

PLATON FELSEFESİNDE BİR KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SAİT CAN ATAMAN

DANIŞMAN




Dr. Öğr. Üy. Naciye ATIŞ

MERSİN

AĞUSTOS-2019

ONAY

Sait Can ATAMAN tarafından Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ danışmanlığında hazırlanan "Platon Felsefesinde Bir Kavramı" başlıklı çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ	
Üye	Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU	
Üye	Prof. Dr. Taşkın KETENCİ	

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 22./08./2019 tarih ve 2019/1 sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Yusuf Gürhan TOPÇU
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi beyan ederim.

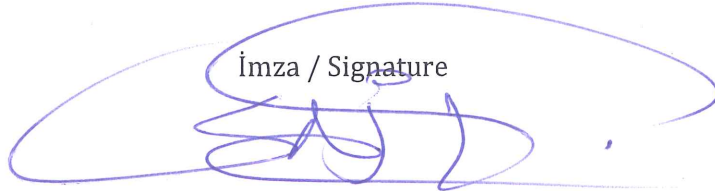
ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

19 Ağustos 2019 / 19 August 2019

İmza / Signature



Sait Can ATAMAN

ÖZET

Bu tez, felsefe tarihinde ilk defa Platon'un felsefesinde sistematik olarak ele alınan 'Hen' (Bir) kavramı, bu kavramın felsefe tarihindeki kökenleri ve Platon felsefesindeki yeri üzerine yoğunlaşmaktadır. 'Bir / Hen', Platon'da mutlak ilke, ideaların ilkesidir. Bu kavram ilk defa pre-sokratiklerin *arkhe* (ilk ilke) arayışıyla ortaya çıkar. Bu aşamada çoklukta birlik tasarımından ulaşılmaya çalışılan birlik anlayışı, Platon'da *çoklukun kendisinden türediği birlik* olarak ele alınır. Ayrıca Platon felsefesinde *varlık* ve *oluş* probleminden *bir-varlık* kavramı türer. Platon felsefesinde merkezi bir öneme sahip olan *Parmenides* diyalogunda Platon idealar kuramının arkhesi olarak *bir* kavramını sergiler. Platon'un *biri*, *kendinde-bir*, *bir-varlık* ve *varolan-bir* olarak üçlü bir kavramsal yapıya sahiptir. *Arkhe* olan *kendinde-bir*, *varlıktan ötede bir konuma* sahiptir. Platon'un *Arkhe*'sinde *bir-güzel-iyi* kavramları özdeştir ve aynı kavramsal bağlamı taşır. Son olarak, Platon'un idealar kuramı epistemik bir evren tasarımı sunar. Bu kuramda *birin kendiliği*, *arkhe*, *idea*, *kinoun*, ve *telos* kavramları ile özdeştir ve *kendinde birin* epistemolojisine ancak *olumsuzlama* ile ulaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Bir, Arkhe, Varlık, Kendilik, Olumsuzlama.

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi, Mersin.

ABSTRACT

The thesis concentrates on the concept of 'Hen / One' that was systematically treated for the first time in Plato's philosophy, the philosophical/historical roots of this concept as well as its place in Plato's philosophy. 'One / Hen' in Plato is the absolute principle, or the principle of the ideas. This concept appears for the first time in the concept of *arche* (first principle) in Pre-Socratic philosophers; at this stage the concept of unity is formed from the representation of the one in many, whereas in Plato the *unity* is treated as an entity from which the *many* is derived. Also, the concept of *one-Being* is derived from the question of *Being* and *Becoming*. In *Parmenides*, one of Plato's dialogues of central relevance, Plato displays the concept of One as the *arche* of his Theory of Ideas; Plato's One has a tri-partite conceptual structure as the *One-in-itself*, *one-Being* and *existing-One*. The *One-in-itself*, or *arche*, is qualified as having a presence/reality 'beyond being'. In Plato's *arche*, the concepts of *One-Beautiful-Good* are identical and share the same conceptual contexts. Finally, Plato's Theory of Ideas posits an epistemic representation of the universe; in this theory the *entity* of the *One* is identical with the concepts of *arche*, *idea*, *kinoun* and *telos*, and epistemic attainment of the the *One-in-itself* is possible only via negation.

Key Words: One, Arche, Being, Entity, Negation.

Advisor: Lec. Naciye ATIŞ, Department of Philosophy, Mersin University, Mersin.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın tamamlanma s¼recinde başlangıcından bug¼ne kadar yardım ve desteği s¼rekli yanımda olan başta danışman hocam Dr. Őęr. Őy. Naciye Atış'a, bilgisinin yanında eleştirileri ve uyarıları ile beni yalnız bırakmayan hocam Prof. Dr. Taőkiner Ketenci'ye, akademik tecr¼beleri ile s¼rekli bana kılavuz olan hocam Prof. Dr. Kasım Kurt'a, Antik Yunanca evirilerinde g¼r¼őleri ile bana yardımcı olan rahmetli hocam ve arkadaőım Ceyhun Dora'ya, Almanca ve İngilizce okumalarımda s¼rekli imdadıma yetişen, yardımsever hocam Ahmet S. T¼mkaya'ya, ayrıca bu çalıőmaya herhangi bir şekilde en k¼¼k katkı sunmuş herkese ve son olarak da çalışma boyunca desteklerini ve anlayıőlarını benden esirgemeyen sevgili eőim Sedef'e, anneme, babama ve t¼m aileme teőekk¼r¼ bir borç bilirim.



ÖNSÖZ

Felsefesinde 'bir' kavramına belirgin bir şekilde değinen ilk filozof Parmenides'tir. Parmenides'in felsefe tarihinde gün ışığına çıkardığı **bir** kavramı hakkında söyledikleri, Platon felsefesindeki **bir** kavramının gelişmesinde ve farklılaşmasında önemli bir etkiye sahiptir.

Platon felsefesinde **bir** kavramının sistematik bir açılımı söz konusudur. Platon felsefesi ile birlikte **bir** kavramı, felsefe tarihinde tekrar önem kazanır. Ayrıca Platon'un **bir** kavramına kendi felsefesinde belirlemiş olduğu konum, merkezi bir konum olarak ortaya çıkar.

İlk filozoflardan bize ulaşan fragmanlara göre **bir** kavramı, Parmenides'ten önce de felsefe tarihinde kendisine rastlanılan bir kavramdır. Dolayısıyla **bir** kavramının felsefe tarihindeki öneminin ve anlamının tam anlamıyla anlaşılabilmesi için felsefi köklerinin ve kavramsal gelişiminin bilinmesi önem kazanır.

Bu çalışmada Platon'un **bir** kavramının Antik Yunan'la başlayan felsefe tarihindeki ilk problemlerle ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu anlamda ilk filozofların **bir** kavramını ne anlamda ve nasıl kullandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

İlk filozoflar **bir** kavramına, **arkhe** kavramı ile özdeş olarak kendi dizgelerinde yer vermiştir. Platon'un kendi felsefesinde **bir** kavramına yüklediği anlamla ilk filozofların **bir** kavramına yüklediği anlam benzerdir; zira Platon **bir** kavramını **iyi** ve **güzel** kavramları ile birlikte idealar kuramının arkhesi olarak konumlandırmıştır.

Parmenides'in **bir** kavramı için " 'O' vardır, olmaması olanaksızdır; 'o' yoktur, varolmaması zorunludur", şeklinde özetlenebilecek olan şiirinin hakikatler bölümünün girişi ontolojik anlamda bir problemi ortaya koyar. Platon, felsefesinde yaratmış olduğu **bir** kavramı ve nüansları ile bu problemi çözmeye çalışır.

Bir kavramını arkhe olarak "varlıktan da ötede" olarak belirleyen Platon bu probleme kendi felsefesi ile çözüm sunar. **Varlığın** hiyerarşik bir anlamda sınıflandığı Platon felsefesinde, **bir** kavramının bu varlık derecelerine göre farklı açılımları söz konusudur.

Bu tezin çıkış noktası; **bir** kavramının arkhe olarak ele alındığında bu ontolojik problemin Platon felsefesinde nasıl çözüldüğünü ve aynı zamanda epistemolojik önceliği varsayan Platon felsefesinde, ontolojiyi aşan **birin** bilgisinin nasıl mümkün olabileceğini ortaya koymaktır.

Bu çerçevede **bir** kavramının Platon felsefesindeki önemli kavramlarla ilişkisi ortaya çıkarılmış, **birin** nüansları belirginleştirilmiş ve **birin** bilgisinin nasıl ortaya koyulacağı gösterilmiştir. Buna ek olarak Platon'un **bir** kavramına değindiği *Parmenides* diyalogu ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Çalışmamızın başarıya ulaşması için felsefi kavramların, H. Diels'in *Die Fragmente Der Vorsokratiker* (1912) adlı eserinden Antik Yunanca kavram analizleri yapılmış, ayrıca Almanca çevirileri ile karşılaştırılmıştır. Buna ek olarak özellikle Platon'un eserlerinde de Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>)'den Antik Yunanca kavramlar gözden geçirilmiştir.

İlk filozoflar, **bir** kavramını arkhe kavramı ile özdeş olarak ele alıyorsa bu, **bir** kavramının felsefe tarihinin başlangıcında önemli bir yere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Öte yandan bir kavramına önem atfeden felsefi dizgeler, günümüze kadar etkisini sürdürmektedir. Umuyoruz ki, bu çalışma **bir** kavramının felsefe tarihindeki önemini yeniden vurgular.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR VE SİMGELER	ix
1. GİRİŞ	1
2. PLATONİK BİR KAVRAMININ PRESOKRATİK KÖKENLERİ	8
2.1. Arkhe Bağlamında <i>Bir</i>	8
2.2. Çoklukta Birlik Bağlamında <i>Bir</i>	15
2.3. Varlık ve Oluş Bağlamında <i>Bir</i>	18
3. PLATON FELSEFESİ'NDE BİR ve İDEALAR KURAMI	24
3.1. İdealar Kuramının Epistemolojik Öncüllüğü	24
3.2. İdeaların Epistemolojik ve Ontolojik Yapısı	29
3.3. İdealar Kuramının Çoklukta Birlik Tasarımı	32
3.4. İdealar Kuramında <i>İdea-Arkhe</i> İlişkisi	40
3.5. İdealar Kuramında <i>Bir-Güzel-İyinin</i> Özdeşliği	45
3.6. İdealar Kuramında <i>Bir</i> Kavramı ve Kavramsal İlişkileri	49
3.6.1. İdealar Kuramında <i>Bir-İdea (Varlık)</i> İlişkisi	49
3.6.2. İdealar Kuramında <i>Bir-Arkhe</i> İlişkisi	52
3.6.3. İdealar Kuramında <i>Bir-Kinoun</i> İlişkisi	55
3.6.4. İdealar Kuramında <i>Bir-Telos</i> İlişkisi	58
3.7. İdealar Kuramı'nda <i>Bir</i> ve Nüansları	60
3.8. <i>Bir</i> ve <i>Belirsiz İkilik</i> -Karşıt İlkeler	69
3.9. İdealar Kuramında <i>Bir-Akıl-Demiourgos</i> İlişkisi	72
3.10. <i>Via Negativa</i> -Bir ve Olumsuzlama	77
3.10.1. Negatif Diyalektik	77
3.10.2. <i>Theologia negativa</i> Negatif Teoloji	84
4. PARMENİDES DİYALOĞU ve BİR	87
4.1. Parmenides Diyalogu'nda <i>Bir</i> (Parmenides Diyalogu'na Genel Bakış)	87
4.2. Birinci Kısım Giriş Bölümü	92
4.3. İkinci Kısım Mantıksal İrdeleme	94
4.3.1. Bir Hakkındaki Olumlu Hipotezler	94
4.3.2. Bir Hakkındaki Olumsuz Hipotezler	98
5. SONUÇ	102
KAYNAKLAR	111
ÖZGEÇMİŞ	116

KISALTMALAR VE SİMGELER

Kısaltma/Simge	Tanım
akt.	Aktaran.
Bkz.	Bakınız.
t.	Tekil.
ç.	Çoğul.
dv.	devamı



1. GİRİŞ

İnsan aklı kendini, sürekli *ilk olana* ulaşma arzusu ile ilgili bir merak içerisine girmiş ve onunla ilgili sorular soran bir halde bulmuştur. Kendi benliği içerisinde insan aklına yönelen sorular, “meydana-çıkma, açığa-çıkma, gizinden-çıkma, görünürme, gerçek, hakikat” (Peters, 2004: 32) anlamlarına gelen ἀλήθεια kavramına bir cevap sunmaya çalışmıştır. *Ortaya çıkışa* daha genel adı ile *hakikate* ulaşma çabası, tarih sahnesinde hiçbir zaman ardı arkası kesilmeyen araştırmalara konu olmuştur.

Evren’in başlangıcı ile bağlantılı olarak *başlangıç tasarımı*nın insanoğlunda meydana getirmiş olduğu tuhaf ve bir o kadar da hayret verici bir çekim gücü vardır. Dünya üzerindeki felsefi öğretilerin, dinlerin, inanışların, vs. ilk olana ulaşma arzusu, insanlar tarafından üzerinde en hassas şekilde durulan konulardan biridir. ‘Her şeyden önce olan’ bir şeyi arayış ve bulma çabası, tüm bu bahsettiğimiz alanların ortaya çıkmasındaki dinamiklerden biri olduğu kadar tarihsel anlamda bu alanların gelişim süreçlerine de yön veren önemli bir nokta olmuştur.

İnsanoğlu bu yöneliminde tarihin en eski çağlarından beri düşünce sahnesinde farklı kavramlarla bu arayışı gerçekleştirmiştir. Farklı zamanlar, farklı coğrafyalar, farklı kültürler, farklı diller, farklı kavramlar; aynı hedefe doğru zihnin seyrettiği, temaşa ettiği veya düşündüğü şeye gözlerini çevirmiştir.

Felsefenin ilk zamanlarıyla birlikte teorik etkinlik, Yunanlılar tarafından hakikati gözleyiş ya da seyretme olarak ele alınır. Bu anlamda evrenin insan *noesis*inde anlamlarını açıklamasından dolayı filozofların, düşünce etkinliğinde seyrine daldıkları en önemli konulardan biri; evrenin bütünüyle bağlantılı olarak onun başlangıcındaki ilk şeyin ne olduğu üzerine bakış (düşünme) olmuştur.

Homeros’un ve Hesiodos’un dizelerinde bu soruşturma, henüz üstü kapalı şekilde ortaya koyulur (Kranz, 2014: 9-25). Ayrıca mitolojik anlatımlarda kaos halinden evrenin başlangıcına geçiş ile ilgili betimlemelerde her zaman bir ilk neden arama sorun olarak görülür. Bu konuya sadece Yunan kültürel mirasında değil, ayrıca onlardan daha eski zamanlarda Mısır ve Mezopotamya coğrafyalarında yaşamış olan toplulukların kozmogonik düşüncelerinde de rastlanır.

Eski Yunan düşüncesinde bugün belki de ilk olarak kabul edebileceğimiz ama felsefi tarzımıza her zaman eşlik eden varsayımsal ön kabuller vardır. Bunlardan biri “Her şeyin bir nedeni vardır” ve bir diğeri de Latince’de “Ex nihilo nihil fit” deyimine anlam veren, “Hiç bir şey yoktan var olamaz ve hiç bir varlık da bütünüyle yok olamaz”dır. (Denkel, 1998: 14). Dolayısıyla evrenin de bir nedeni olduğu düşüncesi ilk Yunan filozoflarının üzerinde yoğunlaşmış olduğu temel problemdir. “Şu an belirli bir düzen durumunda olan evren ne gibi bir kökenden

kaynaklanmış, nasıl bir evrim geçirmiştir? Eski Yunan düşünürlerinin büyük bir çoğunluğu, bu soruyu felsefelerinin ayrılmaz bir parçası saymışlardır” (Denkel, 1998: 15).

M.Ö. VI. yy.’da ilk defa evrenin kökeni hakkında insanoğlunun kendi özgür düşüncesinden yola çıkarak ilklilik-kökensellik anlayışını felsefe tarihine kazandıran Thales’tir. Bunu **arkhe** (ἀρχή) kavramı adı altında dile getirerek bu ilk şeye işaret etmek ister: “Yunan felsefesi, görünüşte manasız bir esinti ile ve şu sözle başlıyor: Su, herşeyin kökeni ve ana kucağıdır” (Nietzsche, 1996: 25).

Thales’in **arkhe** kavramı ile evrenin başlangıcında gördüğü şey **su** idi. Kendisinden sonra gelen doğa filozofları Anaksimandros ve Anaksimenes tarafından da arkhe olarak kabul edilen öğeler ise **apeiron** ve **hava** olur.

Arkhe kavramı etrafında şekillenmiş olan ana madde sorusuna, bahsedilen Miletli ilk doğa filozofları tarafından verilen cevapların arkasında, küçümsenemeyecek düşünsel reformlar ve felsefi anlamda hassas kırılma noktaları mevcuttur. Dolayısıyla bu filozoflar tarafından sadece **arkhe** sorusuna verilen cevaplar değil, evrenin kökeni ile alakalı olarak karşımıza çıkan bakış açıları da zengin bir düşünsel arka planı içinde barındırır.

Arkhe kavramının ve bu kavramın merkezinde yoğunlaşan felsefi ilerlemeye odaklanmak, felsefenin o dönemdeki kavramsal gelişimini anlayabilmek için önemlidir. Bu dönem filozoflarının bu kavram ile neye odaklandıklarını ve neyi araştırdıklarını, **bir** kavramını da daha net bir şekilde ortaya çıkaracaktır.

Felsefenin doğumu, evrenin kökenindeki tek bir öge problemini kendisine başat konu olarak belirler: “Eski-Hellen filozoflarının canla başla kendini verdikleri ilk sorun dünya sorunu idi: Dünyanın asıl temel maddesi nedir?” (Kranz, 2014: 35).

Anaksagoras’a kadar ilk filozoflar için çetin bir sorun olan bu problem, **arkhe** adı ile kavramlaşır ve ardında tahmin edilemeyecek derecede düşünsel zenginlik barındırır. Bu zenginlik, alelade telaffuz edilen bu **arkhe** kavramının arkasında kendisini gizler. **Arkhe**, bu anlamda —belki de yüzyılların da katkısını hesaba katarsak— bizden bu düşünsel ve felsefi zenginliği saklayan bir perdeye benzetilebilir.

İlk filozofların arkhe arayışı; yani “‘ana varlık’ sorunu, çokluk içindeki **birliği**, her şeyin ilk nedenini, kaynağını arama demektir” (Gökberk, 1979: 3). Bu arayış, **arkhe** kavramının özünde barınan iki anlamda açılacak bir problem olarak düşünülebilir; çünkü Yunanlı düşünürler için bu bir şey, ‘her şeyin, kendisine indirgenebilmesi’ ve ‘her şeye hâkim olma’ özelliklerine cevap vermesi beklenen bir ilkedir. Zira Yunanca’da arkhe isminin anlamı altında şu iki anlam vardır: Biri “başlamak” diğeri ise “hükmetmek, idare etmek” (Peters, F. E., 2004: 50).

Arkhe probleminde belirgin olmayan merkezi nokta ise bu iki anlamın iç içe girmesi ve bir bütünlük, bir birlik oluşturarak: ‘evrendeki tüm şeyler ile bağlantılı olan **bir** ilk şey’

arayışıdır. Böylelikle bu ikilik, kavramın iki zıt yönünü oluşturan ama aynı ve sadece bir noktada birbirine ulaşarak sona eren bir hareketi çağırır; çünkü “Presokratikler dış dünyaya baktıklarında bir çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman, anlaşılır hale gelebileceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir” (Cevizci, 2009: 37).

Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı yapıtında Thales’in **arkhe** problemine vermiş olduğu cevabın üç anlamda önemli olduğunu dile getirir: “İlkin, bu söz, şeylerin kökeni üzerine bir ifadeye bulunmaktadır; ikincisi, bunu tasvirsiz ve masalsız yapmaktadır; nihayet üçüncüsü örtülü bir halde olmakla beraber, ‘her şey birdir’ düşüncesini içinde taşımaktadır” (Nietzsche, 1996: 25).

Thales’in bu ilk önermesi onun hakiki kimliğini belirler. Aynı zamanda onu felsefe alanına taşıyan bir basamaktır: “İlk sebep Thales’i din ve batıl inanç ile bir arada gösteriyor, fakat ikincisi, onu bu topluluğun içinden çıkarıp tabiat araştırmacısı olarak tanıtıyor; üçüncüsü sayesinde de Thales ilk Yunan filozofu sayılıyor” (Nietzsche, 1996: 25).

Düşünce tarihini başlatmış olan bu heyecan verici yeni deneyim, şeylerin çeşitliliğini temellendiren, birleştirici unsuru düşünmeye adım atar. Etrafına bakıp da merak ve hayret ile bütünleşen bir varoluş içerisinde, o (bir) ilkeyi ararken dünyaya gözlerini açıp, kendisine dokunan sorulara sezgisel bir cevap bulmuş ve böylelikle ilk felsefi adımın atılmasına kapılar açmıştır. Bu yüzden mitolojiden kendisini kurtarmış bir bilim adamı, bir düşünür olarak deneyi aşan sezgisel bir cevap olan “her şey sudur” önermesi onu filozof yapmıştır (Nietzsche, 1996: 26).

Buna ek olarak bir filozof; felsefi varoluşta olan bir bilinç olarak, evreni anlamaya yönelik bir bakış açısı içerisinde, tüm çeşitlilik perdelerini indirerek evrenin her köşesi ile bağlantılı bir varoluşa gelir. Bu aynı zamanda eski Yunanlılar için bilme ediminin gerekliliklerindedir. Bir şeyi bildiğimizde tıpkı o şeye benzer hale gelmeliyiz (Peters, 2004: 155). Böylelikle varlığını tüm varolanlar ile bir kabul eder, evrenle uyum içerisinde düşünmeye ve anlamaya başlar. Bu ilke Yunan geleneksel varsayımlarından biri olup özellikle atomcu presokratik öğretilerde de vurgulanan “benzerin benzerini bildiği” ilkesinin de bir yansımasıdır (Peters, 2004: 155-156; Cevizci, 2009: 45).

Miletliler, görünen dünyayı daha o zaman bir birlik, bir bütün olarak görür (Kranz, 2014: 35). Thales, bu sebeple gözlerine açılan evreni algılamak için, onun çeşitliliği probleminin kendisinde yaratmış olduğu şaşkınlığa merhem olabilecek bir şey arar ve onu **arkhe** kavramı ile düşünce tarihine sunar. “İşte böylece Thales var-olanın birliğini görmüş ve onu söylemek için sudan söz etmiştir” (Nietzsche, 1996: 30).

Artık elimizde öyle bir tablo var ki, ‘var olanların arkhesi nedir’, sorusuna verilen cevap önemini yitirir, akabinde bir ilke olmasıyla **su (apeiron, hava)**, adeta felsefe sahnesinde

izleyicilerinin önünde aniden dağılarak kaybolur ve **birlik** sahneye çıkar. “Onun çokluğun altında bulunan birliğin ne olduğuna ilişkin cevabı önemli değildir; önemli olan şeylerin çokluğu içinde veya altında bir birliğin olduğu veya olması gerektiği yönündeki düşüncenin kendisidir” (Arslan, 2006: 92).

Arkhe problemi, Platon felsefesinde de en önemli konulardan biri olarak sayılabilir. Ne var ki bu problem, onun çalışmalarında **arkhe** kavramı ile vurgulanmaz. Bu problem, onun dilinde **idealar kuramının** gölgesi altında kaybolur ve böylelikle **arkhe** kavramının perde arkasındaki birlik anlayışı olarak; **iyi, bir** ve **güzel** kavramları olarak tekrar doğar.

Platon, presokratiklerle başlayan **arkhe** arayışını, kendi **idealar kuramı** açısından ele alarak idealar dünyası için en yüksek idea olarak temellendirebileceği, varolan olarak bir kaynak (ilke) arayışına girer; zira idealar dünyası da tıpkı duyusal algı dünyası gibi bir ilkeye bağlı olmalıdır. Bu konu Platon’un ısrarla üzerinde durduğu bir konu olup, görünen dünya için bir **arkhe** sunması gerektiği gibi, idealar dünyası için de bir **arkhe** sunması, idealar kuramını ayakta tutmak için hayati önem taşıyan başat konulardan biridir: “Plato’nun formlar teorisinin (eide) ana amacı, fenomen dünyanın çokluğunu anlamlı kılan bir düşünce nesnesi olarak bir birlik bulmaktır” (Preus, 2007: 131). Bu ilkenin adlarından biri de böylelikle “Hen” yani “Bir” dir.

Özellikle bu arayış *Parmenides* diyalogunda kendisini belirgin şekilde gösterecektir; zira O, *Parmenides* diyalogunda **arkhe** problemini, idealar dünyası için tekrar inceden inceye **bir** kavramı çerçevesinde ele alır.

Bir, ideaların nedeni olarak idealar dünyasının var olma ve canlı olma özelliği ile başlangıcını veren ve onların oluşunun da devamlılığını sağlayan ilkedir. Dolayısıyla Platon’un gerçeklik olarak varolan dünyası olan İdealar dünyasının arkhesi olan **hen**, kendi felsefesi için; Thales’in ‘su’yu, Anaksimandros’un ‘apeiron’u, Anaximenes’in ‘hava’sı kadar önemlidir. Aristoteles, Platon felsefesinde **bir** kavramının konumunu şu sözleri ile ifade eder: “Zira biçimler diğer şeylerin neliklerinin nedenleridir, ‘bir’ ise biçimler için”¹ (Aristoteles, 2016: 988A11).

Felsefik anlamda τὸ ἕν (To Hen)² **Hen** ‘bir’ olarak kavramsal anlamda literatüre girmiş olup kalıcılığını bugüne kadar felsefe alanında korumuştur. Köken olarak Yunanca’dan gelmesine rağmen birçok batı dilinde ses olarak benzerliğini hala muhafaza etmektedir. Özelden farklı anlamlar taşımasına rağmen genel olarak Türkçe’de ‘Bir, Tek, Bir Olan’ kelimeleri ile kendisine karşılık bulur.

Bir kavramı, sözlük anlamı olarak hem bir sayıyı hem de parçaları birleşmiş bir bütün olarak bir birliği gösterir. İkinci anlamında birlik, bütün parçaların bir bütün olarak, birliğe

¹ Prof. Dr. Ahmet Arslan çevirisi şöyledir: “çünkü idealar, bütün diğer şeylerin özünün nedenleridir ve Bir olan da İdeaların özünün nedenidir” (Aristoteles, 1996: 988A11).

² Lt. Unum; Alm. Das Eine; İng. The One; Fr. L'Un.

bağlılığı için kurucu bir ortaklığı sunması gerçeğine dayanır. Öte yandan felsefe tarihindeki farklı bakış açıları altında düşünüldüğünde kavram şu anlamlara gelebilir:

Varolan her şeyin kendisine öykündüğü, kendisinden pay aldığı ezeli-ebedi, yetkin Form. Varolan her şeyin kendisinden türediği, sudur ettiği tanrısal varlık. Tanrı, Dünya Ruhü, Mutlak Zihin ya da Tin. Her şeyin varoluşunu kendisine borçlu olduğu, ilk varlık, ilk ilke; fenomenlerin, görünüşlerin gerisindeki ilk temel gerçeklik. Doğası, özü başka bir şeyin sonucu olmayan, başka bir şeyden türememiş, değişmez, mutlak, bağımsız ve zorunlu varlık (Cevizci, A., 1999: 148).

Felsefi kullanım için üç unsur ön plandadır:

- Bir birimin bölünmez bir bütün olduğu düşüncesi anlamında bölünmezlik
- Unsurların birleştirilmiş bir bütün haline getirilmesi veya birleşmesi
- Sayısal bir kelime olan “bir” in, Yunan felsefesinin özel, ayrıcalıklı bir konumunu ifade etmesi.

‘Bir’ (sayısı) diğer sayıların ölçüsü ve ilkesidir. Bu şekilde ele alındığında, kendi başına bir sayı değil, sayıların dünyasından üst bir pozisyonu belirler. Bu anlamda pre-sokratiklerin arke kavramına yaklaşan bir çizgide kavram herşeye köken olan kalıcı hakikattir: “İlkçağ Yunan felsefesinde ‘bir’ ya da ‘Bir’ anlamında kullanılan terim; her şeyin ondan varlığa geldiği, öncesiz sonsuz, değişmez gerçekliğe verilen ad”dır. (Güçlü, Uzun, Uzun & Yolsal, 2003: 664).

Bir kavramı üzerine geliştirilen düşünceler ve sistemler; 20. yy.’ın ilk yarısında, kendine has bir disiplin olarak ilk defa “Henoloji” kavramı ile anılmaya başlanır. Kavram, sistematik olarak çıkış noktasını Platon’un *Parmenides* diyalogundan alır ve (Wyller, 1997: 5) Yeni-Platonculukla birlikte felsefi-teoloji bağlamında yeniden önem kazanır.

Henolojik terimi, 1943’ün başında araştırma literatürüne girmiştir; İlk defa anglo-Katolik teologu Eric Lionel Mascall, Thomas Aquinas’ta Tanrı’nın var olduğu kanıtını Tanrı’nın ‘Birlik’ini yani ‘Henolojisini’ birçok şeyin sonucundan oluştuğunu söyleyerek belirler. (Mascall, E. L., 1943: 52). Hemen ardından 1948’te Étienne Gilson, “fazladan/aşırı var olma” fikrine dayalı *Neoplatonik ‘Bir’* kavramına atıfta bulunmak amacıyla **henoloji** terimini kullanır. Bu kavramı, Hıristiyan ontolojik var olan Tanrı’dan, özellikle de kendi neo-Thomist (Thomas Aquinas’ın felsefesinin sürdürülmesini ve yenilenmesini temsil eden felsefi düşünce akımı) yaklaşımının anlayışından uzaklaştırmak ister (Gilson, 1948: 42).

Uzmanlık kavramı veya sistemselsel olarak ‘Henoloji’; ilk olarak Norveçli filozof-tarihçi Egil A. Wyller tarafından belirlenir ve tanımlanır. 1960’da ‘Birlik Öğretisi-Henoloji’yi, ontolojinin ‘Var olma doktrini’nden ayırmak için tanıtır. *Platon’un Parmenides’i* (1960) adlı eserinde *Parmenides* diyalogunun *Şölen* ve *Politeia* ile olan bağlantısına dikkat çekerken, eserini *Platonik Henoloji üzerine değerlendirmeler*’ alt başlığı ile adlandırır.³

³ Çalışması ile eski araştırmacıların vurguladığı ‘var olma’ ve ‘fazladan/aşırı var olma’ arasındaki temel ayrımı modern araştırmaların terminolojisinde belirlemek ister. Wyller, bu kontrastı **henolojik fark**

Modern dilsel kullanımda ise *henoloji* terimi genel olarak bu geniş anlamda kullanılmaz, bilhassa eski Platoncuların ‘Birlik’ öğretilerine işaret eder.

Platon felsefesinin **bir** kavramının, sistematik olarak felsefenin bir alanına köken olması, bu kavramın felsefi açıdan ne denli zengin olduğunu gösterir. Dolayısıyla Platon felsefesinin *bir* kavramı ve kökenlerine ulaşmak, felsefi açıdan bu yeni sistemin tanınması ve tanıtılması için önemlidir. Bu felsefi sistem merkezi olarak, Platon’un düşüncelerindeki ‘ontolojiyi aşmanın’ olanaklarını ve ontolojiyi aşan ‘**bir** kavramının bilgisini’ kendisine konu edinir.

Bu çerçevede **bir** kavramının varlığının gerekliliği ve var olmasının olanaksızlığı; yani bir başka ifade ile “‘O’ hem vardır; ‘O’ hem yoktur” ifadesinden yola çıkarak; **birin**, *Parmenides* diyalogundaki idealar dünyasına ilke olma imkânı tartışmasının zemininde araştırmamızın başlığı olan ‘Platon felsefesinde bir kavramı’nyı aydınlatmak bu çalışmanın odak noktasını oluşturur.

Platon, *Parmenides* diyalogunda **bir** kavramını en yüksek ilke yani **arkhe** olarak üstü kapalı şekilde ön plana çıkarır. Platon, *Parmenides* diyalogunda **biri**, **arkhe** kavramını dile getirerek ortaya koymamış olup idealar dünyası için bir **arkhe** belirlemenin zorluğunu gözler önüne serer. Bunu diyalogun başında da dile getirir: “Şunu iyi bil, kısaca söylemek gerekirse, belli *bir tek* ideayı varolanların herbiri ile ilgili bir şey olarak ortaya koymak istersen, ne denli çıkmaza düşüleceğini bilemezsin” (Platon, 1989a: 133A-B).

Parmenides diyalogunda, **birin** varolma durumu/varolmama durumu ve bunların kabulünden doğacak sonuçlar, belirli şartlar altında bir fikir antrenmanı niteliğinde okuyucuya sergilenir. Platon bu diyalogda herhangi belirli bir şeyin idealar dünyası için **arkhe** olarak belirlenip belirlenemeyeceğinin ‘bir’ kavramı çerçevesinde; deyim yerindeyse, hesaplaşmasını sunar.

İyi ve **biri** özdeş olarak kabul eden Platon, öyle görünüyor ki *Devlet*’te idealardan daha yüksek bir **iyiden** bahseder. **Kendinde iyi**, Platon için çok yükseklerde bir şeydir: “İyinin kendiliğinden ne olduğunu şimdilik bir yana bırakalım. O kadar yükseklerde bir şey ki bu. Şimdiki halimizle tasarladığım yere kadar çıkabileceğimizi sanmıyorum” (506D-E). Aynı

olarak adlandırdı. Platonik geleneği izleyen tüm idealist öğretileri, mutlak transendental bir “Birlik”ten Henoloji konusuna dâhil etti. Örneğin; Johann Gottlieb Fichte’nin Birlik Kavramı gibi.

Wyller, henolojiyi felsefi bir disiplin olarak niteler. Bazı filozofları belirleyen kendi düşünce sistemleri göz önünde bulundurulduğunda henolojiyi, Platon ve onun takipçilerinin felsefi bakış açısı olarak tanıtmamıştır ve üstelik onu belli bir döneme, belli bir coğrafyaya da sığdırmamıştır. Wyller, diğer tüm filozoflarda ve öğretilerde henolojik bakış açılarını ve bunların henolojik kökenlerini bulmaya çalışır:

Henoloji, bireysel olduğu kadar evrensel bir uygulamaya da sahip olan, ‘birlik’ ve ‘ötekilik’in diyalektik bir teorisidir. Platon’a ait olan *Parmenides* diyalogundaki sistematik çıkış noktasına dayandığı şekliyle evrenselidir. Bireysel olarak da Hıristiyan olmayan (Plotinus-Proklos), Hıristiyan (Ps. Dionyse-Kusa’lı Nikolas), Avrupalı (Fichte) ve Avrupalı olmayan bakış açıları (Nagaryuna-Shankara) vb. şekilleri ile ortaya konulabilir” (Ritter, 1974: III, 1059).

zamanda bu **iyiyi**, bir varlık olarak tanıtmaz: “Böyleyken, iyi hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir” (509B).

Platon için en yüksek bilimin konusu olan **iyi** ideasının (505A), böylelikle varlığı aştığını veya bir başka deyişle varlık olmadığını söylemenin ya da en azından bu problemi ortaya atmanın imkânının doğması ile aynı şekilde **bir** kavramı için de bu problemi ortaya atmanın gerekliliği doğar; zira “‘bir’in kendisinin ‘iyi’nin kendisi olduğunu söylemiş” (Aristoteles, 2016: 1091A-B) olan Platon’un, **bir** kavramına koşullu bir varlık yüklemesinden dolayı **birin** ontolojik anlamda varlığı sorunsalı doğmaktadır.

Araştırmamızın problemi; **bir** kavramının hem varlıktan hem de varol(ma)maktan hangi bağlamlarda pay alabileceğini aydınlatmaya çalışacaktır. Bu problemi aydınlatmak için; Platon’un başta *Parmenides* diyalogundan yola çıkılmıştır. Diyalogda ele alınan *birin* varolması ve varolmaması koşulu altındaki hipotezlerdeki *bir* kavramının nitelikleri açığa çıkarılması önem kazanır. Çalışmanın, buradaki birbirinden farklı olan birleri ve onların niteliklerini belirleyerek *bir* kavramını daha sade ve anlaşılır bir hale getirmesi de ayrıca önemlidir.

2. PLATONİK BİR KAVRAMININ PRESOKRATİK KÖKENLERİ

2.1. Arkhe Bağlamında *Bir*

Felsefi anlamda üzerinde inceleme yapılacak düşünceleri analiz edebilmek için kavram ve düşünce bağlamlarının birbirleri ile olan ilişkilerini bulmak önem kazanır. Ortaya çıkarılan kavramsal ve düşünsel ilişkiler, ele alınan konu hakkında aydınlatıcı olur. Bu anlamda ***bir*** kavramının, Presokratik felsefede ilişkili olduğu kavramları ve düşünsel örgüyü ortaya çıkarmak Platon'un ***bir*** kavramına ışık tutacaktır.

Felsefe, evrendeki her şeyin arkasındaki 'ana neden'i arayan presokratik filozofların düşüncelerinin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu doğrultuda presokratikler, neden açısından nihai 'bir ve ilk şey' düşüncesinden yola çıkarak, ***arkhe*** kavramına ve bir ilk ana nedene yönelmişlerdir. Bu, ***arkhe*** kavramı ile ele alınan felsefi düşüncenin açığa çıktığı ilk betimlemedir. Aynı zamanda genel olarak tüm presokratik felsefenin çerçevesi olarak ele alınabilecek temel felsefi arayışın belirleyici ifadesidir: "Sokrates öncesi felsefenin bir arkhe arayışı, tüm şeylerin eninde sonunda tek bir ilkedden çıktığı, varlıkların onca çeşitliliğinin tek bir maddeye ya da öğeye indirgenmesi gerektiği inancına dayanıyordu" (Güçlü, Uzun, Uzun & Yolsal, 2003: 664).

Arkhe kavramı, presokratikler tarafından evrenin meydana gelme nedenine bir açıklama bulmak için ele alınır. Başlangıçta evrenin kökeninde olan bu ilk şey, ilk hali ile ilgili özelliğini devam ettirmesi ve bu özelliği herşeye yansıttığı tasarlanan bir unsurdur. ***Arkhe***, evren ele alındığında, onun özsel niteliği olarak bütünselliğinde bulunması gereken bir bağlantı kurar. ***Bir*** olarak evrende bir bütünlüğün ve sürekliliğin sağlayıcısıdır. Böylelikle birincil anlamı olarak evrendeki her şeyin varlık nedenidir. "İşte Thales'in 'ana varlık sudur' önermesi bu aramanın bir sonucudur" (Gökberk, 1979: 3).

Arkhenin bir olması, kavramın içinde olan saklıdır. Presokratik felsefede arkhe kavramı ile araştırılan konu; bir şeyin, yani arkhenin ortaya konulması çabası olarak şekillenir. Presokratiklerin, arkhe problemine verdikleri cevaplar, aslında evreni niteliksel anlamda sınırları içine alan 'bir şey' veya 'her şey birdir' düşüncesini yansıtır; zira arkheye verilen cevap, içinde onun ***bir*** olduğu düşüncesini taşır. (Nietzsche, 1996: 25).

Arkhe, varolanları bir görme düşüncesinden yola çıkılarak, varolanlarda ortak bir şeyin belirlenmesi gerekliliğine cevap olur. Bu doğrultuda 'her şeyin bir ana maddesinin olması' düşüncesi, genel anlamda atomist filozoflar hariç tüm presokratik felsefeye yansır. Felsefe tarihinin başlangıcı sayılan Milet doğa felsefesi, bu düşüncenin öncüsü olarak kabul edilir.

İlk olarak Miletli filozoflar, görünen dünyayı daha o zaman bir birlik, bir bütün olarak görür (Kranz, 2014: 35). Thales, bu sebeple gözlerine açılan evreni anlamak için, onun çeşitliliğini ortadan kaldıracak bir şey arar ve onu arkhe kavramı ile düşünce tarihine sunar.

Bir olmak, ilk doğa filozoflarının arkhesinin temel ve belirleyici özelliğidir. Bu, Thales ile birlikte felsefe tarihine girer ve uzun bir süre —plüralistlere kadar— etkisini sürdürür. Bu monizmin ta kendisi olup ilk filozofların hepsi monisttiler. (Ülken, 1968: 458). O halde arkhe kavramı ilk filozoflarda monistik yapıda sunulur.

Arkhe ile ortaya konulan evrenle bağlantılı, niteliksel olarak 'kökensel bir şey' düşüncesi, aynı zamanda evrendeki 'düzen' düşüncesi ile bağlantılıdır. Varolan her şeyle ilgili ortak bir unsuru belirlemek, aynı zamanda varolanları bütününde belirli bir kurala veya yasaya indirgemektir. Arkhenin 'hükmetmek' anlamı böylece temel unsur olarak varolanlara düzeni vermesi olarak açığa çıkar. Arkhe kavramının bu niteliği ilk defa Anaksimandros'ta ortaya çıkar. Herakleitos'ta da arkheye verilen cevap olan **ates** ile kavramlaşır.

Anaksimandros'un arkhe olarak belirlediği **apeiron** kavramı, aynı zamanda oluşun başlangıcı ve devamı olan —niteliksel anlamda— sonsuz bir süreç belirler. Anaksimandros, ilk defa düzensel anlamda birliktelik ve süreklilik içeren bir evren tasarımı ortaya koyar. Böylelikle "Anaksimandros'un asıl önemi, tüm olup bitenlere, yani toplam evrensel sürece egemen, ona içkin olan yasallık kavramını, yani evrensel yasa kavramını ilk defa insan düşüncesinin kapsamına almış olmasıdır" (Capelle, 1994: 65).

Bu evrensel yasa, Anaksimandros ile **kozmosun** düzeni olarak kendini belirgin kılar. Aynı zamanda evrenin ve ondaki tüm varolanların düzeni ile ilgili gönderme yapan ilk açık ifadedir: "Anaksimandros'ta, bütün fenomenlerin doğa temelinde açıklanmasına ve doğal çıkarımlar yapılmasına dayanan ilk birleşik ve her şeyi kapsayan dünya tablosunu buluyoruz" (Jaeger, 2011: 42).

Bu düzeni sağlayan arkhe ise düzenin içinde değildir. Anaksimandros için arkhe belirsiz olmak zorundadır. Anaksimandros, varolanlara ilke olacak bir şeyin oluşun üstünde olması ve oluş içerisinde herhangi bir belirlilik kazanmış bir şey olmaması gerektiğini düşünür. "Böyle adlandırılan ilk varlık, oluşun üstündedir, onun için de oluşun ebediliğini, engelsiz olarak devamını sağlar. Fakat, insan her şeyin ana-kucağı olan bu 'belirsiz'deki son birliği ancak menfi şekilde vasıflandırabilir, yani, önümüzde bulunan oluş âleminde hiçbir yüklemi (mahmulü) ona yükleyemez" (Nietzsche, 1996: 33).

Anaksimandros evren düzeninin kalıcılığını belirlenimsiz, sınırsız ve sonsuz oluşun kaynağı anlamında sonsuz olan —bir— (şey)den yani **apeirondan** türetir. *Apeiron* bu anlamda kendi içerisinde, evrendeki her şeyi bünyesinde belirsiz olarak kendinde, kendiliğinde⁴ veya özünde barındırır: "Anaksimandros'un bu açıklamalarından açıkça şunu görüyoruz: Doğada

⁴ Nietzsche *apeironu* Kant'ın 'kendinden şeyi' (Ding an sich) ile eş değer sayıyor (Nietzsche, 1989: 33).

karşılaştığımız çeşitli ve karmaşık olayları, burada tek, yalın bir temele bağlamak denemesi yapılmaktadır” (Gökberk, 1979: 23).

Anaksimandros için arkhe, evrendeki yaşamın devamlılığı için gerekli bir düzen ilkesidir. O, *apeiron* ile evrenin düzenini ve bu anlamda evrenin bütünlüğünü sağladığını anlatmak istemiştir: “Varolanların başlangıcı sonsuz (*apeiron*) olandır. Doğumları nereden olmuşsa ölümleri de zorunluluk gereği oraya olacaktır” (Diels, 1912: 15).

Arkhenin içinde barındırdığı ‘düzen’ düşüncesi Pythagoras okulunun *harmoni* kavramı ile bir derece daha belirgindir. Pythagoras okulu müzikteki harmoni sayesinde aritmetikteki harmoniyi keşfetti. Bu keşif, onlara müzikte ortaya çıkan harmoninin tamamen sayılara dayandığını düşündürürken (Kranz, 2014: 50) aynı zamanda kendi felsefi sistemlerini oluşturan önemli bir dayanak haline gelir.

Bu düşünceden yola çıkarak Pythagorasçılar, evrendeki her şeyin sayıya indirgenebileceği kanısına vardılar. Düzen düşüncesi, böylelikle *arkhe* kavramı ile birlikte *harmoni* ve *sayı* gibi soyut kavramlar aracılığıyla Pythagorasçılarda da ortaya çıkmış olur; zira “Matematik ile böylesine yakından uğraşan Pythagorasçılar, sayılardan edindikleri bilgileri genelleştirerek *sayıları* bütün varlığın ilkeleri (arkhe) yapmışlardır” (Gökberk, 1979: 31).⁵

Pythagorasçılar için *sayı*, evrenin her yerinde ona düzen verir. *Sayı*, evrendeki ahengin dışı vurum şekli olarak *sayılara* can veren bir öge olup harmonik bir *birliğe* işaretler: “Bütün evrenin sayılar tarafından düzenlenmiş ve onlar vasıtasıyla bilinebilir olan, uyumlu (harmonik) bir düzen (Yn. kosmos) olduğunu düşündüler” (Curd, & Mckirahan, 2011: 24).

Kozmos üzerindeki bu çeşitliliğin altındaki sayısal uyum; Pythagorasçıları, *sayı* kavramı ile özdeş, arkhe olan *bire* götürür. Bu *arkhe* kavramının barındırmış olduğu düzen düşüncesinin yanı sıra *arkhe* kavramından *bir* kavramına ulaşılmasıdır. Pythagorasçılar, böylelikle şeyleri veya sayıları geride bırakıp *bire* ulaşmışlardır. Pythagorasçılar için “evren bir...”dir (Guthrie, 1999: 41; Weber, 1998: 11). Dolayısıyla Pythagoras felsefesinin bir monizm olduğu söylenebilir; ne var ki bir kavramı açısından Miletlilerden bir basamak ötededirler.

Presokratikler arasında evrenin uyumunu yansıtan *düzen* düşüncesinin en belirgin olarak ortaya çıktığı filozof, Herakleitos’tur. Herakleitos, düzen düşüncesini ‘yasa’ anlamına gelen *logos* kavramı ile yansıtır. Değişimin ebediliğini savunan Herakleitos, *değişimi* evrende değişmeyen, kalıcı ve zorunlu bir yasa olarak düşünür. (Denkel, 1998: 22).

Herakleitos, evrenin bu bitmek tükenmek bilmeyen karşıtlıkları ve değişimleri arkasında sağduyunun ürünü olan uyum yasası olduğunu söyler. Felsefesini de bu yasa ilkesi

⁵ Benzer şekilde: “Musikideki uyum (harmonia) yasalarının sayılarla anlatılabileceğini gördüklerinden ve bütün olayların sayılara tabii bir yakınlığı olduğunu anladıklarından sayı öğelerinin bütün varlıkların da ögesi olduğu düşüncesine varmışlardır” (Gökberk, M., 1979: 32).

üzerine kurar. Bu ilke; “...ebedi, duyular üstü, her şeye yön veren evrensel akılla anlamdaş logos düşüncesi”dir (Capelle, 1994: 113).

Herakleitos, *logos* ile hem düzeni hem de arkheyi ifade etmiş olur. ‘Birlik’in kaynağını kozmostaki karşıtlıklardan yola çıkarak ortaya koyar. Karşıtların savaşında yani değişim olgusunda onların ‘bir olan’ kökenini gören Herakleitos, Miletoslular gibi duyular alanında değil, duyuyu üstü alanda yasanın birliğini görür. Sonuç olarak da bu birliğe veya logos’un bilgisine sadece akıl ile ulaşılabilceğini vurgular. Bu birliği, “Miletlilerin materyalist monizminden vazgeçerek, şeylerin kendisiyle birlikte değiştiği *düzenin birliği* olarak yorumlamış, dünyanın insan zihni tarafından keşfedilebilir ve anlaşılabilir düzenli bir *kozmos* olma anlamında bir olduğunu öne sürmüştür” (Cevizci, 2009: 47).

Nesnelerin *oluşa* gelmesinin ve düzeninin nedeni olan *arkhe*, aynı zamanda hareket veya devinim düşüncesini de içinde barındırır. Presokratikler ilk maddenin “neden ve nasıl devindiği” sorusunun cevabına değinmezler. Presokratikler, ortaya koydukları maddi nedenleri için devinimin, arkhenin kendiliğinden geldiğini düşünmüşlerdir; zira doğada görülen su ve hava sürekli bir devinim içinde idi. Bu yüzden de kendilerinde devinim gördükleri maddi şeyleri *arkhe* olarak kabul ettiler: “Thales başta olmak üzere Miletos’lu filozoflar özdeksel varlığı canlı saymışlardır. Bu, bir anlamda, onun nasıl olup da kendi devimseliyle değiştiğini ve nasıl bir evrim geçirdiğini açıklamayı amaçlıyor” (Denkel, A., 1998: 15).

Başta Thales’in ‘her şeyin tanrılarla dolu olduğunu’ söylemesi ve ona eşlik ederek, Miletoslu filozofların ilk maddelerine *Tanrı* ya da *tanrısal olan* adını vermeleri, (Guthrie, W. K. C., 1999: 38) o maddelerdeki devinim ilkesine bir işarettir. Devinim ilkesi arkhenin belirlenmesinde etki eden bir unsurdur; zira presokratiklerin su, ateş, hava gibi maddeleri *arkhe* olarak ifade etmeleri, “(...) kendi kendine devinebilecek bir madde ortaya koymak istemelerindedir” (Kranz, 2014: 35).

Arkhe de bulunan ‘hareket’ veya ‘devinim’ ilkesi, ondaki canlılığı belirler. Bu ilke, arkhe de maddi olarak ortaya konulabilecek bir ilke değildir. Dolayısıyla presokratik filozoflar tarafından *arkhe* kavramının salt somut bir içeriğe sahip olduğunu söylemek yerine onun hem somut hem de soyut içeriğe sahip olduğunu söylemek daha doğru gibi görünür. Bu, aynı zamanda hilozoist bir evren tasarımının ürünüdür.

Aristoteles, *Metafizik*’in birinci kitabında ilk filozoflar tarafından arkhenin dış dünyada kendilerinde devinim olan öğelerden biri olarak (su, hava, ateş) seçildiğine dikkat çekerken bunlardan hiçbirinin toprağı *arkhe* olarak kabul etmediğine dikkat çeker: “Yine de tek bir öğeden söz edenlerin hiçbiri (...) onun toprak olduğunu düşünmez” (2016: 988A4).

Miletoslular, arkhenin muhtemelen doğadaki hareket içeren bir maddeden olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu yüzden de ilk olarak bünyesinde devinim olmayan toprağın

arkhe olamayacağı sonucuna varmış olabilirler. Bu, onların arkhe kavramında örtük olarak devinim düşüncesine de sahip oldukları sonucuna neden olur:

Aristoteles, bir yerde, onlardan hiçbirinin toprağı ilk özdek yapmadığına, yorum yapmadan, dikkat çeker. Bunun için, Miletli filozofların kesinlikle iyi bir nedenleri vardı, Miletli filozoflar, kendi devinimini yine kendisi açıklayacak bir özdek istiyorlardı ve bir özdeğin bunu yapmasını tasarlamak, onların yaşadıkları zamanda hâlâ olanaklıydı. Biri denizin hiç durmadan çalkalanışını, diğeri rüzgârın esişini düşündü ve ussal düşüncenin başlangıcında, onların, nedeni gözle görülür bir biçimde kendileri olan devinimlerinin doğal açıklaması, onların ebedi olarak canlı olmalarından oluştu (Guthrie, 1999: 38).

Arkhedeki bu devinim hem kendine hem de (birlik kapsamında) tüm varolanlara yansır. Yani arkhedeki devinim, diğerk varolanlardaki devinimi de kapsar. O, kendi kendini devindirme gücüne sahiptir. Varolanları bir kılan arkhe bu anlamda onları da devindirme gücüne sahiptir. Örnek olarak *apeiron* için de aynı devinim özelliğini kendisinde barındırdığını söylemek mümkündür: “...*apeiron*, kendi içinde taşıdığı hareket ve değişme gücü sayesinde bütün varlıkları meydana getirmekte veya bütün varlıklara dönüşmektedir” (Arslan, 2006: 106).

Devinim bir anlamda türetme ve ortaya çıkarmadır. Neredeyse bütün presokratikler arkhenin nedeni olduğu diğerk nesnelere ortaya çıkmasını devinimle ifade ederler. Özellikle en başta Anaksimenes’in ***havanın*** devinimi ile ondan türeyenlerin meydana gelişini anlatan ‘yoğunlaşma kuramı’, bunun en açık örneğı olarak ele alınabilir (Denkel, 1998: 19).

Herakleitos’ta da değişmez yasa olarak ***logos*** kavramında evrendeki devinimin sürekliliğı ve kalıcılığı yansıtılır. Bu yasa metaforik olarak ***ateşe*** benzetilir ve Herakleitos’un arkhesi ***ates*** olarak ifade edilir. Ateşin içerisindeki en önemli betimleme devinim olduğu için ateş içindeki alevlerin hareketi ve kendi içindeki her şeyi yine yakarak kendine dönüştürmesi devinim için doğal bir ifade olarak kullanılır: “O, belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen daima (geçmişte) vardı, (şu an) vardır ve (gelecekte) var olacak olan ezeli ve ebedi ateştir” (Diels, 1912: 84, Fr-30; Herakleitos, 2009: 88).

O halde presokratikler, ***arkhe*** kavramı altında üç farklı düşünceye yönelik içeriklere sahiptir. Bu üç unsur arkhe kavramının kurucu unsurları olmakla birlikte onun yapısını belirler. Presokratiklerin arkhe kavramı:

- i) Şeylerin varlığının nedeni olmalıdır;
- ii) Şeylerin birlik olarak düzen sağlayıcı nedeni olmalıdır;
- iii) Şeylerin devindiricisi veya oluşa getiricisi olarak kendinden devinimli olmalıdır.

Arkhe kavramı ile ele alınan bu üç önemli anlamsal içerik, Platon felsefesindeki arkhe kavramının içeriğı ile birebir uyumludur. Platon, presokratiklerin arkhe kavramı ile arayış içerisinde oldukları bu nitelikleri kendi felsefesinde açık şekilde dile getirir. Bu yüzden Platon’daki arkhe anlayışının presokratiklerin arkhe anlayışı ile benzerlikleri olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda Platon felsefesi için arkhe sorusuna cevap olarak verilen **bir-güzel-iyi**, kendilerinde bu özellikleri barındırır. Platon'un birçok diyalogunda arkhe olarak ele alınan bu kavramların, yukarıdaki üç maddede bulunan özellikleri kendinde barındırdığı açıktır. Platon ideaların arkhesini (i)'ye uygun olarak tasvir eder: "Bilinen şeyler için de öyledir. Bilinme özelliğini iyiden alırlar. Bundan başka iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar" (Platon, 1988a: 509B).⁶ Dolayısıyla Platon için de arkhe, varolanların nedenidir.

Platon (ii)'ye uygun olarak arkheyi düzenin koşulu olarak ortaya koyar. Arkhenin kendisi olmadan ele alınan her türlü bilim, ne kadar düzene sokulursa sokulsun, tam bir bilim olamaz (533C). Bu da arkhenin, idealar evreninde düzeni sağlayan öge olması anlamına gelir.

Arkhenin kendisi **iyinin kendisi** yani **kendinde iyidir**. Platon felsefesi için **kendinde iyi**, ideaların arkhesidir. Dolayısıyla kendinde iyi, düzenin sebebi olan arkhe olarak belirir: "SOKRATES - Bana kalırsa, sözümüz artık tamamlanmıştır ve buna, canlı bir bedeni güzelce yönetebilen bir tür bedensiz düzen gözüyle bakabiliriz. (...) Şimdi artık iyiliğin kapısı önüne ve oturduğu yere gelmiş bulunuyoruz dersek, belki bir anlamda doğru söylemiş oluruz" (Platon, 1989d: 64B-C).⁷

Platon, arkhe olarak **bir tek ideaya** vurgu yapar. Platon için aynı zamanda bu tek idea olan varolanların da varlık ilkesi olan gerçek varlığa ulaşmak; duyum yoluyla değil, akıl yoluyla olur (Weber, 1998: 54). O halde arkhenin **bir** olmasını ifade etmek, aynı zamanda arkhe ile sağlanan düzenin duyum ile değil, akıl ile görülebileceğini söylemektir: "Çünkü insanın çok sayıda duyum arasından akıl sayesinde bire indirilmiş ideaya göre görebilmesi gerekir" (Platon, 2017: 249).

Platon felsefesi için, arkhe aynı zamanda devindiricidir. Platon, arkheyi, (iii)'ye uygun olarak şeylerin veya ideaların devindirici ögesi olarak sunar. Burada ele alınan hareket veya devinim epistemolojiktir. Ruh, **bir** hakkında duyumların aldatıcılığından dolayı duraksar; zira o bir tek olmalı iken çok olarak görünür. Bu da düşünceyi onun bilgisine ulaşmak ve onun hakkında araştırma yapmak için harekete geçirir (Platon, 1988a: 524E).

Platon felsefesi için bu üç belirleme, presokratiklerin **arkhe** hakkındaki en önemli belirlemelerdir. Bu belirlemelerin ışığında Platon, en yüksek idealarını belirlemiş olduğu **bir-güzel-iyi** kavramlarına kendilik **to auto** (τὸ αὐτό) kavramını katarak arkhe kavramına cevap sunar. Böylelikle bir anlamda arkhe kavramını genişletmiş olur.

Arkhe olarak bu kavramları belirleyen Platon için arkhe 'oluşmayan, ortaya çıkmayan' bir ögedir (Platon, 2017: 245D). Bu, Platon'un Anaksimandros'un *apeiron*una yüklemiş olduğu

⁶ Bana bir şeyin güzelliğini vücuda getirenin, (...) kendinden güzellik bulunmasından ve onun geçmesinden geldiğini sadece, safça, belki de bence kabul etmekle yetiniyorum. (...) Güzelin bütün güzel şeyleri güzel kılan şey olduğunu söylüyorum (Platon, 1989b: 100D).

⁷ Bkz. Platon, 1989c: 97B-D.

“oluşun ve nitelermelerin dışında olan” konumunu aynı şekilde kendinde **bire-güzele-iyiye** atfettiği anlamına gelir.

Platon felsefesinin presokratiklerle özdeş olan bu benzerliklerine, bütün çalışmalarında rastlanır. Özellikle *Parmenides* diyalogunda arkhe olarak ortaya konulan **bir**, bu belirlemeleri kendinde barındırır. *Parmenides*'in birinci hipotezinde **bir**, Platon felsefesinin **kendinde biridir**. **Kendinde bir**, *Devlet*'teki **iyi** ile paralel şekilde **varlıktan** ve **varoluştan** ötededir (141E).

Platon felsefesinde arkhe, *birdir*. Felsefe tarihinde **bir** kavramı denilince akla ilk gelen Parmenides'tir. İlk defa **bir** kavramını 'varlık'la özdeşleştiren Parmenides için **bir-varlık** varolan tek şeydir. Ne var ki **bir** kavramına presokratikler arasında ilk olarak değinen Parmenides değildir.

Felsefe tarihinde **bir** kavramı, ilk defa Pythagorasçılar tarafından arkhe olarak belirlenir. Arkhenin niteliksel olarak 'bir' olmasından veya başka bir deyişle arkhenin, monist bir anlam taşımamasından özgün olarak Pythagorasçıların arkheye verdikleri cevap, **birdir**. Varolanların ilkelerini sayılarda bulan Pythagorasçılar; doğal olarak sayıların ilkelerini de (bir) sayıda bulur. Bu da Pythagorasçılar için **birden** doğan formel sayıdır.

Pythagorasçı öğretiyeye göre sayı sisteminin **birden** türediği gibi varolan her şey de **birden** türer. Dolayısıyla **bir**, varolan her şeyin arkhesi olur: “Sayıların ve dolayısıyla varlıkların sonsuz dizisi 'bir'den çıkar. Eğer sayı eşyanın özü ise, sayının özü de 'bir'dir” (Weber, 1998: 25).

Bir kavramına arkhe olarak değinenler Pythagorasçılarla da sınırlı değildir. Presokratik filozoflardan Anaksimandros ve Herakleitos da aynı şekilde açıkça **birden** bahsederler. Bunlar, kendi dizgelerinde arkhe olarak belirledikleri öğelerin **bir** olduğunu söylerler.⁸

O halde Platon'un arkheyi **bir** olarak belirlemesi felsefe tarihi açısından yeni bir şey değildir. Presokratiklerin bir hakkında ortaya koydukları daha ayrıntılı bir şekilde ele alınırsa Platon felsefesi açısından daha birçok benzerliğin ortaya çıkacağı söylenebilir. Dolayısıyla Platon felsefesinde, kendinde **bir-güzel-iyi** ile benzer olarak arkhe bağlamında bu belirlemeleri birçok açıdan genişletmek mümkündür.

⁸ *Apeironu* (bütün ve belirsiz) bir madde olarak belirleyen Anaksimandros onu, *bir* olarak düşünür. O: “Bir'den (apeiron'dan) içinde bulunan karşıtların ayrılıp çıktıklarını söylüyor” (Kranz, 2014: 40). Özellikle Herakleitos'ta *bir* kavramına sık sık rastlanır. Karşıtların çatışmasındaki uyumun birliği yansıttığını düşünen Herakleitos için *bir*, felsefesindeki en önemli kavramlarla andığı kavram olarak karşımıza çıkar. *Zeus* ya da *Kozmos*; değişmeyen değişim yasası *logos* olarak bir'dir: “Bir'dir, tek başına bilge olan. Zeus'un adıyla anılmayı hem istemez hem de elbette ister.” (Diels, 1912: 85, Fr-32; Herakleitos, 2009: 93). Ayrıca kozmos'taki değişim yasasına uymak Herakleitos için önemli olup bu yasayı *birin iradesi* olarak tasvir eder: “Yasa *Bir*'in iradesine (isteklerine) uymak demektir” (Diels, 1912: 85, Fr-33; Herakleitos, 2009: 94). Herakleitos için *logosa*, yasaya uymak “bilgelik” anlamına gelen *sophon* (σοφόν)dur: “Beni değil sözüm olan (yasa)'yı işitin, 'her şeyin 'Bir' olduğunu kabul etmek bilgeliktir” (Diels, 1912: 87, Fr-50; Herakleitos, 2009: 131). Aynı zamanda *bilgelik* de *birdir*: “Bilgelik tektir, her şeyi her şeyle yöneten akli tanımaktır” (Diels, 1912: 86, Fr-41; Herakleitos, 2009: 110).

Bu belirlemelerin sonucu olarak Platon'un, **kendinde bir** kavramını oluştururken **arkhe** kavramının presokratik niteliklerinden faydalandığı söylenebilir. Arkhe probleminin en belirgin şekilde çokluktaki birlik problemine cevap arayışından ortaya çıkmış olduğu da açıktır.

2.2. Çoklukta Birlik Bağlamında Bir

Presokratiklerin arkhe kavramının arkasında saklanan birlik düşüncesi, evrendeki çoklukta birlik arayışının ifadesidir. Presokratik filozoflar evrenin çeşitliliğinin arkasında bir ilke olması gerektiğini düşünür. Bu ilke tüm şeylere yayılması ile şeylerin çokluğundaki ortak bir nokta olarak birliğin ifadesidir: "Bunun temelinde olan şey, görünenin çokluğuna rağmen, gerçekliğin, tek bir köken tarafından birleştirilen bir varlık oluşunun ortaya çıkmaması düşüncesidir" (Sandkühler, 2010: 461).

Çoklukta birlik problemi, felsefe alanına önceden varolan Antik Yunan kültüründen geçer. Felsefenin öncesinde de çoklukta birlik problemi ile ilgili önemli ifadelerle karşılaşılır: "Budalalar bilmiyorlar yarımın bütünden ne kadar çok olduğunu" (Kranz, 2014: 30). Bu, çoklukta birlik tasarımının, felsefe ile ortaya çıkmadığına yönelik önemli bir belirlemedir.

Anlaşılan o ki Yunanlılar için çoklukta birlik problemi geleneksel olarak Yunan kültürünü ve düşüncesini meşgul eden bir olgudur. Nitekim mitolojik dönemde de yansımaları mevcuttur. Tanrı Apollon'un ismi **çoklukta-birlik** problemini kendi içinde yansıtır: "Aynı zamanda Apollon kelimesindeki etimolojik incelemeden yola çıkarak Apollon'un bir tanrı olarak çok olmadığına isminden ulaşılabilir. Sonuç olarak onun çok olmayışından bahsetmek, barındırdığı çokluğu izole ederek onun birliğine ulaşır" (Krämer, 2014: 163).

Presokratikler'in önemi çoklukta-birlik problemini ilk başta bir 'tasarım' olarak doğaya taşımalarıdır. Doğada varolan ve görülen şeylerin çokluğunu tek ve ortak bir şey çatısı altında belirlemek, presokratiklerin temel çabasıdır. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ile başlayan doğa felsefesi çokluğu anlamak için birliğe dönüşü ifade eder (Cevizci, 2009: 37).

Başta Miletliler, evren üzerindeki çokluk ve çeşitlilik üzerine felsefe yapmaya başlar. Burada soru olarak ortaya çıkan bu felsefi olgu, onları cevap olarak **birliğe** ve **bir olanı** meydana getiren bir ana maddeye ulaştırır. Görünürdeki çokluğun tasarımsal olarak **birlike** indirgenmesi felsefenin temel olarak başlangıcı ve kökeni sayılır.

İlk filozoflar çoklukta birlik tasarımını görünenlerden yola çıkarak ortaya koyar. Onların **birliği** ortaya koydukları kavramlar da böylelikle maddidir. **Su, apeiron, hava** Miletli filozofların çokluktaki birlik tasarımlarıdır. İlk filozoflar bu tasarımlarla evreni daha anlaşılır kılmaya çalışırlar. Ne var ki bu tasarım, Platon'a kadar gittikçe soyut bir zemine doğru ilerleyen felsefi bir hareket grafiği çizer.

Platon bu bağlamda tüm gerçeklik için geçerli olan ortak bir ilkeyi sebep olarak bulmaya çalışan presokratiklerin maddi dünyadaki arayışını eleştirir. Bu eleştirileri *Sofist*'te de *Phaidon*'da da görmek mümkündür.⁹ Platon'a göre çoklukta birlik tasarımının görülür dünyada değil kavranan dünyada olması gerekir; zira Platon için **birlik** akılla görülebilir olandır: "Bana kalırsa bu aklımızın en içten, ölmez ve kocamaz bir niteliğidir" (Platon, 1989d: 15D). O halde Platon için birlik konusunda aranan cevap duyuma konu olan nesnelere değil, bilgiye konu olan nesnelere aittir.

Presokratiklerden, **çoklukta birlik** problemine verilen soyut cevaplar ve bu düşüncelerin sahibi olan filozofların Platon felsefesinde etkisi daha belirgindir. Evrendeki çokluğu **sayı** kavramı ile ifade eden Pythagoras felsefesi, bu anlamda ön plana çıkar: "Pythagorasçıların en büyük etkileri kendisini, Platon'un felsefesinde gösterir" (Ries, 2005: 27).¹⁰

Çoklukta birliğe felsefesinde önemli yer ayıran filozoflardan biri de Herakleitos'tur. Karşıtların savaşındaki **birliği** gören ve ifade eden Herakleitos, çoklukta birliği Miletoslular gibi fizik evrende görmez. Herakleitos, birliği fizik evrenin arkasında veya ötesindeki çatışma ile sağlanan uyumda görür. Birlik arayışında saklı olan düzen düşüncesini de 'akıl' anlamına gelen *logos* ile duyu alanından soyutlar. Herakleitos **logosa** veya çoklukta birlik tasarımına düzen aracılığıyla ulaşabileceğine vurgu yapar. Buna göre Herakleitos bu tasarımı, "Miletlilerin materyalist monizminden vazgeçerek, şeylerin kendisiyle birlikte değiştiği *düzenin birliği* olarak yorumlamış, dünyanın insan zihni tarafından keşfedilebilir ve anlaşılabilir düzenli bir *kozmos* olma anlamında bir olduğunu öne sürmüştür" (Cevizci, 2009: 47).¹¹

Ateşi arkhe olarak belirleyen Herakleitos *ateşte* birlik düşüncesinin doğal bir ifadesini görür. Bu Herakleitos'un sık sık başvurduğu metaforik anlatımlarından bir örnektir. Herakleitos'a göre çoklukta birlik tasarımını ortaya koymak için **ateşten** daha iyi bir öge bulunamaz; zira ateş içine ne atarsanız atın onu kendisine çevirir, kendi potasında eritme kabiliyetine sahiptir: "Ateş, bütün varolanların ilk gerçek temelidir, bütün karşıtların birliğidir, içinde bütün karşıtların eridiği birliktir" (Gökberk, 1979: 25).

Herakleitos, böylelikle birlik ve çokluğu **bir** olarak düşünerek bütün her şeyi 'bir' kılar. Herakleitos'un kendi fragmanlarından yola çıkıldığında felsefesinin en önemli vurgusunun

⁹ (Platon, 1988b: 25; Platon, 1989c: 97B-100D).

¹⁰ Bu anlamda Pythagorasçıların Platon'un kozmos anlayışına bir alt zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Platon felsefesinin bilimsel ve apriori zenginliğinde Pythagorasçıların etkisi söz konusudur: "Platon ve onun takipçileri bir ölçüde Pythagorasçıların bilim ve metafizik alanındaki görüşlerinden etkilenmişlerdi" (Barnes, 1982: 79).

¹¹ Felsefe tarihçisi Barnes ise onun B10, B50, B51, B80 fragmanlarından yola çıkarak bu fragmanların üç tezi içerisinde barındırdığını dile getirir: Birincisi; meşhur akış teorisi, ikincisi; karşıtların birliği, üçüncüsü de; çoklukta görünen şeylerin altında onların hepsini bir **birlik** olarak saklayan bir monizm doktrindir, diyerek bu üçlü birlikteliğin aynı zamanda "metafizik bir sistemin formu" olduğunu dile getirir. (Barnes, 1982: 45).

çocuklukta birlik tasarımı yansıttığı söylenebilir: “Her şey ateşle takas olur, ateş de her şeyle; tıpkı altın ile malların ve mallar ile altının takas edilmesi gibi” (Diels, 1912: 95, Fr-90; Herakleitos, 2009: 214).

Platon’un önemli ölçüde Herakleitos’un düşüncelerinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Özellikle çocuklukta birlik problemindeki soyut algısını ortaya koyan Herakleitos’un, Platon’un görünen ve kavranan olmak üzere düalist evren düşüncesinde rolü açıktır. Bunun akabinde de çocuklukta birlik probleminin idealar kuramına taşınmasında da büyük katkı sunmuş olduğu söylenebilir. Platon “Bir ve Çok’un birleştirilmesini (...) idee’ler aleminde görür ve bu vasıfla onu duyulur alemden ayırır” (Ülken, 1972: 352).

Platon kendisinden önce doğada araştırılan çocuklukta birlik tasarımı, kendi idealar kuramına uyumlu hale getirir. Presokratikler çocukluk alanı olarak evrene yönelirken birlik alanını da çocukluk alanının içinde görürler. Platon ise çocukluk alanı olarak evrenin, değişim alanı olduğunu düşünür. Dolayısıyla çocuklukta birlik tasarımı idealerin arasına taşır: “Demek ki Bir ve Çok münasebeti form doktrininde olduğu gibi iki farklı ontolojik âleme (Duyulur ve akledilir âlemlerine) tatbik edilmez. Her ikisi akledilir (*İntelligible*) âleme ait realiteleri birbirine bağlar” (Ülken, 1972: 8).

Platon, çocuklukta birliği idealerin bütünlüğünü inşa etmek için kullanır. Platon’un idealar kuramının arkhesi **birdir**. Yunan düşüncesinin en yaygın varsayımlarından biri olan “benzer, benzer tarafından bilinir” (Peters, 2004: 155) ilkesine göre Platon idealeri, onların arkhesine benzer olarak düşünür. Dolayısıyla idealeri, bire öykünen ‘birlik’ler olarak ifade eder. (Platon, 1989d: 15A). Dolayısıyla çocuklukta birlik tasarımı arkhenin öncülüğünde ortaya çıkan bir tasarımdır. Bu belirleme presokratikler için de geçerlidir.

Platon için görünen evrenin ilkesi olan **güneş, bir** ile özdeş olan **iyinin** bir metaforudur. Platon için **güneş**, görünen nesnelere, yani varolanları dünyaya getirir, büyütür, besler. (Platon, 1988a: 509B). Varolanlardan yola çıkıldığında ilke olarak görülen dünyanın başında **güneş** vardır. *Devlet*’te “güneş” olarak Türkçeleştirilen kelimenin Yunancası *apollon*’dur. Etimolojik olarak *apollon*’un “çok değil” anlamına geldiği düşünülürse, varolanların ilkesi çokluğun yadsınması olarak **birleşir**.

O halde Platon felsefesinde idealerin çokluğundan çocukluk olmayan **birlik** olan **bire** ulaşılır. Burada varlık ilkeleri olarak nitelenebilecek olan **birin** nüanslarının ayrımını göz önünde tutmak gerekir. Platon kavramsal olarak **biri**, üç farklı anlamda ele aldığı için çocuklukta yola çıkılarak ulaşılan **birin** hangi **bir** olduğu problemi açıklığa kavuşturulmalıdır.

İdeaların çokluğundan yola çıkıldığında ulaşılan **bir**, *Parmenides* diyalogunda üçüncü hipotezde ele alınan **birdir**. Bu **bir**, parçaların bütünü olarak ele alınabilir. Bütün olması ile **birdir** ve bütünün parçalanması ile de çoktur. Dolayısıyla hem **bir** hem de **çok** olarak ele alınabilir (157C-E).

Platon, presokratiklerin çoklukta birlik düşüncesini böylelikle kendi kuramını kurarken kullanır. Çoklukta birlik tasarımının idealer arasına taşınması veya “Bir ve Çok’un birleştirilmesi Platon felsefesinin en değerli tarafıdır” (Ja labert’in, *L ’ Un et le multiple* adlı çalışmasından; akt. Ülken, 1972: 352). Platon aynı zamanda çoklukta birlik tasarımında kökenleri bulunan, *bir ve çok* ilkesini *bir* kavramının nüanslarından biri olarak kullanır. *Bir ve çok* varolanların ilkesi olan birin üçüncü aspektini türetir.

Varlık ilkeleri olan birin nüanslarının ayrımını belirginleştirmek Platon’u anlamak için önemlidir. Bütün idealer kuramı bu ilkelerin hiyerarşik etkileşimi üzerinde tesis edilir. Ayrıca Platon’un bütün çalışmalarında bu üçlü ayrım hakkında çeşitli örnekler bulunur. Şeylerin oluşunu imleyen *varolan olma*, varolanların nedeni olan *varlık*, *varlığın kendilik* olarak mutlaklaşması. Bu üç düşünce presokratiklerin ele aldığı problemlerin Platon’un düşüncesinde evrimleşerek farklı kavramlara bürünmesiyle ortaya çıkar.

2.3. Varlık ve Oluş Bağlamında Bir

Presokratiklerin varolanların çokluğundan yola çıkarak *birlik* problemine cevap aramaları aynı zamanda *varlık* açısından *bir* problemini içerisinde barındırır. Presokratiklerin arkhe arayışı, “Varlığın temel doğası nedir?” sorusuna cevap olarak onda temel ve ana bir unsurun olup olmadığını araştırmaktır (Denkel, 1998: 13).

Eğer nesnelere çokluğunda bir birlik ortaya konulabiliyorsa burada bahsedilen birlik, varlık açısından ne anlama gelir? Aynı zamanda nesnelere saf bir şekilde birlik olan şey olarak neden görülüyor da farklı formlar içerisinde görülüyor? Bu sorular Miletli filozoflar tarafından sorun olarak görülmez. Bunun sebebi de büyük olasılıkla Miletlilerin evreni canlı bir varlık olarak düşünmüş olmalarıdır (Guthrie, 1999: 37).

Presokratiklerin çoklukta birliğe cevap arayışı olarak ortaya çıkan arkhe problemi, *varlık* ve *oluş* problemini doğurur. Arkhe üzerine sorulan sorular ondaki değişim olgusunu ortaya çıkarır. Bu da Miletlilerin arkheye vermiş oldukları maddi cevapları değiştirir; zira “varlıkta ne biri ne öteki temel olabilir; çünkü onlar sürekli bir değişme halindedirler” (Ülken, 1968: 9).

Varlığın temel ögesi, yani arkhe problemi, presokratik dönemin ileriki tarihlerinde *varlık* üzerinde düşünmeye sevk eder. Varlığın doğası üzerine sorulan sorular, ondaki değişimin farkındalığına sebep olur. Bu farkındalık, varolanların, varolmayanlar da olabileceğini gösteriyor; çünkü varolanlar sürekli bir değişim içerisinde. Bu da “Bir kelime ile oluş (ginesthai) nedir?” sorusunu doğurur (Weber, 1998: 11).

İlk filozofların en başta önem verdikleri problem, arkhenin ne olduğu sorusuna cevap arar. Bu probleme verilen cevaplar, evrendeki sürekli varolan *değişim* veya *oluş* süreci

hakkında hiçbir şey söylemez. Miletoslular, **oluş** problemini açık bir şekilde ele almazlar: “Buna göre, gerek İyonyalılar, gerekse Pythagorasçılar daha ziyade çokluğun gerisindeki birliğe yönelmiş oldukları için gerçeklikteki değişme olgusunu açıklayamamış, bu olgunun hesabını gereği gibi verememişlerdi” (Cevizci, 2009: 46).

Anaksimenes’in **yoğunlaşma kuramında** ise şeylerin değişiminin havanın yoğunlaşması veya seyrekleşmesi ile sağlandığını ileri sürmesi, **oluş** sorunun belki de düşünsel anlamdaki ilk tohumlarıdır. Ne var ki Anaksimenes de kuramı ile **oluş** problemini açık bir şekilde ele almaz; sadece maddi dünyadaki değişime bir tez sunar. **Oluşun** daha belirgin bir şekilde ortaya çıkması ve nedeninin araştırılması ise geç presokratiklere dayandırılır. Bu problem, İlk Çağ felsefesinde en önemli gelişmelerin ortaya çıkmasına olanak sağlar: “Değişim sorunu, İlk Çağ felsefesine en büyük ivmeyi sağlayan konudur” (Denkel, 1998: 19).

Bu değişme olgusu ile İyonyalıların aradıkları arkhe olarak **bir olan şey**, nasıl olur da evrendeki her şey olarak çok olan şeye dönüşebilir? İlk defa Herakleitos açık bir şekilde bunu fark eder ve dile getirir: “Sözgelimi, dünyanın bir olduğu sürece aynı zamanda çok olmasının imkânsız görüldüğünü düşünen ve kendisinden önceki filozofların ‘bir olanın çokluğa nasıl dönüşebildiği’, ‘dünyanın bir çokluğa tekabül ediyorsa eğer, nasıl bir olabileceği’ sorularına hiçbir şekilde yanıt veremediğini düşünen...” (Cevizci, 2009: 46) Herakleitos, daha önceki felsefede hiç ele alınmamış olan bu konunun peşine düşer.

Evrende sürekli bir değişime tanıklık eden Herakleitos, bu değişimin hiç sona ermediğini, sürekli akıp gittiğini düşünür. Böylelikle de felsefesinin temelini bu düşünce üzerine kurar: “Evren boyuna akan bir *süreçtir*, başı sonu olmayan bir *değişmedir*, hiç durmayan bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiç bir şey yoktur. *Panta rei* -her şey akar” (Gökberk, 1979: 25).

Herakleitos; **oluş** problemi üzerinden varolanların çokluğuna hükmeden değişim yasası ile her şeyin **bir** olduğunu düşünür. Herakleitos **oluşu** mutlaklaştırarak onu arkhe olarak ele alır; zira değişmeyen, meydana gelmemiş ve yok olmayacak tek şey bu **yasadır**.

Herakleitos arkheyi, gördüğü devinim olgusundan dolayı metaforik olarak **ateş** ile ifade eder. Böylelikle değişimin ebediliğini savunan Herakleitos, değişimi evrende değişmeyen, kalıcı ve zorunlu bir yasa olarak düşünür: “Onun düşüncesinde değişim, evrenin ve evren içindeki her şeyin zorunlu olarak uyduğu en temel bir yasa konumunu kazanır” (Denkel, 1998: 22).

Herakleitos’un bu soyut belirlemelerinde Platon’un kavrananlar ve görülenler arasındaki ayrımının kökenleri olduğu söylenebilir. Herakleitos’un arkheyi soyut bir tarzda belirlemesine benzer olarak Platon da arkheyi aynı şekilde belirler. Herakleitos’un değişim yasası olarak kabul ettiği **logos** ve onun mutlak birliği varolanların sürekli bir **oluştaki** olmaları olarak anlaşılır. Platon’a göre bu, varolanların varlıklarını kendilerinden alır; dolayısıyla

varolanlar, sürekli oluş içerisinde iseler onların kendileri oldukları da söylenemez; zira bu durumda “ne özne kalır bilecek, ne de nesne kalır bilecek” (Eflatun, 1960c: 440B).

Herakleitos’un **oluş** problemini açık ve net bir şekilde ortaya koymasından sonra felsefe tarihindeki yeni gündemi **varlık** problemi belirler. **Varlık** problemi, felsefe tarihinde **bir** kavramı bağlamında en önemli filozof olan Parmenides tarafından çözülmeye çalışılır. Parmenides, Herakleitos felsefesinde merkezileşen **oluşu**, yokluk olarak düşünür ve **varlık** felsefesinin merkezi çıkış noktası olarak sunar.

Birlik düşüncesi üzerine Herakleitos’un Miletoslulara karşı olarak ortaya koymuş olduğu güçlü vurgu, aynı zamanda Parmenides felsefesini antitezi olarak doğurur. **Birin** ontolojik anlamda tekliği; Parmenides’in temel argümanı olarak ortaya çıkar. Bu bağlam; Herakleitos’un, herşeyin değişim altındaki ‘geçiciliği’ savunusuna, dolayısıyla da **oluşa** bir karşı duruş oluşturur; çünkü Parmenides’e göre **oluş** mutlaklaştırılmaz, mutlak olan tek şey **varlıktır**.

Parmenides felsefesi, **oluşu** kabul eden her türlü düşünüşü reddeder. Parmenides de tıpkı Herakleitos gibi Miletoslular’ın **arkhe** düşüncesi bağlamında evrendeki çokluğun gerisindeki birliği ararken vermiş oldukları maddi ve değişime olanak tanıyan cevaba bir karşı çıkış sunar: “Parmenides'ten sonra, çokluk ve çeşitlilik arz eden bu evrenin ilkel bir birlikten çıktığını dile getirecek herhangi bir felsefenin öne sürülmesi olanaksız hale geldi. Parmenides İyonya tipi bir özdeksel birciliğe öldürücü bir darbe indirmişti” (Guthrie, 1999: 56).

Parmenides, **varlık** kavramını **bir** kavramı ile özdeş kılar. Parmenides, varlık dışındaki her şeyi kenara iter ve bu anlamda onu, **bir olan** olarak ifade eder: “Parmenides'in bir ve tek başlangıç boyutu (postülası) ‘O vardır’, eşdeyişle, tek bir şey var olur, önermesiydi” (Guthrie, 1999: 54).

Yunan düşüncesinin en temel kabullerinden biri olarak sayılan ‘Hiç bir şey yoktan var olamaz ve hiç bir varlık da bütünüyle yok olamaz’ düşüncesi ile ‘varolmayan bir şeyin var olduğu’ düşüncesi uyumsuz. Parmenides felsefesinde, bu düşünce ile uyumlu olarak evren görüşünde, var olma ile olmama arasında sağlam, aşılabilir bir kontrast merkezi bir rol oynar: “Parmenides felsefesinin temelini, öteki tüm düşüncelerin kendisinden türetilebileceği kilit nitelikteki şu kuralı yerleştirmiştir: “*Varlık vardır, yokluk yoktur*” (von Aster, 2005: 97).¹²

Parmenides ile ortaya çıkan varlık felsefesi, ‘varlık, varlığa neyden gelmiştir’ sorusunu dahi yadsır. Parmenides, felsefesinde bu sorunun ortadan kalkmasını amaçlar. Ayrıca buna ek olarak Parmenides’in önemi, bu soruya verdiği yanıtı salt mantıksal bir şekilde cevaplamasıdır:

Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona?
Hangi minvalde gelişmiş olabilir?
Varolan-olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin, ne de düşünmene;
zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir "yoktur".
Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir,

¹² “Zorunludur zira var olması, *hiç* ise yoktur” (Parmenides, 2015: 25/VI, [2]).

[10] sonra ya da önce, hiçlikten fişkırmaya?
Böylece ya bütünüyle hâzır olması zorunludur ya da olmaması.
(Parmenides, 2015: 27/VIII, [6-11]).

Bu soru ile varlık ve yokluk arasındaki ayrımı, salt mantıksal bir çıkarımla büyük bir kesinlikle ortaya koyar; zira varlığın ya yokluktan ya da varlıktan gelmesi gerekir. İlk olarak yokluktan geldiği varsayılsa bu, Yunan düşüncesine kökten tezat oluşturan bir kabuldür; çünkü hiçten hiçbir şey çıkmaz; ikinci olarak ise varlık varlıktan gelmişse sonuç olarak varlık kendisinden gelmiş olur. Bu da onun varlığa gelmemiş veya yaratılmamış olması demektir. (Cevizci, 2009: 51).

Yani Parmenides'e göre *varlık*, oluştan bağımsız olarak hep kendisi idi. Parmenides felsefesinin çıkış noktası belki de '*varlık* yolunu anlatırken onun yokluktan gelmiş olması düşüncesini' savunanlara karşı çıkmaktır. Böylelikle *değişim* veya *oluşu* reddetmiş olur: "Zira eğer varlığa geldiyse, yoktur, ya da eğer günün birinde yazgılıysa var olmaya... Böylece oluş sönüktür ve bilinemezdir bozulmuş" (Parmenides, 2015: 27/VIII-[20-21]). Parmenides böylelikle *varlık* ve *oluş* arasındaki ayrımı belirginleştirmiş olur.

Platon felsefesi, varlık problemi ile özdeşleşen filozof olan Parmenides'in düşüncelerinden etkilenir. Ne var ki Platon, Parmenides gibi oluşu yok saymaz: "Her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve birbiriyle karışma sayesinde olur ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz. Çünkü bir şey var değildir, tersine, her şey sürekli oluş halindedir" (Platon, 2010b: 152D).

Herakleitos ile Parmenides arasındaki ayrım felsefe tarihinin ilk ve en önemli çatışmalarından biridir. Platon, bu çatışmadan yola çıkarak bir sentez oluşturur. Her iki filozofta da *bir* kavramı belirgin şekilde ortaya çıkar. Herakleitos'un *oluşu* mutlaklaştırması *birin* yani *varlığın* devinimini ön görmek anlamına gelir. Parmenides'in *varlığı* mutlaklaştırması ve *oluşu* yok sayması ise *birin* devinimsiz olması anlamına gelir. Platon her iki görüşü de kusurlu bulur ve burada ortaya çıkan zihin karşılığını gidermeye çalışır (Ülken, 1968: 88).

Platon *varlık* üzerine ortaya konmuş olan felsefi tartışmayı büyük bir savaş olarak tasvir eder. Bu da *varlık* ve *oluş* probleminin felsefe tarihi için ne denli önemli olduğunu yansıtır. Platon için *varlık*, cisimsiz olan idealar için söz konusudur; *yokluk* ise *oluş* nesnelere olan cisimler için geçerlidir. Dolayısıyla Herakleitosçuların ve idea dostları olarak Parmenidesçilerin savaşını Platon, onların düşüncelerini kendi felsefesinde birleştirerek sona erdirir. *Bir* veya *varlık* Platon için hem hareket halindedir hem de sükûnet:

O halde, gerek *Bir*'i, gerek idealerin çokluğunu müdafaa edenlerin Bütünün hareketsizliği hakkında ileri sürdükleri fikri reddetmek, öte yandan da varlığı her yönde hareket ettirenlere kulak vermemek, feylesofa, bu nimetleri bütün başka nimetlerden üstün tutan kimseye düşen mutlak bir vazifedir. Feylesof, iki şeyi birden isteyen çocukları taklit etmeli, varlıkla Bütün'ün aynı zamanda hem harekette, hem sükûnette olduğunu kabul etmelidir (Platon, 1988b: 249C-D).

Parmenides'in **bir-varlık** özdeşliğini yansıtan kavram, Platon felsefesine aynı şekilde geçer. Platon felsefesinde **bir-varlık** özdeşliği ile ortaya konulan **varlık**, **varolanın** veya **varolmanın** ilkesidir. Bu ilke, **birin** nüanslarından ikinci ilkeyi ifade eder. Bu ilke *Parmenides* diyalogunun ikinci hipotezinde yer alan *bir* kavramıdır (Halwassen, 2006: 193).

Platon **bir-varlık** kavramına atfettiği nitelikleri, ikincil sayarak **bir-varlıktan** ayrı tutar. **Bir-varlığa** yüklenen nitelemeler, nitelemelerin nesnesi olan **bütün** veya **varolan-bire** aittir. Platon bu anlamda Parmenides'in ele almış olduğu **bir-varlığa** yüklenen nitelemeleri de derinleştirmiş olur. Bu nitelemelerin, **varolan-bire** ait olduğunu dile getirerek **bir-varlık** kavramının yolunu açar. Böylelikle de bu kavramın belirsizliklerini de ortadan kaldırmış olur:

Bir, Parmenides'in dediği gibi: "her yandan iyice yuvarlak bir hücrenin kütesine benzeyen, hiç bir yanı daha büyük veya daha ufak olmadığından, merkezden her yöne doğru aynı derecede kuvvetli" Bütün ise, böyle olan bir varlığın ortası ve sonu vardır, böylece bölümleri olması da muhakkak lazımdır, değil mi?" (Platon, 1988b: 244E).

O halde Platon'un, **bir-varlık** kavramını da presokratiklerin (özellikle Herakleitos ve Parmenides çatışmasından) **varlık** probleminden kaynaklanan düşüncelerle inşa etmiş olduğu söylenebilir. Hem Platon hem de Parmenides varolanların ilkesi olarak varlığın varolmadığı veya *oluşa* gelmediği düşüncesine katılırlar. Ne var ki Platon felsefesinde **birin** Herakleitosçu tarzda **oluşa** söz konusu olan tarafı da vardır. Bu da **varolan-birdir**.

Platon, felsefe tarihinin bu iki önemli filozofunun değindiği **bir** kavramları arasında bir ayrım görür. **Bir** kavramı üzerinde beliren bu ayrım, **varlık** ve **oluş** probleminden doğar. Platon bu ayrımı da kendi felsefesinde **bir-varlık** ve **varolan-bir** kavramlarını öne sürerek daha anlaşılır kılar. Böylelikle de **bir** kavramı açısından doğan sorunları ortadan kaldırır.

Her şeyin bir nedeni olması gerekliliği üzerine Platon felsefesinde **bir-varlığın** ve **varolan-birin** de bir nedeni olmalıdır. İdeaların arkhesi olan **bir**, **varlığın** da **varolanın** da arkhesidir. Bu **bir** ise daha önce bahsettiğimiz **varlığa** ve **oluşa** tabi olmayan **kendinde birdir**: "Platon'a göre, mutlak ilk sebep bir-varlık değildi ve **varlığın** kendisi de değildir. Mutlak aşkınlık (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) [epekeina tes ousias] olarak 'varlığın ötesindeki bir'di" (Halwassen, 2014: 2).

Ne felsefe tarihinde ne de Parmenides felsefesinde daha önce bu ayrımlar yapılmıştır. Parmenides için **bir** ve **varlık** mutlak olarak özdeştir. Platon içinse **bir** kendisine atfedilen niteliklerle farklılık kazanır. Bu farklılıklardan dolayı da Platon felsefesinde birin hangi bir olduğunun açıklığa kavuşturulması önem kazanır.

Presokratiklerin **arkhe**, **çoklukta birlik** ve **varlık** problemlerinin ışığı altında ortaya çıkan düşünceler, Platon felsefesinin **bir** kavramı ve türevlerine kaynak olur. En basit bir ifade ile presokratik felsefe, "varolan her şey varlığını arkheden alır" ifadesi ile özetlenebilir. Bu ifadede Platon'un **birin** üç farklı varlık ilkesi olarak ortaya koyduğu kavramların saklı olduğu

düşünülebilir. Varlık derecesi çerçevesinde *bir* kavramını farklılaştıran, bu kavramların arasındaki ayrımlardır: '**Varolanlar-varlık-arkhe**'.

Platon'a göre varolan her şey, çokluktaki birlik tasarımı bağlamından yola çıkılarak **bir** ve **çok**; varlık problemi bağlamından yola çıkılarak **bir-varlık**; arkhe problemi bağlamından yola çıkılarak **kendinde bir** kavramları ile ortaya çıkar. Bu üç ilke idealer kuramında ontolojik ve epistemolojik olarak yansımaları görülen önemli kavramlardır.¹³

Sonuç olarak Platon felsefesinin kendisinden önce gelen filozofların ele almış oldukları problemleri çözümlenme çabası içinde olduğu görülür. Platon daha önceki felsefi zeminde ortaya çıkmamış olan kavramları da türeterek bazı felsefi problemleri daha anlaşılır kılmaya çabalar.

Bu bağlamda bu bölümde ele alınan felsefe tarihinin en önemli üç probleminden yola çıkar. Bu üç problem **arkhe**, **çoklukta birlik** ve **varlık** ve **oluş** aynı zamanda Platon felsefesinde *bir* kavramının zenginliği ve çeşitliliğinin kökenidir. **Bir** kavramı, bu üç problemten beslenerek Platon'un düşünsel dehası ile yoğrulur.

Platon kendisinden önceki problemleri böylelikle idealer kuramının zeminine yerleştirir. Daha sonra da bu zemine kendi düşünsel zenginliğini kat kat çıkar. Burada Platon'un özgünlüğü, bu problemleri epistemolojik zemine taşımasıdır. Dolayısıyla Platon için felsefi her edimin akıl yoluyla olması gerektiği söylenebilir. Epistemoloji, Platon felsefesinin merkezi noktasıdır.

Platon'un kurmaya çalıştığı felsefi yapı bilgi üzerine kurulur. İdeal kuramı olarak adlandırılan bu yapı, düşünsel bir *Devlet*'in inşasıdır. Platon için bu inşa, idealerin arkhesi olan *bire* kadar devam etmelidir; çünkü bilgi Platon felsefesinde esastır. O halde Platon için bilinemeyecek bir şey kalmamalıdır. Bu Platon için "epistemolojik olarak karanlıkta kalacak bir şeyin kalmaması" anlamına gelir (Platon, 1988a: 506A); çünkü Platon'un idealer kuramı ile tasarladığı *Devlet*, episteme ile aydınlıktır.

¹³ Bkz. *Bir ve nüansları*.

3. PLATON FELSEFESİNDE BİR ve İDEALAR KURAMI

3.1. İdealar Kuramının Epistemolojik Öncüllüğü

İdealar kuramı, Platon'un düşünsel zenginliği ile ortaya çıkmış bir bilgi dünyasının tasarımıdır. Platon (M.Ö. 428/427-348/347) tarafından bilgi nesnelere öncül veya birincil önemini vurgulayan özgün içeriği ile felsefeye sunulur. Kuram, sadece soyut bilgi dünyasını betimlemekle kalmaz aynı zamanda oluş dünyasını da içine alacak şekilde inşa edilir.

Platon, kendisinden önce değinilmiş değinilmemiş birçok problemi idealar kuramı aracılığı ile çözmeye çalışır. Kuramını farklı alanların, yani epistemolojik, ontolojik, psikolojik, kozmolojik, etik gibi alanların problemlerine çözüm olabilecek en uygun bilgi sistemi olarak ortaya koymaya çalışır. Platon, bu anlamda *idealar kuramı* ile büyük bir tasarruf sağlar. Cherniss, Platon'un V. Yy.'dan sonra ortaya çıkan ahlaksal, epistemolojik ve ontolojik olmak üzere üç alandaki problemleri açıklamaya yöneldiğini dile getirir ve ekler: "Platon'un diyalogları, inanıyorum ki, onun aynı anda birkaç alanın problemlerini çözecek (...) kanıtlarla doludur" (Cherniss, 1936; Cherniss, 1999b: 40-50).

Felsefe tarihinin ilk dönemlerindeki felsefi sorgulama, **arkhe** problemi ve **çoklukta birlik** problemi doğrultusunda ilerler. Daha sonraki dönemlerde ise temel problem, *oluş* problemine dönüşür. Oluş problemine verilen cevaplar, *varlık* sorunsalının ortaya çıkması ile varlığın gerçekliğinin hangi zeminde alınması gerektiği problemi doğurur. Bu problem felsefe tarihinde felsefi araştırmanın da yönüne etki eder.

Felsefi araştırmalarda, presokratikler arasında genel anlamda maddi kavramlar hâkimdir. Platon ile birlikte felsefi araştırmalar, bu anlamda bir seyir değişikliğine gider. Bu araştırmalar artık soyut kavramlar alanında da kendilerine ifade bulurlar. Platon, kavramlar dünyasının kalıcılığını ve hakikatini asıl irdelenmesi gereken konular olarak düşündüğünden maddi dünyanın arkasındaki hakikati arar.

Platon, nesnelere, insan algısı üzerindeki hakikatten saptırıcı ve uzaklaştırıcı niteliklerde olduğunu vurgular. Duyulur nesnelere (**aistheta**) gerçek bilginin nesnelere olamayacağını kabul eder. O, cisimsel nesnelere aldatıcılıklarından, hakikati yansıtamayışlarından dolayı onları bir kenara koyar ve böylelikle onları ikinci plana atmış olur. Akıl yoluyla aydınlanan ruh gözlerinin değişmez, sabit, bir (tam) ve gerçek nesnelere yani **ideaların** gerçek varlığa daha yakın olduğunu vurgular. Bilim de bu gerçekliği arar: "Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten var olana erişmeye çabalar; yalnız görünüşte var olan, sayısız birçok şeyler üstünde durmadan ve hiç yılmadan onun ardına düşer" (Platon, 1988a: 490A).

Görülür evreninin çoklukla duyumsanması ve dilde de bunların kendilerine yer bulması söz konusudur. Bu duyu nesnelere, aynı zamanda varlıktan pay alır ve 'farklılık', 'çeşitlilik' arz

ederler: “Birçok güzel şeylerin, birçok iyi şeylerin, birçok daha başka şeylerin varlığını kabul ediyor, dilde de bunları birbirlerinden ayırt ediyoruz” (507B).

Platon felsefesinde ontolojik olarak duyulur nesnelere ilineksel, ideaların ise özsel bir karşılığı bulunmaktadır. Platon, oluşu veya bir diğer ifade ile cisim dünyası olan duyulur nesnelere varlığını yoklamaz; sadece ontolojik anlamda onları ikinci derecede ve asıl olanların kopyaları olarak kabul eder: “...bunlar ilksiz varlıkların kopyalarıdır, o ilksiz varlıklar üzerine olağanüstü, anlatılması güç bir şekilde biçilmiş kopyalar...” (Platon, 1989b: 50C).

Varolanların oluş evrenindeki yansımaları, hakikatin temsili dahi sayılamaz. İnsan bu duruma aldanarak, gördüklerinin salt gerçeklik olduğuna inanmamalıdır. Platon için görülebilen dünyadaki duyulur nesnelere, ideaların kopyaları ise bunların, oluşun içindeki nitelikleri olan bileşikliği, geçiciliği, sahteliği ve tikelliğinin perde olarak gözlemlenebilir; fakat idealar ise saf (bileşik olmayan), gerçek, kalıcı ve evrensel şeylerdir: “Buna karşılık, dedi, şunu bil ki o yalnız ve kendiliğinden bir şeyi incelediğinde orada katkısız, her zaman var olan, hiç ölmez ve hiç değişmez şeylere doğru atılır” (Platon, 1989c: 79D).

İdealar, epistemolojik anlamda hakikati taşıdıklarından dolayı Platon için birinci plandadır; zira oluş evreni nesnelere, *değişimin* şeylerin gerçekliğine de etkisinden dolayı bilgi nesnelere olarak ele alınmaz. Bundan dolayı gerçek bilgiden bahsedilecek ise bunun değişmeyen ve evrensel olanın, ideaların zemininde ele alınması gereken bir konu olduğunu vurgular; çünkü nesnelere hakikatlerine ulaşabilmek için gözlerin cisimlerden, idealara yönelmesi gerekir: “O zaman fikirlere sığınmanın ve fikirlerin içinde nesnelere hakikatini görmeğe çalışmanın gerektiğine inanırdım...” (Platon, 1989c: 99E-100A).

Platon’un Sokrates’ten aldığı mirasla etik kavramlar üzerindeki evrensel tanım arayışı, aslında gerçek ve nesnel epistemoloji arayışıdır. Etik, Platon’un düşüncelerine çok verimli bir başlangıç noktası sunar. İnsanların arayış içerisinde oldukları cesaret, adalet, bilgelik, ölçülülük vb. kavramların Protagoras göreceliliğinden sonra evrensel anlamda ifade edilebilmesi ancak onların hakiki birer bilgi nesnesi olmaları ile olanaklıdır. Bu anlamda insanların onların bilgilerini edinmeden kendi yaşamlarında adlandırdıkları etik davranışları asla ve asla onların gerçeği ile bir bağlantı taşımaz. Platon bu düşünceyi, bilginin sabit ve evrensel olması gerektiği düşüncesini ifade etmek için kullanır.

Platon ilk olarak bu bilgi nesnelere etik anlamda ortaya koymaya çalışır. O, Sokrates’le birlikte “(...) bilginin olanaklı olduğu inancıyla saltık ahlaksal ölçütlerin gerekli oldukları kanısını paylaşıyordu” (Guthrie, 1999: 97). Bu noktadan sonra Platon’un felsefesine yön veren can alıcı soru şudur: ‘Kalıcı ve sabit olmayıp değişken ve göreceli olan şeylerin gerçek varlığından nasıl söz edilebilir veya onlara nasıl ulaşılabilir?’

Onun *idealar kuramı* ile epistemolojik bir evren tasarımı yapmasının çıkış sebebi bu etik kavramların kalıcı ve gerçek bilgiler olarak ne olduklarını ortaya koymaktır. Platon etikten yola

çıkarak bilgi nesnelere doğasının ne olması gerektiğini araştırır: “(...) erdem insanı nasıl geldiğini araştırmadan önce, onun ne olduğunu incelemekle işe başlamalıyız” (Eflatun, 1960b: 100B).

Sokrates, ‘bilgi, erdemdir’ ilkesinden yola çıkarak, insanın yapıp etmelerinde ortaya çıkacak bilgi nesnesinin bir yansıması olan erdem ancak bilgi olabileceğini savunur. Bu, etik anlamda bireyin erdemli bir davranış sergileyerek ancak bilgiye ulaştığını söylemekle birdir; dolayısıyla da bilgi nesnelere tanımak ve hangi koşullarda ona ulaşabileceğimizi belirlemek Platon için önem kazanır: “Eğer ‘bilgi teorisi’ diye bir bilim varsa, amacı ‘bilginin mümkün olduğu koşullar’ olacaktır” (Taylor, 1955: 55).

İdealar kuramı Sokrates’ten almış olduğu etik kökenli araştırma disiplini devam ettirir; ama bu çerçeveye sınırlı kalmayıp araştırma alanını birçok farklı alana genişletir. Epistemoloji, ontoloji, kozmoloji vs. Bunların yanında ayrıca matematik, geometri, astronomi ve diğer doğa bilimleri de unutulmamalı: “Platonculuğun merkez çekirdeğinin, Sokrates’in manevi gayelere ulaşmak için kurduğu ahlak felsefesi olduğu bir gerçektir. Fakat bu tohum, Platon’un ellerinde dalları gökleri kaplayan bir ağaca dönüştü” (Cornford, 2018: 38).

Bu anlamda *idealar kuramının* multidisipliner felsefi bir sistem olduğu söylenebilir. Ayrıca buna ek olarak tutarlı bir dizge olarak felsefe tarihinde sistematik felsefenin de ilk örneğidir (Cevizci, 2014: 13, 14).

Platon için epistemolojik bir evren tasarımı ortaya koymak artık felsefesinin en önemli uğraşı olur. Bilgi, bir şeyin var olduğunun kanıtıdır. Bilgi nesnelere gerçek varlığı sunulamazsa o zaman bir bilimden de bilme ediminden de bahsedilemez. Dolayısıyla bu bilimlere bilim olma özelliklerini veren gerçek nesnelere olarak bilgi öğelerinin belirlenmesi epistemoloji zemininde diğer disiplinlere de olanak sağlamış olur. İşte bu yüzden Platon için *idealar kuramının* birincil amacı ideaların epistemolojik olarak ne olduklarını ortaya çıkarmaktır.

Varlık ve oluş problemi dolaylı hakikat sorusunun en temel arayış haline dönüştüğü Antik Çağ’da Platon, eskilerin varlık ve varolanlar çerçevesinde ortaya koymuş oldukları cevaplara özgün bir yorum sunar. O, epistemolojik nesnelere varlık öğeleri olarak kabul eder. Eğer varlıktan bahsedilecekse onun bilgi olması gerektiğini dile getirir. Bu anlamda bilgiden oluşan soyut bir evren tasarımı, gerçek ontolojiyi de var eder. Copleston’un da dediği gibi: “Platon felsefesinde epistemolojiyi ontolojiden ayırmanın güçlüğü dolaylı onu özetlemek ve sistematik bir şekilde sunmak, aslı söylemek gerekirse zor bir iştir” (Copleston, 1993: 142).

Belki de bu anlamda ortaya konulması gereken soru: ‘Platon felsefesi için bir gnoseolojiden bahsedilip, bahsedilemeyeceğidir.’ Gnoseoloji, bilginin ontolojik kısmını bilgiyi

öncülleyerek içinde barındırır. Platon acaba salt ve yalın bilgi olarak epistemoloji mi yoksa bilginin ontolojik öğelerini de içinde barındırması fikrinden yola çıkarak gnoseoloji mi yapar?¹⁴

İdealar kuramı, Platon tarafından hiçbir zaman kesin bir dille veya mutlak doğru olduğu iddiası ile anlatılmaz. Platon, idealar kuramını gerçeğe en yakın belirlemeler olarak öne sürer. Bu Platon'un idealara yüklemiş olduğu 'yetkin form olma' niteliğinden kaynaklanır; zira onlar her ne kadar akılla ulaşılabilir olsalar da 'kendinde' ne ise onlar olarak kalırlar. Bu da, ideaların bilgilerinde tamlığa ulaşma anlamında eksik bir yönümüz olduğuna işaret eder: "... tamamıyla doğru açıklamalar vermezsek buna şaşma; ama açıklamalardan geri kalmazsa size bunları söyleyenin, benim ve hüküm veren sizlerin birer insan olduğumuzu hatırlayıp, böyle bir konuda akla en yakın olan mytosu kabul ederek, daha ilerisine gitmeden buna sevinmeliyiz" (Platon, 1989b: 29C-D). Dolayısıyla, Platon, ideaların bu özelliğinden dolayı onları, "(ilk-asli) örnekler" olarak adlandırır.¹⁵

Bu bilgi nesnelere yani *idealar*, düşüncenin yaratmış olduğu etkileşimden bağımsızdır. Yetkinlikleri dolayısıyla *idealar*, ancak mecazi bir şekilde anlatılabilirler. Onlar öz bilgi nesnelere olarak etki halindedir bu da duyularla elde edilen bilgiden ötede bir bilgiyi imler: "O halde nice idea varsa hepsi, oldukları kadarıyla, birbirlerine göre vardır, kendi varlıkları kendilerine göredir; yoksa benzerler olarak ya da her ne biçimde düşünülüyorlarsa bizim duyumsadıklarımıza göre var değildir" (Platon, 1989a: 133C-D).

Varlık ilkesi bilme ile başlar. Bu aynı zamanda 'varolmanın ortaya çıkması' anlamına gelir. Yani varolan bir şeyden bahsedebilmemiz için onun öncelikli olarak bilinmesi gerekir: "Bilen adamın bildiği bir şey var mıdır, yok mudur? Onun yerine sen cevap ver. Bildiği bir şey vardır, derim. Olan bir şey midir, olmayan bir şey midir bu bildiği? Olan bir şey, çünkü olmayan bir şey nasıl bilinebilir?" (Platon, 1988a: 476E-477A).

Bu soruya verilecek cevap bilgi nesnelere ancak kalıcı ve değişken olmayan şeyler olması ile varlıklarından ya da gerçekliklerinden bahsedilebileceği sonucunu doğurur. İşte bu yüzden onlara ne denirse denilsin idea kavramının gölgesinde 'kavramlar, isimler, nitelikler, şekiller, cisimler' ancak ve ancak birer bilgi nesnesi olabildikleri ölçüde vardılar ve gerçekliklerinden bahsedilebilir.

¹⁴ Heimsoeth çağımızın önemli filozoflarından biri olan Hartmann'ın bilginin gnoseolojik özelliğini savunduğunu dile getirir. Hartmann, ünlü çalışması *Bilgi Metafizikinin Temelleri*'nde bu düşüncüyü temellendirir: "Bilgi, aynı zamanda bir varlık ilişkisi olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle, bilgi teorisi ya da gnoseoloji ile varlık felsefesi, yani ontoloji arasında daima belli bir bağlantı vardır" (Heimsoeth, 2011: 46). Hartmann'ın çizdiği doğrultuda Heimsoeth'in de hareket ettiği ve epistemoloji, ontoloji birlikteliğine bir de mantık disiplinini ekleyerek bu disiplinlerin birbirlerinden ayrılmaz bir bütünün parçaları olduğunu dile getirir: "Onlardan her birisi kendi tarzında temel oluşturan, hiçbir koşula dayanmayan, birbirinden bağımsız ama bununla beraber yine de birbirleriyle bağlantıları olan disiplinlerdir (...) Bu felsefe disiplinlerinin her üçü de birbirinden tümünden soyutlanamazlar" (Heimsoeth, 2011: 46, 47).

¹⁵ Aynı bağlamda "Burada verdiğimiz örnekler, dünyadaki tüm insanların konuşmaları sadece birer benzetmedir" (Platon, 2014: 107B).

İdea kavramı (t. ἰδέα ; ç. εἶδη) tarihsel süreçte felsefi olarak “görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür, idea (fikir, düşünce, tasavvur)” anlamlarında kullanılmıştır. Özel olarak kavramın ortaya çıkışında iki kökensel anlam mevcuttur (Peters, 2004: 84). Bunlardan biri “görmek” diğeri ise “bilmek”tir:

A. görmek. idoû şeklinde kullanımı çoğunlukla bir çığlık, bir feryad, bir haykırış, bir ünlemdir: bak! gör! seyret! işte! Lat. ecce. edl. ve ort. **eidomai:** Lat. videor. görülmek, görünüşe çıkmak, görünmek, gözükme, bu.» bir şeyin görünüşüne sâhip olmak veya bir şeyin görünüşünü almak, bir şeyin görünüşüne bürünmek, kendini bir şeye benzetmek, bir şey donuna girmek.
B. bilmek. g.z. **oida:** gördüm sözcüğü, birinin görmüş, bilmiş, tanımış olduğu şey için, ş.z. haldeki biliyorum, bilirim yerine de kullanılır. g.h.z. görmüştüm yerine de kullanılır (Peters, F. E., 2004: 84).

İdea kavramı, ilk defa Platon’da karşılaştığımız bir kavram değildir. **İdea** kavramı Homeros’a kadar dayanmakta olup yürürlükte olan anlamı “birinin gördüğü şeydir” (Peters, 2004: 85). **İdea** kavramı, Sokrates öncesi felsefede de aynı anlamda kullanılır. Kavram, Platon’dan önce ilk defa plüralist filozoflar tarafından kullanılır: “Felsefe tarihinde ise ilk defa Empedokles, Demokritos ve ondan sonra Platon tarafından kullanılmıştır” (Sandkühler, H. J., 2010: 1047).

İdea kavramının presokratik anlamı, kavramın kelime olarak öz anlamından doğar ve Platon felsefesinde de daha çok böyle bir anlama gönderme yaptığı söylenebilir; çünkü Platon felsefesi için idealar, insanın varoluş dünyasına gelmeden önce gördüğü (veya bildiği) saf ve ilk bilgi nesnelidir: “...dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor” (Platon, 1989c: 75D).

Bu anlamda görmek ve bilmek edimlerinin Platon felsefesi için ilişkisel bir bağı veya başka bir deyişle bir çeşit benzerliği söz konusudur: Bu halde ruh için görmek, felsefe için en önemli olan şeyin yani; bilmenin öncülüdür: “Tanrı gözlerimizi bize o iş için bağışlamıştır. Bence görme, bizim için en büyük nimettir [...] Felsefeyi, insanoğlunun, tanrıların cömertliği sayesinde kavuştuğu ve bir eşine daha hiç bir zaman kavuşamayacağı o en değerli nimeti, görmeye borçluyuz” (Platon, 1989b: 46E-47B).¹⁶

Sonuç olarak Platon felsefesindeki kavranan ve görülen nesnelere ayrımı, ideaları değerli kılar. Öyle ki bu ayrım, ideaların öz, maddi dünyanın ilinek olması anlamına götürür: “Değişen dünyamızın sahip olduğu yarı-varoluş hali her ne olursa olsun, o bunu ideal dünyanın tam ve yetkin varoluşundan pay almaya borçludur” (Guthrie, 1999: 95). Böylelikle doğada görülen maddi nesnelere bir anda ikinci plana düşerek önemlerini yitirirler.

¹⁶ Devlet’te benzer bir şekilde ifade edildiği üzere (532A).

3.2. İdeaların Epistemolojik ve Ontolojik Yapısı

Platon epistemolojiyi merkeze aldığı felsefi dizgesini oluştururken sisteminin, *varlığa* ve *oluş* anlamına gelen *genesis* (γένεσις) konu olmuş tüm şeylere kadar nüfuz etmesi gerekliliğini ifade eder. Bu anlamda *idealar kuramının* varolanlar açısından ele alındığında evrensel bir bütünlük sağlaması önemlidir. Aksi takdirde kuram eksik kalır.

Platon, ideaları, birer ‘form’ olarak düşünür ve şeylere özsel bir biçim yükleyen bir ontolojik ve epistemolojik dizgeye —burada epistemolojinin öncelikli öneminin altı çizilmesi gerekerek— gönderme yapar: “Bunlar yalnızca bilgikuramsal ilkeler değil, ama ayrıca varlıkbilimsel ilkelerdir” (Copleston, 1985: 48).

Bu anlamda epistemolojik hakikatleri sergileyebilmek için kavramlar olarak da ifade edebileceğimiz şeyler, ontolojik gerçeklikler olarak ele alındıklarında, doğaları gereği kalıcı, değişmez ve birdirler: “Platon’un gözünde gerçek bilginin nesnesi dayanıklı ve kalıcı olmalıdır, duyuların değil ama anlağın nesnesi olmalıdır” (Copleston, 1985: 54). Genel çerçevesi ile bu düşüncelerle, araştırma alanının odağına materyal dünyanın arkasındaki gerçekliği alan Platon, en önemli kuramı olan *idealar kuramını* felsefe tarihine sunar.¹⁷

İdealar, nesnelerin yani şimdi, şu anda zamanın ve mekânın hâkim olduğu oluş dünyasında gördüğümüz şeylerin en eski halleridir: “Öte yandan ilkel adları resimlerle karşılaştırırsak, onların resimler gibi olduğunu görürüz” (Eflatun, 1960c: 431C).

İdeaların epistemolojik olarak kavramsal veya niteliksel oldukları da göz önünde bulundurulursa onlar “isim” olarak adlandırılabilirler; zira bu ilkel adlar, ifade ettikleri biçimlerin veya bu biçimlerin spesifik niteliklerine göndermeleridir: “Sözlerin ifade ettikleri şeylerle tabii bir akrabalığı vardır” (Platon, 1989b: 29B).

Platon’a göre duyularımız hatırlama yani *anamnesis* yoluyla öğrenmiş olduğumuz bilgilerimizin, en ilkel hallerine götüren birer aracıdır. Bu anlamda bilgi, ideaların hatırlanması aracılığıyla anlaşılır. (Platon, 1989c: 76A-E). İdealar hakkında bilgi edinmiş olmak, bir diğer deyişle onları görmüş olmak demektir. *İdea* kavramı, bu anlamı içinde barındırır. Dilimizde de kullandığımız *video* sözcüğünün Latince’de “en eski biçimlerinde görmek” anlamına geldiği ve *idea* sözcüğünden türediği de unutulmamalıdır (Peters, 2004: 84).

O halde Platon, *idea* kavramı ile insan ruhuyla görülen nesnelere kasteder. Bu gerçek varlıklar da aslında bilgi nesnelere; dolayısıyla idealar ruh gözüyle yani akılla görülebilen şeylerdir: “Kavramla gerçek kanaat birbirinden farklı iki nesne ise, bu ideaların mutlak bir varlığı vardır; onlar duygularımızla değil, ancak zekâmımızla kavradığımız şekillerdir” (Platon, 1989b: 51D).

¹⁷ Bazı kaynaklarda biçimler öğretisi olarak da adlandırılır.

İdealar, insansı gözlerin kendilerini göremediği, duyulur nesnelere varoluşlarını kendilerine borçlu olduğu esas varlıklardır. Gözler önünde bir çiçeğin açtığı gibi insan algısına kendisini sunan bu duyulur nesnelere dünyası, idealar dünyasının görünen bir açılımıdır.

Platon'a göre idealar, görebildiğimiz evrenin aksine görünmeyen sadece düşünerek kendilerine ulaşılabilenler olarak ayrı bir varlık sınıfı belirler. Platon'un ontolojik bakış açısında ele almak istediği şey, ideaların idealar olmak bakımından nasıl bir varlık türü ortaya koyduklarıdır. Bu, Aristoteles'in *Metafizik*'inde de önemine vurgu yaptığı, varolan olmak bakımından varolanı ve ona kendi gereği ait olanları temaşa eden bilimin konusudur. Bu bilimin odak noktası da varolan olarak varolanın asıl nedenleridir (Aristoteles, 2016: 1003A21-32). Yani Platon *idea* kavramı ile epistemolojik nesnelere nesnel özlerine vurgu yapar.

'İdeaların yapısı nedir?' sorusu, hakikate olan bakış açısını daha anlamlı kılacak bir arayış haline gelir. İdeaların ne oldukları sorusuna, yukarıda ifade edilen özellikleri şu maddeler altında sıralayarak cevap verilebilir: İdealar;

- i) "Bilgi nesnelere dir". Episteme birlikleridir. Varlıklara bilgileri yardımıyla özlerine yönelik işaret sunarlar.
- ii) "Gerçek varlıklardır". Varlığın özü olarak sabit ve değişmez bilgi nesnelere nin gereklilikleridir.
- iii) "İdeal standartlardır". Varolanların, varoluşlarını tamamlamak için formel bir tarzda kendilerine yöneldikleridir.
- iv) "Evrensel kavramlardır". Zaman ve mekândan bağımsız olarak geçerlilikleri birdir.
- v) "Nedenlerdir". Fenomen alanının varlık nedenleridir.

(Cross, & Woosley, 1964: 180-183).

İdealar kuramı, bu yapısından dolayı epistemolojinin ontolojiye dönüştüğü anda ontolojik bireyler olarak hiyerarşik bir varlık zinciri oluşturur. En basit ifade ile bu zincirin üst halkalarını *idealar* oluştururken alt halkalarını da duyu nesnelere oluşturur. Bu zincir varlık türlerinin, varolanlar olarak birbirlerinden farklılıklarını dile getirir. Bu farklılıklarına rağmen yine de varolanlar birbirlerinden ayrı ve bağımsız değildirler. Bu zincir, varolanların birbirleri ile bağlantılı oldukları *varlık ipidir*.

İdealar kuramı, ilk bakışta üç katmanlı bir varolanlar sınıfı sunmaktadır: "i) İdealar, ii) Matematiksel nesnelere, iii) Duyu nesnelere (Aristoteles, 2016: 987B15-19).¹⁸

¹⁸ Bir başka ifade de ideaları, sayıları kabul eden Pythagorasçı bakış açısına göre: "(...) varlıkların bütünü, hiyerarşik olarak derecelendirilmiş bir türev sistemi anlamında ortaya çıkar:

a) İdeal sayılar ve idealar
b) Matematiksel nesnelere

Varolanların bu üçlü sınıflaması içerisine dâhil olan idea türlerinin beş grupta sınıflanması mümkündür:

- i) İyi ideası, adalet ideası, güzellik ideası gibi ahlaksal ve estetik idealar.
- ii) Aynılık ve farklılık, varlık ve yokluk. Benzerlik ve benzemezlik, Bir ve çok ideaları gibi, oldukça genel olan belirli fikirler için idealar.
- iii) Daire ideası, çap ideası, iki, üç v.b.g. ideası gibi matematiksel idealar.
- iv) İnsan ideası, öküz ideası gibi, doğal türler için idealar.
- v) Masa ve kanepeler gibi, insan elinden çıkma ürün türleri için idealar. (Wedberg, A., 1999b: 84, 85).

Devlet'te ideanın epistemolojik nesne olması üzerine yapılan sınıflama dörtlü bir hiyerarşi oluşturur. Tıpkı varlık zinciri gibi, epistemoloji de hiyerarşik bir zincir oluşturur. Bu sınıflama, çizgi analogisi yardımıyla sunulur ve varlıkların bilgilerini hakikat derecelerine göre sınıflar. Bu anlamda Platon'un bakış açısına göre epistemoloji ve ontolojinin benzer şekilde nesnelere olması gerektiği söylenebilir.

Çizgi analogisine göre nesnelere ayrımı şu şekildedir: "i) Arkhai, salt kavramlar: *Noesis* türü, ii) Matematik nesnelere: *Dianoia* türü, iii) Duyu nesnelere: *Pistis* türü iv) Yansılar parçası: *Eikasia* türü" (Platon, 1988a: 509D-511E).

Çizgi analogisi ile aslında Platon, varolanların sınıfları olan görülür ve kavranabilir evrenlerin daha kapsamlı bir ayrımını tasarlar. Bu ayrım, görülür evrendeki görme edimine nesne olan varlıkların görüş derecesine göre bir farklılık taşımasından doğar. Platon'un çizgi ayrımı ile ortaya koymak istediği aynı zamanda farklı varoluş sınıflarının bilgi derecelerinin de aynı olmayacağıdır. Görülür evrende böyle bir ayrım söz konusu ise kavranabilir evrende de aynı şekilde bir ayrım olması zorunludur. Mattéi, bu ayrımı şöyle özetler:

"-Görünür varlıkların alt çifti: *görüntüler/fantazmalar ve yaşayan gerçeklikler.*

-Kavranabilir varlıkların üst çifti: *matematik hipotezler ve İdealar*" (Mattéi, 2008: 44).

Varolanlar olarak görülenler veya kavrananlar bu anlamda epistemolojik olarak gerçek bilgi merdiveninde birbiri ardınca sıralanan basamaklar gibidir. Bu basamakların alt kısımları görünen evrenin aldatıcılığını ifade etmek ve oradaki bilginin gerçek bilgi olmadığını ortaya koymak için *Mağara alegorisi* ile ifade edilir.

Platon, asıl varolanların varlığının bilgisine ulaşmak isteyen aydınlanmış ruhların yani filozofların durumunu anlatırken meşhur *mağara alegorisinden* yararlanır. *Mağara alegorisi*, filozofun gerçek olmayan duyulur dünyadan kurtuluşu ve gerçek olan idealar dünyasına yükselişini anlatır: "Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun" (517B).

c) Duyusal algılanabilir fenomenler (Ries, W., 2005: 91).

Gerçek anlamda birer bilgi nesnesi olan *idealar*, aynı zamanda kendilerinde varlık olan ve düşünce ile kavranabilen şeylerdir. İdealara ulaşmak “mağara’dan kurtuluş” olarak tasvir edilir. Platon için “hapishane bizim görünür dünyamızdır” (Brun, 2007: 37).

Ruhlar, duyular nesnelere yanıtıcılığını bu gerçek olarak varolanları temaşa ederek öğrenirler. Bu anlamda gerçek varlıkların duyular yoluyla değil, akıl yoluyla elde edilebileceği gerçeğine tutunurlar: “Kavramla gerçek kanaat birbirinden farklı iki nesne ise, bu ideaların mutlak bir varlığı vardır; onlar duygularımızla değil, ancak zekâmımızla kavradığımız şekillerdir” (Platon, 1989b: 29C-D).

Görünen dünyada çokluk vardır. Görünen dünya, duyu aracılığı ile algılanırken çokluk olarak sanı (doksa) nesnesidir. Platon görünen dünyadan yola çıkılarak çoklukta bir birlik belirlemenin anlamsız olduğuna işaret eder (Platon, 1989a: 135E). O halde Platon için çoklukta birlik tasarımı, görünen dünya üzerinden değil, idealar dünyası aracılığı ile olmalıdır. Mağara alegorisi de çoklukta kurtulup birliğe ulaşmanın bir tasviridir.

Mağara alegorisi bu çerçevede çoklukta birlik tasarımına cevap olarak ele alınabilir. Platon bu benzetme yardımıyla kendi felsefesinin çoklukta birlik tasarımını ortaya çıkarır. Hapishane doksa türü bilgiyi temsil ederken idealar episteme türü bilgiyi temsil eder. Platon’un, çoklukta birlik tasarımı için gerekli olduğunu düşündüğü zemin epistemolojiktir. Dolayısıyla idealar kuramı ile Platon, bu zemini inşa eder.

3.3. İdealar Kuramının Çoklukta Birlik Tasarımı

Felsefe tarihinin başlangıcı ile birlikte, **çoklukta birlik** arayışı önemli bir problem haline gelir.¹⁹ İlk filozofların araştırmalarında bu arayış, doğaya yönelik bir çalışma alanına yayılır; fakat Antik Yunan’da IV. Yy.’a kadarki felsefi ilerlemeler göz önünde bulundurulursa, bu arayışın gitgide soyutlaştığı ve eksen değiştirerek maddi alandan, kavramsal bir zemine kaydığı görülür.

Platon’un felsefeye kazandırmış olduğu sistematik felsefi düşünce kuramı, **birlik** düşüncesi üzerine daha farklı bir bakış açısı olarak evrendeki çokluğun geri planındaki birliği de ilk defa metafizik bir dünyanın konusu olarak ortaya koyar: “Tüm Yunan düşünürlerinin en büyüğü olan Platon’a gelinceye dek, taşların, bitkilerin ve hayvanların değişen dünyasına sözde —ya da yarı— gerçeklikten daha fazlasını yüklemeyi kabul etmeyen ve gerçekliği ve birliği, uzay ve zamanın ötesindeki bir dünyada arayan birine rastlamıyoruz” (Guthrie, 1999: 56). Bu anlamda bir ilk yaşanırken madde ve ruh arasında artık keskin bir şekilde ortaya çıkan bu ayrım, felsefe tarihine kök salar.

¹⁹ Buna ‘Çokluk üzerindeki Birlik’ ilkesi denir. Yunanca *hen epí pollôn* (ἐν ἐπί πολλῶν), İngilizce’de ise ‘one over many’ olarak ifade edilir (Reale, G., 1993: 175-177).

Oluş evreninin öğeleri çoktur ve bu evrende **çokluk** bakımından bir çeşitliliğin açılımı söz konusudur. Bu açıdan Platon ilk filozofların, tikel şeylerin oluşturmuş olduğu **oluş** evreninden yola çıkarak doğa üzerindeki **birlik** arayışlarını yadsır: “Platon kendilerini tikelleri bölme işine veren, birlik ve çokluk problemini somut şeylerle ilgili bir problem olarak gören ve bir şeyin nasıl parçalara bölünebileceğini ve aynı zamanda bir bütün olabileceğini soran kimselerle dalga geçer” (Demos, 1999: 116).

Platon için görünenler dünyasındaki tikel varolanlar, idealardan pay alır. Ayrıca idealar arasında **birlik** ve **çokluk** ideaları da bulunur (Platon, 1989a: 130B). Sonuç olarak görünen nesnelere, yani şeyler denilen tikeller, bu iki ideadan pay aldıkları için kendilerinde hem **birlik** hem de **çokluk** barındırırlar: “Biri bana her şeyin tek bir şeyden pay almasından ötürü tek olduğunu ve bu aynı şeylerin çokluktan pay almaları nedeniyle de çok olduğunu gösterirse yine tutarsız olmaz” (Platon, 1989a: 129B).²⁰

Platon, şeylerin **bir** ve **birçok** olarak ayrımının akıl aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Dolayısıyla şeyler hakkındaki **birlik-çokluk** aklın bir niteliği olarak kabul edilirken bu niteliğin aklın en kalıcı ve önemli niteliklerinden biri olduğunu söyler: “Bana kalırsa bu aklımızın en içten, ölmez ve kocamaz bir niteliğidir” (Platon, 1989d: 15D).²¹

İdealar akıl aracılığıyla bilinirler. Aklın gördüğü nesnelere olan idealar, somut dünyada görünenlerden farklı olarak birlik içerisinde ele alınmalıdır. Platon için görünen dünyadaki çeşitlilik salt bir birliğin somut bir evrende değil soyut bir evrende yani ideaların arasında aranması gerektiği anlamına gelir. O halde birlik de akıl ile bilinir ve akıl aracılığıyla onun ideasına ulaşılır: “Düşünülen birlik biçimler dünyasındaki bir birlik”tir (Copleston, 1985: 81).

Bu anlamda o birliği de uzay ve zamanın ötesinde ararken aslında **birlik-çokluk** probleminin epistemolojik olarak ele alınmış olmasını sağlar. Artık idealar evrenine taşınan bu problem, Platon için ancak bu şekilde araştırmaya değer bir konu haline gelebilir: “Öte yandan alıştırmanın görünenlerde kalmasına izin vermeyerek, bunlar çevresinde dönüp dolaşılması yerine, usla kavranabilecek ve ideaları olduğu düşünülebilecek şeylerin üzerine de araştırma yapmayı önermen hoşuma gitti” (Platon, 1989a: 135E; Guthrie, 1999: 56).

Bilgide çeşitlilik ve çokluk olduğu gibi Platon’a göre idea alanında da çeşitlilik veya çokluk vardır; çünkü her kavram bir ideaya tekabül eder. Bu aynı zamanda idealar arasında bilginin yetkinlik derecesine göre hiyerarşik bir düzen olduğu anlamına da gelir. Cinslerin

²⁰ Platon, bu pasajdan sonra açıklayıcı örnekler sunarak argümanını destekler: “(...) ama beni çokluk olarak göstermek istediğin de sağımın başka, solumun başka, önümün arkamın başka, üstümün, altımın başka olduğunu -çünkü çokluktan pay aldığımı düşünüyorum-; beni bir şey olarak göstermek istediğinde de yedi kişi olan bizlerden biri olan benim, birden pay alan bir insan olduğumdan ötürü bir olduğumu söyleyerek, beni hem bir hem de çok şey olarak gösterirse şaşacak ne var? Çünkü ikisini de doğru olarak göstermektedir” (Platon, 1989a: 129C).

²¹ Ayrıca; “Diyorum ki *bir* ve *birçok*, her yerde, her zaman, dün olduğu gibi bugün de, her düşüncede bulunur. Hiçbir zaman bulunmazlık etmeyeceği gibi, bugün ortaya çıkmış da değildir” (Platon, 1989d: 15D).

ideaları, türlerin idealarından daha genel ve daha kapsamlı, bu nedenle de onlardan daha yetkindir.

Birlik-çokluk problemi de bu anlamda Platon tarafından sık sık cinsler ve türler üzerinden tartışılan bir problemdir. Platon, problemin ana sorununun cinslerin ve türlerin birbirlerine karıştırılmalarından kaynaklandığını ileri sürer: “Biri cinslerin ve türlerin kendilerini, kendi içlerinde böyle karşıt şeyler olarak ortaya koyup gösterirse şaşmaya değer...” (129C).

Birlik-çokluk çerçevesinde doğan problem; bu karışıklıktan, **birin çok; çokun da bir** olarak ele alınmasından dolayı ortaya çıkar. **Bir** ve **çok** burada cins ve tür olarak ele alındığında Platon’u şaşırtan şey ve problemin neden kaynaklandığı daha iyi anlaşılır: “Gerçekten; çok, birdir, bir çoktur demek hayli tuhaftır” (Platon, 1989d: 14C; 1989a: 129B). Böylelikle Platon, Elealılardan aksine, ‘çokluk ilkesini’ geçersiz kılmaz; fakat onu, —Elealılardan kabul etmediği bir şekilde— değişmez varlıkların yani ideaların alanına aktarmış olur.

Platon’a, Sokrates’ten yansıyan etik üzerindeki ilk felsefi araştırma, **birlik** arayışının çerçevesini ön plana çıkartır. Etik kavramlar, tekil olaylara göre değişken ve evrensel olmayan şart ve koşullara sahiptir. **Oluş** dünyasında tümellerin yansımalarının, bilgi nesnelere olamayacağını ve dolayısıyla bunlara kaynak olan özlerinin araştırma konusu olmaları gerektiğini vurgular.

Platon, gençlik dönemi diyaloglarının neredeyse tümünde tümeller dediğimiz bu erdem kavramlarının kendiliklerini araştırırken **birlik-çokluk** probleminin özgün bir şekilde altını çizer. Platon’un bu dönemdeki arayışı, etik üzerinden **çokluk** olarak görünen diğer erdemlere kaynak olan **bir** ve nesnel bir erdem bulabilmektir:

“Gerçekten çok bahtlıymışım Menon; ben tek bir erdem ararken, sen karşıma bir arı sürüsü kadar erdemle çıkıyorsun” (Eflatun, 1960b: 72A); “Ancak ben senden dine uygun şeylerin bazılarını öğretmeni istemedim. Senden dine uygun şeylerin özlerinin ne olduğunu öğrenmek istedim. Çünkü dine uygun olmayan eylemlerin dine aykırı, dine uygun eylemlerin de dine uygun bir tek özünün olduğunu söylüyordun. Söylediklerini hatırlıyorsun, değil mi?” (Platon, 2016: 6D-E); “Senden tek bir şey isteniyordu birçok veriyorsun, basit bir şey isteniyordu, sen çok çeşitli bir şey veriyorsun” (Platon, 2010b: 146D; *Phaidon* 74A’da benzer ifade eşitlik ideası için).²²

İlk dönem diyaloglarının yüzünü çevirmiş olduğu erdem evrenselliği problemi üzerinden **birlik** arayışı, Platon’un bütünsel felsefi yapısı için ilk basamağı oluşturur. Etik anlamda insanların dillerinde dolaşan ve görünürler evrenindeki yapıp etmelerde bu soyut

²² *Birinci Alkibiades*’te insan (ruh) (130D; 133E); *Lysis*’te dostluk (211D; 217E-219D); *Lakhes*’te cesaret (191E-199E); *Kharmides*’te bilgelik (174E); *Protagoras*’ta erdem (329C-330B); *Büyük Hippias*’ta güzellik (286B-294D; 301B-302B); *Gorgias*’ta retorik (463A-B); *Menon*’da erdem (73C-74B); *Eutyphron*’da dine uygunluk (6E-11B) kavramları üzerinden araştırmasına yön verir.

kavramların birliğine ve evrenselliğine yönelik bir bilgi yoktur. Bu, Platon'un gençlik döneminde felsefesinin merkezini oluşturan vurgusudur.

Platon, bu ilk çıkış noktasından sonra **çoklukta birlik** arayışını, tüm felsefesine yansıtır. Öyle ki idealar kuramının sağlamış olduğu tasarrufu da göz önünde bulundurarak Platon'un önce olgunluk döneminde sonra da yaşlılık döneminde ontoloji, epistemoloji, kozmoloji, devlet, ruh ve zihin felsefeleri bağlamlarında **birlik** arayışını ön plana çıkardığı söylenebilir.

Buna ek olarak Platon, hatta insan olarak bireylerin tek tek oluşlarının dahi **birlik** olabilme imkânını arar. Bu, devletin "bireyleri birleştirici ödevi" düşüncesinin bir yansıması gibidir. Bu anlam, diyaloglarında Sokrates ile konuşmacıları arasındaki varoluşsal **çokluktan** düşünsel anlamda **birlik** olabilme olarak ortaya çıkar: "(...) 'benimle birlik mi olurdu yoksa başka bir şey mi söyledin?' 'Seninle birlik olurdu' dedi (Platon, 1989f: 330C).²³

Platon idealar kuramının yapısını inşa ederken somut evrenden soyutladığı çoklukta birlik tasarımını, kuramının merkezine taşır. Öyleki **çoklukta birlik**, ideaların yapısal bütünlüğünü ifade etmek için kullanılır. İdealar bu tasarım açısından ele alındığında kuram, her iki açıdan da olumlu cevap verecek bir yapıya sahiptir. İdeaların hem birlik hem de çokluk özelliğinden dolayı bu yapı parçaların bir bütünlüğü olarak karşımıza çıkar. Bir yandan her bir idea bir birey olarak **birlik** ideasından pay alır; diğer yandan da tüm idealar çoklukta pay alarak iç içe geçmiş bir yapının farklı birer katmanı olarak bağlantılı bir bütünün parçasını temsil ederler. Böylelikle de onların **çoklukta birlik** taşıdıkları sonucu çıkar (Platon, 1988A: 476A; Platon, 1989c: 78D; Platon, 1989d: 15B).

Çoklukta birlik tasarımı, Platon için idealar kuramına bir çözüm sunduğu kadar aynı zamanda kuramı zor bırakan bir açmaza yola açar. Ayrıca ideaların hem **çokluk** hem de bağlantılı bir **birlik** içermeleri Platon'un *idealar kuramı* açısından gördüğü en ciddi eleştirilerden biridir. Platon, bu zorluğu ideaların arasında temellendirmiş olduğu "bağlaşma, birleşme" anlamlarına gelen **koinonia** (κοινωνία) kavramı ile çözmeye çalışır (Platon, 1988b: 251D).

İdeaların arasındaki **koinonia** onların **çokluk** olarak ele alınırken birbirleriyle olan ilişkilerini yansıtır. Bu ilişkiler aynı zamanda idealar arasındaki bütünlüğü oluşturan yapısal bir düzene de işaret eder: "Mademki bazı şeyler birleşmeye geliyor, bazıları gelmiyor (...)" (252E) bu aynı zamanda idealar arasında, belirli ideaların ancak diğer belirli idealarla birleşebileceğini, başka bir deyişle aralarında bir uyum olduğu anlamına gelir.

İdeaların **koinoniası** ele alınırken sık sık harf-hece-sözcük ve ses-müzik notaları gibi bazı anolojiler kullanılır.²⁴ *Çoklukta birlik* ilkesi, soyut olarak harflerin birleşimlerinden ve

²³ Benzer şekilde *Lakhes*'te: "Peki, bakalım şimdi bu parçaların neler olduğunda da benimle birleşecek misin?" (198A). Özellikle *Gorgias*'ta bu vurguya sık sık rastlanır. Bkz. 486E, 487D, 489A, 496D, 500D-E.

²⁴ (Platon, 1992: 277E-278C; 1989d: 17A-17E; 1988b: 253A-C; 2010b: 202E-206B).

notaların ortaya koymuş oldukları ezginin ahengi olarak düşünülebilir. Bu anlamda *koinonia* idealar arasındaki uyum ve harmoniyi kurucu bir görev üstlenir.

Koinonia ile birlikte *diairesis* ve *sunagoge* kavramları, ideaların hangi ölçülerde birleşip ayrılabilceğinin ortaya koyulması açısından önemli kavramlardır. İdealar dünyasındaki *birliği* ve *birliklerin* 'ayrıştırılması' ve 'birleştirilmesi' diyalektiğin görevi olarak belirlenir. (253B-E).

Platon, *bir tek idea* ile hem idealar kuramının *birlik* arayışını epistemolojik düzleme taşır hem de ideaların çokluğunu bu *birlikten* türetir. Platon'un çokluğu türetmek ve birliğe ulaşmak için kullandığı diyalektik süreç çift yönlü 'birleştirme' ve 'ayrıştırma' yöntemleridir. Bu iki yöntem Platon'a göre bilimlerin en yükseği olarak da ifade edilir. Bu, *varlık* cinsinin *varolan* olarak türlerine ayrışmasıdır.

Bilimlerin en yükseği olan, diyalektika bir tarafı "bölme, ayırma, ayrıştırma, ikiye bölme vs." anlamlarına gelen *diairesis* (διαίρεσις) ve diğer tarafı ise "toplama, birleştirme, birbirine ve biraraya doğru çekme veya sürüklenme vs." anlamlarına gelen *sûnagôgê* (συναγωγή).²⁵

Bu iki yöntem, Platon'un *çoklukta birlik* tasarımını hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda anlaşılır kılar. Bu anlamda bu iki yöntemle Platon, ideaların birbirleri üzerindeki özel ve yüklemse anlamlarını kolaylıkla sınıflamaktadır. Platon felsefesi için bunlar, idealar kuramında yürümek (ideaları anlamak) isteyen filozof için *birden çoğa* ve *çoktan bire* doğru giden karşılıklı iki yoldur:

Diairesis bazen öğeleri ortaya koyacak bir çözümleme (Phaedrus 270-1), ancak çoğunlukla ayırt etme ve özellikle de Aristoteles'in 'cins ve tür'ünün atası olarak görünebilecek, bir 'Form'un bileşensel 'Formlar'ına 'bölünme'sidir. Bölmeyi, 'atomik bir form'a ulaşmaya dek sürdürmekle Platon bir 'Form'un tanımına ulaşmayı, ve aynı zamanda, gözle görülür bir biçimde, onun doğruluğunu 'kanıtlama'yı umar. Synagogeyle o, büyük bir olasılıkla hem 'tikellerdeki tümeli'mizi ve hem de 'türlerdeki cinsimizi içeren' çoklukta biri 'görme'yi anlar. (Philebus 16-18) (Robinson, & Denniston, 1999: 6).

Cinsler ve türler arasında varolanları sınıflamamıza yarayan bu yöntem *idealar kuramının* yapısal bütünlüğünü oluşturur. *Çoklukta birlik* tasarımını idealar zeminine taşıyan Platon bu yöntem ile problemi kendine has bir şekilde yorumlar.

Platon felsefesi için türlerin *çokluğundan* yola çıktığımız zaman cinslerin *birliğine* ulaşmak önemli bir uğraş haline gelir. Platon, bu uğraşı *ayrılma* ve *birleşme* yöntemleri ile olanaklı kılmaya çalışır. Bu, aynı zamanda diyalektika sürecinin nihai ilkeye —ama şimdi *çoktan bire* veya *sonsuzdan sonluya*— doğru yürüyüşünü temsil eder:

Platon, hen'i ve plethos'u peras'a ve apeiron'a döndüren Püthagorasçı (ya da kendisinin adlandırdığı şekliyle Prometheusçu; 16c) çözüme başvurur, ki yeri geldiğinde bunlar bizzat Platon'un kendisinin toplama (sûnagôgê) ve bölme (diairesis, t.b.) usulleriyle bütünlendir. Bu

²⁵ *Diairesis* ve *sûnagôgê* (ayrışma ve birleşme) ilkeleri için bkz. (Platon, 1988b: 226A; 243B; 253D, 267B ve dv.; 1989d: 15-16; 2017: 265D ve dv.; 1992).

sonuncular aslında 'çok'tan 'bir'e ve 'bir'den 'çok'a doğru dialektik bir harekettirler... (Peters, F.E., 2004: 146).

Platon felsefesi için idealar evreninin birliği, ideaların çokluğu olarak açıklanır. Bu diyalektik sürecin *diairesis* basamağıdır. Eğer ki *birlik* ve *çokluk* sentezi olmazsa varolanlardan da bahsedilemez. Bunlar *bir* (ἓν) ve *birçok* (πολλῶν) kavramları ile ifade edilirler ve varolanlarda bu iki öge hep olmak zorundadır: "Var oldukları söylenen her şey bir ve birçok'tan çıkmıştır..." (Platon, 1989d: 16C). Aynı zamanda görüldüğü üzere bu iki kavram *sonlu* ve *sonsuz* kavramları ile de özdeştir.²⁶

Platon oluş evreninden idealar arasına taşıdığı *birlik-çokluk* problemini, çözülmesi gereken bir problem olarak ele alır. *Parmenides* ve *Philebos* diyaloglarının giriş bölümlerini oluşturan tartışma budur. Ne var ki tartışmalar aporetik olarak kalırlar.²⁷

O halde problem sadece bilgi yani idealar düzlemine kaydırılarak, epistemolojik anlamda ele alınabilir hale getirilmiştir. Platon için önemli olan da budur; zira *birlik* bilgi düzleminde aranmalıdır, *birlik çokluk* tartışması da bu düzlemde yapılmalıdır: "Böylece, İdealar kuramı, *birlik* ve *çokluk* ilişkisi problemini çözümsüz bırakır, ancak onu yalnızca anlaşılabilir bir alana kaydırır. (...) Bu temel *birlikten çokluğun* türetilmesi sorunu açıklanamamış sadece makul hale getirilmiştir" (Reale, 1993: 184-201).²⁸

Platon'un *idealar kuramı* ile ortaya koymuş olduğu diyalektik süreç, ideaların çokluğu arasından onların ilkesi olan *bire* doğru olan bir yükselişi veya araştırmayı ifade eder (Platon, 1989d: 17A). Bu yükseliş 'özeller'den ve 'bireyseller'den, 'evrensellere' yapılan bir yolculuk olarak en büyük çeşitlilik'ten (çokluk'tan) yani görünenler evreninden yola çıkar ve 'birlik'e yani idealar evrenine oradan da *tek bir ideaya* doğru ilerlemeyi ifade eder.

Bir tek ideaya giden yol çokluğu aşmakla gerçekleşir. Bu da *sunagoge* yönteminin işlevi ile sağlanır. Ayrıca bu *birlik* diğer tüm idealara da birlik kazandırır; zira Yunan geleneğinin önemli bir kabulüne göre: "Benzer, benzer tarafından bilinir" veya "benzerin benzer ile dost olduğu" söylenir (Platon, 1986: 105/214B; Peters, 2004: 155). *Bire* ulaşmak için ideaların da *bir* gibi olması, yani ona benzemesi gerekir; Bu, ideaların her birinin kendi özünde birer *bir* olduğu yani *henas* (ἕνάς) oldukları anlamına gelir: "Her form bir birdir" denilebilir (Demos, 1999: 124).

Platon'a göre bir *henas*, kavrananlar dünyasının çoklukta varolan bir bireyidir; dolayısıyla *henas* kendisinde 'bir olmaklık' veya 'bir'lik ideası barındıran çoklukta ortaya çıkan bir *birliktir*: Bu birlik ideaların bütünlüğünde parçalar olarak tasvir edilebilir: Platon'un

²⁶ "Demedik miydi ki, Tanrı evrende biri sonsuz, öbürü de sonlu olmak üzere, iki öge oluşturmuştur?" (23C).

²⁷ (Platon, 1989a: 129E-133B; Platon, 1989d: 14C-19B).

²⁸ Platon, bizzat kendisi bu düşüncenin altını çizer. Filozofun *arkhe* kavramı üzerinden çıkacak karışıklara takılmaması gerektiğini dile getirir (Platon, 1989c: 101C-E).

ideaların çokluğundan kastı; “gördüğümüz örneklerde olduğu gibi, oluş ve bozuluşa bağlı olmayan şeyleri birer birlik saymaktır” (Platon, 1989d: 15A).

Platon, ortaya koymuş olduğu **bir tek idea** ve **birçok** idea ile *çokluktaki birlik* tasarımının uç noktalarını belirler. Bu, diyalektikanın iki aşamalı yönüne yönelik bir belirlemedir: **Sunagoge** olarak ifade edilen “birleşme”; “yükselen diyalektik”tir. **Diairesis** olarak ifade edilen “ayırışma”; “inen diyalektik”tir (Brun, 2007: 55).

Platon, çoklukta birlik tasarımına sunduğu cevabı çift yönlü olarak tamamlar. Bu, onun çoklukta birlik tasarımına verdiği cevabı oluşturan düşünsel mekanizmadır; fakat bu cevap kadar önemli ve dâhice olan şey, bu tasarımı idealar kuramının inşasında kullanmasıdır. **Diairesis** ve **sunagoge** yöntemleri bu görevin ana kurucuları olarak rol alır ve Platon için çoklukta birlik tasarımı *bir* altında birleşir: “Ben bu ayırma ve bir yerde toplama işinden çok hoşlanıyorum. Ancak bu söz konusu olabildiği zaman konuşabiliriz ya da düşünebiliriz. Bir insan nesnelere doğaları gereği bir altında birleştiklerini ve çokluğa bölündüklerini söylüyorsa onu izlerim” (Platon, 2017: 266B).

Çoklukta birlik tasarımı olmasaydı, Platon için felsefenin ve hatta konuşmanın dahi olanağı olmazdı. Bu, Platon’un çoklukta birlik tasarımına neden başvurduğuna yönelik olarak bir cevap olarak ele alınabilir. Aynı zaman da onun çoklukta birlik ile felsefesinin kavramsal ve düşünsel bağlamlarını başarılı bir şekilde harmanladığı göz ardı edilemez. Platon’un düşüncelerini, çoklukta birlik tasarımına uygun halde sunması da yukarıdaki sorunun ikinci bir cevabı olarak ele alınabilir.

Platon, filozofların nihai amacının çoklukta birliğe doğru ilerlemek olduğunu söyler. Platon’a göre çoklukta birlik tasarımı, filozofun arkheye ulaşmasına yardımcı olacak ilk basamaktır. Dolayısıyla Platon felsefesinde çoklukta birlik tasarımı, **bire** ulaşmak için gerekli olan ilk felsefi çıkış noktası ve **bire** yükselmenin basamağı olarak kullanılır.

Böylelikle Platon felsefesinin idealar kuramında en yüksek cinse yani **ideaya** götürecek yol önem kazanır. Bu, ‘sunagoge’u ‘diairesis’ten bir derece ön plana taşır; zira filozofa bahsedilen en yüksek bilim olarak **diyalektika**, ideaların çokluğunu da aşarak bilimi sağlayacak gerçek bilgi nesnesi olan **bir tek ideaya** doğru ilerlemesi ile ifade edilir.

Öyle görünüyor ki Platon’un diyalektika yürüyüşü olarak betimlediği kavram, çoklukta birlik tasarımının görünen evrenden kopuşunu imler. Yani, maddi evrendeki çoklukta birlik arayışından kurtuluşu ifade eder. Platon diyalektika ile çoklukta birlik tasarımına yeni bir ad sunmuş olur. Bunun amacı da çoklukta birlik tasarımı, kavrananlar evrenine taşımak ve tasarımı, kavrananlar evreninde yeni bir forma bürümek istemesidir. O halde diyalektika, çoklukta birlik tasarımının kavrananlar evrenindeki karşılığıdır.

Diyalektika ruhun idealar arasındaki bir yolculuğunu tasvir eder. Bu yolculuk Platon için epistemolojik anlamda ruhun kazanımlar elde ettiği bir yolculuktur. Ruh, asıl ve ilk olan

olmalarından dolayı idealar ile aralarında olan *mimesis* (taklit) aracılığı ile şeylerden yola çıkarak bu ilk bilgi nesnelere hatırlar. İdealar dünyasında *diyalektika* ile yükselen ruh tarafından ideaların hatırlanması *anamnesis* (ἀνάμνησις) yoluyla gerçekleşir. Ruh, dünyaya gelmeden önce her şeyi öğrenmiştir, onun öğrenmediği hiçbir şey kalmamıştır (Eflatun, 1960b: 81D).

Anamnesis yoluyla insan ruhu, dış dünyadaki şeyleri anlayabilme ve düşünebilme kabiliyetlerine sahiptir. İdealar bu açıdan epistemenin konusu olduklarından varolan ve görülen şeylerin öz bilgilerini ruha sunarlar. Bu anlamda Platon'un kuramında öğrenme, bir anımsamadır: "Ya kendinden gerçeklerin bilgisi ile doğmuş bulunuyor ve onları yaşadığınız müddetçe muhafaza ediyoruz yahut da öğreniyor dediklerimiz, hatırlatmaktan başka bir şey yapamıyorlar; bilgi de anımsamadır" (Platon, 1989C: 76A).

Ruhlar, oluş evreninin kendi etraflarında oluşturmuş olduğu hapisten kurtulabilmeye çalışmalıdırlar. Bu, ancak diyalektika sürecinde açığa çıkacak bilgilerle mümkündür; dolayısıyla ruh, diyalektik yolda unuttuğu bilgileri bir diğer deyişle ideaların bilgilerini hatırlama yolunda ilerlemelidir: "İlk kez betimlendiği şekliyle dialektike methodu, bir hipotezden hareketle hipotez olarak koyulmamış [koşulsuz] bir arkhe'ye doğru geriye ilerlemeyle ilişkilidir" (Peters, F. E., 2004: 87). Bu anlamda ruhun ödevi; geriye, belki de insan varoluşu göz önünde bulundurulduğunda —büyük bir olasılıkla— geçmişe yönelik bir araştırma içine girmektir: "...o halde onu aramaya koyulmak için yön değiştirdim" (Platon, 1989c: 99D).

Platon için görünür evrendeki çokluktan kurtulan ruh, kavrananlar evrenine doğru felsefi-düşünsel olarak yol alır. Mağaradan kendini kurtaran ve ideaların arasında *diyalektika* ile yol alan filozof ruh, ideaların *arkhesine* ulaşmak için çabalar. Mağara'dan kurtulma sürecinin sonunda arkheye ulaşır. Bu, Platon'un da dile getirdiği gibi filozof ruhun "varlığın en ışıklı yönü"ne ulaşmasıdır (518C). Aynı zamanda idealar kuramının ve çoklukta birlik tasarımının ortaya konuluş amacındaki en yüksek ve nihai amaç olduğu söylenebilir.

Bu anlamda *anamnesisin* hedefi ideaların arkhesine yani *bire* doğru bir yükselmedir. Bu, *Devlet*'te aktarıldığı üzere ilkenin ta kendisine yükselme olgusu (533C) ile benzer niteliktedir: "Ruh bu durumda olunca, dedi, kendisine benzeyene doğru, görülmeyene, tanrılık olana, ölmeyene ve bilgeye doğru gider" (Platon, 1989c: 81A).

Platon için varolanlar bir sınıf ya da cins altında birleşir. Bu birleştirici unsur da bir idea olarak alttaki türleri olan diğer ideaları kapsar veya içine alır. Bu, ideaların çokluğundan yola çıkarak onları *tek bir ideaya* götürmektir. Bu, aynı zamanda ideanın kendiliği içinde geçerli olan bir şeydir; yani birçok idea adından bahsediyorsak onlara bu adı veren kendisine *idea* denilen *bir tek idea* olmalıdır. Bu *bir tek idea* aynı zamanda birleştirici olmalıdır. Bu ideayı belirlemek Platon için araştırmada her an kendisine başvurulacak yoldur: "Peki, araştırmamıza her zaman

tuttuğumuz yoldan gidelim mi gene? Her zaman ne yapıyoruz: Aynı adı verdiğimiz değişik nesnelere hep birden içine alan bir *idea*, bir kalıp arıyoruz” (Platon, 1988a: 596A).

İdeanın; ***bir tek idea*** oluşundan dolayı, bu ideanın birlik ideasına sahip olması söz konusudur. Bu anlamda Platon felsefesi için idealara kaynak olan ‘ideanın kendisi’ veya ‘ideanın kendiliği’ olarak ifade edilen bu ***bir tek ideayı*** ortaya çıkarmak, Platon’un *hakikat biliminin* özüne ulaşmak için önem arz eder; çünkü arkhe, ***bir tek idea*** ile yakın bir ilişki içerisinde.

3.4. İdealar Kuramında *İdea-Arkhe* İlişkisi

Platon’un en temel çabası haline gelen, varolanlarla ilgili bir ***arkhe*** araştırması gölgesinde gelişen birlik arayışı, felsefesinin bütününde hissedilen temel konudur. Öyle ki bu olgu kuramının çıkış noktasını oluşturur: “Plato’nun formlar teorisinin (eide) ana amacı, fenomen dünyanın çokluğunu anlamlı kılan bir düşünce nesnesi olarak bir birlik bulmaktır” (Preus, A., 2007: 131). Bu, Platon felsefesinin tarihsel olarak sınıfları olan gençlik, orta yaş ve yaşlılık dönemlerine ait tüm çalışmalarında kendisini gösteren bir olgudur.

İdealar kuramının en önemli amacı; filozofu, nihai bilgi nesnesi olarak ideaların nedeni yani ilkesi olan ***tek ilke*** veya ***tek ideanın*** aydınlığı ile gerçek bilime ulaştırmaktır. Bu da Platon için arkhe olarak idealara *idea* olma özelliklerini veren ***bir tek ideanın*** belirlenmesini gerektirir. Bu çerçevede Platon için idealar arasındaki bilinebilecek en yüksek ilke olarak hedef olan *biri*, filozofa tanıtmak önem kazanır. Dolayısıyla ***arkhenin bir*** kavramı üzerinden açılımının bilgisine ulaşmak Platon için birincil konumdadır.

İdealar arasında bilgi basamaklarını çıkmaya çalışan aydınlanmaktan daha çok pay almak isteyen filozof ruh için yegâne amaç, ***arkheye*** ulaşmaktır. Bu ***diyalektika*** adı altında sunulan yükseliş yani mağaradan kurtuluş metaforudur. Felsefe bu anlamda kendisi bizzat ***diyalektika*** olarak işlev görür ve ruhu aldatıcı görüntülerden kurtarır: “... dialektika değil mi bizim kanunda çalacağımız asıl hava? [...] Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimlere kullanarak yüceltir onu” (532A, 533C).

Gerçek bilgi sayesinde gerçeğe daha yakın olmak açısından varolan şeyler sıralanırlar. Bu anlamda idealar, gerçeğe yakın oldukları ölçüde de ***aydınlığa*** veya ***ışığa*** sahiptirler: “Sonra bunları aydınlık derecesine göre sıralayalım. Bunu yaparken de, bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmayalım” (Platon, 1988a: 511E). Yani ideanın kavrama bilgisi olarak derecesi arttıkça sunacağı *ışık* da o denli artar.

Platon için ideaların ***arkhesi***, onların bilinebilirliklerinin nedenidir. Yani ışığın kaynağı arkhedir. Platon, ***arkheye*** ulaşılan kadar ideaların bilinme derecelerini, ***varsayımlar*** veya ***hipotezler*** olarak belirler. Ancak, ***arkheye*** ulaşıldıktan sonra ise idealar gerçek bilgi nesnelere olabilirler. O halde Platon’un bilgi evreninde gerçek bilgiye arkhe ile ulaşılabilir. Bilgideki

yetkinlik olan bu durum, ideaların **arkhesine** ulaşılabilirdiğinde gerçekleşir. Burada arkhenin durumu, varlıktan da ışıktan da ötede olarak ifade edilir (509B). Bu yetkinliğin nihai zirvesine ulaşmakla aynı anlamdadır.

Duyular ve idealar evrenleri varlığın iki farklı katmanı gibi ele alınırsa biri daha derinde, diğeri ise daha yüzeydedir ve derinleştikçe gerçeğe yakınlaşılır.²⁹ Doğal olarak bu iki farklı varlık katmanının ilkeleri de farklıdır: “Dediğimiz gibi iki şey düşün şimdi: Bunlardan biri, kavranan dünyanın başında olsun; öteki, görülen dünyanın başında” (Platon, 1988a: 509D).

Görülen dünya tarafından sunulan gerçeklik eksik ve aldatıcı olduğundan asıl olan idealara yani varolanlarla ilgili gerçek bilgiler dünyasına ulaşmak gerekmektedir. **İdealar**, duyuların nesnelere olan maddi evrenin ve onun ilkelerinin gerçek nedenleridir. Bu yüzden Platon, *Phaidon*'da oluş evreninin nedenleri ile ilgili araştırmayı ikinci plana atarak ilke ve neden araştırmasının idealar arasındaki önemini altını çizer: “... ben böyle bir nedeni ve onun ne olduğunu bilmek için, büyük bir sevinçle, akla gelen bütün üstatların çömezi olacağım” (99C). *Phaidon*'da geçen bu ifade paralel olarak *Devlet*'te diyalektik yolda ilerleyen bir filozof için asıl olan ve ilke olarak diğer idealara ulaşma çabasının bir örneğidir.

Arkhe yani ‘ilke’ kavramı, Platon'da **aitia** (αἰτία) kavramına yakın bir anlamda kullanılır. Ama özel olarak baktığımız zaman **arkhe** daha çok kavrananlar dünyasına ait bir kavram iken **aitia** ise görülenler dünyasına ait bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Aynı zamanda Platon **arkhe** kavramını daha yetkin ve mükemmel idealar için kullanır. **Arkhe** kavramının idealar için formel bir biçim yansıtması söz konusu olduğu için apriori bir öge olduğu söylenebilir. Bu, kendisinin **arkheyi** “o kadar yükseklerde bir şey” hatta “varlıktan ötede” olarak nitelmesiyle de doğrulanır (Platon, 1988a: 506E, 509B). **Aitia** kavramında ise böyle bir şey söz konusu değildir. **Aitia** kavramının belki de **arkhe** kavramının bir alt türü olduğunu söyleyebiliriz.

İdealar, **paradeigmalar** (παράδειγμα) olarak görülür evrenin tek tek nesnelere ilkeleridir. Platon için ideaların yani **paradeigmaların**, duyu dünyasındaki kopyalarını bir yana bırakmak gerekir. Onların duyulur yanlarının değil akledilebilir özlerinin ne olduğunun araştırılması asıldır: “Gök doğmadan önce ateşin, suyun, havanın ve toprağın kendi özleri o zamanki özellikleri ne idi, bunu incelemeliyiz” (Platon, 1989b: 48B).

²⁹ Platon'un idealar kuramının idealarına aşkın ve mekânsal bir anlam yüklediği düşünülebilir; fakat buradaki apriori evrenin mekânsal bir anlamda karşılığı yoktur, varlıksal bir karşılığı vardır. Dolayısıyla burada “derinlik ve yüzeysellik” ile ifade edilen olguların, “daha yukarıda daha aşağıda” gibi zihinlere mekânsal bir tasarım sunan ifade tarzından kaçınılarak kullanıldığının belirtilmesi, Platon'un düşüncesinin daha iyi anlaşılması için önemlidir: “[...] Platonik aşkınlık da İdeaların kendilerine özgü göksel bir yerde oldukları anlamına gelmeyecektir. Sanki Platonik kuram uzunluk, genişlik, derinliği vb. ile göksel yerde varolan bir İdeal İnsan düşüncesini kapsıyormuş gibi konuşmak anlamsızdır” (Copleston, 1985: 61, 62).

Oluş evrenini anlattığı *Timaios*'ta ele alınan konu bakımından, bu özlerin değil kopyalarının anlatıldığını açık bir şekilde dile getirir. Bunu yaparken de bu asıl olan özleri yani ideaları 'ilkeler' yani **arkhai** olarak adlandırır: "Ben şimdi her şeyin ilkesinden, yahut ilkelerinden - yahut da ona ne adını verirsiniz verin ondan - söz edecek değilim (...)" (48C).

Öyle görünüyor ki idealar, kavranan dünyanın 'birlik' içeren öğeleri olarak görünen dünyanın **arkheleri** ve **nedenleridir**. Fakat bir en nihai ilke söz konusu olunca diğer ideaların arkhesel işlevi eriyip gitmekte ve artık onlar birer hipotez konumuna düşmektedir: "Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır" (Platon, 1988a: 511B).³⁰ Yani ideaların arkhe olması, ideaların da arkhesi olan **arkhenin** bizzat kendisinden gelir. Vurgu, 'ilkenin ta kendisi' olarak açığa çıkar.

Platon'un *idealar kuramı*, başta **arkhe** problemine cevap arar. Birlik arayışı, arkhe için önemlidir. Felsefenin "bir takım ilke ve nedenleri aramak" olduğunu vurgulayan Aristoteles gibi Platon da felsefenin bu öz niteliğini *Devlet*'in VII. Kitabı'nda *diyalektika* olarak ön plana çıkarır: "Ama bence ruhu yukarıya baktıracak tek bilim, konusu gerçek varlık ve kavranan dünya olan bilimdir [...] Yalnız diyalektika metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir" (Platon, 1988a: 529B, 533C).

Platon için bu, en önemli nokta sayılabilir. Yani: **Arkhe** bilinemez olursa aynı zamanda her şeye bilinmezlik perdesi iner; zira idealar varlık sebeplerini ve bilinebilirliklerini **arkheden** alırlar. Platon, bilimin oluşmasının koşullarını **arkhe** kavramı ile ortaya koyduğu **bir** kavramı ile sunar. **Arkhe** bilinemez olursa bilim de eksik kalır: "Oysaki bilmediğimiz birşeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak, hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız" (534C).

Platon her ne kadar soyut bir düşünce ürünü olarak idealar kuramını sunmuş olsa da bu, idealar evreninin bilinemez bir yapısı olduğu anlamına gelmez. Hatta Platon tam da bunun için felsefe yapar: Bu bilgi evreninin epistemolojisi yardımıyla en anlamlı ve açıklayıcı şekilde evrendeki gerçek bilimi ortaya çıkarmak, onu anlaşılır kılmak Platon'un odak noktasıdır.

Ne var ki burada dikkat edilmesi gereken onun görünene göre değil, kavranana göre ele alınması olacaktır. Platon felsefesinde duyulur veya görülür nesnelere olarak varolanların görünüşlerinin aldatıcı olduğu savunulur. Görünür nesnelere yola çıkılarak onun özüne varılamaz: "(...) kanıtlarını görünene değil, olana dayayarak, düşüncesini aydınlığa çıkaramazsa, yanılmaz bir akıl yoluyla bütün bu zorlukların hakkından gelemese, böyle bir adam iyinin özüne varabilir mi? İyinin hiçbir türüsüne varamaz böylesi!" (Platon, 1988a: 534B-C).

³⁰ Platon, *Phaidon*'da *aitia* kavramı üzerinden de aynı vurguyu yapar. Pasajda duyu dünyası zemininde hep *aitia* kavramı etrafında dönmekte iken ideaların asıl nedenler olarak sunulmaya başlamasından sonra *hipotez* kavramı ortaya çıkar (99A-101D) Burada *aitia* kavramı ortadan kaybolur, idealar dünyasının *hipotezleri* geride bırakılır ve *hakikat* kavramı eşliğinde *arkhe* kavramı sahneye çıkar: "Fakat bir hakikat ortaya atmak istiyorsan, karşı karşıya çekişenler gibi, hem ilkedan hem de ondan çıkan sonuçlardan hareket ederek, karışıklıklara takılıp kalmıyacaksın" (101E).

Platon'un idealar kuramında **arkhe** konumunda bir ideayı ortaya koyabilmesi, idealar kuramı ile ortaya konulacak epistemolojiye uygun olmalıdır. Bu olgu son derece önemlidir; çünkü **arkhenin** ortaya konabilmesi onun en asgari ölçüde de olsa bilinebilir olmasını gerektirir. **Arkhe**; duyulur nesnelere görüldüğü gibi değil, kavranan nesnelere görüldüğü (yani bilindiği) gibi ele alınmalıdır. Şimdi **arkhe** kavramına ulaşılabilmesi için onun bilgisinden bahsetmek gerekir ki bu da sadece **arkhenin** epistemolojisini ortaya koymakla mümkündür.

İdeal kuramında, **idea** kavramının tekiliğinde ideaların **çokluk** olarak görünmesi veya duyumsanması söz konusudur. Ne var ki bu **çokluğa** neden olan **idea**; **bir tek idea** olarak idealar kuramı için ayrı bir önceliğe sahiptir. Bu idealara, idealıklarını veren **idea** olup **auto to eidas** olarak "ideanın kendisi" veya "kendinde idea" olarak ifade edilir (Mattéi, 2008: 49).

Platon için duyular gerçek bilgi sunmadıklarından ideaların **çokluk** olarak görülmesi de yanıltıcıdır. Burada duyular aşarak akıl ile yol alınmalıdır. Platon'un ulaşmak istediği hep bu konunun önemini ortaya koymaktır. Yani, **akıl** ile **bir olan ideaya** ulaşmaktır: "Çünkü insanın çok sayıda duyum arasından akıl sayesinde bir indirilmiş ideaya göre görebilmesi gerekir" (Platon, 2017: 249).

Platon tarafından varolan olarak ele alınan bu **idealar** bilgiye ulaşmanın olanaklarıdır. Platon, görünür nesnelere ancak **doksa** (δόξα) olarak kalabileceklerini savunur ve ancak filozoflar, yani bilgi severler **doksadan** kurtulup gerçek **epistemeye** (ἐπιστήμη) ulaşabilir: "Peki, ya hep kendinin aynı kalan öz varlıkları seyredenler? Onlar sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşmazlar mı?" (Platon, 1988a: 479E).

Platon'un idealar kuramının bilgi odaklı merkezi amacı; **doksadan** kurtulup **epistemeye** ulaşmaktır. Bu çerçevede amaç; **birlik** ve **arkhe** kavramını, epistemolojik olarak tartışılabilir bir zemine taşımaktır. Öyleyse idealar kuramı bu arayış etrafında **bir tek ideayı** diğer ideaların **nedeni** ve **birleştiricisi** olarak sunmak zorundadır: "Kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır; diyoruz. Daha başka dediğimiz birçok şeylerden her birinin de değişmez bir tek varlığı, ideası olduğunu kabul ediyoruz" (Platon, 1988a: 507B). Bu anlamda **idea** kavramına bir olarak özel bir anlam yüklenir. Bu da **arkhenin bir** olmasından kaynaklanır.

Bu varlıkların varlıklarına epistemeye kaynak olacak **bir idea**, **varlık** anlamına gelen **on** (όν) diğer tüm idealardan üst bir pozisyona sahiptir; zira her şey varlığa katılır, tıpkı **birlik** gibi. Bu **idea** ile **varlık** özdeşliği olarak düşünülebilir. Bu anlamda ideaları birbirine bağlayan **bir idea** ideaların tümünde birleştirici bir unsur olan **varlıktır**: "Platonik Formlar hiyerarşisi içerisinde bir varlık eidos'u [ideası] vardır; ve aslında bu **idea**, geri kalan tüm İdealara nüfuz eden en önemli Formlardan biridir" (Peters, 2004: 260).

Varlığın birliği olmasa idi ideaların çokluğundan bahsedilme imkânı da ortadan kalkardı. O halde Platon felsefesinde bilginin olanaklı hale gelmesi için, bilginin araştırması ilk olarak **varlıktan** veya **ideadan** başlamalıdır. **Varlık**, idealar için en büyük **eidos** ya da **genos** anlamına

gelen cinstir (Platon, 1988b: 243D). **Bir tek idea** kavramıyla sunularak Platon felsefesinin araştırmada ön plana taşımak istediği çıkış noktasıdır.

Varlık, methexis (μέθεξις) aracılığıyla tüm varolanlara katılır veya nüfuz eder. İdealar kendilerindeki bulunma halini, başka bir deyişle varolma halini bu **bir tek ideaya** borçludur. Bu idea; “auto hekaston to on”dur (αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν), yani **gerçek bir varlığı** imleyen “to on tou hekastou” (τὸ ὄν τοῦ ἕκαστου) **bir tek ideadır** (Platon, 1988a: 480A; Halfwassen, 2006: 47).

Platon **idea** kavramı ile **arkhe** kavramı arasında bir bağ kurar. Bu bağ, arkhenin epistemolojisini ortaya çıkarmak için gerekli görünür; zira arkhenin bilginin kaynağı olarak bilgiyi de aşan yetkinliğine ulaşmak ancak idea aracılığı ile olur. Aynı zamanda varlığın kaynağı olarak varlığı aşan yetkinliğe ulaşmak da varlık aracılığıyla; çünkü **varlık**, hakiki varolan(lar) **ontos on** olarak **epistemenin** tek konusudur: “Peki, bilimin konusu nedir? Varlığın kendisi, özü değil mi?” (Platon, 1988a: 477E).³¹

Ortaya çıkan tabloya göre idea, dolaylı olarak arkhenin bilgisidir. Ne var ki idea ile ulaşılan bilgi arkhenin yetkinliğini tam anlamıyla karşılamaz. İdea sadece arkhenin mükemmel özüne yani **kendiliğine** işaret eder; çünkü **idea** kavramı ‘birinin gördüğü veya bildiği şey’ anlamlarında kullanılır. Bu anlam, Platon için başta epistemolojik sonra da ontolojik anlama sahiptir. Epistemolojik bir öge olarak etki eden ve etki alan görülen şey-bilinen bir şeydir; fakat Platon için **arkhe** varlıktan, bilimden, oluştan ötededir. Arkhe ortaya çıkan bir şey de değildir. (Platon, 2017: 245D). Dolayısıyla ne ideadan yola çıkılarak arkheye ulaşılabilir; ne de ideasız arkheye ulaşılabilir.

Platon felsefesinde idea, aynı zamanda ‘ad’dır. Arkheye yönelik idea kavramından yola çıkılarak yukarıda ifade edilen belirlemeler, **ad** kavramından yola çıkıldığında da benzerlik sunar. Arkhe konusunda felsefi araştırma, onun **varlığına** veya **adına** yönelik olmalıdır; zira Platon felsefesinde şeyleri araştırmak için “ad-isim” anlamlarına gelen **onomadan** (ὄνομα) yola çıkılmalıdır:

Sokrates — Dur bakalım, maiesthai diye çağırdığın bir şey var mı?

Hermogenes — Var evet, araştırmak.

Sokrates — İyi. Bu ad üzerine araştırmanın yöneltildiği şeyin ad olduğunu söyleyen bir sözcüğe göre kurulmuştur. Onomastikon diye çağırdığımız sözcükte çok daha iyi göreceksin bunu. Buradaki deyim açıktır: Soruşturma konusu olan varlıktır (on hou māsma) sözü edilen (Eflatun, 1960c: 421A-B).³²

Burada “ad” ile kastedilen araştırma konusu olarak **varlıkla** özdeştir. **Ad**, özel olarak da **arkhenin** adı olarak ifade edilebilir. Ne var ki konu arkhe olunca adı, onun yetkinliğine ulaşamaz. Ad, sadece adın adıdır: “(...) ad ancak bir adın adıdır, başka hiç bir şeyin değil” (Platon, 1988b: 244D). Arkhenin bilgisi; yukarıda ifade edildiği üzere **ideadan** yola çıkılarak

³¹ Benzer şekilde *Philebos*, 58A.

³² “Demek ki, ad da bir araçtır” (Eflatun, 1960c: 388A).

elde edilemeyeceği gibi *addan* yola çıkılarak da elde edilemez. Bu bağlamı, Platon kendinde iyi ve kendinde güzel olarak belirlediği *arkhe* için iddia eder: “Nesneleri nasıl öğrenmek, ya da bulgulamak gerektiğini anlamak benim gücümü de, senin gücünü de aşar belki. Adlardan kalkmayıp, başlamayıp nesnelere hem öğrenmek, hem de araştırmak için adlardan değil, nesnelere kendilerinden kalkmak, başlamak gerektiğini söylemekle yetinelim” (439B). Dolayısıyla *arkhe*yi öğrenmek de kendiliğinden yola çıkılarak mümkündür.

Sonuç olarak ***bir tek idea***; *arkhenin* ideası olması gibi, ***ad*** da *arkhenin* adıdır. İdealar aracılığı ile ulaşılan sadece yine *idea* olarak ***bir tek ideadır***. Yani ideaların çokluğundan birliğe doğru gidilince sınır nokta olarak yine bir *ideaya* varılır. *Arkhe* ise bu sınırı aşan bir konuma sahiptir. *Arkhe*ye ulaşmak için *idea* evreninin içindeki ***bir tek idea*** yani varlık kapısını aralamak gerekir. Ancak varlık aracılığı ile *arkhe*ye ulaşılabilir. Ulaşılan da onun sadece ona en çok benzeyen bir benzeri olabilir (506E).

Diyalektik yolda ilerleyen bir filozof için asıl olan ve ilke olan ***bir tek idea*** vardır. İşte filozofun nihai hedefi bu *ideadır*: ***İyi***. Bu *idea*, idealar arasındaki en mükemmel, en yetkin ve en yüksek *ideadır*.

Devlet'te en üst *idea* olarak ortaya konan ***iyi ideası***, *Sempozyum*'da ele alınan ***güzel ideası*** ve *Parmenides*'te farklı bir inceleme tarzı ile sunulan ***bir ideası*** özdeş olarak kabul edilirler. Dolayısıyla bu özdeşlik göz önünde bulundurulursa Platon'un idealar için ***arkhe*** probleminde verdiği cevap, (Aristoteles'in de aktardığı üzere) 'bir'dir.

3.5. İdealar Kuramında *Bir-Güzel-İyinin* Özdeşliği

İdealar kuramının en yüksek ideası olarak kabul edilen ***iyi*** ideası, Platon'un birçok çalışmasında kendini gösterir. Özellikle *Devlet*'te 'en yüksek ilke' niteliği ile taçlandırılan ***iyi ideası*** kavrananlar evreninin ilkesidir. Ayrıca Platon'un *Devlet*'te ona atfettiği konum sayesinde de felsefesinin en önemli kavramlarından biri haline gelmiştir.

Bir kavramı, ***iyi*** kavramı ile özdeş bir içeriğe sahiptir. ***Birin iyi*** ile özdeşliği her ne kadar diyaloglarda direkt olarak ifade edilmese de uzmanlar tarafından bu, tartışma götürmez bir konudur.

Birin İyi ile özdeşliği Platon'un Akademi'de ders niteliği taşıyan sözlü olarak vermiş olduğu bir oturuma ya da konferansa dayandırılır. Bu konferansın adı 'iyi üzerine' anlamına gelen ***peri tagathou*** (περὶ τἀγαθοῦ). Daha sonraki dönemlerde Platon'un yazı ile ilgili olarak dile getirmiş olduğu, hakikati yansıtmadaki kusurdan dolayı "yazılmamış öğreti" anlamına gelen ***agrapha dogmatanin*** da (ἀγραφα δόγματα) çıkış noktasıdır.

Özellikle Aristoteles'in de Platon'un bu dersine yönelik açıklamaları vardır. *Fizik*'te Aristoteles "Yazıya Dökülmemiş Görüşler" derken bu dersin içeriğine gönderme yapmaktadır (Aristoteles, 1997: 209B14).³³

Akademia'da Platon'un bu dersine katılan Aristoteles, kendi çalışmalarında da bu özdeşliğe değinmiştir.³⁴ Aristoxenus da Aristoteles'in bu tanıklığını dile getirir:

Aristoteles *Eudemian Ethics*'de Plato'nun İyiyle Bir ile özdeşleştirdiğini söylerken, Aristoxenus, Aristoteles'in Plato'nun İyi üzerine dersinin açıklamasını anımsayarak, bize gönenç, mutluluk vb. gibi insan iyilikleri üzerine bir şeyler diyeceklerini umarak derse giden izleyicilerin kendilerini matematik, gökbilim, sayılar ve *iyi ile birin özdeşliği* üzerine bir söylemi dinlerken bulduklarında şaşırıldıklarını söylemektedir (Copleston, 1985: 72, 73).

Birin İyi ile olan özdeşliği Platon'un diyaloglarında kendisini niteliksel anlamda ortaya koyar. Öyleyse yapılması gereken; bu özdeşlik, direkt bir anlamda Platon tarafından diyaloglarda dile getirilmemişse, nitelikler ve yüklemeler üzerinden yola çıkarak Platon felsefesi için "*bir-iyidir*" önermesini aydınlatmaktır.

Platon ideaları 'kendinde şeyler' olarak düşünür ve onların aynı zamanda var olduklarını tasarlar. Platon burada bir ayrım yapar gibi görünür; zira idealar kendiliklerinde kendileri ne ise o olmaya sahip olup ikinci bir şey olarak **varlığa** sahiptirler: "Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim" (Platon, 100B).

İyinin ve **Birin** öz kimliklerini betimleyen 'ta kendisi' veya 'kendinde' ifadesi, Platon için mükemmelliğin, yetkinliğin nihai noktasıdır. Bu aynı zamanda onların özüdür.³⁵ Öyle ki onları araştırmak zordur: "İyinin kendiliğinden ne olduğunu şimdilik bir yana bırakalım. O kadar yükseklerde bir şey ki bu. Şimdiki halimizle tasarladığımız yere kadar çıkabileceğimizi sanmıyorum" (506D-E).

En yüksek bilimin konusu, **iyiyi** araştırmaktır. Ne var ki **iyi** özü bakımından ele alındığında **varlıktan** dahi üstündür. Aynı bağlam *Parmenides*'te **bir** için *Devlet*'te de **iyi** için dile getirilir: "O halde Bir, hiçbir biçimde varlıktan pay almıyor (141E); "Böyleyken, iyi hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir" (509B).

Bir ve **iyinin** özdeşliği konusundaki en büyük kanıt *idealar kuramı* arasında bu pozisyonu paylaşan (güzel ideası dışında) başka bir idea olmamasıdır. Aslında bu belirleme bile **bir** ve **iyinin** özdeşliğini anlatmak için yeterli bir argümandır; zira bu iki idea hem ontolojik hem

³³ "Yazılmamış Öğreti" aynı zamanda "İlkeler Öğretisi" olarak da adlandırılır; çünkü en yüksek ilkelerle ilgilenir. Güvenirliğinden yola çıkan araştırmacılar, kaynaklardaki dağınık bilgi ve delilleri yeniden inşa etmek için yoğun çaba sarf ettiler. Pek çok önemli detayın bilinmemesine veya tartışmalı olmasına rağmen, bu sadece temel özelliklerden oluşan nispeten kapalı bir resmi oluşturur (Michael, 2007: II, 425-429; Peters, F. E., 2004: 18).

³⁴ *Eudemian Ethics*, 1218A24; Metafizik 1091B13-15; *Nikomakhos'a Etik*, 1096B13-17.

³⁵ Platon *bir* olandan bahsettiği bir pasajda, sözü *iyiliğin özünün mükemmelliğine* getirir (Platon, 1989d: 19B-20D).

de değer açısından aynı pozisyonu paylaşır: “Sıralamadaki ontolojik farklılık, aynı zamanda, aşamadan aşamaya bir değer farkıdır ve en yüksek ἀγαθόν, ἐν-ilkisinin bizzat kendisidir” (Gaiser, 1968: 80).

Ne var ki Platon için varolan bir şey algılanmak zorundadır. Eğer o gözle görülür elle tutulur bir şey olmaz ise varolduğundan veya varlıktan pay aldığından bahsedilemez: “Ama, var olmaya başlamış olan bir şey mutlaka cisimden, böylece de gözle görünür elle tutulur bir şey olmalıdır...” (Platon, 1989b: 31B).

Platon için **bilgi** ve **sanı** birbirlerinden farklı iki ayrı dünyanın niteliklerine göre onları anlama ve algılama biçimimizi oluşturur. Öyle ki **bilgi**, gerçek **varlık** kendine konu edinirken **sanı** ise duyularımızdaki yanılsama olarak ifade edilir. **Sanı** görünüşlerden yola çıkarak çıkarımlarda bulunmaktır; dolayısıyla cisimleşmiş, varoluşa gelmiş şeyler, gerçek **bilgi** nesnelere değildir. Bu anlamda **varlık**, doğru bilgiyi sunarken; varolmuş şey ise bilgi ile bilgisizlik arasında kalır. Böylelikle **sanı**, ne varlıkla ilişki kurar ne de yoklukla:

Bilgi adı bu bilen adamın düşüncesine yaraşır. Görünüşe bakan öteki adamın düşüncesiye, bir sanıdır. (...)
Peki bilimin konusu nedir? Varlığın kendisi, özü değil mi?
Evet.
Ama sanının konusuysa, görünüşlerdir.
Evet. (...)
Biz yokluğa bilgisizliği bağlamıştık, varlığa da bilgiyi.
Haklı olarak.
Sanıysa, ne varlığa bağlanıyor ne yokluğa...
Öyleyse sanı ne bilgidir, ne de bilgisizlik! (Platon, 1988a: 476D-478C).

Varlıktan ötede olan **bir** ve **iyi**, o zaman nasıl ele alınabilir, kendilerinden nasıl bahsedilebilir? Bu olgu, Platon için herhangi bir problem oluşturmaz; aksine kuramı için tamamlayıcı bir görev görür. Bu durum **bir** ve **iyi** açısından yine bir özdeşliğin yansıması olarak ortaya çıkar.³⁶

Soyut kavramsal açıklaması göz önünde bulundurulursa bu özdeşliğin ifade ettiği anlam, Platon açısından idealar kuramının yetkinliğini açıklar. **Bir**, varolanlardan biri tarafından duyulanamaz (Platon, 1989a: 142A). O görülemez, duyulamaz; şu anlamda ki görme ve duyumsama onun **güzelliğine** ulaşmak konusunda yetersiz kalırlar: “Bilimi ve gerçeği doğuran, onlardan daha güzel olan bu **iyinin** sence görülmedik bir güzelliği olmalı” (Platon, 1988a: 509A).

Platon felsefesi için **güzel** veya **öz güzellik** de **bir** ve **iyinin** sahip olduğu bu özellikleri taşır. Bu yüzden de **bir-iyi** özdeşliğinin artık **bir-güzel-iyi** özdeşliği olduğunu söyleyebiliriz: “Birin, İyinin ve Özsel Güzelliğin aynı oldukları” kabul edilir (Copleston, 1985: 73).

³⁶ Bkz. *Via Negativa-Bir ve Olumsuzlama*, s.77.

Platon *güzel* ve *iyiyi bir* kılar. Öyle ki *iyi* de *güzel* de *varlık* ile öz olarak bağlantı kurarlar. Dolayısıyla onların varoluşa gelmemiş bir yanları vardır. Bunu görmek ise varlıktan *ötede kendilik olan iyiye* ulaşmak ile mümkündür: “Şimdi artık göreceğim, *iyinin* benzeri değil, düpedüz kendisi olacak” (533A).

Diyalektika iyi ve *güzelin* bulunması için olanak sağlayan tek bilimdir. Ne var ki onlar dışında bir şey arama çabası ile yapılan *diyalektika* yararsızdır. O zaman *diyalektika*; “Güzeli ve iyiyi arayan için yararlı, başka şey arayan için de yararsız bir çalışma” haline gelir (531C).

Platon için kavrananlar dünyasına girerek orada düşünce ile gerçek bilgiye, gerçek varlığa bakılırsa bilime ulaşılmış olur. Görünen dünyada ise her ne varsa ruhu sanılar olarak meşgul eder. Bu anlamda görünen dünyada ruh ne yaparsa yapsın gerçek bilgiye ulaşamaz. Platon, bunu *kendinde bir* için de dile getirir (524E). Bu, görünüşlerden ötede olan *bir, iyi* ve *güzelin kendiliklerinin* özdeşliğini ispatlar.

Platon için *bir-güzel -iyinin* nihai yüksekliğe sahip olmasına ek olarak, onların varlıktan ve olgusalıktan kopuk olmamaları söz konusudur. Öyle olsaydı bilinemez olurlardı ve bu da epistemolojiyi temele alan Platon için kuramında çözülmesi son derece büyük bir probleme yol açardı. Copleston bu görüşü destekleyici argümanlar ortaya koyar:

Öte yandan, Plato İyinin bilginin nesnelere varlık verdiğini, böylece bir bakıma özsel düzenin birleştirici ve her şeyi kapsayıcı İlkesi olduğunu ve gene de kendisinin özsel varlıktan değer ve güçte üstün olduğunu açıkça ileri sürerken, İyinin salt bir kavram olduğu ya da giderek her şeyin ona doğru çabaladığı bir var-olmayan erek olduğu sonucuna varmak olanaksızdır: o yalnızca bilgi kuramsal bir ilke değildir, ama ayrıca – şimdilik kötü tanımlanmış bir anlamda da olsa – *varlıkbilimsel* bir ilkedir, bir varlık ilkesidir. Öyleyse kendinde olgusal ve kalıcıdır. Öyle görünüyor ki *Devlet*'teki İyi İdeası ile *Sempozyum*'daki özsel Güzelliğin özdeş olarak alınmaları gerekmektedir” (Copleston, F., 1985: 71, 72).

O halde Platon için ideaların çokluğundan *arkhenin tekliline* yönelik olarak diyalektik bir süreci kabul etmek gerekmektedir. Bu süreç varlığın nihai noktasına gider. Varlığın nihai noktası da *bir idea* yani *varlık* olarak ele alınmalıdır. Varlığı aşma durumu, yokluk olarak değil varlığın kaynağı veya mükemmellik olarak ele alınmalıdır. Filozof, her zaman varlığa yani *bir tek ideaya* ulaşmak ister: “Sonra bir bedendeki güzelliğin diğer bedenlerdeki güzelliklere benzer olduğunu görecek ve bu tür bir güzellik arayan insan, bütün bedenlerde bulunan güzelliği tek ve aynı güzellik olarak değerlendirecektir” (Platon, 2015: 210B).

Platon felsefesi için *Parmenides*'te işlenen *bir* kavramı ele aldığımız üzere özellikle *Devlet* ve *Şölen* diyalogları ile yoğun bir ilişki içerisinde. Özellikle *bir-güzel-iyi* idealarının özdeşliği, Platon için belirli bir döneme ya da bazı diyaloglara atfedilecek bir özdeşlik değildir.

Kavramsal anlamda Platon felsefesinin geneline yansımış olarak bu bağlantıları görmek mümkündür.³⁷

Platon felsefesinin genelinde ortaya çıkan tabloya bakıldığında idealar evreninde **birin** farklı niteliklerle nitelendikleri görülür. İdealar evreninde bir öge; 'kendinde olmaklık', 'idea olmaklık' ve 'ideaların çokluğuna dâhil olmaklık' ifadeleri ile nitelendirilebilecek üç farklı düzeyde ele alınabilir. **Bir-güzel-iyi** özdeşliğini yansıtan birçok çalışmada bu ayrımın işlenmiş olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. O halde **bir** de bu üç düzey açısından ortaya konulabilir: '**Kendinde bir**', '**bir idea'sı**' ve (çokluğa) idealara 'birlik' veren **birlik**. Bu ayrım **birin** ele alınmış tarzında nüanslarını oluşturur.

3.6. İdealar Kuramında *Bir* Kavramı ve Kavramsal İlişkileri

3.6.1. İdealar Kuramında *Bir-İdea (Varlık) İlişkisi*

Platon felsefesinde *varlık* kavramının iki açılımı söz konusudur. Birincisi kalıcı ve sabit bir halde oluşun formel biçimi olarak 'salt varlık'; ikincisi de bu varlığa bir ikinci olarak eklenen 'vardır' yüklemine bürünmesinin ifadesidir. Bu, aynı zamanda varolan şeyler, yani 'varoluş' halindeki *şeylerin* ortaya çıkmasıdır: "Bir şey, var olan bir şey olduğu için değil, var olmakta olduğu için 'var olan' adını alır" (Platon, 2016: 10C).

Platon'un, bu ayrım ile **varlık** kavramı çerçevesinde ontolojik bir sınıflama sunduğu açıktır. Platon felsefesinde **varlık** ve **varolan** kavramları birbirlerinden ayrılırlar. Varolanlar eğer ki **ontos onta** yani gerçek varolanlar değilse **genesise** konu olan **doksa** nesnelere ve hakiki bir bilgi sunamazlar. Platon *Timaios*'ta **varlık** ve **varolan** arasındaki bu ayrımı sunar:

Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiçbir zaman gerçekten var değildir (Platon, 1989b: 27D-28A).

İdea kavramı ile Platon'un işaret etmek istediği gerçek varlık, varolmaz. **Varolan-şey**, olmakta iken, **varlık** ise olmakta değildir. **Varlık**, gerçekten var olan ve özü değişmeyendir. (Platon, 1999: 58A). Ne var ki **varlık**, bir **varolan** olarak anlaşılabilir; çünkü "varlık, var olmadıktan başka, hiç bir zaman da varlığa ulaşmayacaktır" (Platon, 1988b: 245C-D).

İdealar bilinen veya görülen şeyler olduklarından aynı zamanda varolan şeyler olmalıdırlar; çünkü görülmeyen bir şeyin varlığından bahsedilemez ve o, yokluğa daha yakındır: "Demek ki herhangi bir şeyi gören kimse var olan bir şeyi görür." (Platon, 2010b: 188E).³⁸

³⁷ I. *Alkibiades*, 116C, *Protagoras*, 360A; *Gorgias*, 461B, 477A, 480D, 497E; *Menon*, 77B; *Parmenides*, 130B; *Kratylos*, 393E, 416E, 439C; *Kharmides*, 160E; *Lysis*, 216D; *Euthyphron*, 15A.

İdea kavramında **varlık** ve **varolmak** yani **oluşla** ilgili olarak bu iki durum içkindir. Platon **idea** kavramına öncelikli olarak epistemolojik yapısı dolayısıyla gerçek varlık niteliğini yükler. Bu nitelik 'sükunet' anlamına gelen **stasis** (στάσις) olarak ifade edilir. Daha sonra da bilme açısından etkileme veya etki alma olarak ele alınması gerektiğini savunduğu oluş niteliğini yükler.³⁹ Bu nitelik de 'hareket' anlamına gelen **kinesis** (κίνησις) olarak ifade edilir: "(...) *bilmenin* etkilemek olduğu kabul olunursa, bundan şu kaçınılmaz sonuç çıkacaktır: *bilinen* şey de etki alır. Gene bundan ötürü bilgi ile bilinen varlık, bilindiği kadar harekette olacaktır, çünkü etki alır; duran şeyde ise etkilenme olmaz diyoruz" (Platon, 1988b: 248D-E).

Bir, bir ideanın ilkesidir ve onun nedenidir. Ne var ki burada kast edilen **bir** ontolojiyi aşar. Burada **varlık** ve **varolan** zemininde **birin** yansımaları ontolojik belirlemeleri aşan **bire** işaret etmek için gereklidir; zira varolanlar, onunla ancak bir 'varolan' olarak epistemolojik bir etkileşime girerek onu bilebilirler veya görebilirler: "(...) 'kendinde güzel', *auto kolon*'un, 'kendinde iyi', *auto agathon*'un ve genel olarak her şey için 'biricik düşünce'sinin ('var olan'), *ho estin* dediğimiz *idea mianın* varlığını kesinlikle belirtmek gerekir" (Mattéi, 2008: 52).

Platon için **varlık, bir (şey)** olarak **bütünün-her şeyin** nedenidir. Bu **nedenin, varlık-bir** özdeşliği ile ideaların **nedeni** (daha çok **arkhesi**) olan **bir** ile sadece isim olarak farklı oldukları ve aynı zamanda birbirleri ile benzer oldukları söylenebilir: "Yaratan şeyin özü nedenden ancak adıyla ayrılır; (...) O halde bunlar aynı şey değil, iki şeydir: Biri neden, öteki de varlık durumuna geçişinde nedene bağlı olan şey" (Platon, 1989d: 26E-27B).

Platon'un ontolojik anlamda kurmuş olduğu hiyerarşide bir üstteki ontolojik değerde olan öğelerin, alttaki öğelerin nedenleri olduğu söylenebilir. Gerçek neden de diğer nedenlerin nedeni olarak **(bir tek) ideayı** imler. İdealar, görünen nesnelere nedenleri olduğu gibi idealar için de **bir tek neden, gerçek varlıktır** (Platon, 1989c: 100C-102A). Dolayısıyla Platon felsefesinde **idea** kavramının **bir** ile özdeş olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu özdeşlik **'bir idea'**⁴⁰ anlamına gelen **mia idea** ile kavramlaşır.

Paradeigmaların en ilki olan şey, evrenin kendisine öykünerek meydana geldiği **ideadır**. Bu idea **tek** ve **ilk idea** olmalıdır; çünkü kopyasına göre yaratılan evren, **bir** olduğundan onun **paradeigması** olan idea da **'bir'dir**. **Demiourgos** (δημιουργός), evreni

³⁸ Benzer şekilde: "Ama, var olmaya başlamış olan bir şey mutlaka cisimden, böylece de gözle görünür elle tutulur bir şey olmalıdır..." (Platon, 1989b: 31B).

³⁹ Burada anlatılmak istenilen **oluş** evrenine söz konusu olan nesnelere ilgili değildir. Platon idea dostlarının varlık ve oluş arasındaki ayrımına bir açıklık getirmeye çalışır. Platon'a göre idea dostlarının oluşa yükledikleri anlam yanlışdır; dolayısıyla Platon'un oluş problemini idealara yansıyan epistemolojik bir şekle dönüştürdüğü söylenebilir: "Cisim, duyum yoluyla bizi, oluşa ortak kılıyor, (...) Ama, mübarek adamlar, bu ortaklığa bu iki halde hangi anlamı verdiğinizizi kabul edelim? Biraz önce söylediğimiz anlam olmasın? (...) İki şeyin karşılaşmasında canlanan bir kudretin sonucu, etkileme veya etki almaz" (Platon, 1988b: 248D-E).

⁴⁰ "Bir tek idea" veya "bir olan idea" olarak da çevirilmesi söz konusudur.

yaratırken bu ‘ilksiz’ ve ‘bir’ örnekten gözlerini ayırmaz (Platon, 1989b: 29A). Böylelikle evren, bu **ilksiz paradeigmanın** kopyasıdır.

İlk paradeigma olarak da ele alınabilecek olan bu bir, evrenin ‘bir’ olmasını sağlayan ve onun **birliğine** neden olan bir üst **birliğe** sahiptir. Bu **birlik**, bir tek canlı varlık olan ve bütün canlı varlıkları kapsayan evrenin nedeni olan **ideanın** yansıması olan **varolan-bir ideadır** (29C-31B).

Platon **idea** kavramıyla **bir tek ideaya** gönderme yaptığından dolayı bu ideanın, **birlik** ideasına sahip olduğunun söylenmesi gerekir. Ayrıca idealar üzerinde duyulardan arı olarak akıl veya **noesis** yoluyla araştırma yaptığımız gibi **bir** üzerine de böyle bir araştırma, unutulmaması gerekir ki bizi salt varlığa veya varlığın özüne götürür (Platon, 1988a: 524D). Öyleyse varolanlara varlıklarını sunan, **mutlak varlık, bir** ile özdeşir.

O halde Platon’a göre idealar evreninde **bir-idea** bütün ideaların nedeni olarak belirlenir. Bu idea ‘bir’dir veya ‘birlik’ taşır. **İdeanın** bir olması ideaların arkhesi olan **birden** kaynaklanır. **İdeanın varlıkla** özdeş olduğu göz önünde bulundurulursa ideaların arkhesi olan **birin, bir-ideanın** yani varlığın ilkesi ve sebebi olduğu söylenebilir: “Şimdi eğer varlık Bir olduğundan ötürü varsa Varlık’ın nihai ilkesi Bir’e bağlıdır. Ona bu adı verelim (Bir), her halükarda Birlik vererek Varlık’ın nihai ilkesi olarak ona sebep olur” (Gilson, 1952: 21).

Platon için bu **varlık**, varlığın en yetkin en mükemmel halidir. Ulaşılması gereken nihai hedef, **bir** olup kendisi hedeflenen, fakat yetkinliğinden kendisine ulaşamayan ideaların **arkhesidir**. Ulaşılabilen yine bir ideadır. Bu da **birin** idea olarak özelde **bir idea** kavramıyla ifade edilen halidir.

Varlık aracılığı ile **varolan(lar)** hareket halindedir. **Varolan(lar)ın** oluş halindeki hareketi varlığa yönelik bir hareket ile meydana gelmez. Bundan yola çıkarak **bir şey** ve **her şey** arasındaki ayrım da ortaya çıkar. “Her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve birbiriyle karışma sayesinde olur ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz. Çünkü bir şey var değildir, tersine, her şey sürekli oluş halindedir” (Platon, 152D-E).

İdea veya **varlık** konusundaki bu ayrım epistemolojik olarak da karşılık bulduğundan bilginin özü olarak **hakikat** problemi doğar. **Hakikat** anlamına gelen **aletheia** (ἀλήθεια) Platon felsefesi açısından hakiki araştırma nesnesi olan **tek şey**, yani **varlığın** yetkin **kinesisine** denir: “Bu deyimle (aletheia) varlığın tanrıl devinmesi belirtiliyor gibi, tanrıl bir koşu (âle theia) imiş gibi anlaşılıyor” (Eflatun, 1960c: 421B).

Platon’a göre Parmenides’in **varlık** olarak ele aldığı **bir** kavramında bazı eksiklikler söz konusudur. Platon, Parmenides’in **varlık-bir** kavramının felsefi içeriklerini özellikle **varlık, bir, bütün** kavramları üzerinden *Sofist*’te ele alır (241D ve dv.).

Parmenides, **bir olan varlık** ile ontolojik bir sistem kurar. Platon içinse bu sistem eksiktir; zira soyut kavramlar veya isimler olan idealar dünyasında ontoloji genel geçer idealar

için yeterlidir; fakat konu arkheye gelirse burada Platon için ontolojiyi aşan bir durum söz konusudur. Platon burada kendilik olarak bire değinir: “Ama bu şartlar altında, şeyin, Birin ta kendisi olması imkânsız değil mi?” (245A).

Ontolojinin sınırlarının ötesine ulaşan Platon felsefesi, ideaların **arkhesi** olan **birin**, Parmenides felsefesinde eksik kalan kısımlarını tamamlamaya çalışır. İşte bu yüzden Platon, Parmenides’ten sonra tekrar **bire** dönüş yapar ve onu tekrar gündeme getirir. **Bir** kavramını, yeniden kavramsal bir sistemin parçası olarak ortaya koymaya çalışır.

3.6.2. İdealar Kuramında **Bir-Arkhe** İlişkisi

Platon’un **bire** yani **arkheye** ulaşmak için felsefesini, aşamalı bir bütünlük olarak ele aldığı söylenebilir. Platon, Sokrates’ten öğrendikleri ile erdemlerin evrenselliği düşüncesinden yola çıkarak işe başlar. Erdemlerin birliğini araştıran ilk dönem felsefesinden sonra Platon, **birlik** konusundaki araştırmalarını genişletir. Olgunluk çağından itibaren **birlik** konusu, problematik olarak bir anda Platon felsefesinin en önemli uğraşı haline gelir. (Copleston, 1985: 56).

Önceki felsefi araştırmaların yöneliminde başta doğa filozofları ile birlikte **arkhe** probleminin cevabının, maddi dünyada arandığından önceki bölümden bahsedilmişti. Platon’un bakış açısına göre kendisi için büyük önem taşıyan Parmenides’in **bir** kavramından sonra **arkhe** probleminin araştırma alanı tamamen eksen değiştirir. Platon’un özgünlüğü de işte buradadır. O, varolanların ilkesi ve nedeni olan hakiki **arkhenin**, kavramsal bir boyutta aranması gerektiğine inanır. Bununla birlikte **oluş** evreninin de kendine has bir ilkesi olmakla birlikte ideaların ilkesinden sonra gelmektedir.

Platon özellikle kavrananlar yani idealar dünyasında bir ilke ortaya koymanın zorluğunun farkındadır. **Bir** kavramına, felsefe tarihinde ilk defa güçlü bir şekilde dikkat çekmeyi başarmış olan filozof Parmenides’tir. Onun adını vermiş olduğu, yaşlılık dönemine ait diyalogu *Parmenides*’te, idealar arasından bir ‘arkhe’ belirlemenin zorluğunu **bir** kavramı üzerinden yansıtır (133A-B).

Platon, Parmenides’in **bir** üzerine olan felsefesini arkhe açısından yetersiz görür. Parmenides’in **bire** yüklediği nitelikler Platon’a göre **arkhe** kavramına yüklenebilecek nitelikler değildir. Arkhenin belirlenmesi için Platon, felsefesinde yeni bir kavram oluşturur. İlk bölümde değindiğimiz gibi bu kavram ‘kendilik’ veya ‘kendinde’ anlamına gelen **to autodor**. Platon **kendilik** ile **varlık** ve **varolanı** aşan bir duruma işaret eder: “İşte meydana koyduğumuz

kanıtlara göre kendinden ve kendiliğinden hiçbir şey hakkında varlık ve olmak sözlerini kullanmamalıyız, başkasının da kullanmasına izin vermemeliyiz” (Platon, 2010b: 160C).⁴¹

Platon felsefesine göre arkhe, yukarıda bahsedilen kendilik aracılığı ile varlık ve oluşma-ortaya çıkmanın üzerinde bir durumu belirler. Dolayısıyla idealar kuramının arkhesi olarak i) **kendinde**, ii) **varlıktan** ve **varolmaktan** ötede, bir öge belirlemek zorunlu hale gelir.

Arkhe kavramı bağlamında Platon’un **bir tek ideaya**, idealardan daha yüksek bir pozisyon atfettiğine dair birçok açıdan cevap sunulabilir. Ne var ki Platon için bu **bir tek idea**, sadece **bir** olarak ortaya çıkmaz: “Dialoglardaki çeşitli noktalarda Platon eide’nin [İdeaların] birine ya da diğerine bir öncelik verir görünür” (Peters, 2004: 89).

Arkhe kavramının bu nitelikleri *Devlet*’te **iyi**, *Şölen*’de **güzel**, *Parmenides*’te de **bir** için ortaya koyulur. ‘Kendinde’ olan **bir-güzel-iyi epekeina tes ousias** (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) olarak ‘varlık’tan da ‘varolmak’tan da ötede olarak ele alınırlar. Dolayısıyla **bir-güzel-iyi** özdeşliği Platon felsefesinde arkheye sunulan cevaptır.

Bir, idealar arasında **iyi** ideasının sahip olduğu tüm özelliklere sahip olup birleştirici ilke olma bakımından da **iyi** ile olan özdeşliğini yansıtır. **Bir**, aynı zamanda kendisine duyulan **aşk** sayesinde ruhu **bir tek varlığa** ulaştırın **güzel** ile de özdeştir.

O halde Platon felsefesi açısından **bir** başta Platon’un *kozmosun* varlığına esas oluşturmak adına, bakışlarını kendisine doğru çevirdiği hakiki ilke — **asıl arkhe** — dir.

Bu anlamda idealar dünyasının, tıpkı duyuşsal algı dünyası gibi bir ilkeye bağlı olması beklendiğinden bu araştırma, epistemoloji temelli ve metaforik anlamda ortaya konan ‘idealar kuramı için en önemli araştırmadır’ denilebilir. Bu ilke, ideaların nedeni olarak bu dünyaya var olma ve canlı olma özelliği ile başlangıcını veren ve onların oluşunun da devamlılığını sağlayan temel ilkedir (Platon, 1988a: 509B).

Ne var ki Platon, **biri** çalışmalarında arkhe kavramı çerçevesinde sunmaz, sadece örtük bir şekilde hissettirir. **İyi** ve **güzel** kavramlarının arkhe anlamında kullanımlarına çalışmalarında daha sık yer verir. Bir ise arkhe olarak çalışmalarına örtük bir şekilde yansır. Bunun birkaç sebebi olabilir:

- i) **Kendinde bir** olarak **bir** kavramını varolanların çok ötesinde olmak bakımından mutlaklaştırmış olabilir (Platon, 1989a: 142D).
- ii) Onun ifadesiyle **kendinde** şey olarak **birin** birliğine gönderme yapar. Böylelikle de başka bir kavramın onun içeriğine dâhil olamayacağını vurgulamış olabilir (Platon, 1988b: 244D).

⁴¹ Benzer olarak Cornford’da aynı şekilde *Parmenides*’te Sokrates’in aynı konuya değindiğine dikkat çekmektedir: “Formların kendileri hakkında Sokrates, birliğin kendiliğinin kendiliğinde çoklukla veya diğer idealarla birleştirilebileceğinin veya ayrılabilceğinin gösterilebilmesinin kendisini şaşırtacağını söylemektedir” (Cornford, 1939: 71; Platon, 1989a: 129C).

Birinci alternatif aynı zamanda **birin, arkhe** kavramı ile belirlenebilecek bir şey olmadığına ya da felsefi açıdan **birin**, Aristoteles'te olduğu gibi *Metafizik*'in konusu olması ile de tutarlı görünür.

Bir diğer anlamda **birin, iyi ideası** ile özdeş olduğu göz önünde bulundurulursa Platon uzmanları tarafından tartışılan en hararetli konulardan biri, bu ilkenin —**iyi veya bir**— idealardan bağımsız mı yoksa idealara bağımlı sadece üst bir idea mı olduğudur.

Platon felsefesine göre **bir, güzel ve iyi, bir tek idea** ile özdeş idealar olarak ele alınabilirler. Burada kast edilen **bir, güzel ve iyi** idealarının, ideaların içerisine dâhil olan benzeri olarak, 'bütünün ilkesi' olmasıdır. **Bütünün** ilkesinin ilkesi olan **arkhe bir, güzel ve iyi** ise öncekilerden daha yetkin ve mükemmel olan **kendiliklerinde** ne ise o olan **bir, güzel ve iyidir** (Platon, 1988a: 509B-511B).

Platon **arkheye** görünür dünyadan bir benzer olarak 'güneş'i ortaya koyar. **Arkhe**, akıllara düşünebilme yetisi veren **iyi** ideası olarak metaforik bir şekilde güneşle tasvir edilir; zira gözlere görme yetisini verenin güneş olduğu gibi akla kavrama yetisini veren de **iyidir**: "Görünen dünyada göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur" (508C).

Bu anlamda 'iyi', 'bilim' ve 'gerçek' bağlamlarında ele alındığında onlardan daha üstün olarak kabul edilmelidir. Güneş'in de 'görme' ve 'ışık' sayılmayacağına benzer bir kabul ile iyi de 'bilim' ve 'hakikat'i aşar: "Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yükseklerdedir" (509A).

Varolanların birbirine bağlı olduğu bu sistemin hiyerarşik olarak tepesinde **iyi ideası** bulunur. **İyi ideası, arkhe** olarak **kendinde iyinin** varolanlara yansıması olarak ideaların bilinme özelliklerinin ve varlıklarının nedenidir: "Bilinen şeyler için de böyledir. Bilinme özelliğini **iyiden** alırlar. Bundan başka iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar" (509B).

Burada Platon epistemolojik kuramı için görülür evrenden yola çıkarak bir analogi kurar. Bu analoginin bir tarafını akılla görme (bir diğer adı) bilme edimi, diğer tarafını da duyular ile (gözle) görme ediminin gereklilikleri ve ilkeleri oluşturur: "(...) görüşün oluşumunu beş etken düzenler: göz, görüş, ışık, görünür şeyler ve güneş. Bu ölçünün kavranabilir dünyaya uygulanmasıyla bilginin oluşumuna ulaşılır: 'ruhun gözü', 'gerçek ve varlık'ın ışığında gerçekleştirilen 'kavrama' etkinliğiyle 'iyilik düşüncesi' olan bilginin kaynağı sayesinde 'kavranabilir gerçeklikleri' değerlendirir" (Mattéi, 2008: 42).

Platon görülür evrenden yola çıkarak güneşin göz kamaştırıcılığını, kendi felsefesindeki **arkhe** kavramı için kullanır gibidir. Platon, görülür evrendeki güneşe bakamayışımızı, epistemolojik anlamda bir için aynı şekilde tasvir etmeye çalışır görünür.

Her ne kadar Platon *Parmenides*'te **birin**, *Devlet*'te de **iyinin arkhe** kavramı bağlamında **varlıktan ötede** olduğunu dile getirirse de, bu ideaların en yüksek ilkesi olan **birin** salt bilinemez olduğu anlamına gelmez. Platon onun bilgi nesnesi olduğunu *Devlet*'te dile getirir (524D-525A). Böylelikle ideaların arkhesi olarak **birin** epistemolojik içerikleri de olması zorunludur. Uzmanlar tarafından da ciddi bir şekilde tartışılan bu konu bizce Platon'un her şeyi bilme yani episteme olarak sergileme çabasına vermiş olduğu önem ile ortadan kalkar.

3.6.3. İdealar Kuramında Bir-Kinoun İlişkisi

Parmenides felsefesinin felsefe tarihine bir diğer katkısı da: 'Devindirici' anlamına gelen **kinoun** (κινούν) fikrini, kendisinden sonrakiler için belirginleştirmiş veya en azından başlatmış olmasıdır. Parmenides, her ne kadar devinimi reddetmiş olsa da şiirinde **kinesisin** nedenine başka bir deyişle **kinouna** üstü kapalı şekilde vurgu yapar. Kendisi **varlığı, bir** olarak kabul ederek, 'sükûnet' anlamına gelen **stasis** halinde olduğunun altını çizer.

Parmenides, şiirindeki bazı dizelerde devindirici bir ilke üzerine önemli ifadeler sunar.⁴² Bunlar, kendisinden sonrakiler için dışsal **kinoun** kavramı için öncül olmuşlardır: "Parmenides'in dayattığı kinetik koşullar, onun ardından gelenleri duyulur dünyadaki değişmeyi açıklayacak bir tür dışsal hareket ettirici koymaya götürmüştü" (Peters, 2004: 246).

Bu noktada felsefe tarihinde Parmenides'ten sonraki felsefe için İyonyalıların arkhe algısında bulunan devinim düşüncesini aşan ve tamamen farklı bir durum söz konusudur. Artık, varolanlar için onlardan bağımsız bir **kinoun** sunmak, önemli hale gelir: "Parmenides'ten sonra, iyonyalıların, canlı bir şey olarak, kendi kendisini devindiren özdeksel töz fikri, artık savunulabilir bir fikir olmaktan çıktı ve ayrı bir devindirici neden ortaya koymak bir zorunluluk haline geldi." (Guthrie, 1999: 57).

Kinoun kavramının ortaya çıkması için öncelikli olarak 'devinen' ile 'devindirici'nin birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Felsefe tarihinde ilk olarak doğa felsefesinin ortaya çıkışında bu iki öğenin arkhe kavramında gizli olduğu görülür. **Arkhe** kavramının içerik olarak bu iki farklı öğeyi bir olarak içerisinde barındırarak gelişmesi söz konusudur. Bu olgu, maddi ve maddi olmayanın birliği şeklinde felsefi anlamda kendini gösterir.

⁴² "Hangi zorunluluk onu çağırması olabilir,
[10] sonra ya da önce, hiçlikten fıskırmaya?"

(...)

Yine de devinimsizdir büyük bağların sınırlan içinde, başsız sonsuzdur,

(...)

mademki *Kader* mahkûm etmiştir onu

bütünüyle devinimsiz kalmaya;

(...)

[XIII] Tüm tanrıların en başı olarak Eros'u buldu...

Maddi olmayan maddedeki devinim gücü, aslında devinimi kabul eden düşünürlerin felsefelerinde Platon felsefesine kadar madde içinde saklıdır. Aynı zamanda soyut bir tarzda kimi filozoflarda ifade de edilir; fakat *devinimin faili, nedeni, ilkesi* olarak 'kinoun' kavramı ilk defa Empedokles (*aşk ve nefret*) ve Anaksagoras (*nous*) felsefelerinde ifade edilir. Ne var ki kavram hala maddi bağlardan tam anlamıyla kendini kurtaramaz. Bu ilkeler, bu dönem felsefesi için hala maddeseldir: "Özdeksel ve özdeksel-olmayan ayrımının doğuşu için, daha belli bir sürenin geçmesi gerekecektir. Devindirici nedenler devinen özdekten ayrılmış olunca, bu ayrımın gerçekleştiğini düşünmek olanaklı olacaktır" (Guthrie, 1999: 58).

Sonuç olarak *kinoun* kavramı ruhsal bir anlam içeriği ile yani apriori olarak tam karşılığına ise ilk defa Platon'da kavuşur. Soyutun ve somutun metaforik anlamda ele alındığı *idealar kuramı* ile Platon, *devinen* ve *devindirici* arasındaki farkı tam anlamıyla ele alan ve ayrımı gerçekleştirmiş ilk filozoftur. Platon'la birlikte artık *devindirici* ve *devinen* arasında herhangi bir maddi bir bağ kalmaz.

İdealar kuramı ile kavrananlar ve duyumsananlar olarak iki evren ortaya koyan Platon, sonuç olarak kavrananlar için bir devindiriciyi temellendirmenin öncelikli öneminin farkındadır. Ortaya koyması gerektiğini düşündüğü asıl devindirici apriori bir öge olmalıdır. Platon'a göre bu *kinounun* akılla ele alınma gerekliliğini ortaya koyar, duyumla değil.

Platon'la birlikte *kinoun* kavramının apriori bir anlamda ortaya koyulması gerekliliğinden daha önemlisi, bunun hangi yolla yapılacağıdır.⁴³ Bu anlamda bu belirlemeden sonra ideaların epistemolojik öğeler oluşundan dolayı bu devindirici ilkenin, bir bilme ediminin başlatıcısı olduğu düşünülmelidir; zira idealar arasındaki *kinesis* (hareket veya devinim) bilme yani *epistemed* kaynaklanır; çünkü "bilgi ile bilinen varlık, bilindiği kadar harekette olacaktır" (Platon, 1988b: 248E).

Bir düşünce sisteminden bahsedildiğinde öncelikli olarak çıkış noktası veya önkabuller göz önünde tutulur. Bu tam da bilgi alanında *arkhenin* yüklenmiş olduğu anlamı serimler: "Bir arkhe, bir akıl yürütme veya argümanın kendisinden hareket ettiği şeydir -ya da bir ilk öncül veya nihai bir ön kabuldür" (Cevizci, 2001: 14).

Felsefe tarihinin başından bu yana *arkhe* ve *kinesis* kavramlarının birbirleri ile olan çok yakın bir ilişkisi vardır. *Arkhe* varolanların birliği düşüncesi ile onlara düzen sunar. Onların hem ilk nedeni hem de onların düzenleyicisidir: "(...) Yunan felsefesinde, bir düzen veya bir düzenleyici ilke arayışı örtük olarak bulunur; bu arayış (...) arkhe (t.b.) arayışlarıyla Miletos'lu filozoflar arasında görülür" (Peters, 2004: 245). *Arkhe* kavramının bu anlamda şeyler üzerindeki düzen ilkesinin başlatıcısı olması anlamında *devindirici ilke* olduğu söylenebilir.

⁴³ Anaksagoras'ın düalizminde her ne kadar *nous* kavramı ile bu ayrımın hatları çizilmiş olsa da (yukarıda aktardığımız gibi) Anaksagoras'ta hala maddi bir anlayışın hâkim olmadığı söylenir; dolayısıyla bu ayrım felsefe tarihinde ilk defa Platon ile birlikte gerçekleşmiş olur.

Platon için **arkhe** kavramının özünde saklı olarak **kinesisin** başlatıcısı yani “devindirici güç” anlamı mevcuttur. İdeaların **arkhesi** sayesinde **diyalektika** yolunda yürüyen filozof şimdi varsayımları aşarak asıl olan ilkeye ulaşır. Bunun sonucunda da ondan çıkan sonuçlarla artık kavrananlar dünyasına kendisi açıdan gelen düzenle onları daha iyi anlar. Aksi takdirde “(...) ancak bir ilkeyle anlaşılabilir olan bu nesnelere anlayamazlar” (Platon, 1988a: 511D).

Böylelikle Platon’a göre **arkhe** aynı zamanda **kinoun** olmak zorundadır. **Kendinde biri** arkhe olarak belirleyen Platon, **birin** epistememesinin hareket ettirici niteliğinden bahseder: “O zaman ruhu duraksar... Düşünceyi dürtükleyip uyandırır, araştırmalar yapmak zorunda kalır” (524E). O halde **bir**, ideaların devinimini sağlayan **arkhedir**. Kendisine duyulan noetik bir itki ile idealar arasındaki devinim nedenidir.

Birin ruhları devindirmesi kendisine yönelik bilme edimini başlatması ile olur. Ruh, **kendinde bir** hakkında düşününce varlığın özüne yönelmiş olur. Böylelikle Platon **kinesisin**, ruhta gerçekleşen epistemolojik bir süreç olarak ele alır: “Ruha gelince; ruh okuma ve alıştırmaya, yani hareketler sayesinde, bilgiler kazanır, sağlığını korur, kendini düzeltir...” (Platon, 2010b: 153B).

Sonuç olarak Platon’un ilk biçimler olarak nesnel dünyanın ilkeleri olan idealar dünyası içindeki **kinesisin** bilme faaliyeti olduğu görülür. Platon için bu bilmenin çizgi analogisinin üst kısmındaki **noesis** olduğu söylenebilir. **Noesis**, varolanların ilkeleri olan idealarla ilgilidir: “Noesis’e karşılık düşen nesnelere *ai arhai*, ilk ilkeler ya da biçimlerdir” (Copleston, 1985: 48). Dolayısıyla da **kinoun** konusunda Platoncu bir okuma, epistemolojiye yönelmelidir.

Platon’a göre **varlık** ve **varolan** ayrımı **kinesis** kavramı üzerinden ele alınabilir. **Varlık**, **hareket** ve **sükûnet** Platon felsefesinde en yüksek idealar olarak sunulur. **Varlık** bir kenara konulup **hareket** ve **sükûnetin** var olduğu kabul edilirse zorunlu olarak **varlık** bir üçüncü olarak eklenecektir. Dolayısıyla **varlık** onların dışında bir şey olarak ele alındığında **varlık** ne harekettir ne de sükûnette (250C). Öte yandan **varlık** ve **varolan** birlikte ele alındıklarında farklı bir durum vardır. Platon, “varlıkla Bütün’ün⁴⁴ aynı zamanda hem harekette, hem sükûnette olduğu”nu kabul eder (Platon, 1988b: 249D).

Platon için arkhenin varlık ötesi konumu, **kinesis** kavramının ışığı altında da ortaya çıkar. Platon felsefesinde **kinoun** olan arkhe için varlık belirlenmez. **Kinoun** da arkhe gibi varlığı aşan bir konuma işaret eder. Platon “hem hareketin hem de hareket edenin varlığını tanımalıyız” (249B) derken **varlık** ve **varolan** derecesini **kinesis** bağlamında ortaya koyar; fakat **kinoun** hakkında bir şey söylemez.

Platon felsefesi için ortaya konması gereken, epistemolojik anlamda ele alınması gereken arkhenin, yani **birin** veya **iyinin** ideaların bilme edimlerinin **kinesis** kaynağı veya

⁴⁴ Ama Bütün için ne demeli? O, var olan Bir den başka mı yoksa onun özdeşi midir diyecekler. Eşi olduğunu söyleyeceklerini, hatta söylediklerini görmemek mümkün mü (244D-E).

hareket ettiricisi anlamına gelen **kinoun** olmasıdır. Platon felsefesinde **arkhe** ve **kinounun** idealar arasındaki bağları, birbirleri ile çok yakın bir çizgide doğal bir ilişki ile benzerlik kurar. **Arkheyi** belirlemek için **kendilik** kavramına başvuran Platon **arkheyi** 'hareketin temel ilkesi' olarak ifade eder ve bu hareketin **kendilikten** geldiğini savunur: "Hem bu şey diğer her şeyi hareket ettirdiği için hareketin temel ilkesidir. (...) Bu nedenle kendiliğinden hareket eden şey aslında hareketin ilkesidir, bu şey yok edilemeyeceği gibi oluşamaz da" (Platon, 2017: 245).

'Arkhe ve kinoun' kavramlarına idealar arasındaki biçilen rol, ideaların tümüne yansır ve onların etkinliklerini ortaya çıkarır. Öyle ki idealar, bu ilkeler doğrultusunda kavranabilme özelliklerine ulaştıkları ölçüde varlıklarını da kazanırlar. 'Arkhe ve kinoun'un kavramsal bir dünyanın konuları olarak ele alınması ve bunların felsefi bir sistem içerisinde kendilerine önem atfedilen, ayrıcalıklı bir yerde konumlandırılması Platon felsefesinin başarısıdır.

3.6.4. İdealar Kuramında *Bir-Telos* İlişkisi

Şeylerin araştırılabilmesi için onların varolan derecesinde ele alınabilmeleri gerekmektedir; dolayısıyla epistemolojik anlamda bir **kinesise** söz konusu olmaları gerekmektedir. Bu da **birin** onların **arkhesi** aynı zamanda **kineonu** olmasının yanı sıra kendine yönelik bir **telos** olması ile sağlanır.

Platon ideaların arkheye yönelik olarak bir kinesis sürecini tasvir eder. Bu süreç bir tamamlanma ya da tekamül süreci olarak ele alınabilir. Bu tamamlanma süreci, onların teloslarına yönelik kinesislerini yani bilme edimlerini, tamamlama arzusu olarak **arkheye** veya **kinouna** ulaşma arzusunun ürünüdür. Ayrıca bu, **birin** formel olarak ideaların kendisine öykündüğü "ereksel ilke" olması ile belirginleşir: "İyi ya da mutlak değer ilkesi böylece bir **telos** doğasına sahiptir var-olmayan bir erişilecek-erek değildir; o var-olan bir **telos**, bir varlıkbilimsel ilke, en yüksek hakikat, örnek alınacak mükemmel neden, mutlak ya da birdir" (Copleston, 1962: 181).

Platon için idealar kuramının önemli bir kabulü olarak idealar, kendilerinin biçimsel nedeni olan **arkheye** benzerler. **Arkhe iyidir** ve ideaların da her biri birer **iyidir; kinoun birdir** ve idealar da her biri bir diğerini hareket ettirici olarak **birdir; telos güzeldir** ve idealar da birbirleri için birer **telos** olduklarından dolayı her biri, birer **güzelidir**; zira iyi olanlar, güzel olanlar, bir olanlar; iyiliklerini, güzelliklerini, birliklerini (ta kendileri olan) **iyiden, güzelden, birden** alırlar (Wedberg, 1999: 78-100).⁴⁵

⁴⁵ Bağlam birçok diyalogda mevcuttur: *Euthyphron*, 14A-B; *Hippias Major*, 287C-D; *Phaidon*, 75C, 100D; *Şölen* 211B; *Philebos*, 51C; *Devlet*, 476C, 508E-509B; *Kratylos*, 416D; *Euthydemos*, 300E-301A; *Büyük Hippias*, 287B-289, 294; *Timaios* 30C-D.

Sevmek; 'arzu etmek, istemek' gibi bağlamlarda ele alınabilecek olup Platon için teleolojik bir nesne için ifade edilir. Copleston'un da dediği gibi bu ontolojik anlamda değeri olmayan bir **erek** olamaz; bilakis varolanlara yansıyan, varlıkla kendisine yönelimi ve ona ulaşmayı olanaklı kılan bir **erek** olmalıdır.

Bu sevgi, Platon'un *Şölen*'in de geçtiği üzere **erostur**. **Eros, güzelin** sevgisidir. **Eros**, kutsal bir aşk olup Platon için nihai ereğe **telosa** ulaşmanın aracıdır: "Aşk da güzelin aşkıdır" (Platon, 2015: 204B). Ne var ki akılla değil, duyu organı olan göz ile tek tek güzellere yönelenler, güzelin kendisini göremezler. Bu yüzden **bir-güzel-iyiye** yönelim akıl veya düşünce ile olmalıdır: "Ama, güzelin kendini görmeye ve sevmeye varamaz düşünceleri" (476B). Yani telos düşünsel anlamda ele alınmalıdır.

Bu anlamda onların, **varlık** bağlamında ortaya çıkan somut bir **telos** olmaları onların epistemolojisini olanaklı kılar. İdeaların varlığının ve varolanların **arkhesi** olan **bir**, ulaşılması arzulanan ve ereksel bir nedendir. *Şölen*'de de **iyi** ile **güzelin** özdeşliği bu anlamda ortaya çıkar: "İşin doğrusu aşk, iyi olana her zaman sahip olma isteğidir" (Platon, 2015: 206A). Bu olgu Platon tarafından sık sık dile getirilir. *Menon*'da erdem üzerinden Platon **güzel** ve **iyiye, telos** olarak **bir** der:

Menon — Peki, Sokrates, bana öyle geliyor ki, erdem, şairin dediği gibi, «Güzel şeyleri sevmeye, güçlü olmaya» bağlıdır. Şimdi buna göre sana erdemi tanımlayayım; Güzele duyulan istekle onu elde etmek gücü.

Sokrates — Sana göre güzele duyulan istekle, iyiye duyulan istek bir midir?"

Menon — Evet, birdir (Eflatun, 1960b: 77B).

Arkhe olarak **güzel** ve **iyi**, kendilerine yönelik arzuyu tetiklerler. Bilgi açısından eksiklik ve kusur barındıran ruhlar onlara yönelik olarak bir **telos** taşıdıkları için devinirler. Böylelikle onlar, ruhları harekete geçiren **prote kinoun** olarak bu özelliklerinden dolayı "ilk olan", "sevilen", "gerçek dost" ifadeleri ile nitelenirler: "(...) gerçek dost, bütün bu sözde dostluklarla ulaşmak istediğimiz şeydir sanırım (...) Sevilen iyinin kendisidir" (Platon, 2010a: 220B).

Bir-güzel-iyi özdeşliği çerçevesinde ortaya konan ve onların **kendinde ne ise o olmaklıkları** bakımından görülür veya duyumsanabilir olan hiçbir şeye benzememeleri veya onları aşması söz konusudur. Görülenler ve duyumsama bu ideaların özünü perdeler ve aldatıcıdır. Dolayısıyla Platon, bu tasvir üzerinden **birin** özüne yönelik olan epistemolojik **telosun** "varlığın özü" ile karşı karşıya bırakacağını dile getirir (Platon, 1988a: 524E-A).

Varlığın özüne yönelik olarak ruhta meydana gelen **telos, birin** bilgisinden yola çıkılarak doğar. Bu aynı zamanda arkhenin öncül olarak ele alınmasının vurgusu ile benzerdir. Platon *Devlet*'te gerçek bilimin varsayımların ilke olarak kabul edilmesinden doğamayacağını dile getirir. Platon, gerçek bilimin arkheden yola çıkılarak doğduğunu ve bilinecek şeylere de düzenini sağladığını dile getirirken **telosun** arkhe dışında bir şeye yönelik olmaması gerektiğini de ifade etmiş olur.

Telos kavramı arkheye, **kendinde iyiye** yönelik olunca kavram olarak ‘tüm erek’ anlamında **panteloos** (παντελῶς) olarak ifade edilir. Platon arkheye yönelik olarak **telos** ve **varlık** kavramlarını birleştirir. Bu birleşim **panteloos on** (παντελῶς ὄν) olarak ifade edilir ve ‘kusursuzluk’, ‘mükemmellik’ çizgisindeki varlığı anlatmak için kullanılır: “Platon’da ‘kusursuz varlık’ (panteloos on) akledilebilir hareket, yaşam, ruh, düşünce ve aklı temin eder” (Halfwassen, 2000: 59, 60).

Kendinde bir, ‘kusursuz varlık’ olarak erekların ereği veya ğayelerin ğayesidir. Buna göre Platon için kusursuz varlık olarak arkhe, varlığı aşmasına rağmen aynı zamanda olgusaldır. Bu da onun **telos** olabilmesi ve bilinebilmesi için gereklidir. Aksi takdir de Platon’un idealar kuramı eksik olurdu: “Öyleyse neresinden bakarsak bakalım, şu gerçek su götürmez: Kesinlikle var olan şey, kesinlikle bilinebilir” (Platon, 1988a: 477A).⁴⁶

Platon, **arkhe**, **kinoun** ve **telos** bağlamlarında ideaların ötesine ulaşan düşünsel zenginliği sayesinde **bir** kavramı ile apriori kavramların sınırına ulaşır. Bir kavramına atfedilen bu farklı niteliklerin hangi bağlamlarda kullanıldığını belirlemek Platon felsefesini ve özellikle ontolojisini anlamak için önemlidir. Bu farklı ontolojik ilkeleri belirlemek, **bir** üzerindeki kavram kargaşasını da giderecektir.

3.7. İdealar Kuramı’nda Bir ve Nüansları

Platon felsefesine değinildiği zaman akla gelen ilk şey, Platon’un metafizik bir evren tasarımı yapmış olduğudur. Ne yazık ki bu düşünce, onu ve düşüncelerini anlamak isteyen okuyucular için bir engel niteliği taşıyabilir. Onun felsefesi hakkında yapılan spekülasyon yorumlar Platon’un gerçek düşüncelerini görmezlikten gelebilir; ayrıca büyük bir hassaslıkla ve özenle kurmuş olduğu felsefi bağlamların haksızca basitleştirilmesine ve göz ardı edilmesine neden olabilir.

Başta ideaların metafizik bir evrenin üyeleri olmaları, onların üzerine bilinemezlik perdesi indirir. Ama unutulmamalıdır ki: Platon’un en önemli amaçlarından biri epistemolojik değeri olmayan, sanı evreninden yani görüngü evreninden kurtulup gerçek epistemolojik değere sahip olan bilgi nesnelere bulmak ve anlaşılır kılmaktır.

Bu anlamda idealar kuramı için ‘aşkınsallık, tanrısal, mutlaklık’ kavramlarına yüklenen agnostik içerikli anlamlara şüphe ile bakmak gerekir. Bunlar, ‘yetkin’ veya ‘mükemmel’ bilgi nesnelere oldukları ve aynı zamanda varlığın nihai yetkinliğindeki ‘gerçek varlıklar’ oldukları anlamında ele alınmalıdır: “O başka her şeyden bağımsız, değişmez, tanrısal

⁴⁶ Bu pasajda Platon’un “kesinlikle varolan” olarak ifade ettiği kavram *panteloos on*dur. Halfwassen, burada Platon’un “geçişin bağlamına göre, panteloos on yalnızca ideaların niteliksel olarak mükemmel, anlaşılır varlığı anlamına gelebileceğini” ifade eder. (Halfwassen, 2000: 60).

bir şey olarak, mutlak ve yetkin bir biçimde her ne ise odur” (Robinson, R. & Denniston, J. D., 1999: 3). Aynı zamanda bu mükemmelliklerinden dolayı da şeyler için teleolojik bir ilkenin içeriklerine de sahip olduklarının altı çizilmelidir.

Platon, idealar kuramında **bir** kavramına değinirken teleolojik devindirici unsur olarak epistemolojik bir *arkhe* ortaya koyma çabası güder. İşte **bir** kavramı da bu çabanın bir ürünüdür.

İlk bakışta yüzeysel olarak ifade edilirse Platon’un idealar kuramında; ‘*Bir* kavramı; *arkhe*, *kinoun*, *telos* kavramları bağlamlarında ideaların kendisine yöneldikleri ve öykündükleri ideadır’.

Bununla beraber Platon’un **bir** kavramına değinirken kullanmış olduğu ifadeler farklı anlamlara gönderme yapmaktadır. Platon felsefesinde **bir** kavramı altında birbirinden farklı üç tane **bir** vardır: “Parmenides 137A3, 158A5’te geçen *To Auto Hen* (τὸ αὐτοέν) yani **Kendinde Bir**; 142D4’te geçen *Hen On* (έν ὄν) **Bir-Varlık** ya da bir diğer ifade ile *Hen Polla* (έν πολλά) **Bir Çok**; 155E5’te geçen *Hen kai Polla* (έν καὶ πολλά) yani **Bir ve Çok**” (Halfwassen, 2006: 187-92).

i) **Kendinde bir** olarak **bir**, salt kendisidir. Bu **bir** salt kendisi olarak ele alındığında kendisi dışında bir şeyin olmadığı ve böyle bir kabulün felsefeyi olanaksız kıldığı söylenebilir. Aristoteles, varlık hakkında **kendinde bir** kabulü ile ele alınan araştırmaların laf olsun diye öne sürülen savlar olduğunu dile getirir. **Kendinde bir** varsa ve başka bir şey yoksa ne başlangıç ne de onun ilke olabileceği bir şey vardır: “Çünkü yalnızca ‘bir’ varsa ve o böyle ise, artık bir ilke, bir başlangıç yok demektir” (Aristoteles, 1997: 185A3).

Platon **kendinde birin** özüne ulaşılmasının zor olduğunu ifade eder: “O kadar yükseklerde bir şey ki bu. Şimdiki halimizle tasarladığım yere kadar çıkabileceğimizi sanmıyorum” (Platon, 1988a: 506D-E). Bu aynı zamanda *Parmenides* diyalogunda araştırılan ilk **birin kendisidir**: “Bir’in kendisi konusundaki benim savımdan başlayalım” (Platon, 1989a: 137B).

ii) **Bir-varlık; birin varlık** ile özdeşliği anlamına gelir: “Bir bir olmakla varlıktan başka birşey değildir, varlık da varlık olmakla birden başka bir şey değildir” (143B). **Bir-varlık** bu özelliği ile ontolojik zemindir. Ontolojinin bahsedilebilirliğinin koşuludur ve bu anlamda sistematik olarak ontolojinin ve ontolojik öğelerin **nedenidir**.

Bir-varlık özdeşliği; ‘bir vardır’ temellendirmesinden yola çıkarak **birin** birliğinin **varlık** zeminindeki varolanlara yansımalarıdır. Bu anlamda **birin, varlıktan metheksisi** yani pay alması söz konusudur: “Bir, varlıktan pay alır; Bir’in varolduğu savı ileri sürüldüğünde söylenen bundan başka birşey değildir” (142C).

Bu pay almadan dolayı **bir-varlık** kendisinde **çoku** da barındırır; zira **bir-varlık, varlık** ve **bir** kavramlarının birbirlerinden **başka** olmağı ile **çokluk** olarak görünür (143B-144A). Şimdi o, aynı zamanda görünümündeki bu **çokluktan** dolayı **bir-çok** ve **varlıktan** pay

almasından dolayı da **varolan bir** olarak da ifade edilir: “Bu yüzden de varolan Bir, çokluk olarak görüldü.” (143A). Bu *bir-varlık*ın çift karakterli bir yapısı olduğu anlamına gelir.⁴⁷

iii) **Bir ve çok** ise **birin** varolmak alanına yansıyan nitelik ve niteliklerini ifade eder. Bu **varolmak** ise şimdiki zamanla birlikte varlıktan (veya *bir-çok*tan) pay almaktan başka bir şey değildir (151E). Dolayısıyla **bir ve çok, birin** zamanla bir tür karışımı olarak düşünülebilir.

Oluşla ilgili olarak ortaya koyulabilecek **bir** olarak karşımıza çıkan **bir ve çok**; “hem Bir ve çok hem de ne *Bir* ne de *çok*tur” (155E). **Oluş**a düşen bir nesne, hem varolmaktan hem de yok olmaktan pay alır ve böylelikle onun kimi zaman *varlıktan* pay aldığı, kimi zaman da pay almadığı söylenebilir (155E). Böylelikle **bir ve çok** kendisinde zaman açısından görelî bir varolma durumu ortaya koyar.

Platoncu bu dizgede Parmenides’in, **varlık** olarak ele aldığı **bir** kavramı; Platon’a göre kendisine **bütünlük** yüklenen ve dolayısıyla da parçalardan oluşmuş **birdir**. Bu da Platon’un ikinci **biri** olan **varlık-birin varlıktan** pay almış hali **varolan birdir**:

YABANCI. - Ama Bütün için ne demeli? O, var olan Bir den başka mı yoksa onun özdeşi midir diyecekler.

THEAITETOS. - Eşi olduğunu söyleyeceklerini, hatta söylediklerini görmemek mümkün mü.

YABANCI. - Bir, Parmenides’in dediği gibi: “her yandan iyice yuvarlak bir hücrenin kütesine benzeyen, hiç bir yanı daha büyük veya daha ufak olmadığından, merkezden her yöne doğru aynı derecede kuvvetli” Bütün ise, böyle olan bir varlığın ortası ve sonu vardır, böylece bölümleri olması da muhakkak lazımdır, değil mi?

THEAITETOS. - Doğru.

YABANCI. - Böyle bölünen şeyin, bir bölümler topluluğu olarak birliği olmasına, dolayısıyla yalnız bütün ve toplam olmasına değil, bir olmasına da hiç bir şey engel olmaz.

THEAITETOS. - Ne engel olur ki

(Platon, 1988b: 244E-245A).

Platon, Parmenides’in ele almamış olduğu **birin kendiliğini** ve idealar arasındaki gerçek varlık olan **biri** anlaşılabilir kılmak istediğinden Parmenides felsefesine katkı sunar. Bu açıdan “Platon Parmenidesin varlık felsefesini aynı anda iki açıdan genişetti: tek varlığın bütünlüğü ve varlığın harici varlık sebebinin mutlak aşkınlığına göre” (Krämer, 1959: 543; Halfwassen, 2014: 194).

**“ ‘O’ vardır, olmaması olanaksızdır;
‘O’ yoktur, varolmaması zorunludur.”⁴⁸**

⁴⁷ Platon’cu felsefe için buraya kadar ele alınan **bir** kavramları Aristoteles’in dile getirdiği iki farklı *birlik* ayrımı ile özdeşlik içerir: “Nitekim iki tür birlik var: olanak halinde birlik, etkinlik-gerçeklik halinde birlik” (Aristoteles, 1997: 186A1).

⁴⁸ (Platon, 1989a: 8). Ayrıca Bkz. (Parmenides, 2015: 23/II-[3-7]).

Platon'un ortaya koymuş olduğu **bir** kavramının bu nüansları ile Parmenides'in dizeleri daha anlaşılır hale gelir. Parmenides'e göre bu dizelerden yola çıkılarak **bir**, "hem vardır hem de yoktur". Bu problem, Platon tarafından en büyük ve **bir tek idea** olan **varlık** üzerinden yapılan inceleme yardımıyla *Sofist*'te çözülür (237A-245C).

Platon, yokluğun da **başka** olarak ilineksel olarak **varlık** olduğu düşüncesinden yola çıkarak yokluğu, mutlak olarak varlığın karşıtı olma düşüncesinden soyutlar; zira **bir-varlığın varolan** olarak mevcut olduğu bir durumda, **yokluk** sadece bu durumda var olmayan bir şey için dile getirilebilir. Yani bu durum varolmayan şeyin, başka bir durumda var olmadığı anlamına gelmez. O halde yokluk bir bakıma vardır:

O halde yokluk, dediğim gibi, var olmakta hiç bir şey'den aşağı değildir. (...) yokluğun da sağlam bir varlığı ve kendine has bir özü bulunduğunu, gene aynı şekilde yokluğun, cinslerin çokluğu içinde bir cins olarak eskiden var olduğu gibi şimdi de bulunduğunu korkmadan söylemek lazım değil midir? (258C).

Platon felsefesine göre ortaya çıkan **bir-varlık** kavramının yansıttığı **varlık** ve **bir** özdeşliği, **kendinde birin**, **varlık** ile birleşmesi ile kaybolur. Bu durumda aslında **bir-varlık**, varlık ve bir özdeşliğini anlatmakla kalmaz. Aynı zamanda **kendinde birin varlık** ile birleşmesini yansıtan bir tanıma dönüşür ve böylelikle **varlığın** ortadan kalkmasına işaret eder: "Şimdi, varlığın, Birden aldığı birlik dolayısıyla Bütün olmadığını, öte yandan da aslında, Bütünün var olduğunu kabul edelim; böylece varlığın kendinde varlık eksik olacaktır. (...) Ve bu düşünceye göre, kendinden mahrum olan varlık, varlık olmayacaktır" (245C-D).

Sonuç olarak Parmenides'in **varlık** olan **bir** kavramı, bu anlamda Platon'un düşünceleri ile daha açık hale gelir. Platon'a göre bu anlamda Parmenides'in **yokluk yolu Parmenides** diyalogunun ilk savı olan **birin** 'varlıktan ötede' durumu ile bağdaştırılabilir. Bu durum, **birin; kendinde bir** olarak ele alınması ve **varlığı** kapsamı ve onu **varlık ötesi** bir duruma taşımasıdır. Böylelikle **varlığından** bahsedilen bu **bir**, mutlak olarak **varlığın** yerini alır. Bu durumda artık o, ne birdir, ne de vardır. Varolan herşeyi yok ederek şimdi kendisinden bahsedilebilecek her şeyi tüketir: "Görüldüğü gibi bu temellendirmeye bakılırsa, Bir ne birdir ne de vardır" (141E).

Krämer'in ve Halfwassen'in da dikkat çektiği gibi Platon, Parmenides felsefesini iki açıdan genişletir. Böylelikle de Parmenides'in dizelerinde ele almış olduğu **birin** bu 'varlığının gerekliliği ve varolmamasının zorunluluğu' problemini, aslında kendi felsefesi açısından cevaplamış olur: Öncelikle 'varlığının gerekliliği'; **mutlak varlık** olan **kendinde bire**, ilineksel olarak **bitişmesi (sunagoge)** ile **bir-varlık** sentezidir. Böylelikle **bir-varlığın; varolan** olarak gölgeleştirdiği, 'varolmaktan ötede' olan **kendinde birin** de mutlak olarak varlıklaştığı bir düşüncenin yansıması olarak ele alınabilir. 'Varolmamasının zorunluluğu' ise **kendinde birin**

varlık ötesilik durumunu açığa çıkarmasıdır: “O halde Bir, hiçbir biçimde varlıktan pay almıyor” (141E).

Platon felsefesinin **arkhe** kavramına taşıdığı konum *varlık ötesi*, soyut bir konumdur. Dolayısıyla Parmenides’in sistemi Platon’a göre **arkhe** bakımından eksik kalır. Varlığın sebebi olarak **arkhe** problemi için “Platon bu noktada varlığın nihai doğasını anlamak için varlığın ötesine geçmemiz gerektiğini ima etti” (Gilson, 1952: 21). Bu belirlemelerden sonra Platon’un **arkhe** problemine cevap verirken aynı zamanda Parmenides felsefesini tamamladığı da söylenebilir.

Platon artık Parmenides’in dizelerinde **yokluk** olarak kesinlikle araştırılmaması gerektiğini söylediği yola girmiş olur. Parmenidesçe bilinemez, girilemez ve ifade edilemez bu yol Platon’un felsefi zenginliği sayesinde kat edilir. Bu aynı zamanda az önce bahsettiğimiz metafizik öğeler veya kavramlar olarak kabul edilen ‘aşkınsal, mutlak, tanrısal’ ifadelerinin Platon için bilinemezlikçi anlamlar taşımadığının ispatıdır. Bu kavramlar onun için, kendilerine ulaşamayacak veya bilinemeyecek kavramlar değildir. Platon için herşey epistemolojik bir anlam taşır.

Arkhe olarak ‘varlıktan ötede’ *epekeina tes ousias* olarak ele alınan **kendinde bir**, mutlak **birdir. Kendinde bir**, epistemolojik anlamda ele alınınca ele alınan kavramlar, nitelemeler ve ifadeleri aşan bir konuma yükselir: “Bu durumda o, ne adlandırılabilir ne söz konusu edilebilir, ne hakkında kanı edilebilir ne de var olanlardan biri tarafından duyumlanabilir” (142A).

Kendinde bir bu anlamda ancak ‘ötekiler’ anlamına gelen *talla* (τάλλα) kavramı ile anlaşılabilir. **Bir** kendinde ne ise odur ve ifade edilenler, kavrananlar, düşünülenler ancak onun **ötekiliği** olabilir: “Onun düşüncesi, yalnızca ‘Ötekilik’ ile sınırsızlığı bağlı olup onunla kavranabilir ve dolayısıyla gerçekte ‘mutlak’ ile kavranamaz” (Wyller, 1997: 7).

Biri belirlemek yolunda ilerlemek **bir** ve **ötekinin** diyalektiğine ulaştırır. **Bir** ve **öteki** böylelikle hem bağımlı hem bağımsız ve karşıt bir ilke olarak karşımıza çıkar: “Bununla birlikte Parmenides’te, onun diyalektiğinin biçimsel yapısına göre Bir’in ilkesine birleşen, görünüşte bağımlı olmasına rağmen bağımsız yeni ilke, **Talla** ‘Ötekiler’in ilkesidir” (Wyller, E. A., 1970: 93).

Ötekilik görünüş olarak bir ötekiler çokluğunu **kendinde birden** bahsedilebilmesi için var eder. Varolan ötekiler var iseler varlığın buradaki durumu nedir? Bu problem Platon için varlığın **kendinde bire** dönmesi ile cevaplanır: “Böylece, görüyoruz, başkalar ne kadar var ise, varlık da o kadar yoktur. Çünkü varlık, başkalar olmadığından, kendiliğinden birdir” (Platon, 1988b: 257A).

Peki bu **talla** ilkesi Platon için gerekli midir? Evet gereklidir; zira **arkhe** olarak **kendinde biri** ele almak onun belirsizliği dolayısıyla mümkün olmamaktadır. Ulaşılan şey yine varlık dairesinin ufuk çizgisinde kalacak **bir şey** olmalıdır. Bu yüzden de **talla** Parmenides’in ikinci hipotezinde ortaya çıkar:

Parmenides'in kendisini okuyarak, ikinci bir ilkenin, yani *tallanın* neden birincisi ile birleşmesi gerektiği oldukça açık olacaktır; çünkü, ilk olarak, henin ilke olması sorununun başarısız olduğu görünüyor (1. Hyp.) Bu başarısızlık duygusundan, o nasıl *talla* yani ötekiler ise, hen için karşıt bir şey düşünme zorunluluğu doğar (Hyp. 2.) (Wyller, 1970: 93, 94).

Kendinde bire yönelik her bilgi edimi **ötekilik** ilkesi ile **bir-varlığın** sınırlarına dahil olur. **Kendinde bir**, kendisinin bir kopyası olan, varolanlar için epistemolojik bir ikinci ilke olarak **bir-varlık** ile anlaşılabilir. Bu Platon'un **bir-varlığı** 'ad' olarak belirlemesi ile de doğrulanır: "Bir ki, şüphesiz yalnız kendinin birliğidir, o da bir adın birliği olacaktır" (Platon, 1988b: 244D).

Böylelikle **bir-varlık** ve **ad** özdeşliği ile karşılaşırız ki bu da **kendinde bir** hakkında epistemolojiyi olanaklı kılar. "Ad" bu anlamda bir yandan ona dolaysız bir şekilde -hiçbir aracıya ihtiyaç duymaksızın, onunla arasında herhangi başka bir varlık formu, ayrılık, boşluk olmaksızın- işaret eder. Onun epistemolojisini olanaklı kılar ama yine de bu araştırma; **kendinde bir**, ne ise o ve yetkin oluşundan dolayı yetersiz kalır; zira 'kendiliklerinde' olmak **adın** belirlemesinden farklıdır ve ondan üstündür. Ayrıca bilgi nesnesi olduğu için de duyularla bilinemez, ancak ruhla bilinebilir: "Bundan ötürü bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesnelere kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir" (Platon, 1989c: 66D).

Talla kavramı tam da burada çok kilit bir görev görür. **Öteki, kendinde bir** ve ona verilen **adı** birbirlerinden farklılaştırırken aynı zamanda onları birbirine bağlar. O halde **ötekilik** bağı ile birbirine bağlanan **kendinde bir** ve **ad** ne bitişiktir ne de ayrıktır. Bağlam *Parmenides*'te açık şekilde sunulur: "Şu halde, 'farklı' sözcüğünü ilk kez kullansak da, başka olanların bir olandan ve bir olanın da başka olandan farklı olduğunu söylediğimizde, onu herhangi bir başka şey için değil, ancak her zaman onun kendisinin adı olduğu doğa (öz. tabiat) için kullanıyoruz" (Platon, 1989a: 147E; Wedberg, 1999: 80).⁴⁹

Öteki kavramı; bu işlevi ile idealar kuramında Platon'un sık sık kendisine başvurduğu bir yöntemi doğal olarak açığa vurur. Bu yöntem, **diyalektika** olarak da ifade edilebilecek olan **sunagoge-diairesis** çiftidir. **Öteki** ile **kendinde bir** ve **varlık-ad** "hem birbirine bağlıdır hem de birbirinden bağımsızdır"; **kendinde bir** ve **varlık-ad** arasındaki hem **sunagoge** hem de **diairesis** durumunu yansıtır. Bu hali ile **öteki**, bir şey olarak bu ikili yöntemin birliğine veya birbiri içine geçmişliğine dikkat çeker.

⁴⁹ *Talla* kavramı Türkçe'ye "başka" ve "farklı" sözcükleri ile de çevrilebilir. Yunanca'da bu ayrım iki kelime ile ortaya çıkar. Biri "heteron" diğeri de "talla". Aralarındaki anlam ince bir çizgi ile farklılık taşır: "Yunanca ve Latince'de **ötekilik** ve **farklılık** için iki kelime vardır; bu da iki farklı düşünce anlamına gelir: bir tarafta heteron/alter iki şeyden biri anlamına gelir ve sabit ve kapalı bir ilişkiyi ifade eder; diğer taraftan ta alla/alud sabit bir birliğe karşı olarak geri kalanı anlamına gelir ve böylece açık bir ilişkiyi ve 'diğer' bir şeyi ifade eder" (Wyller, 1997: 12). *Böylelikle o, ne bağımlıdır ne de bağımsız.*

Birleşme ve **ayrılma** Platon için idealar kuramının merkezinde bulunan kilit görevdeki bir birliği yansıtır. Platon **öteki** kavramı ile bu iki yöntemin birliğini kendiliğinden sunmuş olur. Bu, **ötekinin** en önemli fonksiyonu olarak karşımıza çıkar: **Kendinde biri** tek bir şey olarak kendiliği ve tekliğinde bilinemez olarak ötekilerden ayırmak ve bilinebilecek olarak sadece kendini yani **ötekiyi** ortaya koymak olarak yansıyan diyalektik süreçtir: “Birlik (teklik) bilinemezdir, böylece bilenen, ötekiliktir” (Wyller, 1997: 10).

Diairesis'ten dolayı görünüşte eden-edilen, gören-görülen, bilen-bilinen zıtlıklar ortaya çıkar. Bu durum, ayrılmanın gerçekleşerek bir şeyin görünüşte iki şey gibi görünmesi anlamına gelir. **Sunagoge** ise bu ayrılıkların ortadan kalkarak tekrar bir olma durumunu yansıtır. Platon'un *Şölen*'de vurguladığı gibi: “Tek istekleri bir arada olmak, birleşmek ve iki ayrı şey yerine tek bir şey olabilmektir” (Platon, 2015: 192E). Bu da *sunagoge* durumudur.

Platon, ideaların **çokluğu** ve **birliğini** anlatmak için kullandığı **sunagoge** ve **diairesisi**, en yüksek idealar için de kullanır. Bu çerçevede ilk hareketi **sunagoge** ve **diairesis** kavramları ile açıklar. İlk hareketi, ilk birleşme ile özdeş olarak kabul eder ve bunu söz **logos** (λόγος) kavramı ile anlatır: “O zaman derhal ilk birleşme söz olarak vücut bulur; bu ise, bütün sözlerin ilki ve en kısasıdır” (Platon, 1988b: 262C).

Dikkat edilmesi gereken **sunagoge** ve **diairesisin** bir **birlik** içerisinde olduklarıdır. İlk hareket bir **birleşme** ise birbirlerinden ayırık olanlar neydi ve nasıl birleştiler? Burada ayırık olarak belirlenecek herhangi iki şey de söz konusu değildir.

İlk hareket hem **birleşme** hem de **ayrılma** durumunun birliğini yansıtır. Nitekim bu durum ‘insan ve sözü’ arasındaki duruma benzetilebilir. Söylenen söz, insandan ne ayrılır ne de onunla birleşir. İnsandaki ‘düşünme etkinliği’ de benzer bir örnek olarak sunulabilir. Platon da bu anlamda ilk hareketin, ilk sözün, **noetik** etkinlik olarak altını çizer: “Evet, düşünce ile söz aynı şeydir, şu var ki ruhun kendi kendisiyle yaptığı içten ve sessiz konuşmaya, düşünce diyoruz, o kadar” (263E).

Kendinde bir, ilk hareketi; etki sürecini, bilmeyi başlatması ile görünüşte eden-edilen, gören-görülen, bilen-bilinen *ayrılmasından* doğan zıtlıkları ortaya çıkararak başlatır. **Bir** ve **varlık** kavramları söz konusu iken bu ikilik gibi görünür: “(...) bir şeyle, eden olarak birleşen bir şey, başka taraftan başka bir şeye rastladığında edilen olarak da görünür (...) hiçbir şey kendinden ve kendiliğinden bir şey değildir” (Platon, 2010b: 157A). Bu, hareketin ortaya çıkması ile görünüşte ortaya çıkan **sunagoge** ve **diairesis** diyalektiğidir.

Varlık, bir-varlık kavramı ile **varlık** ve **birin** özdeşliğinin kabulü ile ortaya çıkan ikilik durumunu da içerir. **Varlıkla bütün** bir arada ele alındığında **varlıktan** pay alan **varolan-bir** ortaya çıkar; fakat **varlığın kendinde varlık** olarak ele alınınca mutlak varlık olarak **kendinde bir** ile birleşmesi durumu söz konusudur. Bu durumda **varlık** kavramının yetkinliği, bir **belirli-belirsizlik** durumu doğurur: “Öyleyse varlık, varlık olarak ne harekettedir, ne de sükûnette”

(Platon, 1988b: 250C). Bu da direkt olarak *ötekinin* belirlenemeyeni, kendinde belirlemesi ile aynıdır. Öteki aracısız ama yine de dolaylı olarak *hareket* ve *sükunet* üzerinden *kendinde bir ve varlığın* “bağımlı-bağımsız” ilişkisine temas eder.

Ötekilik ile **kendinde birin** özü varolanlardan ayrılmış olur. **Ötekilik** yolu ile onun ifadeleri dahi varolanları dile getirmiş olur. Bu yüzden ötekilik sunmuş olduğu bağımlı-bağımsız ilişki varlığın kendinde bir ile birleşmesi ve ayrılmasını ifade eder. Bu anlamda diyalektikanın önemi **birleşme** ve **ayrılma** sanatını bilmekte ortaya çıkar: “Böylece cinslere ayırmak, aynı şekli (suret, idea) başka biri için yahut da başka birini aynı şekil için almamak, dialektik ilminin işi değil midir?” (Platon, 1988b: 253D).

Kendinde bir, diyalektik olarak **varlık** ile onun **arkhesi** veya kaynağı olarak birleşir. Öyle görünmektedir ki **bir-varlık** kavramının yansıttığı başka bir anlamı, **kendinde birin** ve **varlığın “sunagoge”u** olarak kavramsallaşmasını ifade etmesidir. Burada **kendinde bir** ve **varlık** birleşmiş, **varlık**, varlık olmak bakımından yokluk olmuş ve artık burada **kendinde bir** olmuştur (257A).

İlkelerin kaynağı olarak da **birin**, bu üç nüansa açıklanması ile doğabilecek karışıklıkların veya kavram kargaşasının çözümlenmesi filozofun en önemli işidir. Platon felsefesi için bu, **diyalektik** başka bir tanımıdır: **Varlık** ilkeleri olarak ortaya konan bu üç farklı **birin** idealarını birbirinden ayırabilmek:

YABANCI. - Buna gücü yeten bir kimse, her biri ayrıca var olan birçok şekiller boyunca her yöne yayılmış bir tek şekli, bir tek şeklin dıştan kapladığı, birbirinden ayrı, birçok şekilleri, kendi birliğiyle bağını kesmeden, birçok bütünler boyunca yayılmış tek bir şekli, son olarak da büsbütün yalnız birçok şekilleri açıkça ayırdeder. İmdi, buna gücü yetmek, cinsler arasında hangi birleşmelerin mümkün olduğunu, hangilerinin olmadığını cins cins ayırdetmeyi bilmektir.

THEAITETOS. - Şüphesiz.

YABANCI. - *Fakat bu vergiyi, bu dialektik vergisini, bütün saflığı ve doğruluğu ile kendini felsefeye verene vereceksin* sanırım (253D-E).

Sunagoge ve **diairesis** yöntemleri ile birleşme ve ayrılma ile ele alınabilecek olan **kendinde bir**, **bir-varlık** ve **varolan bir**, **bir** ve **çoğun** ortaya çıkması için Yeni-Platoncular tarafından ortaya atılan farklı tezler vardır. Bunlar: diyalektik olarak çalışan “öne yürüyüş, öne çıkış, fişkırtma, taşma” anlamlarına gelen *prohodos* (πρόοδος) ve “geri dönüş” anlamına gelen *epistrophe* (ἐπιστροφή)dir” (Peters, 2004: 315-316; 110-111).

Bu kavramlar; **bir**, “Birse neden çok?” sorusuna cevap aramak için özellikle Yeni-Platoncular tarafından ortaya atılır. Öyle ki felsefeleri açısından önemli bir yer işgal eder. Plotinus ve Proklos bu açıdan en ön plana çıkan filozoflardır.

Sunagoge kavramının **diairesis** kavramını öncüllediği gibi **prohodos** da **epistrophe** kavramını öncüller. **Prohodos**, **birin çokluktaki** açılımını açıklamak için kullanılır: “En genel

çerçevesi içerisinde “öne-yürüyüş”, geç dönem Platonculuğun Parmenidesçi birlik ve çokluk güçlüklerini çözme girişimidir” (Peters, 2004: 315).⁵⁰

Geç dönemde **bir** kavramı etrafında yoğunlaşan Platon felsefesi, Yeni-Platoncuların çalışmalarının odak noktalarını oluşturur ve onları bir hayli besler. Yeni-Platoncular, Platon’un *Parmenides*’inden yola çıkarak Platon’un yapmış olduğu şekilde *bir* kavramının farklı içeriklerini ortaya koyarlar. Bunların en önemlileri Plotinus ve Proklos’tur.

Platon’un ortaya koymuş olduğu **birin** nüanslarının ortaya çıkmasında en fazla pay sahibi olan filozoflardan biri Plotinus’tur. Plotinus (205-270) da Platon gibi en genel anlamı ile **bir**, **varlıktan ötede** ve onun ilkesi olarak kabul eder: “Plotinus için ‘Bir’, Varlık’ın ötesindedir ve her varlık her nasıl olursa olsun ondan türemiştir” (Preus, 2007: 185).⁵¹

Plotinus, Platon’un *Parmenides*’indeki **bir** kavramlarını kabul eder. Kendi felsefesini de **bir** kavramı üzerine kurarken **birin** nüanslarına değinir: “O, kesin ve “mutlak İlk Bir” *to proton hen, ho kuriôteron hen* (τὸ πρῶτον ἔν, ὁ κυριώτερον ἔν), “bir-çok” *hen-polla* (ἔν πολλά) olarak adlandırdığı “İkinci Bir” ve “bir ve çok” *hen kai polla* (ἔν καὶ πολλά) “Üçüncü Bir” olarak üçlü doğanın öğretisini de kabul ediyor” (Halfwassen, 2006: 187, 188; Plotinus, 1878: V,1,8-23-27).⁵²

Proklos (410-485) **birin** nüanslarını birçok kavramla ifade eder. En belirgin olarak **pay alma** problemi etrafında yoğunlaşarak **birlik-çokluk** problemine bir cevap arar. “Bir nasıl çok olur”, sorusuna **metheksis** ile cevap vererek varlık ötesi **bir** üretici ilke pozisyonunda diğer **bir**lerden ayırır:

[ö]zellikle karakteristik bir üçlü olan pay alınmayan (amethekton) pay alınan (metekhomenon) pay alan (metekhon) üçlemeleri vardır. Bu son üçlü, geç dönem Platonculuğun Parmenidesçi hipotetik ikileme, yani “Bir varsa, Çok nasıl olur?” ikilemine getirdiği nihai yanıtı kurala bağlayıp kesinleştirir ve kanunlaştırır. Bir, pay alınmayandır, fakat o, pay alınabilir olan birse (metekhomenon), yani bir pay alanlar (metekhonta) çokluğunca kendisinden pay alınır olduğu için pay alınabilir olan birşey üretir” (Peters, 2004: 386).

Proklos, **birle** ilgili problemleri çözmek için **metheksis** kavramına başvurur. Plotinus gibi o da **bir** **varlıktan ötede** olarak kabul eder (Proklos, 2006: 13). Proklos’un felsefesinde ortaya çıkan **birin** nüansları olan bu birler: “ (...) pay-alınmayan, çokluktan-önceki-birliktir;

⁵⁰ Plotinus tarafından bir tez vardır ki o da ışımaya, parıldama, fıskırma, taşma anlamlarına gelir. Yunancası *eklampsis* (ἐκλαμψις) kavramı ile ortaya çıkar: “Plotinos’ta, azalmaya, küçülmeye, eksilmeye veya düşmeye uğramaksızın Bir’den fıskıran varlığa getirme sürecinin metaforik açıklaması (bkz. Enn. V, I, 6; IV, 3, 9, vb.). En genel ifidesini öne-yürüme’de (bkz. prohodos) bulan kavram için kullanılan daha özgül bir metaforik deyiştir” (Peters, 2004: 93).

⁵¹ “Bu, özü bakımından, Varlık’ın ötesinde ve bütünüyle niteliksiz olan Bir’dir, Plotinos’un ilk hupostasis’idir (Enn., VI, 9, 3). Ona birlik yüklenmez (VI, 9, 5); aslında, onun içinde hiçbirşey yoktur: o, ne ise o’dur, olduğu şey’dir, yani kendi kendisinin etkinliği ve özüdür (VI. 8,12-13)” (Peters, 2004: 149).

⁵² Plotinus’ta bu üçlüler -yeni Platoncuların *hupostasisleri* olarak da anılır- ayrıca Hên-Nous-Psûkhê; Varlık (on)-Can (zôê)-Tin (nous) olarak da ifade edilir (Peters, 2004: 149, 240, 333, 384).

pay-alınan, çokluk-içinde birliktir, yani hem bir ["hepbir"] hem de bir-olmayandır ["hiçbir"]; buna karşılık pay-alanlar, bir-değildir, ama yine de kaynaklarında birdir" (Peter, 2004: 386).⁵³

Özellikle Plotinus ve Proklos'u örnek olarak sunduğumuz **bir** kavramının iki farklı yansıması bu şekilde belki de Yeni Platonculuğun en belirgin iki filozofunun düşünceleri olarak ortaya çıkar. Ne var ki bu sadece onlarla sınırlı kalmaz.

Bir kavramının nüanslarının felsefi içeriği yeni Platoncu filozoflarda merkezi önem taşır. Öyle ki **bir**, yeni Platoncuların en asli argümanı olarak felsefelerinin çıkış noktasıdır: "Daha sonraki Yeni-Platoncu hipostasislerin tümü bu açıklama içerisinde mevcuttur: "Varlık'ın ötesindeki ilk 'Bir'; gerçekten gerçek ve akılla kavranabilir olan ikinci 'Bir', yani *eidê* [İdealar]; ve ilk Bir'den ve *eidê*'den [İdealardan] pay alan (*metheksis*) üçüncü 'Bir'" (Peters, 2004: 148).

Böylelikle Platon felsefesinde **bir** kavramının sadece Platon felsefesi ile sınırlı kalmayıp Sokrates öncesi filozoflardan Yeni-Platoncu filozoflara kadar önemini koruduğunu söyleyebiliriz.

3.8. **Bir ve Belirsiz İkilik-Karşıt İlkeler**

Platon, için her ne kadar kavrananlar dünyasındaki ilke **bir-iyi-güzel**, birincil önem taşısa da hem duyulur dünya için hem de kavrananlar dünyası için birer **arkhe** sunmak gereklidir. Bu anlamda Platon, Aristoteles'in tanıklığına göre şöyle der: "Biçimler diğerlerinin nedenleri olduğundan, Platon bunların öğelerinin tüm varolanların öğeleri olduğunu düşünmüştür. Madde olarak büyük ve küçüğü ilke olarak görmüştür, *ousia* olarak ise 'bir'i; zira sayılar 'bir'den pay alarak öncekilerden var olur" (Aristoteles, 2016: 987B19-23).

Arkhelelerin **birin** bu nüansları ile olan ilişkileri hakkındaki yorumlar Platon'a atfedilen **agrapha dogmataya** ithaf edilir. Çıkış noktası Platon'un Akademideki **iyi üzerine** vermiş olduğu konferans'tır. Platon'un genel anlamda derslerini yazısız olarak sunduğunu, derse katılan öğrencileri Aristoteles ve Ksenokrates dahil beş katılımcının yayınladıklarından da anlıyoruz (Taylor, 1955: 10).

İyi üzerine konferansında Akademia'nın üyeleri (Aristoteles de bunlar dahil olmak üzere) notlar tutmuşlar ve bunları daha sonra yayınlamışlardır. Bu üyelere göre bu tek derslik konferansta Platon'un ayrıca **bir** ve **belirsiz ikilik** ilkeleri üzerine açıklamalarda bulunduğu ifade edilir: "Platon'un kendisi de bu ifadeyi kullanmış olabilir, ama dialoglarda değil; belki de 'İyi'ye Dair' [*Peri agathou*] diye adlandırılan dersinde kullanmıştır (bkz. Aphrodisias'ı

⁵³ Proklos'un ana üçlemesi olan "pay alınamayan-pay alınan-pay alan" genişleyerek farklı kavramlar altında da ortaya çıkar: "Proklos'un bu üçlü yapı ilkesini uyguladığı alanlar çok çeşitlidir. Var-can-tin'e ek olarak, neden-kuvvet-etki (....), sınırlı-sınırsız-karma ("*Philebos* üçlüsü";), durakalma-öne-yürüme-geri-dönme" (Peters, 2004: 386).

Aleksandros, *In Meta.* 55; Simplikios, *In Phys.* 453-455; ve *agrapha dogmata*)” (Peters, F. E., 2004: 77).

Platon’a göre bu iki ilkenin birbirleri ile olan karşılıklı ilişkisi ya da bir tür gerilimi ile varolanlar meydana gelmişlerdir:

Platon, karşılıklı ilişkileri sayesinde varlıkların inşasının ve bağlantılarının bütününde ve ayrıntılarında tesis etmek zorunda olduğu iki temel ilkeyi, Akademi’de ‘Bir’ *hen* (ἕν) ya da en yüksek ‘İyi’ *agathon* (ἀγαθόν) ve ‘Belirsiz İkilik’ *aoristos duas* (ἀόριστος δυάς) ya da ‘Büyük ve Küçük’ *mega kai mikron* (μέγα καὶ μικρόν) olarak adlandırmıştır (Gaiser, 1968: 9)

İdealar dünyası, son temel ilkelerden iki temel ilkenin etkileşimine indirgenir. Formel olduğundan dolayı biçimlendirici (şekil veren) **birlik**; biçimsiz, **belirsiz ikilik** ve bu, **birliğin** bir alt katmanı olarak onun etkinliğine hizmet eden üretici mercidir. Alt katman yani ikilik; **birliğin** var etmesinin (ortaya çıkarmasının) gerekli koşuludur; zira **oluş**, karşıtlığın (ikilik) bir ürünüdür: “çünkü o vakit bütün şeylerin aynı şekilde, yani kendi karşıtlarından -karşıtları olduğu zaman- doğdukları görülür” (Platon, 1989c: 70E).

Bütün **varlık**, biçimsiz ve ayrımsız bir sınırdışlık içermesi ile yan yana olmaya ait olduğu düşünülebilir. **Oluş** ise bu yan yana olmaya şekil ve işaretler bahşettiği, bununla da münferit varlıkları bir bireyselleşme ilkesi olarak varoluşa getirdiği etkisi ile ‘bir’in ‘belirsiz ikiliğe’ olan tesirine bağlıdır. Bu anlamda tüm varlıklarda iki temel ilkenin bir karışımı vardır (Erler, 2007: II, 426).

Aristoteles’in aktardığı üzere **belirsiz ikilik** ile ifade edilen bu karşıtlık **bir** ile biçim kazanır. **Bir** ve **iki** olarak Aristoteles’in değindiği **bir** ve **belirsiz ikiliğin** karşılıklı etkileşimi eski filozoflar tarafından “etkinlik-edilginlik” olarak iki perspektifte ele alınmıştır. Aristoteles, Platon’un **bire** etkinlik **belirsiz ikiliğe** de edilginlik yüklediğini aktarır: “(...) daha eskiler ‘iki’yi etkin ‘bir’i edilgin olarak ele alıyor, daha sonraki düşünürlerden bazıları ise tam tersi, daha çok ‘bir’i etkin, ‘iki’yi, [karşıtları] edilgin diye öne sürüyorlar” (Aristoteles, 1997: 189B14).⁵⁴

Birin bu nüansları ilke problemi çerçevesinde ele alındıklarında; onların biri ideaların, diğeri de duyulur nesnelere ilkesi olan **bir** ve **belirsiz ikilik** ile özdeş oldukları söylenebilir. Yani **kendinde bir** ideaların arkhesi olan **birdir**; **bir** ve **çok** ise duyulur nesnelere ilkesi olan **belirsiz ikiliktir**: “Geç dönemin karşıtlık ilkesi (aoristos duas, apeiron) Parmenides’te plethos (polla, apeiron, apeiria, he hetera fuzis 158B dv.) olarak temelde önceden belirlenmiş olarak henin karşısında durur” (Krämer, 1959: 134).⁵⁵

Bir diğer anlamda **bir** ve **belirsiz ikiliğin**, **birin** hangi nüansları olduğu hakkında farklı bir alternatif söz konusu olabilir. O da **belirsiz ikiliği bir-varlık** çift karakterli yani çoklu

⁵⁴ Aristoteles, Platon’un ayrıca **belirsiz ikiliği** ‘madde’ *biri* ‘idea’ olarak kabul ettiğini de dile getirir: “Platon, bu karşıtları madde, ideayı ‘bir’ diye alıyor” (Aristoteles, 1997: 187A18).

⁵⁵ “**Belirsiz çokluğun henle** pozitif ve negatif ilişki -bağlantı ve ayrılma- durumunu işlerler. Bu aşağı yukarı kesinlikle belirsiz ikilikin karşıt prensibi anlamına gelmektedir” (Halfwassen, 2006: 191).

yapısı ile özdeşleştirmekle ortaya çıkar: “Var oldukları söylenen herşey, bir ve birçok’tan çıkmıştır ve doğa, kendisinde sonluyla sonsuzu toplamıştır” (Platon, 1989d: 16C).

Platon varlık ilkeleri olarak **bir** ile **perasi** (sonlu, sınırlı), **birçok** ile de **apeironu** (sonsuz, sınırsız) özdeşleştirir. Burada ortaya çıkan ‘bir şey’dir. ‘Şey’ olabilmek yani varolan olabilmek için **ikilik** öncüdür. Tıpkı Pythagorasçıların varolanlar için **sınırlı-sınırsız** (tek-çift, bir-çok) karşıtlığını kabul ettikleri gibi Platon da bu karşıtlığı kabul ederek **varlık** ve **varolan** dualitesinin sonsuzluğuna gönderme yapar: “(...) bu tipten iki taraflı sonsuzluk, *apeiron*’un ‘belirsiz çift’ (bkz. *duas*) nosyonuna dönüşmesinin sebebidir. Bu bakış noktalarından ikincisi, muhtemelen, *Phil.* 23c-25b’de Platon’un varlık ilkeleri olarak *peras*’ı [sınırı] ve *apeiron*’u [sınırsız] kullanmasının gerisinde yatar” (Peters, 2004: 40).

Bu durumda **birin** hangi bir olarak ele alınması gerektiği sorulabilir; Yani **belirsiz ikiliğin bir** ve **birçok** olarak ele alındığı Platonik bir ilkeler sisteminde idealar evreninin **arkhesi** olarak iki alternatif ile karşılaşırız ki bunlar: **kendinde bir** ve **bir-varlıktır**. Burada **ikiliğin** pozisyonu önem kazanır ve farklı iki aspekt ile karşılaşılır:

Öte yandan, diğer prensip, “belirsiz ikilik” (ἀόριστος δυάς) veya “büyük ve küçük” (μέγα καὶ μικρόν), dolayısıyla da sayıların çokluğunun ve çeşitliliğin nedeni olarak hareket eder. Özellikle, ilk prensibin işlevinin ‘eşitleme’de (ισάζειν) olduğu söylenir. Öte yandan, ikinci ilke, ikiye katlamanın yanı sıra ikiye bölme olarak da anlaşılabilir ‘iki yönlü’ (δυστροιός)’dür. Her şeyden önce, ‘iki’ sayısı ortaya çıkmalı çünkü bu sayıdaki iki farklı birim ‘eşit’ yapıldı (Gaiser, 1968: 117).

Sunagoge ve **Diairesis** durumlarının, idealar evreninin ilkeleri için sunmuş olduğu farklı iki aspekt vardır. **Kendinde bir** ve **bir-varlığın birleşmesi** ve **ayrılmasından** dolayı doğan etkileşimin, **belirsiz ikiliye** de yansıyor olması kaçınılmazdır. Böylelikle **sunagoge** durumu ve **diairesis** durumlarından dolayı edilgin olan **belirsiz ikiliğin** etkin olan **birden** iki farklı etki aldıkları düşünülebilir. Bu, etkinin **sunagoge** için ayrı **diairesis** için de ayrı bir durumu ifade ettiği anlamına gelir.

Bu durumda **sunagoge** durumu, **kendinde birin**, **(bir)-varlık** ile sentezi olan **bir-varlık** kavramını doğurur. Bu durumda **sunagoge** aktif iken **belirsiz ikilik**, **birçok** ve **bir ve çok** öğelerinden oluşur. **Diairesis** durumu aktif iken ise **belirsiz ikilik**, **bir-varlık** veya **varolan bir** olur.

Kendinde birin, **varlık** olarak **bir** ile birleşmesinden dolayı **bir-varlık** sentezinin ortaya çıkarmış olduğu durumda ilineksel olarak **varlığın** ön plana taşındığı söylenebilir. Dolayısıyla Platon’un ifadesi ile **varlık** anlamına gelen **ousia** olarak **biri** belirlemeye çalışmak da tutarlı görülebilir. Platon *Philebos*’ta buna değinir: “Sonluya gelince, bunun o kadar türü yoktur. Biz de onun özce bir olmasına karşı çıkmadık” (Platon, 1989d: 26D).

Ne var ki bu son görüş Aristoteles tarafından yadsınır. Aristoteles ilkelerin kabulleri ile ilgili bu açmazlara *Metafizik*'inde kapsamlı olarak değinir. Aristoteles, Platoncuların *iyi* ve *birin* özdeşliğini kabul edenlerin onun *ousiasına* birlik yüklediklerine değinir: “Devinimsiz *ousiaların* var olduğunu iddia edenlerin bazıları ‘bir’in kendisinin ‘iyi’nin kendisi olduğunu söylerler; ama yine de <onun> *ousiasının* en çok da onun ‘bir’liği olduğunu düşündüler” (1091B13-15).

Varolanların kendilerine öykündükleri ereksel devinim ilkeleri olarak bu ilkeler, varolan herşeye düzen verir ve onlara katılırlar. Burada ele alınan görüşler, Platon felsefesi için konunun net olmadığını hissettirir. “İki temel ilke arasındaki ilişkiye Platon, kesin bir şekilde değinmemiştir. Dolayısıyla bu ilişki net değildir. Kesin olan şey ise, Platon’un *bire belirsiz ikilikten* daha yüksek bir rütbe atamış ve sadece *bire* formel anlamda yetkinlik yüklemiş olduğudur” (Schefer, C., 2001: 186).

Platon felsefesinde böylelikle ereksel anlamda bir *devinim* sonucu ortaya çıkan varoluş sürecinin başlatıcısı olarak *bir, iyi, güzel* idealarının, *belirsiz ikilik* üzerindeki etkinliği ile varolma başlar. Varolanlarda *birin* ve *belirsiz ikiliğin* bir karışımı söz konusudur. Bu bağlam çerçevesinde neden olarak varolanların öğeleri sunulur.⁵⁶ Burada Platon bu iki ilkenin varolanlar üzerindeki etkisini *nous* ile çok yakın bir ilişkide olan *aitia* kavramı ile ortaya koymaya çalışır.

3.9. İdealar Kuramında Bir-Akıl-Demiourgos İlişkisi

Platon için fiziksel bir oluş evreni tasarımını idealardan soyutlamak mümkün değildir. Oluş evreni varlığını bu idealara borçludur. İdealar olmasa *oluşun* görülür nesnelere varlıklarından da bahsedilemez. *Timaios*'ta Platon'un ele aldığı duyumsanabilir evrendir. Bu evren, bilgi evreninin bilgi öğelerine göre kurulur.

Görülen evren, gerçek olan idealar evreninin bilgisini de yansıtır. Burada idealar kuramı ile bu iki evrenin de bilgi içeriğinin yansıtılmaya çalışıldığı göz önünde bulundurulmalıdır: “(...) ortalama varlık alanı bir yandan objektif matematiksel bir yapı olarak, diğer taraftan da subjektif bir ruh olarak, böylece farklı bilgi, algı ve türsel özgülüğün, örneği olarak görünür” (Gaiser, 1968: 194).

Platon için şeyler, *nedensiz* varolamazlar. *Bir*, ideaların nedeni (daha çok arkhesi iken), *idealar* ise kendilerinden sonra gelen varolanların nedenleridir. Dolayısıyla Platon, idealar kuramı ile aynı zamanda bir nedenler hiyerarşisini kurar.

Platon'un evrenindeki episteme ve doksa olarak açıklanan ikili yapı, her iki evrenin kendilerine ait iki ayrı neden türü olmasını gerektirir. Evren başta epistemolojik bir nedene bağlı olmalı, daha sonra da onun maddi kısmının, bağlı olacağı bir neden olmalıdır. Bu anlamda

⁵⁶ Bkz. Platon, *Philebos*.

evrenin nedeninin; biri (kavramsal) gerçek olan diğeri de bu nedenden pay alan iki katmanlı bir durumu söz konusudur. Platon için “Bu, gerçek nedenin başka bir şey olduğunu, nedenin kendisi olmaksızın asla neden olamamasının ise daha başka bir şey olduğunu” tespit edebilmek *aitia* kavramı konusunda filozofa gerçek bilgiyi sunar (Platon, 1989c: 99B).

Platon bu anlamda idealar evreninin nedeni **nous** (νοῦς) ve görülür evrenin nedeni **demiourgos** (δημιουργός), kavramları arasındaki ayrımı ortaya koyar. **Nous** ve **demiourgos** arasındaki ayrım, bu açıdan Platon felsefesi için önem arz eder; zira **nous** kalıcı olarak varolanların yani, ideaların nedenidir, **demiourgos** ise oluş evreninin, asıl nedene bağlı olan nedenidir.

Duyumsanabilir evrenin düzenini ve *oluşu* inşa eden, evreni yaratan “yapıcı, usta, sanatkâr”⁵⁷ anlamlarına gelen **demiourgos’tur**. Ne var ki **demiourgos**, Platon felsefesi için fiziksel evreni oluşturan yarı tanrı konumunda olup evreni asıl yaratan tanrı ondan üst bir konumdadır: “Bu evreni yaratana babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmak ise imkânsızdır” (Platon, 1989b: 28E).

Demiourgos, evrenin —bir tek— **paradeigması** olan ideasına, ilksiz örneğine bakarak onu inşa eder. Yapıcı veya mimar tanrı olarak **demiourgosun** bu etkinliği, kendisinden önce başka bir şeyin olduğunu çağırıştırır. Evren, tüm varolanları bir bütün olarak kapsar. **Demiourgos’un** da kendisinden gözlerini ayırmadığı ilk örnek, kavranabilir bütün öteki canlı varlıkları içine alan tam ve canlı bir örnektir (30C-E).

İdeaların **demiourgostan** önce var olması ondan önce ideaları var eden bir başka nedenin var olduğu anlamına gelir. **Demiourgos** her ne kadar usta, işçi tanrı olarak betimlense de asıl yaratıcı, idealara varlıklarını kazandıran neden olmalıdır.

Platon felsefesi için **nousun demiourgostan** üst bir pozisyonda olduğu açıktır. **Nousun** bu anlamda *aitia* özdeşliği ile birlikte evreni yaratımına Platon bizzat kendisi değinmektedir: “(...) evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en kemallisidir. Demek ki, evren bu şekilde yapılmışsa akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre yapılmış demektir” (Platon, 1989b: 29A).

Platon’a göre nedenler aynı zamanda varlık derecelerdir. **Nous** da Platon için nedenler hiyerarşisinin en tepesindeki mükemmeliğin ifadesidir: “Yaratıcı Tanrı, pozitif ontolojik yüklemelerde en mükemmel varlık ve en yüksek akıl olarak belirlenir” (Halfwassen, 2000: 48, 49).

Halfwassen’ın da aktardığı üzere ‘ontolojik yüklemelerdeki en mükemmel varlık’, ‘en yüksek akıl’dır. Bu, **nousun** ikinci ilke olan **bir-varlık** ile özdeş olması anlamına gelir. **Varlıktan ötede** olan **birin** epistemolojik olarak ele alınması, **varlıktan** olmadığı bir zeminde mümkün değildir.

⁵⁷ Bkz. (Peters, 2004: 63; Menn, 6).

Biri bilmeye yönelik ilk edim; **akıl** veya **varlık** kavramları ile ortaya çıkar. Öz olarak **akıl** veya **varlık** birdir; faklılık sadece isimden gelmektedir: “Gerçekten de, ‘nous’un gerçek anlamda yalnızca *bir varlık* ismini verdiği” genel anlamda kabul edilir (Menn, 1995: xii).

Varlık, Platon’a göre katı idealacıların savunduğu gibi hareketsiz değildir. Platon’a göre **varlık-bir** özdeşliği içerisinde akli da barındırır. Platon’a göre akıl var ise düşünme ve hareket de vardır: “(...) hareketin, hayatın, ruhun, düşüncenin evrensel ve mutlak varlığın böğründe yeri olmadığına, varlığın ne yaşadığına, ne de düşündüğüne ve haşmetiyle, kutsallığıyla, akılsız olarak yerinden oynamaksızın olduğu yerde bir tanrı heykeli gibi dikilip durduğuna kolayca kanıverecek miyiz?” (Platon, 1988b: 248E-249A).

Bir-varlık kavramının ikili yapıya sahip olması gibi **nousun** da ikili bir yapıya sahip olması söz konusudur. Bu, **varlık-nous** özdeşliğine uygun bir durum olarak karşımıza çıkar. Nitekim **nous** ve **varlık** kavramlarının özdeşliğinden bahsedebilmenin koşullarından biri de onlara yüklenen niteliklerin de uyumasıdır.

Bir-varlığın aynı zamanda görünürde çokluk içeren niteliği olarak kavramsallaşması **birçok** gibi **nousunda** aynı karakterde olduğu söylenebilir. Platon felsefesi için **birçok**, idealara hem bir hem de çok olarak yansıyan **birlik (veya varlık) ideası** olup **akıl** ile özdeştir: “Aslında, birlik ideası - Timaios (30 cf) ve Parmenides (142 bff) ışığında görüldü gibi- açıkça nousdur...” (Halfwassen, 2000: 61).

Birlik ideası, hem bir hem de çok olarak idealar dünyasının bütünselliğini oluşturur. O hem kendinde **birlik** barındıran bir özdür hem de ideaların **çokluğu** olarak çeşitlenen ve onlara **birlik** katan **bütünün** kendisidir. **Nous** da bu anlamda idealar kuramının en can alıcı özelliği olan ideaların kavranan nesnelere olmasını sağlayan nedendir.

Biri, ideaların nedeni ya da arkhesi olarak kabul eden Platon için **nous**, **demiourgos** ve **ruhun**, **birin** nüansları ile özdeşlikleri bulunur. Bu anlamda ontolojik zemin ve o zemindeki varlıkların bir yansıması olarak ele alınabilecek olan **birin** nüansları, **nous**, **demiourgos** ve **ruh** olarak kavramlaşır. Tabii ki burada **varlık ötesi** konumundan dolayı **kendinde birin** herhangi bir karşılığı bulunmayacağı unutulmamalıdır.

Platon tarafından düşünülür nesnelere olarak tasvir edilen idealar, **nousun** zaman faktörü altında kendi kendisine yönelmiş olduğu **noesis** çeşitliliğidir. **Nous**; “(...) sonraki tüm ideaları kendi içinde olarak varlığı ‘bir’ ve ‘bütün’ olarak doldurur; Bu nedenle, tüm idealar, Parmenides’in ikinci hipotezi olan varolan bir olan birlik ideasının, somut bir bütünlük olarak ortaya çıktığı ve kendini açıklamasında düşünen nous olarak kendisine döndüğü anlardır” (Halfwassen, 2000: 61).

Nousun kendisine yönelik olan bakışı, hareketi, düşünmesi **noesis** olarak ele alınır. **Nousun** bu (bütün olarak her şeyi kapsayan ilk) etkinlik haline **demiourgos** da denilebileceği göz önünde bulundurulursa **bir** ve **varlık** sentezinde açıklanan ikiliğe veya çokluğa benzer bir

durum elde edilir. O halde **bir-varlığın varolanlara** yansıması olarak ele alınabilecek olan **varolan-birin, nousun** düşünülenlere yansıması olan **demiourgos** olduğu söylenebilir.

Birlik ideası, varolan bir ise ve o da **demiourgos** ise Platon için düşünülebilen nihai idea **nousun** etkinliği olan **demiourgostur**. O halde **nous, noesisin** ilkesi olarak aşkın bir duruma işaret eder. Tıpkı **varlığın** da varolmadığı, varoluşun ilkesi olduğu gibi **nous** da düşünülemez, düşünmenin ve düşüncelerin ilkesidir. Dolayısıyla idealar için hem bir ilke hem de idealardan bağımsız olarak ele alınabilir:

Kendi içinde katlanmış, saf niteliklerin (İdeaların) çokluğu olan bütün belirlilik bütünlüğü Varlığın kapsayıcı Bir'ini (ἐν ὅν) (142D4) bir kılar, aynı zamanda yapısal bir yasa olarak zıt çiftler halinde ortaya çıkışını belirler. Bu Bir-Çok (ἐν πολλά), bu yüzden hem gelişir (ortaya çıkar) hem gelişmez (ortaya çıkmaz), yani o, idealar dünyasının yapısının bir ilkesi olarak açılır, aynı zamanda bütün ideaların ortaya çıkması olarak açılmaz; O, sadece akıl yasalarının ötesine geçen noetik düşüncede tanınır (Halfwassen, 2006: 189, 190).

Platon felsefesinde **kozmik ruh**, yaratıcının ilk yaratımı, yaratılmış şeylerin en yetkini ve tanrılık başlangıç olarak nitelenir. Platon için bu **kozmik ruh, psukhe tou pantos** olan 'bütünün ruhudur'. Platon bu **ruhun**, hem sayıca bölünebilir olduğunu hem de birleşmiş bir bütün olarak ele alınabileceğini dile getirir (Platon, 1989b: 37A).

Platon felsefesinde **ruh, birlik ideasının** idealara yaymış olduğu **birliktir**. Bu birlik idealarda çokluk olarak açıklanır. Bir olan **Dünya Ruh**, diğer tüm ruhların kaynağıdır ve diğer ruhlar onun ürünleridir: "(...)tek tek bireysel ruhlar, bu Dünya Ruhunun ikinci -ya da üçüncü- dereceden türevleridir" (Peters, 2004: 331).

Bu anlamda **bir ruh** ya da **ruhun biri, demiourgos** olarak da ele alınabilir. Ne var ki burada bütünün birliğinin bir olarak yansımasına değinildiği göz ardı edilmemelidir; zira o, ideaların bütünlüğünü oluşturan kurucu ve yaratıcı unsurdur: "(...) ruhun çeşitli türden ruhsal varlıklar yaratarak bütüne mümkün olduğunca tam olarak nüfuz etmesine izin verilir" (Wyller, E. A., 1970: 135).

Platon için **ruh(lar)**, sayıya giren veya nicelikçe ele alınabilecek olan **birliğin, çokluk** olarak açıldığı öğelerdir. Bu açıdan **ruh, nousa** benzer şekilde hem birdir hem de çoktur. **Ruhun** bu yapısı, onun parçalanamaz, bir ve ölümsüz karakterini sağladığı gibi aynı zamanda ideaların bireyselleşme ilkesini sunar: "Bu bireyselleşme olarak her biri tek tek birler içerisinde bireyin kendi birliğini armağan eder ve aynı zamanda ayrılmış bireylerin Kosmos'un tüm yapısı için bir araya getirici (birleştirci) organizasyon ilkesi olarak tümlüktür (...) Ruh bu yüzden parçalanmış ve aynı zamanda parçalanmamıştır (*memerismenon kai ameriston*)" (Halfwassen, 2006: 190).

Ruh ile kavramsallaşan bu ilke, **birin** nüansları açısından **bir ve çok** olan üçüncü ilkedir. **Ruh** bu anlamda idealar olarak açıklanır. Aynı zamanda kendisine de bağlı olan ideaların

bütünlüğünün ilkesidir. Bu anlamda o, aynı zamanda **ruhun biri** olarak da adlandırılabilir (Halfwassen, 2006: 190).

Platon felsefesinde **birin** ikinci ve üçüncü nüansları olan bu ilkeler, düşüncenin etkinliği açısından da birbirlerinden ayrılırlar. **Nous** ve **ruh** bu anlamda akıl veya düşünme ediminin iki farklı basamağının konusudur. **Nous**; *noetik*-bütünsel düşünce olarak, kendisine ulaşamayan **bir** ile özdeştir. **Ruh** ise *dianoetik* açıklayıcı birlik olan, kendisini ulaşılabilen **birin birliği** ile özdeştir (Halfwassen, 2006: 190).

Ruhun biri olan **birlik**, sırasıyla **nous** olan **varlık-bire** ve daha sonra da en tepedeki **kendinde bire** alta sıralıdır. **Ruhun biri** Platon için düşünmenin nesnesi olabilecek yegâne birdir. **Ruhun biri**, bireysel ruhların ona yönelimi ile kendilerinde varolan ve benzer oldukları şeyi bilebilecekleri ilkesine de uyum sağlar. **Ruhun biri**; “Birincisi iç içe geçmiş olan çokluğun bir araya gelip tek bir yerde toplanması ilkesidir. Bu sayede bir tanım getirilebilir ve öğretilabilir olur” (Platon, 2017: 265D).

O halde **ruh**, **nousun** bilinen kısmıdır. **Ruh**, **nousun** şekli yani ideasıdır: “Platon *Theitatos*’ta (184 d) ruhtan bir idea gibi söz eder” (Mattéi, 2008: 49). **Nous**, ancak **ruh** aracılığı ile bilinebildiğinden aralarında dolaysız bir ilişki vardır.⁵⁸

Platon tarafından **kinesis** ilkesi olarak belirlenen **ruh**, ruh birlikleri **çoklunun** hareketlerinin de kaynağıdır. Bu özdeş olarak ideaların sahip oldukları **birlikler** olarak da ele alınabilirler. İdealar dünyasına varlık sunan ve **bir ve çok** olarak hareketlenen bu hareket olmasaydı her şey sükunette olurdu. Bu da onların **bire** yani **varlık-bire** dönüşmesini sağlardı: “Böyle olabilseydi yeryüzü ya da gökyüzündeki her şey bire iner ve durduğu için bundan böyle asla hareket edemezlerdi” (Platon, 2017: 245E).

İdeaların ilkesi olan **kendinde birin varlık ötesi** konumu onun; **noustan**, **ruhtan**, **kinesisten** ve her şeyden ötede olduğunu ortaya koyar. Platon için **kendinde bir** tarafından meydana getirilen **bir-varlık** dahi **nous** olarak **noesisin** ilkesi olması bakımından düşünsel edimlerin kendisine ulaşamayacağı mutlak bir konumdadır: “O Bir kendi başına en uç anlamda Mutlak’tır, varlık olarak bilen Nous’u, akli meydana getirir” (Halfwassen, 2006: 12). Dolayısıyla **kendinde bir** her tür düşünce etkinliğinin ve duyu etkinliğinin kendisine ulaşmasından uzaktır.

Bu anlamda **kendinde bire** yönelik olarak düşüncelerin, ifadelerin, betimlemelerin Platon felsefesi için değeri ortadan kalkar. **Kendinde bir** olarak o, **varlıktan dahi ötede**, **aklı meydana getiren olarak akıldan ve akledilmekten de ötededir**. **Akıl** ve **varlığın** olmadığı bir durum ise felsefi olanağı ortadan kaldırır. Platon felsefesinin en özgün tarafı olarak ele alınabilecek olan bu yenilik daha sonra **kendinde birin**, **belirlenimsizlik** özelliğini vurgulamak için **olumsuzlama-negatif yol** denilen yeni yöntemi ortaya çıkaracaktır.

⁵⁸ Bu bilmenin *ruhtaki kinesis* aracılığıyla olduğu da daha önce dile getirilmişti.

3.10. Via Negativa-Bir ve Olumsuzlama

3.10.1. Negatif Diyalektik

İdealar kuramının en önemli tartışma konularından biri olan aşkınsallık sorunsalı, **bire** ve özdeşliklerinden dolayı **güzel** ve **iyiye** yüklenen ‘varlık ötesi’ ve ‘düşünce ötesi’ gibi niteliklerden doğar. Burada ifade edilmek istenen aşkınsallık, ideaların görünür nesnelere olan aşkınsallığından ötededir; zira **birin** arkhe olarak ideaların nedeni olmasından dolayı birin aşkınsallığı diğer ideaların görünür nesnelere olan aşkınsallığından daha güçlü olması söz konusudur.

Platon için **aşkınsallık, kendinde birin**, bizzat kendiliğinde barındırdığı ‘yetkinlik’ veya ‘mutlaklık’ olarak anlaşılması gereken manadır. Platon mutlak anlamda **birin kendiliğine** vurgu yapar ve bunu yaparken ona yöneltilen niteliklerin veya yüklemelerin kusurlu olduklarını dile getirir; dolayısıyla **bir**; insansı duyusal ve düşünsel yüklemelerin kendisine yönelmiş olduğu belirlemeleri ve nitelikleri aşar (Halfwassen, 2015: 38, 39; Copleston, 1985: 74). Bu düşünce, hem **birin** mükemmelliğinin kusursuzluğu hem de kendisine yüklenen belirlemelerin yetersizliğini içinde taşır.

Platon felsefesi, **birin** en nihai yetkinlik, mükemmellik barındıran özü olan **kendinde birin**, sadece onun kendiliğine yönelik olarak yeni bir bakış açısını ortaya koyar. Bu bakış açısı onun hakkında yapılan duyumsama, belirleme, niteleme, adlandırma vb. her türlü pozitif edimi reddeder. Bunun sonucu olarak bu yeni yol; ‘olumsuzlama, değilleme, yadsıma, nefyetme, ayırt etme’ anlamlarına gelen *aphairesis*, *aphairein* (ἀφαίρεσις, ἀφαίρεῖν) kelimelerinden ortaya çıkar. Latince karşılığı olan “negatio”⁵⁹ kelimesinden içeriğini alan *negatif yol* olarak Platon felsefesinde ortaya çıkar (Taylor, 19: 288).

Platon **birin** bir olarak **kendinde** ne olduğunu ortaya koymak ister. Dolayısıyla Platon, şöyle sorar ve ekler: “Bir, bir olarak ne anlama gelir? Herhangi bir şekilde çokluk ile ya da bir çoklar ile bağlantısı olan her şey, birden, saf bir olarak uzak tutulmalıdır” (Wyller, 1970: 101; Krämer, 1959: 466).

Platon’un Parmenides felsefesini genişletmesi ontolojiyi aşması anlamına gelir. Platon için **birin, varlık** ile özdeşleşmesi onda **çokluk** olduğu anlamına gelir. Platon varlığın harici varlık sebebi olan **kendinde biri** kavramsal olarak ortaya koyar. Bu, **kendinde birin** bilgisinin de ortaya koyulması problemini doğurur; zira “ontoloji dışındaki bir şeyin bilgisine nasıl ulaşılabilir” sorusu cevap bekler.

Olumsuzlama, idealar kuramı ile tasarlanmış olan epistemolojik dünyanın arkhesine yönelik olan bilgi yolunu aydınlatır. Bu bilgi yolu, bilimlerin tacı olan **diyalektikadır**. Bu yüzden

⁵⁹ Almanca *negation*. Bkz. Akarsu, 1979: 132, 190.

Platon için **kendinde bire** yaklaşmak olarak ifade edilebilecek **negatif yol**, diyalektikeldir (Copleston, 1985: 74).

Platon için negatif diyalektik yol, *arkhe*ye ulaşma hususunda ele alınacak diğer tüm kavramları olumsuzlar. O, varsayımların da ötesindeki **anhypotetos arkhe** (ἀνυπόθετος ἀρχή) olarak **ilkenin ta kendisine** ulaştırır. Bu ilke **kendinde birdir** (Halfwassen, 2015: 42). Böylelikle Platon aslında negatif diyalektiği, **kendinde birin** bilgisine ulaşmak için ortaya çıkan bu problemi çözmek için kullanır.

Herhangi pozitif bir yüklem, belirleme, ifade onun **mutlak birliğine çokluk** katıyorsa **biri** bundan arındırmanın tek yolu **olumsuzlamadır**: “Mutlak aşkınlığında, tüm pozitif belirlenebilirlik ve ifade edilebilirlik kendisinden arındırır ve ayrıca varlığın ve düşüncenin bütün belirlemelerinden sadece *via negationis* ile hariç tutulabilir” (Sandkühler, 2010: 461b).⁶⁰

İdeaların arkhesi olan **bir, kendinde bir** olarak tüm diğer ifadeleri, isimleri, kavramları olumsuzlar. Yani o **kendinde bir** ise sadece ne ise o olan **alethos hen** (ἀληθῶς ἔν) yani **hakiki birdir** (Platon, 1988b: 245A). Böylelikle Platon, **olumsuzlamayı** mutlak olarak **kendinde birin** kendiliği veya özünü ifade etmek için kullanır. Bu *Parmenides* diyalogunun ilk hipotezinde negatif ifadelerle formüle edilir: “Mutlakın, Parmenides'in ilk hipotezi ile ortaya çıkan bir aşkınlık olarak negatif düşüncesi, en başından beri Platon'da köklerini bulan basit bir formülle özetlenebilir” (Halfwassen, 2015: 39).

Olumsuzlamanın nihai amacı **birin** kendi öz kimliğini ortaya çıkarmaktır. **Birin kendiliğinde**, onun kendiliğinden başka hiçbir şey yoktur. *Parmenides*'in I. hipotezinin sonu **negatif diyalektiğin** hiperbolik tepe noktasıdır:⁶¹ “Öyleyse buna ilişkin bir ad, bir söz, bir bilgi, bir duyum, bir kanı yoktur (...) Bu durumda o, ne adlandırılabilir ne söz konusu edilebilir, ne hakkında kanı edilebilir ne de var olanlardan biri tarafından duyumlanabilir” (142A).

Bu **kendinde bir**, söz konusu olunca ne varlık ne birlik ne hakikat ne de başka bir şey söz konusudur. **Varlık** ve **birlik** dahi **kendinde bire** yüklenemez. Bu düşünce, **kendinde birin**, saf olarak kendi kendiliğinin mutlaklaşmasıdır: “Mutlak'ı Mutlak olarak kesin bir şekilde kendiliğinde ne ise o olarak düşünmeye çalışırsak, artık onu ne varlık ne kavram ne idea olarak ne de akıl olarak düşünebiliriz; zira kendisi olarak değinilen saf bir, mutlak olarak bunlardan hiç biri değildir” (Halfwassen, 2015: 38).

Platon felsefesi için **olumsuzlamanın** kritik bir görevi vardır. Bu kritik nokta **kendinde biri** belirlemek üzere ele alınan **birin** belirli (bir) bir olmasında yatar. Yani ifade edilen, üzerinde konuşulan bir, **kendinde bir** değildir: “Eğer Bir belirli bir Bir olarak alınırsa bu kendinde Bir değildir. Aslında kendinde Bir belirli bir Bir'den önce gelir. İşte bu da açıkça Bir

⁶⁰ Devlet, 533A.

⁶¹ Bkz. Ek-1.

için neden bir isim olmadığına sebebdir. Hatta 'Bir' bile değil. Herhangi bir ismi ona atfederek kullandığımız zaman onu belirlemiş olarak Bir'den bahsediyor oluruz" (Gilson, E., 1952: 21).

Platon felsefesinde **kendinde bire** yönelik hiçbir söylem, ona ulaşamaz. Dolayısıyla belirlemelerinin **olumsuzlamasını**, onun hakkında ifade edilenlere yöneltmelidir. İfade edilenler varolanlara yöneliktir. Platon burada ifade edilenleri, **ötekiler** olarak dile getirir. Bütün ifade edilenler, **kendinde bir** hakkında da olsa **kendinde bir** değildir, öteki varolanlardır: "Birlik hakkındaki bütün bu iddialar, yani birlik türleri (Örnek olarak yukarıdaki iddia, bu şekilde bilinmeyen olduğu ifade edilen bir birlik) olarak **ötekilik** içerisinde kalmaktadır" (Wyller, 1997: 10).⁶²

Platon için **hakiki birin** bilgisi, onunla ilgili ifadelerde, bilgide, isimde değildir. İlk olarak ele alınması gereken ifade edilen **bir** değil, hakkında ifade edilen şey olarak **kendinde birdir**. Platon bunu *Parmenides*'te açıkça dile getirirken *Theaitetos*'ta da *iyi* kavramı üzerinden üstü kapalı olarak dile getirir: "Evet! O halde, ifadeye bakmayıp, ifade edilen şey (yani mesele) ele alınsın" (177E).⁶³

Platon için **olumsuzlamanın** kritik önemi burada ortaya çıkar; zira ona yönelik her türlü felsefi ve duyumsal edim ona ulaşmayı başaramaz. Bu yüzden **kendinde biri** pozitif olarak belirleyeceği düşünülen (başta) her türlü düşünce edimi⁶⁴ Platon tarafından olumsuzlanır. Bu, negatif diyalektiğin **ilkenin ta kendisi** ile saf bağlantısını belirler: "Bir, saf aşkınlığı içinde düşünülemez olduğu için, düşünce, aşkınlık ile olan bağlantısını, yalnızca düşünmede kendisini aşarak gerçekleştirir ve negatif diyalektik sırasında, düşünülebilirlik ile aynı zamanda kendi kendini de ortadan kaldırır" (Halfwassen, 2006: 14).⁶⁵

Bunun sonucu olarak Platon için **kendinde bire** yönelik bilgi, 'onun hakkında bilen bilgisizliği' üzerine inşa edilmelidir. Bu da **olumsuzlamanın** merkezindeki düşünceyi yansıtır. Bu, Platon'un Sokratesçi felsefi bir edimi kendi idealar kuramına uyarladığı anlamında yorumlanabilir. Şöyle ki:

Platon'un negatif diyalektik olarak ortaya koymuş olduğu yol, aslında yeni değildir; zira bu yol Sokrates'in ilk başta kendi hayatını temel alarak gerçekleştirmiş olduğu etik ve felsefi bir sorgulama veya sınamada kendisini gösterir. Sokrates; "sınavsız bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceğini" savunarak, kişinin kendi doğru bildiklerini yadsıması gerektiğinin altını çizer (Eflatun, 1960a: 38A).

⁶² "Böylece, görüyoruz, başkalar ne kadar var ise, varlık da o kadar yoktur. Çünkü varlık, başkalar olmadığından, kendiliğinden birdir" (Platon, 1988b: 257A).

⁶³ Platon bu ifadeyi "varlık" ve "bir devletin iyi bularak ortaya koyduğu bir şey" hakkındaki ifadelerin üzerine dile getirir. Bkz. *Theaitetos*, 176C-D.

⁶⁴ Platon için duyumla kavrananlar, gerçek bilgi nesnelere olmadığı için bu konuda onların yeterliliği çok kısıtlıdır: "Şüphesiz bilim konularını inceleyenler, duyularını değil, düşüncelerini kullanmak zorundadırlar" (Platon, 1988a: 511C-D).

⁶⁵ Wyller da benzer olarak buna değinir: "Mutlak Bir, asla tanımlanamaz ve hakikat ile ve varlık ile herhangi bir bağlantısal tasarı içinde sabitlemez" (Wyller, 1997: 8).

Ruhun kendi kendisini sorgulaması olarak da düşünülebilecek olan bu tutum Platon'da da karşılığını bulur. *Dialegethai* olarak ruh kendi kendi ile konuşur. Bu konuşma bir *olumsuzlamadır*. Platon *Theitatos*'ta (189E-190A)'da buna değinir: "Ruh için, konuşmak dialegethai, kendi kendine sorular sormak ve cevaplar vermek, olumsuzlamadan olumsuzlamaya geçmekten başka bir şey değildir" (Mattéi, 2008: 57). O, tüm hayatı boyunca bu yolu izlemiştir. Bu, aynı zamanda onun diyalektik tartışma olarak felsefi tarzını ortaya koyan temel unsurdur.

Sokrates'in negatif yolu; Platon'un gençlik dönemi diyaloglarından itibaren çoğunluğun bildiğini iddia ettiği cesaret, erdem, doğruluk vb. etik kavramları yadsıması ile ortaya çıkar. Özellikle *iyi* ve *güzel* kavramlarının yetkinliğine yönelik olarak Sokrates, aynı şekilde yadsıma yolu olan negatif yolu kullanır: Sokrates, "(...) iyinin tamamen negatif karakterizasyonunu göz önünde bulundurarak gerçek doğasını anlamadaki başarısızlığa işaret eder" (Burnet, 1928: 169).

Sokrates'in bilgelik ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu durum, kendisindeki agnostik bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir; fakat tam anlamıyla öyle değildir. Sokrates sadece agnostik bakış açısından yararlanır. Bu, negatif diyalektiğin işlevsel yönü olarak hizmet ettiği düşüncenin ilk basamağını oluşturur. "*İyiye ve güzele yönelik bilgisizliği*" ortaya koyan bu ilk basamaktır. Bu felsefi tutum, kendisini *Sokrates'in Savunması*'nda gösterir: "Doğrusu ikimizin de güzel, iyi bir şey bildiğimiz yok belki; ama o hiçbir şey bilmezken bildiğini sanıyor, oysa ben bilmiyorsam, bildiğimi de sanmıyorum. Öyle sanıyorum ki, ben ondan biraz daha bilgeyim, çünkü bilmediğim bir şeyi biliyor diye geçinmiyorum" (21D).⁶⁶

İnsan bilgisinin aslında bir önemi yoktur; zira insan bilgisi eksik ve kusurludur. Bu anlamda bilgeliğinin kusuruna varan Sokrates, tanrısal bir takdir olarak ulaşmış olduğu bilgeliğinin özünü şöyle ifade eder: "Ey insanlar! İçinizde en bilge kişi, Sokrates gibi bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir" (23B).

Sokrates için *iyiye* ve *güzele* yönelik olarak bilginin *olumsuzlaması*, en büyük bilgiye ulaşılmasına iletir. Bu da negatif diyalektiğin işlevsel yönü olarak, ikinci ve tamamlayıcı kısımdır. Bu anlamda Cornford Sokrates'in ünlü "tek bildiğim şey, hiçbir şey bilmediğimdir" sözünün Speiser tarafından birin bilgisinin olumsuzlaması ile bağlantısını ortaya koyarak ele alındığını dile getirir. (Cornford, F. M., 1939: 131). Bu da Platon için *kendinde birin* bilgisine iletilecek yolun sadece olumsuzlama olduğu ile ilgili önceki argümanlarla tutarlıdır.

Platon, Sokrates'in yansıtmış olduğu 'bilinmeyenin bilgisi ile bilgeliğe ulaşılması' düşüncesini bütün ideaların, öz bilgi nesnelere olduklarını ifade etmek için de kullanır. İdealar duyular ile bilinemez, ancak akıl ile bilinebilirler. Bu anlamda *olumsuzlamanın* ilk çıkışından

⁶⁶ Özellikle Sokrates'teki yadsımayı belirlemek için burada Savunma'dan alınan kanıtları ele almak negatif yolun kökenini Platon'dan önce Sokrates'te olduğunu ifade etmek için daha ikna edicidir. *Savunma*'nın Sokrates'in "gerçek sözlerinin samimi bir versiyonu" olduğunu düşünen Paters'in görüşü, bu argümanı desteklemektedir. (Paters, 2012: 70).

itibaren Platon felsefesinde de (duyusal anlamda) agnostisizm ile yakın bir bağı vardır. Ne var ki Platon agnostisizmi kullanır ve ona pozitif bir katkı sağlayarak **olumsuzlamayı** ortaya koyar. Bu da negatif diyalektiğin işlevsel yönünün ikinci basamağı olan diyalektik kısmının önemini ön plana taşır:

-Peki, herkesin iyi diye aradığı, hayatının amacı saydığı, doğru dürüst ne olduğunu bilmeden, her şey gibi, onu da sağlam hiç bir temele oturtmadan, bu yüzden de ondan edinebileceği faydaları edinmeden sadece önemini sezmekle kaldığı, o en değerli, en üstün, en iyi şey, bizim her şeyimizi emanet edeceğimiz bekçiler için de karanlıklarda mı kalsın?
-Öyle şey olur mu? (Platon, 1988a: 505E-506A).

Bu anlamda sofist Protagoras'ın agnostisizmi, negatif diyalektikle reddedilmiş olur. Agnostisizm, pesimist bir bakış açıdır. Platon'un epistemoloji dünyasında agnostisizmin yeri yoktur. Platon'un evreninde her şey bilgi ögesidir: "Oysaki, bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak" (533C).

Platon, agnostik bakış açısını, bilginin aranması hususunda tembelliğe yol açmasından dolayı reddeder. Platon için felsefe öğrencisi sürekli öğrenme çabası içerisinde olmalıdır: "Ama bilmediğimiz şeyi araştırmamız gerektiğine inanmak bizi, bilinmeyen şeyi bulmanın imkansız olduğuna ve araştırmamız bizim işimiz olmadığına inanmaktan daha iyi, daha güçlü, daha çalışkan olmamızı sağlar, işte ben bunu bütün sözlerim ve bütün hareketlerimle göstereceğim" (Eflatun, 1960b: 86B-C).

Platon, *Devlet*'te **iyinin**, *Şölen*'de *güzelin* en önemli araştırma konusu olduğunu dile getirir. O halde tüm bu ifadeler, idealerin **arkhesi** olan kesin olarak bilinmeyen **kendinde birin** bilgisini ortaya koymak içindir. En yüksek bilimin konusu olarak ele alınması gereken budur. Ne var ki Platon, bu konuda araştırma yolunun zorlu bir yol olduğunu da ifade eder (Platon, 1988a: 497E).⁶⁷

Olumsuzlamanın nasıl olduğunu aydınlatmak bu anlamda önemlidir. **Olumsuzlama**, epistemolojik olarak **kendinde birin** bilgisinin nasıl mümkün olduğu ve filozofun, bu bilgiye nasıl ulaştığını belirler. Eğer **olumsuzlama** negatif diyalektik olarak idealerin **arkhesine** götüren yegâne yol ise 'olumsuzlamanın nasıl uygulanması gerektiği' cevaplanması gereken bir sorudur. Bu soru, **olumsuzlamanın** hangi bilgi nesnelere yönelik olacağı ile eşdeğer bir sorudur.

Öncelikli olarak hatırlanması gerekir ki Platon için bilme ve görme birbirlerine benzer iki kavramdır. Bu iki kavram ile ruh, görülen evreni ve kavranan evreni olarak farklı iki epistemolojik değere sahip olan nesnelere tanır.

Çizgi analogisine göre evrendeki nesnelere gerçeklik açısından iki ana derecesi vardır. Birincisi kavranan evrenin (bilgi) derecesini belirleyen kavrama türü nesnelere; ikincisi görülen

⁶⁷ Bkz. Benzer şekilde bir üzerinden *Parmenides*'te (136D-E) ve güzel üzerinden *Büyük Hippias*'ta (304).

evrenin (inanç) derecesini belirleyen sanı türü nesnelere (534A-B). O halde gözler görülen evrenin nesnelere görünürken, akıl da kavrananlar evrenin nesnelere bilir, başka bir deyişle görür.

Platon filozofun doğruyu görmeyi seven kişiler olduğunu dile getirir. Bu filozoflar, diyalektika yolu ile kavranan evrenin sınırlarındaki **kendinde bire**, arkhenin yani *iyinin* ta kendisine yürürler (505A). Platon'un varmak istediği de **iyinin ta kendiliği, iyinin özüdür**. Platon, onu bir ağaca benzetir. Aynı zamanda ona ulaşmanın zor olduğunu dile getirir (506E). Dolayısıyla da ele alacağının sadece onun bir benzeri olarak bir dalı olduğunu ekler. Bu bir dal, onun görülen evrendeki yansımasıdır. Ama daha sonra Platon, **iyinin kendisinin**, görülmedik güzelliğinin görülmesini anlatır (509A, 533A).

Platon'un; mağaradan kurtulan insanın, diyalektika ile ilkenin ta kendisine ulaşana kadar belirtmiş olduğu epistemolojik süreç, **olumsuzlamadır**. İnsan ilk önce ideaların yansımaları olan görülenler evrenini olumsuzlar. Daha sonra ise kavrananları da birer birer olumsuzlar. Onları aşar ve ilkenin ta kendisine yükselir. Bu yüzden insanın ilk önce olumsuzlaması gereken, i) sanı bilgisi nesnelere olup; ii) ikincisi de kavrama bilgisi nesnelere dir.

i) Sanı türü bilgiyi olumsuzlama **kendinde birin** bilgisinin her türlü sanıdan ve duyumdan aşkın olduğunu belirtmek anlamına gelir. *Arkhe* olarak **kendinde birin** bilgisi hiçbir duyu ile özellikle de görme ile elde edilemez.

Platon görme duyusu ile elde edilecek bilgiyi olumsuzlamaya, diğer duyularınkinden daha fazla yer verir. *Arkhe* olarak **bir-güzel-iyinin** sanı (görme duyusu) bilgisinin **olumsuzlaması**, diyaloglarda defalarca geçer: "İncelemek istediğimiz, görülen bir şey oldu mu, ister ağzımız açık yukarıya bakalım, ister ağzımız kapalı aşağıya, gerçek bilgiye varamayız derim. Çünkü bilimin işi görülenle değildir. Görülen dünyada ruh, yukarı değil, aşağıya bakar" (529B-C).

Platon için duyular ile elde edilen izlenimlerde bilgi yoktur. Bu yüzden özellikle **iyi-güzel** konusunda gerçek bilgi görünüşlerle elde edilemez. Onu arayanlar da görünüşlerle yetinmez (505D). Görünüşlerle gelen izlenimler bilgi içermiyorsa bu duyuların kusurunu ifade eder. O halde görme duyusu ile görülen ten, beden, renk, koku ve şeklin olumsuzlanması gerekir; zira o güzelliğın görüntülerle bir ilişkisi bulunmaz. O, gerçek güzelliğın kendisidir (Platon, 2015: 211E-212A); zira güzele bakan göz kusurludur. Âşık olan, sevdiği bu güzeli adeta aynada gibi görür ve "gözünde hastalık vardır" (Platon, 2017: 255A).

Platon, **dost olanı iyi** ve **güzelle** özdeşleştirir. Fakat Platon'un belirlemek istediği ilk dost olandır. İlk dost olanın sevgisi, diğer tüm sevgilerde aranandır. İlk **güzel** olanın güzelliğı de diğer tüm güzellerde aranandır. Platon bu ilk sevilenin de görüntülerinin yanıltıcı olduğunu dile getirerek, bunları olumsuzlar: "Bu yüzden, ilk şeyi bulmak için sevdiğimiz bütün şeyler onun

birer görüntüsü olduklarından, dikkat edelim de bizi yanıltmasınlar, gerçek dost o ilk şeydir diyorum“ (Platon, 2010a: 219D).

Platon için bunların belirlenmesi ruhun mağaradan yani görülür evrenden kendini kurtarmasıdır. Gerçeğe yaklaşan ruh gözleri kamaşacak ve bunların gerçekliği karşısında şaşıracaktır. Böylelikle diyalektiğin ilk aşaması görünen evreni olumsuzlayarak ruhu o zindandan kurtarmaktır.

ii) Kavrama türü bilgi, idealar evreninde sonuca yönelik olarak bilme edimi gerçekleştirmektir. Bu aynı zamanda akıl gözü ile görmek anlamına gelir. Duyu evrenine paralel olarak idealar evrenindeki görme budur (Cross, & Wooley, 1964: 175).

Platon'un diyalektikası için bu, sadece ilkeye ulaşmak için kullanılacak bir basamaktır. Bu basamak, ilkeye ulaşmada kullanılan kavramlar aracılığı ile olur. Varsayımlardan oluşan, ilkeye giden bir yol olarak bir basamaklar bütünüdür. Nihayetinde varsayımlar ile bütünün ilkesine ulaşılır (Platon, 1988a: 511B).

Arkhenin ta kendisine ulaşılması bu tip bilgi edimini aşmak ve varsayımlardan da kurtulmaktır. Bu da düşünülenler olarak düşüncelerin de negatif diyalektik ile *olumsuzlaması* anlamına gelir. Yalnızca bu şekilde varsayımların birer birer atılması ile —idea olan— bütünün ilkesinden daha sonra asıl ilkeye ulaşılır (533C).

Varlık ve hakikatin alanı düşünülenler alanı ise Platon için asıl göz, ruhun gözü olan akıldır. Akıl, *kendinde biri* görmesi gereken asıl şeydir. Platon için duyumsal yani cisimsel nesnelere gören beden gözüdür. *Kendinde birin* sadece bu gözle görülmesi gerektiğini ifade etmek, yani *olumsuzlamayı* kullanmamak gerçek varlık bilgisine ulaştırmaz: “Söylediklerimize göre düşün. Gözler, ya da başka bir duyu, tekliği olduğu gibi görürse, bu bizi varlığın özüne götüremez” (Platon, 1988b: 524D).⁶⁸

Aklın görmedeki önceliği Platon için vazgeçemeyeceği bir argümandır. Platon bu doğrultuda diyaloglarda benzetme yoluyla birçok örnek sunar. Bilmek demek görmek demek ise gören, akıl olmalıdır. Platon'un bu konuyu anlaşılır kılmak için en dikkate değer örneklerinden biri altın ve gümüş örneğidir. Platon'a göre çaba, bu şeyler sayesinde elde edilecekler için olmalıdır: “Altına, gümüşe değer verdiğimizizi sık sık söyleriz, ama yanlıştır bu; aslında her şeyden daha değerli saydığımız şey, peşinden koştığımız altın ve gümüş sayesinde elde edeceğimizi sandığımız şeydir” (Platon, 2010a: 220A).

Platon, (i) ve (ii) ile negatif yolun nasıl icra edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Platon, *olumsuzlamanın* nasıl olmasına dair bir özet sunar. Platon bunları (sanıdan arınmış) bilim olarak birleştirir. Buna göre; “a) Başka her şeyden ayırt edip anlatma, b) Kanıtları görünen değil,

⁶⁸ *Sofist*'teki idea dostları ve cisim (madde) dostları arasındaki tartışmanın da bu anlamda ele alınabileceği göz önünde bulundurulmalıdır (246A ve dv.).

olana dayandırma, a+b) [(a) ve (b) deki şıkların bir sentezi olarak] yanılmaz bir akıl ile yol alma"dır (534B-C).

Arkhe olan **kendinde bir-güzel-iyi** kavrananlar evreninin sınırlarında olan kendi ideasından da ötededir. **Kendinde bire** bilgi ile ulaşılamaz. **Kendinde bire** sadece kendisinden yola çıkılarak ulaşılabilir. Bu da arkhe dışındaki herşeyin olumsuzlaması anlamının, negatif diyalektik olarak açıklanmasıdır. O halde negatif diyalektik, diyalektik yolun işlevinin hedefine ulaşması ile yani ilkeye ulaşılması esnasında her şeyin tüketildiği ve yolun ortadan kalkmasını belirtir.

Platon, **olumsuzlamayı** kendi epistemolojik evren tasarımı için merkezi bir anlamda kullanır. Sonuç olarak, Platon için negatif diyalektik ilkenin ta kendisi olarak **kendinde bir-güzel-iyinin** bilgisini veya görülmesini olanaklı kılmak için gereklidir. Bu bilgiye ulaşma yolu da öyle görülüyorki ancak çizgi analogisi ile ortaya konulan episteme nesnelere aşılması veya **olumsuzlaması** ile mümkündür. Böylelikle filozof varlığın en aydınlık yönü olan **iyinin, güzelin, birin kendiliklerine** dönmüş olur.

3.10.2. *Theologia negativa* Negatif Teoloji

Platon'daki **kendinde bire** yönelik olarak negatif diyalektik daha sonra gelen Yeni-Platoncular tarafından teolojik bir içeriğe bürünür. Genel anlamda negatif diyalektiğin, negatif teolojiye dönüşmesi Plotinus'a atfedilir. Bunun yanında negatif teolojinin kökenleri, İskenderiyeli Philon (yak. M.Ö. 25-M.S. 50)'a kadar götürülür: "Plotinus (...) negatif teolojiyi⁶⁹ - İskenderiyeli Philo'suz mu? - ilk olarak denemiştir" (Beierwaltes, 2011: 42).

Yeni-Platonculara göre mutlak aşkın olan Tanrı, **bir (güzel-iyi)** ile özdeşdir. Bu mutlak aşkınlığın yadsınması genel anlamda Yeni-Platoncuların felsefi bakış açılarını yansıtır. Yeni-Platoncuların ortaya koymuş oldukları negatif teolojik düşünceler, Yeni-Platonculuğun genel çerçevesi olarak ele alınabilir. Ayrıca benzerlikleri olduğu gibi birbirlerinden farklılık da gösterirler: "Aynı zamanda, İskenderiyeli Philon, Plutarkhos, Sur'lu (Tyros) Maximus, Attikos ve Klement gibi diğer yazarlarda negatif yollar, birbirlerinden bağımsız olarak ortaya çıkar" (Krämer, 2014: 52).

Bu anlamda Plotinus'un negatif teolojisi de diğer Yeni-Platonculardan farklı olarak ele alınabilir. Burada Plotinus'u ön plana çıkaran faktör, onun negatif teolojiyi sistemleştirmesidir: Bu nedenle negatif teoloji geleneğinin ilk olarak Plotinus'un ürünü olduğu dile getirilir (Arslan, 2010: 185).

⁶⁹ *Theologia negativa*. Negatif ya da *apophastik teoloji* kavramı Sözde (!) Ares Tepeli Dionysus'un zamanında ortaya çıkmıştır. Bkz. (Halfwassen, 2006: 12).

Mutlak saflığından dolayı, **kendinde bir**, ne bir ayırım, ne bir dualite ne de başka bir çoğulluk içerir. Olumlu bir belirleme oluşturan her türlü ifade, **birin** kesinlikle farklılaşmamış doğasıyla çelişmektedir. Çünkü her olumlu belirleme bir farklılık, bir çelişki içerir ve dolayısıyla da hiç-biri ifade eder. Bu yüzden Yeni-Platoncular'ın **Tanrısı**, mutlak olarak belirlenemez ve varlık ötesi bir doğaya sahiptir. "Ona, ilahi nitelikler dahi atfedilemez; zira akla gelebilecek her belirleme onu çokluğa sürükler. Saf, mutlak basit bir birlik olarak herhangi bir çokluktan kurtulur ve bu nedenle, tüm belirlemelerin ötesindedir, hatta varlığın ve bir olmanın da ötesindedir" (Sandkühler, 2010: 461b).

Bu nedenle **birin**, Neoplatonik bakış açısıyla **iyilikle** özdeşleşmesi bile durup düşündürmektedir. İnsan bakış açısından bakıldığında **bir**, daha yüksek ve dolayısıyla **iyi** bir şey gibi görünmektedir ve bu nedenle 'iyi' olarak adlandırılabilir. Bununla birlikte bu hükümden bağımsızdır. Kesin konuşmak gerekirse, ne iyi ne de kötüdür; ama bu türden kavramsallaştırmanın ötesindedir (Steel, 1991: 18-25).

Bazı uzmanlar da Plotinus'ta bu ifadelerle ortaya çıkan negatif teolojinin kökenlerini bizzat Platon'a isnat ederler. Bu uzmanlara göre Platon, negatif yolu zaten teolojik olarak ortaya koyar. Cornford bu uzmanlardan biridir. Cornford, açık bir şekilde negatif teolojinin fikir babasının Plotinus değil, Platon olduğunu söyler ve aynı görüşü Speiser'in de savduğunu dile getirir (Cornford, 1939: 131).

Negatif teolojinin Platon'da mevcut olduğunu belirlemek ve dolayısıyla da Platon'un teoloji yaptığını söylemek belki abartılı bir sonuç olabilir. Fakat en azından onun (negatif) teolojiyi hazırladığını veya (negatif) teolojiye imkan tanıdığını düşünmek onun felsefesine ters bir yorum olmayacaktır; zira Platon, "(...) mutlak aşkınlığını ortaya çıkarmak için mutlak olanın bütün belirlenimlerini reddeden negatif teoloji programını hazırlamıştır" (Halfwassen, 2006: 20).⁷⁰

Bu yorumlamaya hem örnek hem de kaynak olarak ele alınabilecek olan Orta Çağ'daki en önemli Yeni-Platonculardan biri olan Proklos, Platon'un Parmenides diyalogunu tam bir teoloji olarak görür. Proklos'un, Parmenides üzerine tam bir yorumu o yıllarda Parmenides diyalogunun ele alınış tarzını büyük ölçüde belirler. Hatta orta çağdaki negatif teolojinin şeklini belirleyen de Proklos'un bu diyalogun I. hipotezi üzerine yapmış olduğu yorumun kaza ara sonucu olduğu ifade edilir (Cornford, 1939: vi).

Platon, **bir-güzel-iyi** özdeşliğine atfettiği yüksek konum dışında teolojik anlamda ele alınabilecek olan ifadeler kullanır. Bunlar genellikle Tanrı kavramı ve bilinemezliği ile ilgili olarak ortaya çıkar: Platon, "Bu evreni yaratana babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten

⁷⁰ Ayrıca konu için ayrıntılı bir inceleme olan Andrea Le Moli'nin *Negative Wege: Prinzipientheorie, apophatische Theologie und negative Ontologie im späten Neuplatonismus* başlıklı incelemesine bakınız (Moli, 2008: 332-345).

sonra herkese tanıtmak ise imkânsızdır“ der (Platon, 1989b: 28E). Bu tip ifadeler aynı zamanda negatif yolun teoloji olarak kurucusunun Platon olduğuna dair kanıtlar olarak ele alınabilir.⁷¹

Platon'un **bir** kavramına yüklediği önem böylelikle başta Plotinus'ta önemini daha belirgin olarak ortaya koyar. Öyleki artık *bir* kavramı "Plotinus'un biri" olarak anılır olur. Özellikle Plotinus ve genel olarak Yeni-Platoncuların belki de Platon'un bu konuda, yazının yetersizliğini eleştirerek yazmamış olduğu bazı düşüncelerini dillendirerek belirginleştirdiği söylenebilir.⁷² Bu, "belirli bir anlamda Platon tarafından kurulan Platonizmin Plotinus tarafından açıklanması ve tamamlanması olarak ifade edilebilir" (Halfwassen, 2015: 5).

Platon'un Yeni-Platoncu yorumu, ortaya çıkmasından sonra felsefe tarihinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu da **bir** kavramına yönelik olan negatif yolu temel olarak karakterize eden Yeni-Platoncu dizgelerden çok Platonik geleneğin entellektüel üretkenliğini ve zenginliğini belirginleştirir.

Platon felsefesinin zenginliği bu anlamda diğer felsefelerin ve teolojilerin de ortaya çıkmasında inovatif bir rol oynamıştır. Bu durum, Yeni-Platoncu filozofların hem bireysel hem de Yeni-Platonculuk olarak sistemsal felsefi özgünlüğü ve gücü ile ilişkilidir. Yeni-Platoncuların bu gücü, **bir** kavramı üzerinden geliştirdikleri teoloji ve felsefe sentezinde yatar. Onların önemi kendilerinden sonra gelen sistemlere ilham kaynağı olarak kendisini ispatlar: "Neo-Platonik Platon yorumu hem bireysel felsefe hem de felsefi 'sistem' olarak bazı noktalarda her şeyden önce Alman idealizminin, Orta Çağ, Rönesans ve ayrıca modern zamanlardaki bazı felsefelerin ve teolojilerin temel bir özelliği olarak çeşitli yönlerde etkili oldu" (Beierwaltes, 2011: 22).

Platon'un Yeni-Platoncu yorumu, dolaysız olarak Platon felsefesine ve **bire** çağırır. Yeni-Platoncuların eğer ki felsefi anlamda bir özgünlüğünden bahsedilecekse bunu Platon'a borçlu oldukları unutulmamalıdır. O halde Yeni-Platoncuların, **bir** kavramı üzerinden aktardığı zengin içeriğin çağlar boyu düşünce tarihine etkisi de Platon'un felsefi özgünlüğü ile ortaya konan **bir** kavramının ürünüdür.

⁷¹ *Sofist*, 254B; *Şölen*, 211E; *Kratylos*, 400D.

⁷² Bkz. *Mektup II*, 314B-C; VII, 341B; *Phaidros*, 277.

4. PARMENİDES DİYALOĞU ve BİR

4.1. Parmenides Diyalogu'nda Bir (Parmenides Diyalogu'na Genel Bakış)

Parmenides'in, Platon'un yaşlılık döneminde yazmış olduğu diyaloglardan olduğu kabul edilir. **Bir** kavramını felsefe tarihine kazandıran presokratik ve ilk rasyonalist olarak Parmenides, diyaloga adını veren filozoftur. Aynı zamanda Parmenides'in **varlıkla** özdeşleştirdiği **bir** kavramının derinlemesine incelendiği ve kavramın felsefi anlamda genişletildiği bir çalışmadır.

Parmenides'in ontolojik felsefesini genişleten Platon, ona atfedilen en önemli düşüncüyü yani "‘O’ vardır, olmaması olanaksızdır; ‘O’ yoktur, varolmaması zorunludur" sözü ile imlenen düşüncüyü burada masaya yatırır. Buna göre Parmenides'in bu sözünün ilk kısmı, diyalogun bir hakkındaki ikinci hipotezi ile ilişkilendirilebilir. Parmenides'in sözünün ikinci kısmı ise diyalogun birinci hipotezi ile ilişkilendirilebilir. Böylelikle **bir** hakkındaki bu belirsizlik, kavramın niteliksel olarak özelleşmesi ile artık aşılabilir bir hale gelir.

Parmenides'in, Platon'un diğer diyalogları ile karşılaştırıldığında kendine has, özgün bir havaya sahip olduğu söylenebilir. Platon, diyalogda bir oyun sergilediğini dile getirir ve araştırmasının sadece *bir* hakkındaki metodik ve mantıksal bir eğlence oluşuna işaret etmek ister: "Eserde bizatihi oyun olarak herşey gizlenir. Hatta bunlar öyle çok ki Platon 137B2'de açık seçik bir şekilde sanki sadece oyun oynar gibi yapar" (Wyller, 1970: 100).

Platon, diğer diyaloglarda izlemiş olduğu yöntemin dışına çıkar. Diğer diyaloglarda araştırma sohbet havasında geçer. Öyle ki sohbetin vermiş olduğu havadan dolayı hissettirmeden Platon'un felsefi düşünceleri okuyucuya sunulur. *Parmenides*'te ise sohbet havası ortadan neredeyse kalkmış gibidir; zira diyalog, argümanların mantıksal içeriklerine ve problemlerin çözümüne odaklanır. Burada problemler yani idealar kuramına getirilen eleştiriler bizzat Sokrates'e yönlendirilir. Bu eleştiriler diyalogun ilk bölümünde ele alınır.

Parmenides, Platon'un diyalogları arasında en çok tartışılan diyaloglardan biridir. Uzmanlar *Parmenides*'in amacı, konusu ve içeriğinin taşıdığı anlamlar hakkında birbirlerinden farklı birçok yorumu ortaya koyarlar: "Diyalog her zaman son derece şaşırtıcı olarak kabul edilmiştir ve en farklı görüşler ana amacı ile ilgili olmuştur" (Taylor, 1955: 349). Bu anlamda belki de Platon felsefesi göz önüne alınırsa, hakkında en çok spekülasyon yapılan diyalog *Parmenides*'tir.

Platon, *Parmenides*'te **biri**, en yüksek ilke yani **arkhe** olarak 'üstü kapalı şekilde' ön plana çıkarır. Burada Platon'un yapmak istediği tam da bu örtük açıklamayı gerçekleştirmektir; zira *Parmenides*'te **arkhe** kavramının derinliği, Platon'un felsefi sanatının yaratıcılığı ile gizlenir. Onu saf bir şekilde ortaya çıkarmaz: "Bu soru, diyalog esnasında bu ifade ile açıkça ortaya

koyulmaz. Diyalogun ana teması böylelikle konu olarak sayılmaz. Sadece gözükür, tıpkı büyük sanatlarda olduğu gibi asıl istenilen kendini, kendisi ile ilgili olanlara gösterir” (Wyller, 1970: 92).

Platon, arkhenin doğasında ne olduğuna, arkhenin varlık ve oluş açısından nasıl ele alınması gerektiğini açık hale getirmek ister. Bu yüzden Platon’un *Parmenides*’inin önemi, bu soruların gün yüzüne çıkması ile daha belirgin hale gelir.

Platon, bu anlamda felsefe tarihinde bir kırılma noktasıdır. Platon *Parmenides*’te fiziksel evrendeki bu arayışı idealer evrenine taşımının önemine dikkat çeker: “Öte yandan alıştırmanın görünenlerde kalmasına izin vermeyerek, bunlar çevresinde dönüp dolaşılması yerine, usla kavranabilecek ve ideaları olduğu düşünülebilecek şeylerin üzerine de araştırma yapmayı önermen hoşuma gitti” (Platon, 1989a: 135E).

Platon, presokratiklerle birlikte başlayan *arkhe* araştırmasının duyuşsal algı dünyasından soyutlanarak soyut bilgi dünyasına taşınması düşüncesini savunur. Platon, *Parmenides*’le varolanlara, hakikatte varolanlar olan epistemolojik gerçek nesnelere, yani idealer arasından ya da idealer ile bağlantılı bir *arkhe* sunmak ister: “*Parmenides* diyalogunun konusu Pherekydes ve Thales’ten Heidegger ve Wittgenstein’a kadar tüm faustik felsefelerde bulunan, Evren’in en özünde neye bağlı olduğunu bilmektir (Faust I, 1. Monolog); diyalog meseleyi asıl olana, sebep olana, *arkheye* (ἀρχή) göre ele alır” (Wyller, 1970: 92).

Arkhenin duyu dünyasında değil, bilgi dünyasında aranması gerektiğini savunan Platon, bu tezini *Parmenides* ile cevaplamış olur. Platon’un *Parmenides*’teki felsefi çabası, bu doğrultuda seyrederek. *Arkhe* problemi ve gerisindeki *birlik* arayışı böylelikle bilgi dünyasına taşınmış olur; zira Platon için kendisinin idealer veya kavrananlar evreni olarak ifade ettiği soyut evren, gerçek bilgi nesnelere aittir. Dolayısıyla bir gerçeklikten bahsedilecekse veya herhangi bir problem felsefi anlamda tartışılacaksa Platon için bu epistemolojik evrende olmalıdır. *Parmenides* diyalogu bu belirlemeleri çok açık ve net olarak amacı olarak yansıtır.

Platon için, idealerin arkhesi olarak *biri* ortaya koymak idealer kuramının en önemli kısmıdır. Bu aynı zamanda kuramın epistemolojik hiyerarşik zirvesidir. Dolayısıyla ona ulaşmak veya onu bu anlamda ele almak bir o kadar da zordur; zira Platon’a göre *arkhe* denilen şey, varolanlardan değildir. Platon, *arkhenin* varolduktan veya meydana gelmekten ötede olduğunu dile getirir: “İlke denilen şey ortaya çıkan bir şey değildir” (Platon, 2017: 245D).

Parmenides diyalogunun konusu, *bir* kavramı üzerinden *arkheyi* epistemolojik olarak incelemek veya en azından *arkhe* olarak olanaklılığını tartışmaktır. Aynı zamanda *birin*, *arkhe* olarak kabul edilmesi durumunda ne tür sonuçlar elde edileceğini aydınlatmaktır. Böylelikle idealer kuramı *arkheye* ulaşma basamaklarında son basamağı *Parmenides* ile aşar.

Parmenides ile başlı başına bir *olumsuzlama* örneği sergileyen Platon, diyalogun ilk kısmında Sokrates’in kendini ve hayatını sorgulayan tarzına uyumlu olarak idealer kuramını

sorgular (127D-135B). Diyaloğun ikinci kısmında ise **bir** kavramının diyalektika ile **olumsuzlaması** mevcuttur. Diyalog, aporetik bir şekilde sona erer.

Platon birinci kısımda kuramına yöneltilen eleştiri ve soruları ciddi anlamda ele alır. *Parmenides*'in *idealar kuramı* üzerinde yapmış olduğu sert eleştiri, öyle ki uzmanlara Platon'un yaşlılığından sonra idealar kuramını reddedip etmediği sorusunu dahi düşündürür. Nitekim Burnet, bu görüşü savunan düşünürlerden biridir. (Burnet, 1928: 34).

Parmenides'in bu eleştirel yönü, iki şekilde ele alınabilir. i) Platon tarafından idealar kuramına yöneltilen bir öz eleştiridir; ii) Kurama yöneltilen problemlerin gündeme taşınmasıdır. Her iki durumda da diyalog kuramın, problemler doğrultusunda eleştirel bir tarz ile sunulmasını yansıtır. Bu anlamda *Parmenides* diyalogu, negatif diyalektiğin en önemli örneklerinden biri olarak sayılır. Bu yorumu savunan en önemli filozoflardan biri de Hegel'dir. Hegel, *Parmenides*'in eski diyalektiğin en büyük şah eseri olduğunu dile getirir (Halfwassen, J., 2006: 266).

Diyaloğun metafizik bir kurgunun gerçekliğinin yansıtmış olduğu belli başlı paradokslar içermesi doğaldır. Platon bu kurgu dolayısıyla ortaya çıkacak olan sorunları zaten önceden kabul eder. Burada çıkacak belli başlı açmazlar Cornford'un da değindiği gibi Platon tarafından çocuksu karşı çıkışlar olarak betimlenir (Cornford, 1939: 74). Ama Platon için önemli olan bu paradoksların, düşüncenin saf olarak parıltısı anlamına gelmesidir. Kierkegaard'ın dediği gibi: "Paradoks, düşüncenin bir coşkunluğudur" (Wyller, 1970: 103). Dolayısıyla kuramının, Platon tarafından reddedildiği mantıklı bir varsayım değildir.

Diyaloğun ikinci bölümü mantıksal irdelemenin yapıldığı kısımdır. Özellikle diyaloğun bu bölümü ile ilgili olarak fikir ayrılıkları söz konusudur: "Platon'un *Parmenides*'ini inceleyen ikinci ve en uzun parçasının anlamı hakkında hem eski hem de modern zamanlarda araştırmacılar, öteki diyaloglardan herhangi birinden daha fazla şekilde fikir ayrılığına düştüler" (Cornford, F. M., 1939: V). Bu fikir ayrılıkları, *Parmenides* hakkında son derece farklı yorumlar ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁷³

Diyaloğun bu ikinci kısmında bir hakkında hipotezler vardır. Bu hipotezlerin sayısı kimi kaynaklara göre sekiz kimi kaynaklara göre de dokuz adettir. Farklılaşma II. hipotez'e ek olarak sayılabilecek olan **ekshaiphnes** yani 'an' hipotezinden gelir. Bu hipotezler, şu başlıklar altında özetlenebilir:

H1: *Bir* varsa \Rightarrow *Bir*'in *hiçliği*

H2: *bir* VARSA \Rightarrow *Bir*'in *hepsi*

H3: *to exaiphnes*: *Bir* vardır ve yoktur \Rightarrow *hepsi* ya da *hiç*

H4: *bir* VARSA \Rightarrow ötekilerin *hepsi*

⁷³ " (...) ikinci bölüme ilişkin yorumlar, onu yanlış bir akıl yürütme türünün gülünç bir takliti olarak görmekle onda akli çok aşan doğrulara ilişkin bir serim bulmak arasında tam bir çeşitlilik arzederler" (Robinson, & Denniston, 1999: 5).

- H5: *Bir* varsa \Rightarrow ötekilerin *yokluğu*
H6: *bir* YOKSA \Rightarrow *Bir*'in *hepsi*
H7: *Bir* yoksa \Rightarrow *Bir*'in *Yokluğu*
H8: *bir* YOKSA \Rightarrow ötekilerin *hepsi*
H9: *Bir* yoksa \Rightarrow ötekilerin *Yokluğu*. (Mattéi, J. F., 2008: 55).

Parmenides diyalogunun en önemli kısmı mantıksal irdelemelerin yer aldığı bu ikinci kısımdır. Platon ikinci kısımda ilk olarak I. Hipotez'de, **kendilik** olarak ***birin*** ne anlama geldiğini sorgular. Aynı zamanda bu **kendilik** için mantıksal sonuçları değerlendirir (137C-142A). Daha sonra da ***biri***, ***varlık*** açısından pozitif ve negatif ön koşulların ışığı altında ele alır (142C-166A). Buna göre diyalog boyunca ***birin***, soyut kavramlar karşısında ne tür anlam ve nitelik farklılıkları içerdiği de ortaya konulur:

Diyalektik konuşma, çoğu zaman hipotez olarak adlandırılan bir dizi argümantasyon birimi — dokuz tane — içerir, çünkü her biri bir *ei* (εἰ) eğer, şart cümlesi şeklinde varsayımsal bir formül üzerinde inşa edilir. Bu bütün hipotezlerde bir ve aynı *hen* (ἐν) terimini kapsar ve *hen* üzerine bir varsayıma atıfta bulunur. Bu varsayımlar, basit bir şekilde 'varsa' *ei estin* (εἰ ἔστιν) ya da 'yoksa' *ei me estin* (εἰ μὴ ἔστιν) şart ibarelerinden oluşur. Bu yerleştirmeden sonra hipotezler, ilk beşi herhangi bir şekilde *biri* var olarak, son dört tanesi ise *biri* var olmayarak belirleyen iki büyük gruba ayrılabilir (Wyller, 1970: 94).

Parmenides'in I. hipotezi'nde ideaların ***arkhesi*** olan ***bir*** ele alınır. Bu bir, ***kendinde biridir***. ***Birin*** kendi 'öz kimliği', 'zatı', 'özü'dür. ***Varlıktan*** ve ***varolmaktan*** ötede olan bu ***birin*** epistemolojisini ortaya koymak, Platon felsefesinin yegane amacı ve en yüksek bilimin konusudur. Bu, Platon'un *Devlet*'teki ***iyi*** üzerine kullanmış olduğu ifadelerde açık şekilde ortaya koyulur (505A, 532E). Platon için bu en yüksek öz bilgisi olarak ***birin kendiliğinden*** bahsedilemezse veya epistemoloji ve felsefi çerçevede olanakları ortadan kaldırılırsa idealar kuramı eksik kalır.

Platon'un idealar kuramının epistemolojik öncüllüğü, bu metaforik evrenin yapı taşlarının bilgi nesnelere olmasını anlatmak ister. Bilgi üzerine inşa edilmiş bir evren metaforunun, bilgi açısından eksik kalması mantıksız sonuçlar doğmasına neden olur. O halde ***kendinde bir*** de bir epistemoloji nesnesi olmalıdır. Bu, onun bilinebilmesi gerekliliğini veya görülebilmesi gerekliliğini de doğurur.

Parmenides diyalogu bu anlamda ***kendinde biri*** görebilmemizin Platon felsefesi için aracıdır. ***Arkhe*** olarak ***kendinde birin*** bilgisini Platon, *Parmenides* diyalogu ile ortaya koyar. *Parmenides*, Platon felsefesinin doruk noktası olan ***arkheye*** ulaştıran diyalog olarak bu görevi üstlenir.

İdealar kuramında diyalektikanın, negatif diyalektik olarak işlev kazanması, ***kendinde birin*** bilgisine ulaştırır. ***Kendinde bire*** yönelik olarak bilgisizlik üzerine inşa edilmiş bir bilim: "Bilgelik, bilimin ve bilgisizliğin bilimidir" (Platon, 2014: 169B). Bu düşünceye paralel olarak da ***olumsuzlama*** ile ***kendinde birin*** bilgisi ifade edilir. Platon bunu *Parmenides*'in I. hipotezi'nde ortaya çıkarır.

Platon idealar kuramı ile bütün ve kusursuz bir sistem sunma çabasındadır. İlk sistem filozofu olan Platon'un; idealar kuramını, hayatı boyunca yaptığı çalışmalarla bir birlik içerisinde sunma çabasında olduğunu düşünmek tutarsız bir akıl yürütme olarak görülmemektedir. Bu birlik, aynı zamanda idealar gibi kuramın tepesindeki bir birliğin tek tek tüm idealara yansımaya benzer bir yapıyı gerekli kılar. Yani tüm sistem en küçük parçasında dahi bütünselliğini yansıtmalıdır. Tıpkı mikro evrende makro evrenin olduğu görüşündeki gibi.

Parmenides üzerinde yapılan incelemeler, bu çerçevede bir diğer amaca cevap olmak içindir. Bu da *Parmenides* diyalogunun, Platon'un dünyaya bakış açısına, felsefi edim tarzına bir örnek olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Bu iddianın kabul edilmesi *Parmenides* diyalogunun; Platon felsefesinin, sistematik bütünlüğün merkezi parçası olarak kabul edilmesine yol açar. Wyller çalışması ile bu tezi kanıtlamaya çalışır. Wyller'a göre *Parmenides* diyalogu, Platon'un bütün düşünsel tarzının bir örneği olarak ele alınabilir: "Bizim yorumumuzun hedefi *Parmenides*'teki düşüncenin yapısal zemininin, Platon'un anlaşılabilir evren yapısının, onun tüm bakış açısının zemininin mantıksal bir kopyasını nasıl sunduğunu göstermektedir" (Wyller, 1970: 97, 98).

İdealar kuramı, diyalektika ile merkezdeki **kendinde bir** bilgisinin **olumsuzlamasını** başat konuma aldığı göz önünde bulundurulursa bunun sonucu: Platon felsefesinde **kendinde bire** götüren **olumsuzlama** bilgisi, diyalektika ile duyuların yanıltıcı bilgisini ve ideaların hipotez niteliğini olumsuzlar. Benzer olarak Platon'un yazmış olduğu eserler arasından *Parmenides* diyalogu; **kendinde birden**, diğer tüm duyum ve bilgi nesnelere olumsuzlar. *Parmenides* diyalogunda da 141E, diğer tüm pasajları olumsuzlar. *Parmenides*, bu açıdan ele alındığında felsefe tarihi için önemini tekrar ortaya koyar. Bu, Platon'un kendi sistematik felsefesi göz önüne alındığında ise merkeze doğru gidildikçe epistemolojik gerçeklik derecesinin gitgide yükselmesinin bir yansımasıdır.⁷⁴

Platon felsefesi için diyalektikanın görevi eğer **bir tek ideayı** ortaya koymak ise *Parmenides*, Platon felsefesi için diyalektikanın ta kendisidir. **Kendinde bir** de ulaşılan nihai noktadır. **Kendinde birin olumsuzlama** bilgisi verildikten sonra, diyalog **birin** nüanslarını pozitif ve negatif koşullar altında ele alır.

Şu ana kadar **bir** ile ilgili ortaya koymuş olduğumuz bilgiler, özellikle bu çalışmanın II. Bölümü'nde ele alınanlar, *Parmenides* diyalogunda kendilerine cevap bulurlar. Özellikle varlık ilkeleri olarak ele alınabilecek olan **birin** nüanslarının bu diyalogda kavramsallaştığı görülür.

⁷⁴ Wyller, Platon'un *Parmenides*'i üzerine yapmış olduğu ayrıntılı çalışması ile bu bakış açısını yansıtan bir uygulama icra eder. Wyller, Platon'un diyaloglarında hiperbolik olarak tartışmaları ele aldığı iddia eder. *Parmenides* içinde özel olarak bu hiperbolik tarzı her bir hipotez için ortaya çıkarmaya çalışır. (Bkz. Wyller, 1960).

4.2. Birinci Kısım Giriş Bölümü

Parmenides, Kephalos'un Klazomenai'dan Atina'ya gelişini anlattığı kısa bir girişle başlar. Burada karşımıza çıkanlar Kephalos dışında Adeimantos, Glaukon ve Antiphon'dur. Kephalos, Antiphon'dan Parmenides, Zenon, Sokrates ve Aristoteles'in Büyük Panatenaia şenlikleri için Ati-na'ya geldiklerinde Pythodoros'un şahit olduğu ve kendisine anlattığı tartışmaları aktarmasını rica eder. Ve böylelikle diyalogun ilk bölümüne giriş yapılır (Platon, 1989a: 126A-127D; Cornford, 1939: 63-67).

İdealar kuramına yöneltilen problemler, giriş bölümünü tasvir eden bu sahneden sonra sırayla ortaya atılır. Uzmanlar tarafından genellikle diyalogun ilk bölümü olarak kabul edilen parçası (127E-137A) pasajları arasındadır.

Zenon'un 'çokluğun reddi' savı üzerinden felsefe tarihinin en önemli problemlerinden biri ele alınır. Birlik-çokluk problemi diyalogun giriş konusudur. Sokrates; Parmenides'in her şeyin bir olduğu savını, Zenon'un çokluğun olmadığı savı ile özdeş olarak kabul eder: "Biriniz tek bir şeyin var olduğunu, biriniz de çokluğun olmadığını söylüyorsunuz, ama her ikiniz de sanki söyledikleriniz hiç de birbirine yakın şeyler değilmiş gibi konuşuyorsunuz; biz de başka başka şeyler söylediğinizi sanıyoruz" (128B).

Diyalogun ilk kısmında daha önce belirtildiği üzere Platon'un **birlik-çokluk** problemini ideaların arasına taşıdığı görülür. Birlik-çokluk probleminin epistemolojik bir zemine taşınması, idealar kuramına yöneltilen bir eleştiriye sebep olur. Bu eleştiri kurama yöneltilen en önemli eleştirilerden biridir. Bu da; ideaların, görünen nesnelere olan ilişkilerinin üzerindeki açmazdır: "Böylece Parmenides'te bireysel nesnelere idea ile ilişkisi sorunu tartışılmakta, Sokratik açıklamaya ilişkin karşı çıkışlar yapılmaktadır" (Copleston, 1985: 79).

Görünen nesnelere, idealardan nasıl pay alıyorlar, bu pay alma nereye kadar devam ediyor. Tüm görünen nesnelere ideaları olduğunu söylemek ne kadar tutarlıdır. Kıl, çamur, pislik vb. şeylerin de ideaları var mıdır? (130C). Bu soruların çerçevesinde Platon, Parmenides'te idealar arasındaki pay alma veya katılım teorisini masaya yatırır: "*Parmenides*'in kesin sorusu duyulur olanın kavranılabilir olana katılımı ya da ideaların kendi aralarında katılımı olan *methexis* ya da *metalepsis*'tir" (Mattéi, 2008: 52).

Platon ideaların **birlik-çokluk** problemini, **pay alma** probleminden faydalanarak **bir ideanın birlik-çokluk** problemine dönüştürür. İdeaların görünen nesnelere nasıl katıldığı hususundaki belirsizlik, ideaların kavramlar olarak düşüncelerde olduğunun altı çizilerek çözülmeye çalışılır. (132B). Ne var ki Platon'un **birlik-çokluk** problemini, epistemolojik zemine taşımış olmasına rağmen problemi çözememiş olduğu sonucu çıkar: "Bir tek şeyin değil mi? Bu şeyi düşünce, hepsine giderek, tek olan bir idea olarak düşünecektir, öyle mi? Evet. O halde her şeyde hep aynı olarak düşünülen bu ideanın tek olması olanaksız olmayacak mı?" (133C).

Bir tek idea, Platon'un tüm idealarına ideallık katan ideadır. Başka bir deyişle ideaların kendisine benzediği idea olarak onların örneğidir. Burada Platon, ideanın da kendisine benzeyene benzemesi sonucu yeni bir idea ortaya çıkacağını dile getirir (132E). Bu, Aristoteles'in dile getirmiş olduğu "üçüncü adam" eleştirisini doğurur ve idealar kuramına yöneltilen en yoğun eleştiri budur. (Burnet, 1928: 253, 254).

Platon ideaları belirleme çabasının bir çok güçlükleri ortaya çıkaracağını dile getirir. Varolanlar olarak ideaların ayrı bir sınıfa dahil edilmesi bu güçlüklerin sebebi olarak gösterilir (134E-135A). İdealaların belirlenmemesi ise varolanlar olarak epistemolojik nesnelere ortadan kaldırdığı gibi felsefi olanağı da ortadan kaldırır. Yani bu durumda düşünülecek bir şeyden bahsedilemez. Bu durumu Platon bilme ve görmenin özdeşliğini yansıtarak ortaya koyar: "Öyleyse felsefe konusunda ne yapacaksın? Bunlar bilinemediğine göre, nereye bakacaksın? Bu durumda bunu görebileceğimi sanmıyorum" (135C).

Platon, bu durumu aşmak için Parmenides'in dilinden bazı belirlemelerde bulunur. Bu belirlemelerde çıkan problemlerin ana sebebi olarak idealar arasındaki **bir tek idea** arayışı gösterilir. Parmenides, bu arayışa yönelik olarak Sokrates'i iki açıdan eleştirir: i) Alıştırma yapmadan; güzeli, adili, iyiyi ve idealardan herbirini tek bir şey olarak belirlemeye kalkmak; ii) Sokrates'in felsefi tartışma yöntemini Zenon'dan dinlediği tarzda yapmamak (135D-E).

İki eleştiri de Sokrates'in felsefi yöntemi ile ilişkili bir noktaya işaret etmektedir. Elea okulunun eristik tartışma modeli normalde Platon tarafından yerilmiştir. Ne var ki şimdi o, eristik tartışmayı **biri** inceleyeceği ikinci bölümde kullanacağını haberini vermektedir: "Bu tezi incelemek için Platon, direkt olarak Elea okulu mantığından devralınan bir metodla işe koyulur" (Wyller, 1970: 100).

Platon, eristik tartışma yöntemini retorik yardımıyla hakikatten habersiz, cahilce yalnızca sanıların peşinden koşan bir tür aldatma sanatı olarak betimler. Eleatik eristikçi olarak Palamades'i karşıt şeyleri aldatıcı bir tarzda savunarak insanları, buna inandırması hususunda yermiştir (Phaidros, 2017: 261D; Cornford, 1939: 67, 68). Buna rağmen bu ilk kısımda Parmenides, Platoncu diyalektik yerine Eleatik eristik yöntemi ile araştırma yapmasını Sokrates'e tembihler.

O halde *Parmenides*'in ikinci kısmında bu yöntem Platon tarafından bilinçli bir şekilde kullanılmıştır. Diyaloğun ilk bölümünde Zenon'un bir ve çok üzerine kaleme almış olduğu eseri Sokrates'in yermesi, Platon'un burada farklı bir araştırma yönteminin hatlarını belirleyeceğini düşündürür; fakat Parmenides'in Zenon'un yöntemine benzer bir şekilde araştırma yapmayı Sokrates'e öğüt vermesi durumu değiştirir: "Henüz gençken, yararsız görünen ve çoğunluğun gevezelik dediği alıştırmayla daha çok uğraş; yoksa doğruyu yakalayamayacaksın. «Ne türden bir alıştırma bu Parmenides?» demiş?. «Şu, Zenon'dan dinlediğin türden»" (Platon, 1989a: 135D).

Platon kanıtlamaların sunduğu ispatların, ilkeler ve özellikle de *bir* hakkında yetersiz olduğuna dikkat çeker. Bu Platon'un en önemli veya ciddi meseleler olarak nitelediği felsefi konular üzerindeki bir kabulüdür. Platon için bu ciddi meseleler ne kadar aktarılmak istense de düşüncenin özü gizli kalır: "(...) herhangi bir kimsenin herhangi bir konu üzerine yazılarını görünce kendisi ciddi de olsa, yapıtını ciddiye almadığını ve düşüncesinin, kendisinin en iyi yerinde gizli kaldığını kabul etmeliyiz" (344C).

Bu çerçevede Platon, Parmenides'te idealaların arkhesi olan bir üzerine ele alınacak felsefi araştırmanın onunla ilgili gerçekliğe ulaşamayacağını anlatmak ister. Bu yüzden Parmenides'te sunulan felsefi tartışma laf gevezeliği olarak ifade edilir. Platon, eristik tartışmanın kendine has niteliğinden faydalanarak Parmenides'te biri anlatır ama kendisinin de belirttiği gibi yapıtını ciddiye almaz: "Eristik tartışmalarda bir deneme olarak bu çalışmanın görüşü; yazarının kendi iddialarını ciddiye almadığını ima ederek, Platon'un Zenon'a yaptığı referanslarla da uyum içindedir" (Cornford, 1939: 67).

Sonuç olarak *Parmenides*'in ikinci bölümü eristik bir tarzda ve negatif diyalektik ile başlar. **Kendinde birin** anlatılabilmesi için diyalektiğini, negatif diyalektiğe çeviren Platon, Parmenides'in icra etmiş olduğu eristik tartışma modelini, **kendinde birin** bilgisini ortaya koymak için kullanır. O halde Platon için negatif diyalektik ile Elealı Parmenides'in eristik yöntemi birbiri ile çok yakın bir ilişki içerisinde.

Bu çerçevede *Parmenides*'te icra edilen alıştırma **biri** ve **birin** karşıtı olan **çok** veya **ötekileri** birbirlerinin varlık ve yokluk durumlarına göre inceler. Bunlar pozitif ve negatif hipotezler olarak adlandırılan dörder hipotezden toplamda sekiz hipotez olarak incelenirler.

4.3. İkinci Kısım Mantıksal İrdeleme

4.3.1. Bir Hakkındaki Olumlu Hipotezler

Diyaloğun ikinci kısmında ilk dört (veya beş) hipotez, 'bir varsa' argümanına göre ortaya atılan argümanlardır. Bu argümanlar **bire varlık** katarak ondan elde edilecek sonuçların **bire** ve **çokluğa** göre yorumlanmasından oluşur.

Birinci hipotez (H1) (137C-142A); biri kendiliği olarak ele alır. Platon için burada ortaya konulmak istenen 'bir olarak bir nedir', sorusuna cevap bulmaktır. (Wyller, 1970: 101). Bu hipotez Platon'un **kendinde birini**, Parmenides'in **varlık-birinden** ayıran hipotezdir.

H1, Platon'un epistemolojik olarak **arkheye** götüren bilginin negatif diyalektik olarak sergilenmesidir. **Bir**, '**kendilik**' olarak ele alındığında sonuç olarak onunla ilgili hiçbir pozitif belirleme yapılamaz; zira **bir**, kendiliği olarak kendi dışında hiçbir şey barındırmaz. Bu kendi özünün zirvesinde olan saf bir birlik olarak ele alınır: "Bir kendi saf aşkınlığı ve kendi

mutlaklığında kendi olarak bütün belirlemelerin belirtilemeyen ilkesi olarak birinci hipotezde ele alınır” (Halfwassen, 2006: 299).

Birin bu yetkinliğin zirvesindeki konumu Platon felsefesinde **arkheye** atfedilen konumdur. Kendisine diyalektik ile ulaşılabilir. Ne var ki diyalektik ona ulaşmanın son basamaklarında negatif diyalektik olan **olumsuzlamaya** dönüşür: “Parmenides’in ilk hipotezindeki mükemmel birliği olarak birin incelemesinin izole edilmesi (ei hen estin 137C-dv.), zorunlu olarak olumsuzlamaya yol açar” (Krämer, 1959: 142).

Platon, H1’de **kendinde biri**, bazı yüklemeler açısından ele alır. Bu yüklemeler sırasıyla şunlardır: “Bütün-parça (137C5-D3), baş-orta-son ve sınır (137D4-8), biçim (137E1-E6), içkinlik veya içindelik (138A2-B6), sükunet-hareket (138B7-139B3), aynılık-başkalık (139B4-E6), benzerlik-benzemezlik (139E7-140B5), eşitlik-eşitsizlik (140B6-D8), daha yalı-daha genç-yaşitlik (140E1-141A4), zaman-sonsuzluk (141A5-E7), varlık-birlik (141E7-142A1), ifade edilebilirlik-bilinebilirlik (142A1-8)”.

H1’de **kendinde bir** olarak ele alınan bire yönelik olan bu yüklemeler açısından salt bir olumsuzlama belirir. Bu **olumsuzlama**, belirlemelerin ışığında ortaya konulmaya çalışan **birin** mutlaklığına ulaşamayacağını ifade eder. Böylelikle tüm belirlemeler **kendinde bir** için olumsuzlanır ve negatif sonuçlar elde edilir: “Bu hipoteze aynı zamanda **birin kendiliğine** yönelik ‘negatif hipotezi’ adı da verilir” (Wyller, 1960: 81, 82).

Platon yorumcuları Platon’un ortaya koymuş olduğu bu olumsuzlamayı genişlettiler. **Kendinde bire** giden yol olarak diyalektik duyum, bilgi, isimlendirme ve düşünce açısından sınırları aşar. Bu durumda onun hakkında hiç bir şey ifade edilemez: “Bundan çıkartılan sonuçlar saf bir şekilde olumsuzdur. Ne olursa olsun gerçekten de bir hakkında hakiki bir şekilde hiç bir şey iddia edilemez” (Cornford, 1939: 107).

Bu yükseliş esnasında aşılın sınırlar, aşılamaz sınırlara ulaşmakla son bulur. Burada Platon için ne pozitif ne de negatif belirlemeler vardır. Bu Platon için epistemolojik olarak saçmalıklara götüreceği bir durumu belirtir. Bu da Platon’un negatif diyalektik olarak ortaya koymuş olduğu olumsuzlamasından, **olumsuzlamanın olumsuzlamasına** götürür: “Aynı zamanda diyaloğun I. hipotez’i *reduktio ab absurdum* ‘saçmalığa indirgeme’ olarak da ele alınır. Bu da hipotezin olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak da yorumlanmasına götürür” (Halfwassen, 2006: 281).⁷⁵

İkinci Hipotez (H2) (142B-155C); Platon felsefesi için ikinci bir olarak ele alabileceğimiz **bir-varlığı** anlatır. Bu hipotez bir ve varlığı iki farklı şey olarak belirler; zira birin varlığı ile bir aynı şey değildir (142B). İlk hipotezle varlıktan ötede olduğu ortaya konan kendinde birin varlıkla arasındaki ayrım artık açılmıştır. Bunun devamı olarak H2, **bire varlık**

⁷⁵ Tüm hipotez şu paradoks içinde son bulur: “Bir bir ise (şart); o halde o bir değildir (çıkarım)” (Wyller, 1970: 103).

eklenmesi ile ne tür sonuçlar çıktığını ortaya koyar: “İkinci hipotez, birin varlığından yola çıkarak bire varlık eklendiği zaman bundan çıkan sonuçları inceler” (Halfwassen, J., 2006: 298).

H2 hipotezinde ele alınan bir, Parmenides’in **bir-varlık** kavramı ile özdeşdir. Platon da **bir-varlık** olarak aynı terime başvurur. Platon, hipotezde böylelikle bire iki farklı nitelik yükler. Bunlar birlik ve varlıktır (Cornford, 1928: 135).

Daha önce **kendinde birin** varlık ötesi hipotezinin **bir-varlık** özdeşliği hipotezinden ayrılması bu iki kavramın daha belirgin şekilde aydınlanmasını sağlar. **Kendinde bir**, varlıktan ötededir. Varolanlara **bir-varlık** gibi görünür. Bu *diairesis* yoluyla **varlığın kendinde birden** ayrılmasını ifade eder. Böylelikle bir, iki şey gibi düşünülür: “İşte bu içinde gümüş ışınları barındıran bir altın yığıdır. Onun ‘Varlık’ı, altın olamayacak; ama onun bir mücevheri olacaktır. Eğer ki onun yapısının içindeki varlıkları isimlendirmek istersem, en az iki şeyden bahsetmem ve: ‘Bu altındır ve bu da gümüşdür’, demem gerekir” (Gilson, 1952: 11).

H2’de ele alınan **bir-varlık** özdeşliği bir dizi pozitif belirlemeye olanak sunar. Aynı zamanda çokluğun ortaya çıkmasına olanak sağlar; zira **bir-varlık** özdeşliği varolanlara **varolan bir** olarak çokluk olarak görünür (143A).

Çokluk olarak görülen bir, ideaların bütünlüğü olarak idealar evrenini oluşturur. **Bir**, ancak ve ancak varolanlara yansıyan **bir şey** olarak düşünülebilir, ifade edilebilir veya kendisinden bahsedilebilir. H1’deki tüm negatif sonuçlar varolan bir olarak H2’de pozitifleşir. Burada H1 ve H2 arasındaki ayrım bu şekilde ortaya çıkar:

Bir sadece bir ise, ona yönelik bütün belirlemelerden arındırılmalıdır; zira aksi takdirde anlamı çokluğa kayar. Bir fiili olarak varsa, bütün belirlemelerle ifade edilebilir; çünkü belirlemeler sadece bir olarak vardır ve sadece bu şekilde düşünülebilir (...). Bu belirlemeler, kendi bağlamında bütün belirlemelerin varolan kavramsal özü olarak ikinci hipoteze işaret eder. Ki bu ilk etapta birin belirten ve varlığı veren olarak etkinliğidir (Halfwassen, 2006: 299).

İkinci Hipoteze Ek (H2A) (155E-157B); Bu hipotez kimi uzmanlarca üçüncü hipotez olarak da ifade edilir.⁷⁶ H2A’da bir, bir ve çok olarak ele alınır. Hipotez, ‘an’ veya ‘aniden’ anlamına gelen *eksaiphnes* ile çokluğun ortaya çıkmasının ansal gerekliliğini yansıtır. H2A, “Bir’in Çokluklardan ve Çoklukların da Bir’den nasıl fişkırdığını gösterir” (Mattéi, 2008: 54).

Çokluk, birin değişime uğraması ile ortaya çıkar. Burada ele alınan **bir**, artık **bir ve çoktur**. H2A, devinim ve durağanlığın ortaya çıktığı **bir ve çokun**, zamandan pay alması ile çoğalmı veya **çokluk** ilkesi olduğuna işaret eder.

Zaman faktörü ile ele alındığında **bir, çokluğa** adım atar. Bu en başta *Sofist*’teki en yüksek idealar olan **hareket** ve **sükunete** açılımdır. ‘An’ birdeki değişimin bir başka deyişle durağanlık veya sükunet ile devinim veya hareketin ön koşuludur: “(Bir’in) içinde değiştiği bir zaman olabilir mi? Nasıl bir şey o? ‘An’. (...) Ama ‘an’ devinim ile durdurma arasında bulunan

⁷⁶ Biz Cornford’un sınıflamasını kullanarak ona H2A demeyi uygun gördük.

garip bir şeydir; hiçbir zamanın içinde değildir ve hem ona doğru hem de ondan, devinen şey durmaya doğru değişir, duran şey de devinmeye doğru.” (156D-157A).

H2A’da zaman koşulu altında belirlemeler, hem olumlu hem de olumsuz olarak kabul edilir. **Bir ve çok** ilkesi varoluşun ortaya çıkmasını ifade eder. Böylelikle varolanlar, varolan bir aracılığıyla **bir-varlıktan** pay alarak meydana gelmiş olurlar. “Bu hipotez duyulur nesnelere varolması, varoluş kazanması ve zamanda değişime kabil olmasını ifade eder” (Cornford, 1939: 194).

Üçüncü Hipotez (H3) (157B-159B); Bu hipotez **birin, ötekiler** ile durumunu irdeleyen hipotezdir. Bu **ötekiler**, H2A’da çoğalım ilkesinin ortaya çıkmasından sonra bu hipotezde ortaya çıkar. Buna göre H2A’da türeyen çokluk, H3’te **ötekiler** olarak kavramsallaşır: “Peki, bir varsa öteki nesnelere için ne söz konusu oluyor, buna da bakmak gerekmez mi?” (157B).

H3 **bir** varsa, çokluk için bir ile ilişkili olarak ne tür sonuçlar çıktığını inceler. Bu hipotez H2’deki varsayımlar ile aynıdır. Dolayısıyla H3’teki ötekiler, H2’deki varolan bir ile aynı niteliklere sahiptir: “Bu şekilde tanımlanmış olan ötekiler, H2’nin varolan birine ait olduğu kanıtlanmış olan tüm karakterlere sahiptir” (Cornford, 1939: 211).

H3, **bir** hakkındaki belirlemelerin **ötekiler** için olumlu sonuçlar verdiği bir hipotezdir. **Bir ile ötekilerin** durumu varolanların bütününe yansıyan özellikleri kapsar. Dolayısıyla “Bir ve çokluğun birbirleri ile etkileşimi daha doğrusu iki prensipten kurulan tüm varlığa bütün belirlemeleri temin eder” (Halfwassen, 2006: 300).

H3, **bütün ve parçaları** olarak **biri** ortaya koyar. Burada ele alınan bütün ideaların, bir tek ideası ile özdeş olarak sunulur (157D). H3, bütünü bütünlüğünün öteki hepsinin tam olması ile sağlandığı dile getirilir; dolayısıyla idealar evreninde bireysel olarak ideaların çokluğu, bütünlüğünün yapısal taşları veya bütünleyici parçalarıdır: “Bu yüzden onlar, bütün birin kendilerinin tamamı olan bir bütündür. Ayrıca, her bir parça diğerlerinden farklı olduğu için birdir. Bu nedenle hem bir bütün olarak hem de bir parça olarak diğerleri Bir’de yer almaktadır” (Burnet, 1928: 269).

Dördüncü Hipotez (H4) (159B-160B); **Bir** varsa; **çokluk**, çokluğun kendisi ile ilişkili olarak bir ile arasındaki belirsiz bir durumu ifade eder; zira H3’te tanımlanan **ötekiler**, kendileri olarak belirlendiklerinde birden ayrı olmak zorundadırlar. Bu ayrılık birden pay almamayı gerektirir ki bu da onların yokluğuna işarettir.

H4’e göre **çokluk** bir bütünü parçası olmakla mümkündür. **Bir olan bütün**, parçalar olarak çokluktan oluşur. H4’e göre böyle bir bütün olmadığından ötekiler çokluk olarak sayıya da giremez (Burnet, 1928: 269).

H4’te **birden** pay alamayan bu **ötekiler**, hiçbir şeyden pay alamazlar. Bu da ötekilere bir belirsizlik katar. Bu “kendiliğindeki belirlenimsizliğin kendi yokluğunda olan çokluk” olarak ifade edilebilir (Halfwassen, 2006: 300).

Ötekiler bu durumda belirlenemezler. Platon H4'te kavramsal olarak **ötekileri** ifade etse de hipotez, olumsuz sonuçlara götürmektedir. Bu durumda kesin bir şey olmayacak ve belirsiz ötekilere atanabilecek tek bir kesin özellik olmayacaktır. H4'te **ötekiler** “ne benzerler ne benzemez ne de her ikisi birden olurlar (...) ne aynıdır ne başka, ne devinirler ne dururlar, ne oluşurlar ne yok olurlar, ne daha çok ne daha az ne de eşit olurlar; ne de buna benzer bir başka şey onlar için söz konusu olur” tam belirlenimsizliği ile görülürler (160A).

Buraya kadar incelenen olumlu hipotezlerin sonucu 160B'de sunulur. Bu ilk dört (veya beş) hipotezin sonucu: “Böylelikle Bir varsa, kendi kendine ve öteki nesnelere göre, Bir hem herşeydir hem de ‘Bir’ bile değildir” şeklinde ifade edilir. Bu, sonucun **birin** ve **ötekilerin** karşılıklı olarak kendiliği ve karşıtı ile ilişkisi açısından aynı şekilde geçerliliğinin ifadesidir. (Burnet, 1928: 269, 270).

4.3.2. Bir Hakkındaki Olumsuz Hipotezler

Diyalogun ikinci kısmının pozitif hipotezlerinden sonra, ‘bir yoksa’ varsayımına göre negatif hipotezler ortaya atılır. Bu herhangi bir hipotezi incelemenin Parmenides tarafından dile getirilen ikinci kısmıdır (136A-B). Bu hipotezler de **bire yokluk** katarak ondan elde edilecek sonuçların **bire** göre ve **çokluğa** göre yorumlanmasından oluşur.

Beşinci Hipotez (H5) (160B-163B); Bu hipotez, **birin** yok olması durumunun onun bilgisi olması gerekliliğini doğurması ile başlar. **Bire** yokluk atfediliyorsa bu, **bir** için **çoklukla** ilişkili olarak onun ötekilerden farklı olarak bilinebildiğine ve böylelikle de yokluğunu ileriye sürme imkanının doğmasına götürür.

O halde bilgisi olduğu söylenen bir, kendisinde pozitif belirlemelere olanak tanır. Aynı zamanda o bir, olmadığı için de belirleme yapılabilecek bir bir yoktur: Böylelikle H5, “Olmayan bire bütün belirlemeleri aynı anda ve aynı zamanda hem temin edip hem ondan alabiliyorsa” çelişkili bir sonuca götürür (Halfwassen, 2006: 300).

Bir için burada ortaya konulan yokluk, onun varoluşa gelmemesi anlamına gelir. Oluşa dahil olmayan bir, **bir-varlık** ilkesine uygun bir şekilde belirlemelerden pay alır (161A). Bu H2'de ele alınan birin pozitif belirlemelere sahip olmasına uygun olarak henüz çokluktan önce bir duruma atıf yapar. Bu durum oluşa dâhil olmayan birin, varlık ve varoluş arasındaki ayrımını belirtir. H5 ile “şimdi var olmayan bir varlığın kavramını düşünmek ve bunun hakkında ne söylenebilir olduğunu düşünmek üzereyiz” (Cornford, 1939: 218).

Altıncı Hipotez (H6) (163B-164B); H6, H1'de ele alınan bir birse argümanının **kendinde bire** ya da **birin kendiliğine** götürülen yoluna zıt olarak **birin yokluğu** varsayımı ile **kendiliksizliği** olarak ne anlama geldiğini aktarmaya çalışır. Bu hipotez kendilik olmayan üzerine söylenmiştir (Cornford, 1939: 241).

Varolmayan bire ait hiçbir belirlemenin söz konusu olmadığı H6'da **birin** kendi varlığının aşkınlığında ne durumda olduğu anlatılır. H5'deki sonuçlar H6 ile güçlendirilir. H6'daki tüm belirlemeler negatif belirlemeler olarak ortaya konur. Bu hipotezdeki bir:

(...) ne varoluşa gelir ne de olmaktan var olmayı kesebilir; ne harekettedir ne de sükunette; kendisi hakkında olduğu ifade edilen olarak da hiç bir bağı yoktur, öyle olsa varolurdu. Bu nedenle ne büyüklüğü, ne küçüklüğü, ne de benzerliği veya kendisine veya başka bir şeye benzemezliği vardır. Bir yerde veya zamanda da değil; Ne hakkında bilgi, hüküm veya duyum olabilir; ne de hakkında söz edilebilir ya da adlandırılabilir (Burnet, 1928: 271).

Bu hipotez, Parmenides'in şiirindeki ikinci yolunu aydınlatır. Parmenides'in yokluk yolu olarak ele aldığı ifade edilemez, düşünülemez olarak sunduğu yol bu hipotezin konusudur. Parmenides burada **bir** hakkında yokluk olarak tasvir edilen yolun yürünemeyeceğini metaforik bir şekilde aktarıırken Platon, **yokluk** ve **kendiliği** (buradaki bağlamda **kendiliksizliği**) ayırt eder. Bunu yaptıktan sonra da Parmenides'e göre yürünmesi mümkün olmayan bu yol, Platon için yürünecek bir yola döner:

Şimdi 'Bir'i, varlığın minimum özelliğinden bile yoksun bırakıyor 'var olmayan birşey'i, artık var olmayan bir kendilik olarak değil; ama bir kendiliksizlik olarak tanımlıyoruz. Parmenides, var olmayan bir şeyin saf bir hiçlik olması gerektiğini varsayarak bu iki fikri karıştırmıştı. Platon, bu iki fikri ayrı ayrı alarak ve bunların farklı sonuçlara götürdüğünü göstererek onu düzeltir (Cornford, 1939: 231).

Yedinci Hipotez (H7) (164B-165E); Bu hipotez, eğer bir yoksa öteki nesnelere ne olması gerektiğini ortaya koyar. Öteki nesnelere söz ediliyorsa bu nesnelere ne olması gerekir. Ne var ki bu durumda bir var olmadığı için ötekilerin kendinden ayrı olacağı bir değildir. O halde bu durumda onlar bire değil kendilerine ötekidir (Burnet, 1928: 271).

Bu durum **ötekilerin çokluk** olarak birbirlerinden ayrı olma durumuna olanak tanır. Bu birbirlerinden ayrı olma durumu, çokluk olarak **ötekiler** için **bir** ile ilişkili bir durumu yansıtır. Bu yüzden **varolmayan bir, ötekilerde** olduğu için ya da onlarla ilişkili olduğu için onların tek tek birlikler olmalarını sağlar. Bu durumda bunlar hem birle ilgili belirlenimlere hem de kendilerindeki çoklukla ilgili belirlenimlere sahiplerdir. Bir başka deyişle **bir** belirlenimleri hem **ötekilere** sunar hem de onlardan alır: "Bir yokluğu şartı, çokluğa bütün belirlemelerin görünüşünü temin edip ondan tüm belirlemelerin varlığını çeker" (Halfwassen, 2006: 300).

Çelişkili hipotezler olarak ele alınan H5 ve H7, sonuçları belirlemelerin zıtlığına götürür. **Ötekiler** bu anlamda H7'de pozitif belirlemelere sahiptir; zira **birin yokluğu** şartı altında **ötekilerin** ifade edildiği bu durum, sekizinci hipotezden önce olumsuzlamanın daha hafif bir şekilde ortaya konmasını sağlamak için gereklidir: "Ama önce birliğin yokluğunun daha az sert bir anlamda kavranabileceği bir anlamı düşünmemiz gerekir. 'Bir şey olarak adlandırılacak hiç bir şey olmadığını', bununla birlikte **bir-şeyler** olarak adlandırılmaya hakları olmasa da

basitçe hiç bir şey oldukları da söylenemeyecek *ötekiler* olduğunu varsaymalıyız” (Cornford, 1939: 235)

Platon, H7 ile aynı zamanda Zenon’un çokluk savunucularına getirmiş olduğu karşı tezleri çürütür. Platon, birin varolmaması durumunda, çoklukun kavranabilir ve parçalanabilir olduğunu ifade eder. Dolayısıyla birin var olmaması çoklukun varolmamasını gerektirmez. Platon Zenon’un şeylerin çokluğunun varolamayacağı argümanına, “(...) eğer varoluşta hiçbir *bir şey* olmamış olsa bile çoklukun bir Bir olmaksızın sınırsız çokluk olarak hala kavranabilir bir şey olacağını söyleyerek karşılık verir” (Cornford, 1939: 241).

Sekizinci Hipotez (H8) (165E-166E); son hipotez olarak *birin* yokluğunun son aşamasında artık hiç bir şeyden bahsedilemez. **Çokluk** için çokluğun kendisi ile ilişkili olarak çıkan sonuçlar tamamen negatiftir. Öteki nesnelere “ne birdir ne de çok ne de öyle sanılırlar (...) ne benzer ne benzemez görünürler (...) ne aynı olur ne başka; ne bitişik ne ayrı olurlar; ne daha önce onların görünümü olarak saydığımız öteki belirlemelerden biri söz konusu olur ne de öyle görünür” (166B).

H8, böylelikle “bir yoksa hiç bir şey yoktur” ifadesi ile özetlenir. *Birin*, burada ötekilerden bağımsız olarak yokluk varsayımı ile ele alındığı söylenebilir. H8, H7 ile ilişkili olarak “Eğer birden ayrı ise, saf yokluk olarak saf çokluk”un hipotezidir. (Halfwassen, J., 2006: 300).

H7 ve H8 arasındaki ayrım, varolmama üzerine Platon felsefesine özgün olarak iki farklı anlamı ortaya koyar. **Varolmama** durumu, **kendiliğe** sahip olan ve **kendiliğe** sahip olmayan olarak iki farklı kısma ayrılır. Bu aynı zamanda birliğin yokluğu olarak da ele alındığında H7 ve H8 arasındaki ince ayrımı da belirginleştirir:

Birliğin yokluğunu varsayabileceğimiz iki biçim vardır: (i) ‘Eğer hiçbir Bir yoksa’ önermesini, ‘varsayalım ki *bir şey* olarak adlandırılacak hiç bir şey bulunmuyor’ şeklinde anlayabiliriz. Ondan sonra *bir şey* olmaksızın yine de bir tür varoluşa sahip olan herhangi bir şeyin var olup olmadığını sorgulayabiliriz. Bu hipotezde ortaya atılan soru budur. Ya da (ii) aynı varsayımın şunu ifade ettiğini anlayabiliriz: *bir şeyi* ‘bir kendilik’ olarak alınca ‘varsayalım ki hiç bir şey herhangi bir türden varlığa sahip değildir’. Eğer ‘bir kendilik’ diye bir şey yoksa, o halde yalnızca hiç bir ‘Bir’ olmamakla kalmaz; ama hiç bir *ötekiler* de olmayacaktır. Gerçekten de hiç bir şey yoktur ve bu da VIII. H.’in sonucu olacaktır. Geride kalan bu iki hipotezin amacı, negatif varsayımın bu iki anlamını ayırt etmektir. İkinci, tamamen saf bir şekilde negatif olumsuz sonuçlara götürür. Böylece bizi tam da her şeyin yokluğunu yadsımaya götüren VI. H.’e karşılık gelir. Böylece hiç bir türden bir birliği olmayan bir şey hiç bir türden varlığı olmayan bir şey kadar saf bir yadsıma olarak var olacaktır (Cornford, 1939: 235).

Bütün bu sekiz hipotez buradan sonra aniden biter. Belli ki bu noktadan sonra tartışma artık olanaksız hale gelir. Platon’un bir çok diyalogunda yapmak istediği şeyin okuyucuyu, felsefi

anlamda düşünmeye teşvik etmek olduğu söylenir. Felsefe öğrencisi veya okuyucusu bu konuları artık kendisi düşünmelidir (Cornford, 1939: 245).

Kavramsal anlamda çok zengin bir içeriğe sahip olan *Parmenides* diyalogu, Parmenides'in **bir** kavramı ile **varlık** arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır. Parmenides'in **bir** kavramı, bu anlamda Platon'un **bir** kavramını hazırlar. Platon, aynı zamanda Parmenides'in **bir** kavramını ve kavramlarını anlaşılır kılar ve onları genişletir. Böylelikle "Parmenides'ten neyi kabul edip kabul etmeyeceğini de belirtmiş olur" (Cornford, 1939: 245)

Platon, için *Parmenides* diyalogu, daha sonraki çalışmalar için önemli bir geçiş ve aynı zamanda ön hazırlık çalışması olarak ele alınabilir. Platon, **bir** ve **varlık** kavramlarının ne denli zengin bir içerikle kullanılabileceğini *Parmenides* diyalogunda ortaya koyar. Aynı zamanda bu kavramlar *Parmenides* diyalogundan sonra gelen çalışmaların içerisinde yoğun olarak işlenir.



5. SONUÇ

Platon, **biri** epistemolojik bir evreni oluşturan ideaların arkhesi olarak ortaya koyar. Platon için idealar kuramı ile ortaya konan metaforik evren yapısında idealar, kavrananlar veya düşünülenler evrenini oluştururlar. Bu evrenin en üst ilkesi olarak da **bir**, episteme nesnelere arkhesi olarak yetkinliğin nihai noktası anlamına gelir.

Felsefe tarihinde **birin**, arkhe olarak ortaya konulması, ilk defa Parmenides'e atfedilir; zira o **bir** kavramına değinirken **bir olan varlığın** var olduğunu ifade eder. Bunun yanında ilk filozoflar için arkhe problemi bağlamında **birlik**, asıl olarak arkhe problemini belirleyen ana konudur. Ne var ki felsefe tarihinin ilk çağlarında arkhe kavramı öne çıkarken **birlik**, kavramsal ve düşünsel olarak saklı kalır. **Bir** kavramı, böylelikle ta ki Parmenides'e kadar felsefe tarihinde ortaya çıkmaz.

Bir kavramı ilk defa Parmenides ile güçlü bir şekilde ortaya çıkmış olsa da **bir** kavramını ilk defa kullanan Miletoslu Anaksimandros'tur. Thales'in ortaya çıkarmış olduğu arkhe araştırması çerçevesindeki Miletos geleneğine uyarak, **apeironu** (bütün ve belirsiz) bir madde olarak belirleyen Anaksimandros onu, **bir** olarak ifade eder: "Hem hareket halinde olan hem de sınırsız (apeiron) olan birden bahsedenlerden Anaksimandros..." (Simplikios, Physics, 24-13'ten aktaran Diels, 1912: 15).

Anaksimandros'tan alınan bu aktarımda **biri**, arkhe anlamında kullanmış olduğu sonucu çıkar. Bu da **birin**, felsefe tarihinin başından bu yana **arkhe** anlamında kullanılmış olabileceği anlamına gelir. Nitekim Aristoteles'in ilk doğa filozofları hakkında söylemiş oldukları, onların **biri** arkhe anlamında kullandıklarını doğrular. Aristoteles, doğa filozofları için *Fizik*'te şöyle der: "Ama hepsi 'bir'i [ilkeyi] karşıtlıklarla biçimlendiriyor"(189B8).⁷⁷

Bu ifadeler, **bir** kavramının felsefe tarihinin ilk başından bu yana arkhe kavramı ile aynı anlama geldiğini yansıtır. Bu anlamda Platon'un **biri**, **arkhe** olarak belirlemesi, aslında felsefe tarihi için bir öze dönüş niteliği taşır. Bu sonuçlar doğrultusunda Platon'un **biri**, arkhe olarak belirlemesi, o çağlarda felsefe tarihi için özgün bir şey olmadığı söylenebilir. Öte yandan Platon'un **bir** kavramını genişletmesi ve kavramsal olarak spesifik hale getirmesi, onun **bir** hakkındaki özgün tarafıdır.

Presokratiklerin felsefenin başlangıcından bu yana ele almış oldukları problemler, Platon tarafından, felsefesini inşa etmek için kullanılır. Platon en başta **çoklukta birlik** probleminden faydalanır. Platon bu problemi, **oluşa** ve **bozuluşa** bağlı olmayan idealar arasına taşır. Sonuç olarak Platon'a göre **birlik**, görülenler arasında değil, kavrananlar arasında olmalıdır; zira varolanları **bir ve çok** olarak bölebilmek aklın bir yetisidir.

⁷⁷ Bu anlatımın, diğer pasajlar ile birleştirildiğinde hem Aristotelesçi terminolojiyi hem de ilk doğa filozoflarının terminolojisini içeren bir kullanımı betimlediği açıktır.

Platon'un bütün gençlik çalışmalarının ana teması etik kavramlar üzerinden evrensel ve nesnel bir **birliğe** ulaşmaktır. Bu dönem, Platon felsefesi için bir kavramı ile (çoklukta) **birlik** kavramının niteliklerinin açıldığı dönem olarak ele alınabilir. Bu niteliklerle ulaşılan **bir**, parçaların bütünü olarak düşünülen **birdir**. Aynı zamanda ideaya bireyselliğindeki idea olma özeliğini kazandıran **birdir**.

Çokluktaki birlik probleminden ulaşılan **bir, çokun** arasından sıyrılıp ulaşılan bir birdir. Bu da Platon'un **bir ve çok** olarak ifade etmiş olduğu kavramdır. *Bir ve çok* aynı zamanda varolanların ortaya çıkmasını sağlayan onlarla bağlantılı olan köküdür. Aynı zamanda Platon için *bir ve çok* varolanları oluşturur.

Platon için araştırılması gereken *bir olan ideadır*; çünkü nesnel çok da olsa *bir ideadan* türer. Nesnelin özünü *bir idea* sağlar. Bu *bir ideaya* yönelmek felsefi bir araştırma olarak değerli kabul edilir. *Çokluğa* yönelmek ise nesnelin özüne varmaktan uzaklaştırır ve felsefi anlamda değersizdir. İşte Platon felsefesi için aklın bu büyüleyici yetisi ile yol alabilmektir.

Presokratikler için temel tartışma konularından biri olan *varlık ve oluş* problemi aynı şekilde Platon tarafından kullanılır. Platon, presokratiklerin *varlık* problemine verdikleri cevapları değerlendirir. Bu cevapların bazılarını reddeder, bazılarını da kendi görüşlerini ekleyerek felsefesi ile uyumlu hale getirir.

Platon'a göre **varlık** yegâne araştırma konusudur. **Varlık**, filozofun kendisine yönelmiş olduğu **bir ideadır**. **Bir-varlık** kavramı da presokratiklerin varlık probleminden ortaya çıkmış bir kavramdır. Öte yandan Platon'da **varlık** araştırması presokratiklerin yapmış olduğu gibi duyumun nesnelinden yola çıkılarak icra edilemez. Platon, *varlık* probleminin görülenlerde değil, kavrananlarda ele alınması gerektiğini düşünür.

Varlık, Platon'a göre en yüksek ideadır. Varolanların varolma sebebidir. Ne var ki **varlık** varolmaz. Oluşmaz, meydana gelmez ve yok olmaz. Platon bu iki durum arasında bir ayrım ortaya koyar. **Varlık** varolmanın biçimsel ilkesidir ve **varolanlar** olgusalıklarını varlıktan alırlar. *Varolanlar* meydana gelir ve oluşa tabiidir.

Presokratik felsefede *varlık* problemine mantıksal açıdan cevaplar sunan Parmenides, Platon'un en çok etkilendiği filozoflardan biridir. Parmenides'in **bir-varlık** kavramı, Platon tarafından aynı şekilde felsefesine dâhil edilir.

Platon'un Parmenides'in **bir-varlık** kavramına yüklemiş olduğu nitelikleri farklı bir kavrama yükler. Platon **bir-varlık** kavramı ile **bir ve varlığın** özdeşliğini yansıtır. Bununla birlikte ona atfedilen nitelikleri **bir-varlığın** ikilik olarak açıklanması ile ortaya çıkan ve **çokluk** olarak görülen **varolan-bire** yükler. Böylelikle Parmenides'in **bir-varlık** kavramı hakkındaki betimlemeleri de Platon felsefesinde **varolan-bir** veya **birçok** kavramında kendisine karşılık bulur.

Bir diğer anlamda Platon burada epistemolojik etkinliğimiz olarak ifade edebileceğimiz *noesisin* tarzlarını belirler. Noesis, bir ve iki olarak iki eksen etrafında döner. Bu eksenler; *varlık*, ve *varoluştur*. *Varlık* ve *varoluş* Platon'a göre ortaya çıkmanın iki zorunlu sebebidir. İşte Platon'a göre bu iki eksen etrafında dönen düşünce hareketi ile epistemeye ulaşır. Dursun'un Rubik'in küpü hakkındaki yorumu bunu daha anlaşılır kılar:

Asıl Rubik'in küpü probleminde olduğu gibi üç boyut yoktur bunun aksine düşünce iki boyutludur: Bir eksen ve İki eksen olmak üzere iki eksen vardır. Ve düşünce çok genel ve kaba tabiriyle bu eksenler etrafında döner. Nasıl ki Rubik'in küpü dönerek bir sonuç verir, düşünce de hareketi sonucu bir sonuç verir (Dursun, 2016: 188).

Platon felsefesinde *varolan-bir, bir-varlığın (aklın) varolanlara* yansımadır. *Bir-varlığın* varolması koşulunda onun kendinde hem *biri* hem de *varlığı* barındırması söz konusudur. *Bire* böylelikle *varlık* eklenince bütün diğer nitelermelerin de nesnesi olur; zira *varolanlara* yüklenen nitelikler varolanların birliği olarak *varolan-birin (ruhun)* çerçevesinde kapsanır. Bu kavram, aynı zamanda çokluğun kendisinden henüz ayrılmadığı bir olarak düşünülebilir.

Varlığı bir olarak belirleyen Parmenides, yokluğun yok olduğunu düşündüğünden onun araştıramayacağını düşünür. Platon, burada felsefe tarihi için son derece önemli bir katkı sunar. Platon 'yokluğun varolabileceğini ve varlığın da yok olabileceğini' savunur. Öte yandan Platon, 'yokluğun mutlak olarak varolmadığını, fakat bir varolan olarak varolduğunu' düşünür. Yani Platon için 'mutlak anlamda *varlık-yokluk* karşıtlığı diye bir şey yoktur': "Biz, varlığın o mahut karşıtımdan yüzümüzü çevireli hayli zaman oldu" (Platon, 1988b: 258E).

Platon *yokluğun*, varolanların içerisinde mevcut olduğunu düşünür. Bu düşünce *yoklukun* da varolduğu anlamına gelir. *Yokluk* varolanlar zemininde yani çokluk içerisinde kabul edilmesi gereken bir kavramdır. *Yokluk*, başkalık olarak vardır. Platon, "yokluğun başkalık olduğunu" göstermiştir; "çünkü bu varlığın karşıtını değil, sadece varlıktan başka bir şeyi gösterir" (258B).

Parmenides için mutlak anlamda yok olan yokluk, Platon için varolanların başkalığı olarak değerlendirilir. Eğer ki başkalar var ise bu aynı zamanda *varlığın* yok olduğu anlamına gelir. Başkalar yok ise bu *varlığın, kendinde bir* olarak ele alınmasını gerektirir: "Böylece, görüyoruz, başkalar ne kadar var ise, varlık da o kadar yoktur. Çünkü varlık, başkalar olmadığından, kendiliğinden birdir" (257A).

Parmenides'in ontolojisine *yokluk* kavramını ekleyen Platon, yeni bir ontoloji kurmuş olur. Platon'un olgunluk dönemi idealer kuramının ontolojik ve epistemolojik altyapısının sunulduğu dönemdir. Bu dönem için; *bir* kavramının *varlık* ideası ile özdeşliğinden yola çıkılarak *birin* gerçek varlık problemi çerçevesinde araştırılmasının vurgulandığı söylenebilir.

Parmenides'in "vardır yolu" **birin, varlık** olarak mutlaklaştığı ispat yoludur. **Yokluk** yolu ise düşünülemez, ifade edilemez bir yol olarak tasvir edilir. Ne var ki yokluk yolunun da araştırma yolu olarak ifade edilmesi dikkat çekicidir:

4. Pekala, öyleyse sana bildirmek istiyorum
(ama diyeceklerime kulak ver)
Hangi araştırma yollarının yalnızca düşünülebilir olduğunu:
Biri şudur ki,
Var olduğu ve olmaması mümkün değildir,
Bu, (hakikatin peşinden gittiği) ikna yoludur.
(5) Fakat diğeriyse şudur,
Yok olduğu ve bu olmamanın zorunlu olduğu.
(Şunu buyururum ki sana), araştırmak mümkün değildir bu patikayı.
Çünkü ne algılayabilirsin olmayan bir şeyi (imkansız bir şey bu)
Ne de ondan söz edebilirsin,
5. Zira aynı şeydir vardır/varolanı düşünmek ve varolmak.
(Diels, 1912: 152/B4-B5; Parmenides, 2015: 23/II).

Platon, Parmenides'in bu düşüncelerinden yola çıkarak **bir-varlıktan** ötede olan, **kendinde-bir** kavramını felsefesine dâhil eder. Platon'a göre işte asıl **arkhe** bu birdir. **Kendinde bir**, ideaların arkhesi olan ve yetkinlik bakımından nihai nokta, idealara aşkın **birdir**.

Platon "ilke denilen şey ortaya çıkan bir şey değildir" derken **arkhe** kavramını kullanır (Platon, 2017: 245D). Platon için **arkhe** oluştan üstündür. Bu belirleme ilk filozoflardan Anaksimandros'ta açık seçik bir şekilde dile getirilir. Platon'da ise bu ifadenin anlamı, **varlık** ve **oluş** kavramlarının açıklık kazanması ile daha anlaşılır hale gelir. Presokratikler, **bir** kavramını kullanırken arkhe anlamında kullandıklarından Platon'un temel olan özgünlüğü sadece, **bir** kavramına katmış olduğu **kendiliktir**.

Parmenides **varlığın** nereden gelmiş olabileceğini irdelerken onun hiçlikten gelmiş olamayacağını ifade eder. Parmenides'e göre **varlık**, ancak ve ancak kendisinden gelir. Burada kastedilen mantıksal bağlamdadır. Parmenides, **varlık** için **oluşu** ve **meydana gelmeyi** yadsır.

Parmenides için **bir-varlık** özdeşliği göz önünde bulundurulursa felsefesini '**bir-varlık** nereden gelir, neden türemiştir?' olarak ele almak da mümkündür. Bu problem için Parmenides'in vermiş olduğu cevaplara tekrar dönülürse onun araştırma için iki yol ortaya koyduğu hatırlanmalıdır: i) Vardır yolu; ii) Yoktur yolu.

Parmenides'in araştırılmasını istediği yol, **varlık** yolu iken Platon burada Parmenides'e karşı çıkmış olur. Platon Parmenides'in araştırılmaz dediği yolda yürür ve nihayet **kendinde bir** kavramını **varlıktan ötede** olarak Parmenides'in "yoktur" yolu üzerine inşa eder.

Parmenides'in **bir-varlık** üzerine "**O' vardır, olmaması olanaksızdır; 'O' yoktur, varolmaması zorunludur.**" ifadesi, böylelikle Platon'un **bir** kavramına yüklemiş olduğu farklı niteliklerle açıklığa kavuşmuş olur.

Platon felsefesinde ideaların arkhesi **kendinde bir, varlığın** ilkesi olarak varlıktan ötededir. **Kendinde birin**, ne varlığından ne bilgisinden ne isminden ne de duyumundan

(oluşundan) bahsedilebilir. **Kendinde bir**, hakkında her türlü belirlemenin oluşturmuş olduğu sınırlamaları aşar. Platon, **kendinde bir** için hiçbir belirlemenin anlamlı olmadığını düşünür; fakat onun için yoktur demek veya hiçlikten geldiğini düşünmek, Parmenides’le paralel olarak Platon’un felsefi anlayışına en uzak ifadedir.

Platon’un **kendinde biri**, aynı zamanda **kendinde iyi** ve **kendinde güzel** kavramları ile özdeştir. Platon, presokratiklerin **çoklukta birlik** ve **varlık** problemlerini kendi epistemolojik evreni olan idealar kuramını kurmak için kullandığından geriye bu evreni kendisine dayandıracığı bir **arkhe** belirlemek kalır. Platon’un arkhe problemine verdiği cevap, **kendinde bir-güzel-iyidir**.

Felsefe tarihinde ilk defa Platon ile soyut bir evrenin arkhesine değinilir. Platon için arkhe **kendinde bir**, ideaların varlık nedenidir. **Kendinde bir**, aynı zamanda ideaların düzenlerini sağlar. Buna ek olarak **kendinde bir** epistemolojik olarak ideaların **kinounudur**; zira Platon için **kinesis, episteme** yani bilmedir. O halde ortaya çıkardığı hareket ile ideaların ilk bilme ve bilinme edimini başlatan **kendinde birdir**. Böylelikle **kendinde bir**, ideaların bilinme özelliklerinin de kaynağıdır.

Arkhe olan bir, aynı zamanda idealar için bir formel neden olma özelliğini taşımaktadır. İdeaların kendisine öykündüğü ve ona ulaşmak için devindiği **telostur**. Platon, **telos** olarak **kendinde bire**, daha çok **güzellik** kavramı aracılığı ile değinir. **Güzellik**, Platon tarafından arkhe kavramının yetkinliğini vurguladığı bir metafor olarak kullanılır. Bu güzellik, **kendinde birin kendilik** kavramına paralel olarak “kendi kendisine benzer, (...) sadece kendisindedir ve kendisiyle birlikte görünür” (Platon, 2015: 210C, 211A).

Arkhe kavramının oluştan aşkın olması, **telos** bağlamında **güzelliğe** yüklenen nitelermelerde de bulunur. Öte yandan Platon felsefesi, **kendinde bir** olan arkhenin güzelliğini ifade ederken onun ‘görülebilecek’ olduğunu dile getirir. Bu, onun felsefesinde ele alınan her ögenin hatta arkhenin bile epistemolojik ve ontolojik bir yansıması olması gerekliliğindedir. Arkhe ister ona **bir** ister **güzel** ister **iyi** densin, “gerçekleşmemiş bir **telos**, var-olmayan bir erişilecek-erek değildir; o var-olan bir **telos**, bir varlıkbilimsel ilke, en yüksek olgusal, eksiksiz örneksel neden, saltık ya da birdir” (Copleston, 1985: 77).

Parmenides’in araştırma yolu olarak sunduğu, fakat araştırılmasının olanaksızlığının altını çizdiği **yoktur yolu**, Platon felsefesi için anlamsızdır. Platon için episteme, öncüdür. O halde **arkhe** de olsa **telos** da olsa Platon, her şeyin epistemolojik olarak bir anlam taşıması gerektiğini düşünür. İdealar evreninin zorunlu olarak karanlıkta kalan en küçük bir köşesi kalmamalıdır. (506A). Platon, böylelikle **kendinde bir** kavramı ile Parmenides felsefesini, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak aşar.

Platon bu belirlemelerle idealar kuramınının bütünlüğünde bir zirve noktasını idealar için gerekli görür gibidir. Öyle ki bütün idealar, ona benzesin ve ona yönelsin. Bu bir anlamda

kusursuz bir nihai gayenin idealar için zorunluluğunun ortaya konulma kaygısını yansıtmaktadır. Epistemolojik, ontolojik ve estetik anlamda bir şey olmalı ki, o diğer herşeyin ideali olmalıdır.

Platon için **kendinde bir, yetkinlik** kaynağıdır. İdeaların yetkinlikleri, yetkinliğin mutlaklaştığı **kendinde birden** gelir. Platon felsefesi için aşkınlık, sırasıyla ideaların ve ideaların arkhesi olan **kendinde birin** mükemmelliğinin ifadesidir. **Kendinde bir** kavramı ile Platon, mutlak anlamda her şeyi aşan bir duruma gönderme yapar: “Mutlak’ı mutlak olarak kesin bir şekilde kendiliğinde ne ise o olarak düşünmeye çalışmak, artık onu ne varlık ne kavram ne idea olarak ne de akıl olarak düşünebilmektir; zira kendisi olarak değinilen saf bir, mutlak olarak bunlardan hiç biri değildir” (Halfwassen, 2014: 38).

Platon aynı zamanda **kendinde birin** görülmedik bir güzelliği olduğunu dile getirirken bu kusursuzluğu yansıtmak ister. Bu, **birin** mutlak anlamda ulaşılamazlığının ifadesi olarak yansır. Platon’a göre görmenin iki anlamı vardır. Birincisi, duyuşal olarak görme; ikincisi de düşünsel olarak görmedir. Platon’un idealar kuramında kendisine öncelik verilen görme, bilme edimi olarak düşünsel görmedir; zira duyu görmesi hakiki bilgiyi sunmaz. Arkhe olarak **kendinde bir** ile ilgili olarak görme duyuşal değil, akıl yoluylaadır. Varlığın özüne ancak bu görme ile ulaşılabılır.

Platon için bilimlerin başı olan diyalektika ile adım adım epistemolojik bir ilerleme söz konusudur. Sadece diyalektika ile arkheye ulaşılabılır veya diyalektika ile arkhe görülebilir. Burada ulaşılan ilkenin ta kendisidir. **Kendilik** kavramıyla nitelenmiş olan **bir-güzel-iyi** kendilerinden bahsedildiği her pasajda epistemenin kanatları ile yükselirler.

Arkhe ile uğraşanlar, doksa nesnesi olan görünüşlerle uğraşmazlar. Ruhun gözü böylelikle bulanıklıktan kurtulurken bu noktadan sonra göz görmek istemez. Platon için bu, ulaşılamaza ulaşılan **an** olarak kavramlaşır. Bu **andan** sonra, “Güzel olanı, sade, saf, katışıksız, insan bedeninin kirlerine bulaşmamış, tanrısal güzelliği, bizzat kendi formu içinde gören bir insan” yetkinliğe ulaşmış olur (Platon, 2015: 211E-212A).

Kendinde bir akılla görülebilir olup varlık onun kanıtıdır. Bu da onun da karanlık olmadığı veya karanlıkta kalamayacağı anlamına gelir. Hakikat, varlığın özünden akıl ile ruha yansır. “Hakikat ve varlık sadece ışık için birer analogidir” (Wyller, 1997: 6).

İdealar kuramı ile epistemolojiye birincil önem veren Platon, ideaların ontolojik anlamlarını bilgi nesnelere olmalarından çıkarır. Böylelikle bu epistemolojik nesnelere, hakiki varolanlar olarak varlığa dâhil olurlar. Varlık araştırması bağlamından dolayı da idealardan yola çıkılarak varlığın özüne ulaşılmaya çalışılır. Dolayısıyla Platon’un kuramı, hakikat (aletheia) kavramının ışığında gnoseolojik bakış açısından kopuk olmadığını ifade etmek yerinde olur. (Beierwaltes, 2011: 81).

Platon idealar kuramı ile hakikatin bilimini ortaya koyar. Onun için gnoseolojik anlamda tam bir episteme dünyası söz konusudur. Platon, kendisinden önceki filozofların dış-fiziki dünya üzerine ortaya koydukları somut felsefeyi felsefe olarak görmez. Platon, felsefeyi salt gnoseolojik soyut bir dünya olarak görür. Öte yandan ruhun ölümsüzlüğünü ve bedenini geçiciliğini savunan Platon, bilmenin veya görmenin asıl olarak bilen ruh ile olması gerektiğine inanır. Dolayısıyla Platon; felsefeyi, akıl ışığı altında aydınlanan bir bilgi evreninin ruh gözü ile görülmesine çevirir.

Hakikat kavramı Platon için, varlık ve düşünme kavramları ile bağlantılıdır. İdeaların arasında bilgi ile yol alan ruh, hakikate ulaşmak için çabalar. Bu da varlığın ve bilmenin en yetkin tarafına yönelmek ile olur. Burada diyalektika ile yol alan ruh, hakikate yaklaştıkça aydınlanır; zira bir şey hakikate ne kadar yakın olursa o kadar da aydınlık olur (Platon, 1988a: 511E).

Kendinde bir, varlığın özünün en şiddetli parıltısı ve ışıltısıdır. Platon için, varlığın özünün bu çerçevede gözlere görünmeyişinin sebebi, hakikatin aydınlığının şiddetinden ve bakan gözlerin kusurundan gelir. Varlık veya bilme derecesi arttıkça gitgide hakikat de artar. Varlığın özünü görmek hiç de kolay olmayıp ona sadece filozoflar bakabilir; zira yetkin şeylere bakmak ruhun gözlerini açan filozoflara mahsustur.

Platon'a göre **kendinde birin** her ne kadar bir bilgi nesnesi olarak ele alınması söz konusu olsa da onun bilgisi, 'hakkındaki bilgisizlik üzerine inşa edilen bir bilgi' türü olarak farklılık kazanır. Bu bilgi türü çizgi analojisinde yer almayan ve onu aşan bir durumu belirler. **Kendinde birin** gözleri kamaştırıcı ışığı metaforik olarak bunu ifade eder. Dolayısıyla **kendinde birin** bilgisine negatif diyalektik olan **olumsuzlama** ile ulaşılır.

Platon **kendinde bir** kavramına yüklemiş olduğu varlık ötesi durumun bilgisini **olumsuzlama** ile sağlar. **Olumsuzlama, kendinde biri** her türlü pozitif belirlemeden arındırır. Platon, **kendinde bir** için "bir ad, bir söz, bir bilgi, bir duyum, bir kanı yoktur" derken negatif diyalektiğin özünü yansıtır (Platon, 1989a: 142A).

Platon için **olumsuzlama**, kökenlerini Sokrates'te bulur. Sokrates **güzel** ve **iyiye** yönelik olarak ortaya koymuş olduğu bilgisizliği bilmekle övünür. Bu anlamda Sokrates de Platon gibi **kendinde birin** bilinemeyeceği için bilgeliğin, bilmeyi bilmek olduğunu düşünür. O halde **kendilik** bilgisi; "Yani bilgelik ve bilge olmak neyi bilip bilmediğini bilmek değil sadece bilip bilmediğini bilmektir" (Platon, 2014: 170D).

Platon, bu düşünce ile bilinecek nesnelere olarak şeylerin yadsınmasını dile getirir. Bu bir anlamda nesnede bilmeyi ortadan kaldırıp özünde bir birleşme sağlamak anlamına gelir. Bu anlamda Platon, kendinde şeylerin (nesnel anlamda) bilinemez olduklarını, ama onların bilimlerinin veya isimlerinin (özünde) bilinebilir olduklarını düşünür; zira araştırma konusu **varlık** veya **isimdir**. Bu da **kendinde birden** alt basamakta olan **bir-varlıktır**. Bu düşüncenin

kökene belki de Sokrates denilince akla ilk gelen “tek bildiğim şey, hiçbir şey bilmediğimdir” ifadesindedir. Bu **birin** bilgisinin **olumsuzlamasını** ifade eder (Cornford, 1939: 131).

Kendinde bir kavramını felsefesine katan Platon, onun bilgisini Sokrates’ten miras almış olduğu şekli ile devam ettirir. **Kendinde birin** bilgisi olan **olumsuzlama**, sanı türü algıyı ve kavrama türü bilgiyi olumsuzlar.

Platon için Sokrates’in ‘sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez’ ilkesi bilgi için en önemli edimlerden biridir. Diyalektik yöntemin özünü oluşturan argümanların sorgulanması ve araştırılmasıdır. Platon’un sorgulamayı, kendi idealar kuramına yöneltmesi de kaçınılmazdır. Bu yüzden Platon’un yaşlılık dönemini, idealar kuramını sorgulayan çalışmaları oluşturur. Bu yüzden Platon’un eleştiriler ve problemler çerçevesinde idealar kuramına yöneltmiş olduğu sorgulama, onun Sokrates ile birlikte felsefi tarzını belirleyen bir faktördür. O halde onun sorgulamaları onun kuramını yaşlılık döneminde terk edişi anlamına da gelmemeli. (Copleston, 1985: 81).

Platon’un yaşlılık dönemi, olgunluk döneminde ortaya konulan kuramın sorgulanmasıdır. Hatta Platon’un ifadeleri, kuramını **olumsuzlamadır**. Bu, onun kendi kuramı ile yansıtmaya çalıştığı idealaların yetkinliğine göndermedir. Platon, hakiki bilim olarak ortaya koymaya çalıştığı kuramını ele alırken bu hakikat nesnelere yanında birer mitos olduğunu sık sık ifade eder. O halde Platon, yaşlılık döneminde bilginin son yolu olarak negatif yola başvurarak **olumsuzlamayı** icra eder.

Platon’un yaşlılık dönemi, içerisinde olumsuzlamaya örnek teşkil edecek en önemli diyalogu *Parmenides* diyalogudur. Platon burada idealar kuramına yöneltilen eleştirileri ele alır. Platon, arkhe olarak **birin** ele alındığı *Parmenides* diyalogunda **kendinde birin** bilgisini olumsuzlar. Platon’a göre “mutlak’ ve mutlak anlamda ele alınmak onun için ifade edilemeyecek bir şeye işaret etmektedir. Onun asıl tezahürleri, diyaloglarda olduğu gibi sadece dolaylı olarak ifade edilebilir” (Wyller, 1997: 6).

Platon’un birçok yerde yazıyı yermesi bu yüzden. Platon varlığı aşan **kendinde birin**, yazı ile ifade edemeyeceğini düşünür. Bu yüzden arkhelele ilgili olarak yazmadığını dile getirir (Platon, 1989e: 341C). Öte yandan Platon, **birin**, **güzel** ve **iyi** ile özdeşliği hakkında Akademia’daki *iyi üzerine* adlı konferansta bazı bilgiler sunar. Bu konferansın söylemsel içeriği Platon’un yazma ile ilgili olarak aldığı tutumu doğrular niteliktedir.

Platon böylelikle felsefe tarihinde daha önce ele alınmış olan tüm problemleri gnoseolojik bir tasarımın sınırları içerisine taşır. Bu Platon’un felsefi çabasının gözlerini diktiği hediftir. Platon bu problemlerin en başta bilgi düzeyinde ele alınması gerektiğini düşündüğünden problemlerin cevaplanmasından çok yalnızca onların bilginin sınırları içerisine dâhil edilmesine önem verir. Böylelikle en önemli uğraşı olarak Platon felsefesi, arkhe olarak

kendinde birin epistemolojisini ortaya koymak ve onun en başta epistemolojik bir evrenle ilgili olduğunu vurgulamak olduğu söylenebilir.



KAYNAKLAR

- [1]. Akarsu, B. (1979). *Felsefe terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 408.
- [2]. Arslan, A. (2006). *İlkçağ felsefe tarihi-1 Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 137.
- [3]. Arslan, A. (2010). *İlkçağ felsefe tarihi-5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve erken dönem Hıristiyan felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 316.
- [4]. Aristoteles. (2015). *Metafizik*. (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- [5]. Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [6]. Aristeles. (1997). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- [7]. Aristoteles. (1907). *Metaphysik*. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson. Jena: Eugen Diederichs.
- [8]. von Aster, E. (2005). *İlkçağ ve ortaçağ felsefe tarihi* (Çev. V. Okur) İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- [9]. Barnes, J. (1982). *The presocratic philosophers*. (Edited by Ted Honderich). London and New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- [10]. Beierwaltes, W. 2011. *Fussnoten zu Plato*. Frankfurt: Vittorio Klostermann GmbH.
- [11]. Brun, J. (2007). *Platon ve akademia*. (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [12]. Burnet, J. (1928). *Greek philosophy Part-I Thales to Plato*. London: Macmillan And Co., Limited.
- [13]. Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten önce felsefe*. (Çev. O. Özügül). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- [14]. Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- [15]. Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- [16]. Cevizci, A. (2014). *Platon*. (Yazan ve Yym. HZR. A. Cevizci). İstanbul: Say Yayınları.
- [17]. Cherniss, H. (1999). İdealar Kuramının felsefi yönden sağladığı tasarruf. *İdealar Kuramı* içinde (ss. 40-50). (Der. A. Cevizci). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- [18]. Cherniss, H. (1936). *The philosophical economy of the theory of Ideas*. Volume Information. (1936). *The American Journal of Philology*, 57(1), 1-5. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/289824>, 445-456.
- [19]. Copleston, F. (1985). *Felsefe tarihi-1; Yunan ve Roma felsefesi, bölüm-1b, Platon*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- [20]. Copleston, F. (1993). *A history of philosophie-1 Greece and Rome*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.

- [21]. Cornford, F. M. (1939). *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- [22]. Cross, R. C. & Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic a philosophical commentary*. London: The Macmillan Press Ltd.
- [23]. Curd, P. & Mckirahan, R. D. (2011). *A presocratics reader selected fragments and testimonia*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- [24]. Denkel, A. (1998). *İlkçağ'da doğa felsefeleri*. İstanbul: Özne Yayınları.
- [25]. Demos, R., (1999). Formlar ve şeyler. *İdealar Kuramı* içinde (ss. 109-125). (Der. A. Cevizci). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- [26]. Diels, H. (1912). *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- [27]. Diels, H. (1959). *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. (Hrsg. W. Kranz). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- [28]. Dursun, Y. (2016). *İki Kere Düşün*. Ankara: İmge Kitabevi.
- [29]. Eflatun, (1960a). Sokrates'in savunması. (Çev. T. Aktürel). *Küçük Diyaloglar* içinde (ss.7-55). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [30]. Eflatun, (1960b). Menon. (Çev. A. Cemgil). *Küçük Diyaloglar* içinde (ss.197-273). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [31]. Eflatun, (1960c). Kratylos. (Çev. T. Aktürel). *Küçük Diyaloglar* içinde (ss.274-377). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [32]. Eflatun, (1960d). Gorgias. (Çev. M. C. Anday). *Küçük Diyaloglar* içinde (ss.56-196). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [33]. Erler, M. (2007). *Platon. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike c. 2/2* içinde (ss. 406-425). (Hrsg. H. Flashar). Basel: Schwabe Verlag.
- [34]. Gaiser, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Kiett Verlag.
- [35]. Gilson, E. (1948). *L'être et l'essence*. Paris: J. Vrin.
- [36]. Gilson E. (1952). *Being and some philosophers*. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- [37]. Gökberk, M., (1979). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [38]. Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ felsefesi tarihi*. (Çev. A. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- [39]. Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S. & Yolsal, Ü. H. (2003). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- [40]. Halfwassen, J. (2000). Der Demiurg: Seine Stellung in Der Philosophie Platons und Seine Deutung im Antiken Platonismus. *Le Timee De Platon Contributions À L'Histoire de sa Reception /*

Platos Timaios Beiträge zu Seiner Rezeptionsgeschichte im (sz. 39-62). Paris: Editions de L'Institut Superieur De Philosophie Louvain-La-Neuve.

[41]. Halfwassen, J. (2006). *Der Aufstieg zum Einen Untersuchungen zu Platon und Plotin*. München und Leipzig: K. G. Saur Verlag GmbH.

[42]. Halfwassen, J. (2015). *Auf den Spuren des Einen*. (Collegium Metaphysicum: 14). Tübingen: Mohr Siebeck.

[43]. Heimsoeth, H. (2011). *Felsefenin temel disiplinleri*. (Çev. T. Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

[44]. Herakleitos. (2009). *Fragmanlar*. (Çev. C. Çakmak). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

[45]. Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan filozoflarında Tanrı düşüncesi*. (Çev. G. Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.

[46]. Joachim Ritter, J. (1974) (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band-III*. Basel: Schwabe & Co.

[47]. Kranz, W. (2014). *Antik felsefe* (çev. S.Y. Baydur). İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar.

[48]. Krämer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

[49]. Krämer, H. J. (2014). *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

[50]. Mascall, E.L. (1943). *He who is: A study in traditional theism*. London. New York, Toronto: Longmans Green and Co.

[51]. Mattéi, J. F. (2008). *Platon*. (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

[52]. Menn, S. (1995). *Plato on God as nous*. USA: The Journal of the History of Philosophy, Inc.

[53]. Nietzsche. (1996). *Yunanlıların trajik çağında felsefe*. (Çev. A. Öz). İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

[54]. Paters, W. H. (2012). *Platon ve Platonculuk*. (Çev. Ş. Çıkrıkçı). İzmir: İlya İzmir Yayınevi.

[55]. Parmenides. (2015). *Περὶ φύσεως (Peri phuseos)-Doğa hakkında*. (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

[56]. Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü*. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

[57]. Platon, (1988a). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.

[58]. Platon, (1988b). *Sofist*. (Çev. M. Karasan). İstanbul: MEB Yayınları.

[59]. Platon, (1989a). *Parmenides*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Ara Yayıncılık.

[60]. Platon, (1989b). *Timaios*. (Çev. E. Güney & L. Ay). İstanbul: MEB Yayınları.

- [61]. Platon, (1989c). *Phaidon*. (Çev. Ord. Prof Suut K. Yetkin & Prof Hamdi R. Atademir). İstanbul: MEB Yayınları.
- [62]. Platon, (1989d). *Philebos*. (Çev. S. E. Siyavuşgil). İstanbul: MEB Yayınları.
- [63]. Platon, (1989e). *Mektuplar*. (Çev. İ. Şahinbaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- [64]. Platon, (1989f). *Protagoras*. (Çev. Ş. Kösemihal). İstanbul: MEB Yayınları.
- [65]. Platon, (1989g). *Birinci Alkibiades*. (Çev. İ. Şahinbaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- [66]. Platon, (1992). *Devlet Adamı*. (Çev. B. Doran & M. Karasan). İstanbul: MEB Yayınları.
- [67]. Platon, (2010a). Lysis. (Çev. T. Gökçöl). *Diyaloglar içinde* (ss.361-390). (Yym. HZR. M. Bayka). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [68]. Platon, (2010b). Theitatos. (Çev. M. Gökberk). *Diyaloglar içinde* (ss.449-542). (Yym. HZR. M. Bayka). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [69]. Platon, (2014). *Kritias-Kharmides*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- [70]. Platon, (2015). *Şölen*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- [71]. Platon, (2016). *Eutyphron*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- [72]. Platon, (2017). *Phaidros*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- [73]. Plotinus. (1878). *Die Enneaden des Plotin*. (Über. H. F. Müller). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- [74]. Preus, A. (2007). *Historical dictionary of Ancient Greek philosophy*. UK (Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth): The Scarecrow Press, Inc.
- [75]. Proklos, D. (2006). *Platon'un Parmenides diyalogunun yorumu (141e-142a)*. (Çev. O. Özgül). İstanbul: Pencere Yayınları.
- [76]. Reale, G. (1993). *Zu einer neuen Interpretation Platons*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- [77]. Ries, W. (2005). *Die Philosophie der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- [78]. Robinson, R. & Denniston, J. D. (1999). Platon. *İdealar Kuramı içinde* (ss. 1-9). (Der. A. Cevizci). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- [79]. Sandkühler, H. J. (2010). *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- [80]. Schefer, C. (2001). *Platons unsagbare Erfahrung*. Basel: Schwabe Verlag.
- [81]. Steel, C. (1991). The one and the good: Some reflections on a Neoplatonic identification. In: (Eds. Vanderjagt, A.). *The Neoplatonic tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes in* (pp. 9–25). (Hrsg. Detlev Pätzold). Köln: Dinter. <https://doi.org/10.1163/18725473-12341333>
- [82]. Taylor, A. E. (1955). *Plato the man and his work*. London: Methuen & Co. Ltd.

- [83]. Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- [84]. Ülken, H. Z. (1972). *Genel felsefe dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- [85]. Weber, A., (1998). *Felsefe tarihi*. (Çev. H.V. Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- [86]. Wedberg, A. (1999). İdealar kuramı. *İdealar kuramı* içinde (ss. 78-100). (Der. A. Cevizci). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- [87]. Wyller, E. A. (1960). *Platons Parmenides in seinem zusammenhang mit Symposion und Politeia*. Oslo: i kommisjon hos H. Aschehoug & C. (Die Norwegische Akademie der Wissenschaften).
- [88]. Wyller, E. A. (1997). The discipline of henology, A Synopsis. *Henologische Perspektiven II zu Ehren Egil A. Wyller* içinde. Amsterdam-Atlanta: Rodopi B.V.
- [89]. Wyller, E. A. (1970). *Der späte Platon*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.



ÖZGEÇMİŞ

Sait Can ATAMAN

📍 Mersin, Türkiye ✉️ saitataman@gmail.com 📞 +90-532-5134912



Hürriyet mah. 1726 sok. İlkbahar Sitesi no:54 A-5 Yenişehir / MERSİN

EĞİTİM/EDUCATION

2016-2019	Felsefe YL-Philosophy Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mersin University Institute of Social Sciences Mersin, Türkiye	92,86 / 100
2015-2017	İşletme YL (Tezsiz)-Business Administration Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mersin University Institute of Social Sciences Mersin, Türkiye	74,76 / 100
2004-2008	Matematik Çukurova Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Adana, Türkiye	2,68 / 4.00
2000-2004	Fen Bilimleri Mersin Ticaret ve Sanayi Anadolu Lisesi Mersin, Türkiye	4,58 / 5

YURT DIŞI EĞİTİM HAREKETLİLİĞİ/EDUCATION MOBILITY

2017-2018	ERASMUS (Güz-Yaz Dönemi) Johannes Gutenberg Üniversitesi Johannes Gutenberg-Universität Felsefe Bölümü/Philosophie Fachbereich Mainz, Almanya	30 ECTS
-----------	---	---------

YABANCI DİL BİLGİSİ/GRAMMAR SKILLS

	Okuma	Yazma	Konuşma
Almanca	Çok İyi	İyi	İyi
Antik Yunanca	Çok İyi	İyi	Az
Arapça	Çok İyi	Çok İyi	Çok İyi
İngilizce	Çok İyi	İyi	İyi

SEMİNERLER & SERTİFİKALAR/CERTIFICATES & COURSES

- 2018..... Erasmus OLS / German (C1)
- 2018..... Johannes Gutenberg-Universität / Deutsch als Fremdsprache für ERASMUS (B2.1)
- 2017..... Johannes Gutenberg-Universität / Beyond Cliches – German and international students in intercultural exchange
- 2017..... Mersin Üniversitesi / Öğretmenlik Sertifikası (Pedagojik Formasyon)
- 2011..... National Business Academy / Dış Ticaret ve Lojistik Eğitimi
- 2011..... Bahçeşehir Üniversitesi / Girişimcilik Zirvesi
- 2011..... Kadir Has Üniversitesi / İnternette E-Dış Ticaret
- 2011..... Yıldız Teknik Üniversitesi / Web Günleri
- 2011..... Yıldız Teknik Üniversitesi / WWW Zirvesi
- 2011..... Boğaziçi Üniversitesi / Lojistik Zirvesi
- 2011..... Doğuş Üniversitesi / 3. İşletme Kongresi

BİLGİSAYAR BİLGİSİ/COMPUTER SKILLS

- Microsof Office (2003,2007,2010).....**Çok İyi**
- Windows 95/98/2000/XP/VİSTA/7/8.....**Çok İyi**
- Adobe Photoshop (Cs3,Cs4,Cs5).....**İyi**
- Corel Draw (X3, X4).....**Orta**
- Adobe İndesign.....**Az**
- Visual Basic.....**Az**

REFERANSLAR/REFERENCES

- Prof. Dr. Taşkın Ketenci** – Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi/ Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı
+90 535 564 86 63
taskinerketenci@gmail.com
- Prof. Dr. Naime Ekici** – Çukurova Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi/Geometri Anabilim Dalı
+90 322 338 60 84 Dahili 2446
nekici@cu.edu.tr
- Prof. Dr. Hüseyin Mualla YÜCEOL** – Mersin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi/ Yöneylem Anabilim Dalı
+90 542 564 61 72
hyuceol@mersin.edu.tr
- Prof. Dr. Kasım Kurt** – Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi/ Katıhal Fiziği Anabilim Dalı
+90 530 687 66 74
kasimkurt@gmail.com

İLGİ ALANLARI/HOBBIES

Kitap Okuma
Yemek Yapma
Sinema
Doğa Yürüyüşü

KİŞİSEL BİLGİLER/PERSONAL DATA

Doğum Tarihi : **21 Ocak 1986**
Medeni Durum: **Evli**
Askerlik Durumu: **Yaptı**