

T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

PLATON'DA *DAIMŌN* VE *DAIMONION* İLE İRTİBATI İÇERİSİNDE
EPISTĒMĒ

YÜKSEK LİSANS

Seda YALÇIN

TEMMUZ – 2024
GÜMÜŞHANE



T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

PLATON'DA *DAIMŌN* VE *DAIMONION* İLE İRTİBATI İÇERİSİNDE
EPISTĒMĒ

EPISTĒMĒ
IN CONNEXION TO *DAIMŌN* AND *DAIMONION* IN PLATO

YÜKSEK LİSANS

Seda YALÇIN

TEMMUZ – 2024
GÜMÜŞHANE



T.C.
GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

PLATON'DA *DAIMŌN* VE *DAIMONION* İLE İRTİBATI İÇERİSİNDE
EPISTĒMĒ

EPISTĒMĒ
IN CONNEXION TO *DAIMŌN* AND *DAIMONION* IN PLATO

YÜKSEK LİSANS

Seda YALÇIN

Danışman: Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK

TEMMUZ – 2024
GÜMÜŞHANE

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “**Platon’da Daimōn ve Daimonion ile İrtibatı İçerisinde Epistēmē**” isimli bu tezimin, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi, alıntı yaptığım tüm çalışmalarını kaynakçada belirttiğimi ve Gümüşhane Üniversitesi’nin lisanslı kullanıcısı olduğum intihal yazılım programı ile Lisansüstü Eğitim Enstitüsü’nün belirlediği kısıtlara uygun olarak raporladığımı taahhüt ederim. Tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü arşivinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği’nin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

08/07/2024

.....
Seda YALÇIN

TEŞEKKÜR

Çalışmam boyunca tecrubesini edindiğim en kıymetli Şey, “bitti” denilen her Şeyin aslında hep baőlangıçlara kapı araladığı oldu. Yüksek lisans eğitimim ve tez sürecim boyunca araőtırmalarımı sürdürürken, görüőlerimizi karőtılıklı olarak sınama imkânı bulduğumuz, Dr. Ümit ÖZTÜRK’e teşekkür ederim. Jüri üyelerim, Prof. Ahmet Ayhan ÇİTİL’e ve Dr. Gökhan GÜRDAL’a sabır, nezaket ve uyarıları için teşekkür borçluyum.

Desteđini hiçbir durumda esirgemeyen sevgili eőtım, canımıza can katan evlatlarım ve tabii ki okuma sevdamin temeli olan biricik annem... İziniz bir ömür yolumun ıőtıđı...

Bu bölüm, Őeklen “bitiőt” amacıyla yazılsa da aslında her Şey yeni baőtıyor...

Seda YALÇIN
GÜMÜŞHANE – 2024

ÖZET

“Daimōn,” Platon öncesi “epos” ve “thegonia” merkezli Grek tahayyülünde “theos” ve “anthrōpos” arasında yer alan “theios” vasfına sahip bir işaret edilen olarak karşımıza çıkar. Bu tahayyülün, Herakleitos’da “ēthos”a temas ve Parmenides’de ise “alētheia” yolculuğunu nakletme çerçevesinde, işaret edilenin “theios” vasfını muhafaza ederek sürdürüldüğü görülür. Platon fikriyatında Sokrates’e atıfla ve “daimōn”un “daimonion” dilsel türeviyle karşılaştığımız işaret edilen, *Apologia* metninde Sokrates’in “theoi”ya bağlı olup olmadığını belirginleştirme hattında, yoğun bir irdeleme ağının merkezinde yer alır. Tartışma, *Symposion* metninde ise “daimōn” zemininde, “philosophia” sürecinin “eros”a dönük cihetini tasvir etmek için sürdürülür. Metinleri dikkatli bir biçimde tetkik edildiğinde, Platon’un birbirine anlam ve işlev bakımından son derece yakın düşen iki katmanlı bu örüntüyü, “theios” vasfını reddetmeden, aynı zamanda *Sophistes* metninde, kuvvetli bir “eleştiri (*krinein*)” mekanizması olarak kullandığı saptanmaktadır. Tezimizin amacı, bahsedilen örüntü çerçevesinde Platon metinlerini çözümlmek için yeni bir yaklaşım geliştirmektir. Bu hususu adlandırmak için “epistemik duruş” deyişini kullandık. Bahsedilen yaklaşım, birbirine bağlı üç ana sav çerçevesinde ileri sürülüp gerekçelendirilmeye çalışıldı. İlk olarak, “daimōn” ve “daimonion” örüntüsü, Platon metinleri içerisinde ve bu metinlerin kayıt ve sınırlarını aşmadan, “muthos” yazımı ekseninde değil, “epistēmē” zeminde anlaşılabilir. İkinci olarak, bu anlama, “epistēmē”yi mümkün kılan faaliyete, “sınır mefhum” deyişi ile açılan bir irtibatı kullanmak suretiyle gerçekleştirilebilir. Böyle bir irtibat, muhakeme (*dionaia*) üzerinden değil muhakemenin sınırlarını tanıma yönünden “logos”a doğru yönelen “mesafe”li bir “duruş” ile mümkündür. Son olarak, “logos”a doğru kat edilen mesafe düzleminde “daimōn” ve “daimonion” örüntüsünü kullanmanın temel amacı, Platon düşüncesi itibarıyla, “politik yapı”nın (*politeia*) sadece tesisine değil aynı zamanda sınanmasına götürecek bir imkân tesis etmektir.

Anahtar Kelimeler: Daimōn, Daimonion, Epistēmē, Epistemik duruş, Politeia.

SUMMARY

In the pre-Platonic Greek apprehension centred on “epos” and “theogonia,” “daimōn,” appears as an entity with a feature of “theios” between “theos” and “anthrōpos.” Later thinkers, who is partly a continuation and partly a renewal of this apprehension, preserving the “theios” nature, a function is attributed to “daimōn,” e.g. within the framework of dealing the “ēthos” in Heraclitus and conveying the journey of “alētheia” in Parmenides. In Plato’s thought, a linguistic derivative of “daimōn,” namely “daimonion” is discussed at an intense network of investigations with reference to Socrates, especially in the text of *Apologia*, to clarify whether Socrates is connected to “theoi” or not. In Plato’s *Symposion*, the discussion is continued on the ground of “daimōn” in order to depict the “eros” oriented aspect of the “philosophia.” When his texts are examined carefully, it is determined that Plato uses without rejecting “theios” structure, this two-layered (“daimōn” and “daimonion”) pattern, which is extremely close to each other in terms of meaning and function, as a strong *mechane* of “criticism (*krinein*)” in the *Sophistes*. The aim of our thesis is to develop a new approach to analyse Plato’s texts within the framework of the mentioned pattern. We have used the term “epistemic stance” to name this approach. This approach is put forward and justified within the framework of three interconnected main arguments. Firstly, the pattern of “daimōn” and “daimonion” can be understood on the ground of “epistēmē,” not on the axis of “muthos” writing, within Plato’s texts and without exceeding the records and limits of these texts. Secondly, this understanding can be achieved by using a connection opened with the expression “limit notions” to the activity that makes “epistēmē” possible. Such a connection is possible with a “stance” with “distance” directed towards “logos” in terms of recognizing the limits of discernment. Finally, the main purpose of using the pattern of “daimōn” and “daimonion” on the plane of the distance travelled towards the “logos” is to establish a potentiality that will lead not only to the establishment but also to the testing of the “political structure (*politeia*)” in Platonic thought.

Keywords: Daimōn, Daimonion, Epistēmē, Epistemic stance, Politeia.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	III
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
ÖZET.....	VI
SUMMARY	VII
İÇİNDEKİLER	VIII
1. GİRİŞ	1
1.1. Literatüre Bakış ve Kısa Bir Değerlendirme.....	4
1.2. Temel Değıniler ve Çalışma Hattı	7
2. EPİSTEMĒ PROBLEMİ.....	12
2.1. “Hâkim”in (<i>dikastēs</i>) Yetkinliği (<i>aretē</i>).....	12
2.2. <i>Apologia</i> Sahnesi ile Hizâlanma	14
2.3. Tahakküm ve Tâbiyyet Kurgusu.....	16
3. “ZAMAN” VE “DAİMÖN”	25
3.1. Saptamalar ve Çalışma Hattı.....	27
3.2. <i>Sophistes</i> : “theos” ve “philosophos”	28
3.3. <i>Symposion</i> : “daimön”un Doğuşu	34
4. EPİSTEMİK DURUŞ	40
4.1. “Durmak”	40
4.2. <i>Apologia</i> : “daimonion”	42
4.3. “Şimdi”ye Açılan Üç <i>Bakış</i>	45
4.3.1. Thrasymakhos	46
4.3.2. Alkibiades	47
4.3.3. Theaitetos	48
5. DEĞERLENDİRME.....	50
KAYNAKÇA	53
ÖZGEÇMİŞ	57

1. GİRİŞ

Bu tez, Platon diyaloglarında karşımıza çıkan Sokrates “karakter”inin,¹ “daimōn”² ve “theos” ile bağlantısını irdeleme niyetiyle başlamış,³ fakat araştırma süreci içerisinde metinlere yönelik okuma tarzımızda gerçekleşen bir dizi yenilenme ve felsefe etkinliğine yaklaşımımızda meydana gelen kimi değişiklikler ekseninde daraltılarak; *Apologia*’daki “daimonion” anlatısının *Symposion* metnindeki “daimōn” bir bağlantı içerisinde olup olmadığını saptama amacına dönüşmüş; bu amaç da son safhada, meseleyi “daimōn” ve “daimonion” mefhumlarıyla işaret edilenin işlevini *Politeia* metnindeki “epistēmē” kavramsallaştırması ile birlikte düşünmenin mümkün olup olmadığı sorusuna evrilmiştir. Belirtilen araştırma devinimi içerisinde konumuz, Platon metinlerinde geçen “daimōn” ve “daimonion” mefhumlarının “epistēmē”

¹ Burada “Sokrates”ten “karakter” nitelemesiyle bahsetme nedenimiz, diyaloglarda bu isimle anılan her kim ise onun *tarihteki Sokrates* olup olmadığı meselesinden çıkmaktır (Bu ifadeyle, *tarihteki Sokrates* ile *metinlerdeki Sokrates* arasında bağlantısının önemsiz veya incelemeye gelmez bir araştırma olduğunu kastetmiyoruz). Çalışmamız içerisinde “Sokrates” derken, sade ve sadece, bu isimle diyaloglarda geçen “figür”ün bizi ne tür bir kavramsal düşünüşe doğru yönlendirdiğine odaklanmaya çalışmaktır. Bu bağlamda da Platon metinlerinde geçen “Sokrates” için biz, hem sinema, tiyatro gibi sanatlarda kullanıldığı hem de metin içerisinde bir aktör konumunda bulunduğu için, Latince “persōna” terimine anıştırma yapmak için, “karakter” kelimesini seçtik. Ancak bununla da herhangi bir biçimde, “Sokrates” ismiyle kendisini bir maskeleyerek gösteren herhangi bir *tarihsel* “persōna”nın (örneğin Platon’un) bulunup bulunmadığı konusuyla da ilgilenmiyoruz. Görüşlerimizin biçimlenmesinde Ilgıcıoğlu (2000), Haşlakoğlu (2009; 2016) ve Aygün (2018; 2021) metinleri son derece etkili olmuştur.

² Tezimiz içerisinde, bir dizi Grekçe terimi, anlam katmanlarının birden fazla Türkçe sözcükle karşılanmasının dahi problematik kalabileceğini düşünerek, olduğu gibi vermeyi tercih ettik. Grekçe terimlerin yazılış söz konusu olduğunda, dilimizde *ne felsefe akademisyenleri ne de filologlar tarafından hazırlanan bir araştırma kitabı bulunmadığı için*, “Perseus Digital Library” veri tabanında Latin harfleriyle verilen transliterasyonu merkeze aldık. İlaveten, kimi problemlili kavramlara dilimizdeki deyişlerden hareketle bir karşılık bulamadığımız noktada, son derece garip bir uygulama gibi karşılanabilecek olsa da, kimi Latince terimleri kullandık. Latince terimler söz konusu olduğunda da yazım ve imlâ bakımından, “Perseus Digital Library” ile aynı bağlamda yer alan “Logeion” veri tabanını merkeze aldık. Bu açıdan, eleştirilebilir bir yaklaşım sunduğumuzu kabul edebiliriz. Ancak konu ile ilgili yalın bir saptamayı okuyucu ve değerlendircilerin hatırlamasının yerinde olduğu kanaatindeyiz: yaklaşık 2500 yıllık bir tarihi olan Platon’un *Politeia* metninin dilimizde Grekçeden yapılmış bir çevirisi yoktur. Bu durumda, sınırlarımız elverdiği ölçüde, meseleleri kendi dilimiz cihetinden ifade etmeye gayret ettik.

³ Çalışma içerisinde, sonradan kısmen netlik kazanacağı üzere, bir dizi Grekçe ve Latince terime, Türkçe karşılık önermeden ilerleyeceğiz ve yeri geldikçe de terimi kavram cihetinden açmaya çalışacağız. Bu kullanımın gerekçesi, bir dizi klasik felsefe teriminin, ister dilimize ister başka bir dilde karşılanması söz konusu olsun, çok çabuk bir biçimde geniş bir çağrışım ağının içerisine girerek anlam katmanlarının ciddi ölçüde kapandığına yönelik kanaatimizdir. O nedenle, belki de bir tür “yabancılaştırma efekti” denebilecek böyle bir kullanım ile klasik felsefe terimlerinin yeniden / tekrar düşünülmesinin imkânı gerçekleşebilir. Konunun özellikle “epistēmē” terimi söz konusu olduğunda ayrıca değerlendirilmesi tez çalışmasının başlıca alt hedeflerinden birdir. Terimlerin anlaşılması söz konusu olduğunda, doğal olarak ilkin dilimizdeki çevirilerden hareket ettik; ancak mümkün olduğunca etimolojik bağlamı dikkate almaya çalıştık. Fakat etimolojinin de karar verdirici değil kısmen yol gösterici olabileceğini düşündük. Bu çerçevede ise özellikle, metin içerisinde doğrudan atıf yapılsın veya yapılmıyın, alfabetik sıraya göre verilirse, Ayverdi (2005), Çelgin (2018), Diggle (2021), Kabağaç ve Alova (1999), Liddell ve Scott (1940), Mallory ve Adams (2006) ve Nişanyan (2010)’dan ciddi ölçüde istifade ettik. Bunları da kaynaklar kısmında gösterdik.

çerçevesine tutarlı bir söylem oluşturacak tarzda ancak Platon metinleri içerisinde kalarak yerleştirilip yerleştirilemeyeceğidir.

Tezin temel problemi, tüm literatürü kapsadığı doğal olarak söylenemeyecek ancak ülkemizdeki literatürde sıklıkla karşılaşılan, Platon metinlerindeki “daimōn” ve “daimonion” ile kastedilenleri “mitolojik” unsurlar olarak görme anlayışına karşı bir alternatif sunarak; kendi “önce”sinde “epos” ve “muthos” dilinde bulunan “daimōn” ve “daimonion” kavrayışını, Platon’un kendi “şimdi”sinde açtığı yeni bir dil sahnesi içerisinde ortadan kaldırdığına (*Aufhebung*) yönelik bir argüman geliştirmek ve bu argümanı da sınamaya açmaktır. Bununla birlikte birincil anlam katmanı bakımından “ortadan kaldırmak (*aufheben*),” bu ifadenin artık neredeyse tüm sözlüklerde veya lügatlerde yerleşik bir galat-ı meşhur olduğu veçhiyle, “sonlandırmak” veya “sona erdirmek,” benzer bir biçimde “bitirmek,” “yok etmek,” ve “tüketmek” gibi eylemlere gönderme yapmaz. Tıpkı “Aufhebung” kelimesinin kaynaklandığı “aufheben” eyleminin hem “muhafaza etmek, saklamak” hem de “kesmek, durdurmak, bitirmek, son vermek” anlamlarına gelmesi gibi; “Türkçedeki ‘ortadan kaldırmak’ eylemi (...) *aufheben* gibi, hem silmek, yok etmek, değillemek, yadsımak, hem saklamak, korumak, muhafaza etmek, el altında tutmak (kışın yazlıkları sandığa kaldırmak), hem de yükseltmek, yüceltmek, daha yüksek bir düzleme çıkarmak (aşmak) anlamlarını içerir” (Ege, 2005: 122). Dilimizde, bahsettiğimiz “muhafaza etme” anlamı başat anlam katmanını kurmaktadır.

Araştırmamızda biz, “felsefe” denilen uğraşın da “Aufhebung” mefhumunun anlam katmanları bakımından açılabilirliğini; bu şekilde de “önce”nin sahnesinin “şimdi”nin sahnesine hem aktığını ve bu akışla “şimdi”ye katıldığını hem de “şimdi”de adeta yoğrularak yenilediği kanaatine vardık.⁴ O nedenle de “epos” ve “muthos” dilinde bulunan “daimōn” ve “daimonion” kavrayışı, Platon tarafından bize göre silinmemiş, onun “şimdi”sinin içerisinde bulunan “şimdi”ye ait diğer unsurlar ile birlikte ustalık taşıyan bir biçimde kavramsallaştırılmıştır denebilir. Bu kavramsallaştırma veya “önce” ile birlikte “şimdi”de “yeniden üretme” ve böylece “şimdi”yi kurma zemini, bize göre, *denge* merkezinin “logos” veya “akletme”⁵ yani

⁴ Çalışmamız içerisinde “sahne” derken, Çitil (2004; 2007; 2016) metinlerinden yararlanıyoruz.

⁵ Platon’da “logos” mefhumunun, insanın “bilme”sini anlatmanın yanı sıra, özellikle *Timaios* ve *Philebos* gibi metinler dikkate alındığında, Herakleitos’un Diels-Kranz edisyonunda “B1” ile gösterilen klasik fragmanına çok yakın düşecek bir anlamda kullanıldığını düşünüyoruz. “B1”de Herakleitos “logos”un dâima (*aei*) olduğundan (*eontos*) ve tüm her şeyin (*panton*) de “logos”a nazaran (*kata ton logon*) meydana geldiğinden (*gignomai*) bahseder. Bu hem söylem (*epos*) bakımından hem de iş (*ergon*) bakımından, ayırım bulunmaksızın geçerlidir. Bu ikili ayırım, tabii ki Platon’un “logos” ile kastettiği anlam içeriklerini tüketmez; özellikle “logos”un “gerekçe” anlamına da geldiği dikkate alındığında. Ancak tez

“nisbet, bağlantı” veya “oran” kelimeleriyle nakletmek istediğimiz fikrin belirleyici unsur olarak kabul edilmesinde bulunmaktadır.

Tezin amacı, “şimdi”mizi felsefeye anlamak için “önce”ye dönmeyi, bu dönüşteki yönelim ve hareketin, Platon’u örnek vererek katmanlarını saptamak; bu bakımdan da geçmişte yazılmış metinleri veya anlatıları “şimdi”mizi kurmak için nasıl okuyabileceğimize dair bir “duruş” geliştirmeye doğru bir adım atmaktır. Şimdilik, bu “duruş” geliştirme meselesine, daha sonra netleştirilmek umuduyla, “epistemik duruş” demek istiyoruz. Ancak buradaki “epistemik duruş” ifadesi doğrudan doğruya, sadece biliş temelli bir anlam arayışının merkeze alınması demek değildir. Konuyu çeşitli misallerle yeri geldikçe açmaya çalışacağız.

“Önce” kelimesini, çoğu kez “geçmiş zaman” veya “tarih” anlamında kullanıyoruz. Bu bakımdan kelimeye özel bir anlam yüklemiyoruz. Ancak bununla birlikte, her “şimdi”nin zorunlu olarak bir “önce”den kaynaklandığını *empirik tecrübe bakımından* söyleme imkânı olduğundan; “geçmiş” ve “tarih” kelimelerine nazaran “önce” kelimesinin anlam katmanlarının varlık ve bilgi kavrayışımızı derinleştirmede daha işlevsel olabileceğini düşünüyoruz. Çalışma içerisinde bu tür bir derinleştirmenin imkânlarını aradık. “Duruş” kelimesiyle ne kastettiğimizi çalışmanın sonraki kesimlerinde ana unsurları bakımından ele almaya çalışacağız. Bize göre ister felsefe ister sanat ister tarih istenirse de başka bir disiplin olsun, düşünce / düşünme dünyamız “şimdi”sini “önce”si ile irtibat hâlinde kurmak bakımından net ve berrak bir “duruş”a *sahipmiş gibi durmamaktadır*. O nedenle de amacımız, *kendi zaman sahnemizde* bir “duruş” imkânı aramaktır denebilir.

Araştırmamızı sürdürürken kullandığımız varsayımlara veya kimi zaman dendiği üzere hipotezlere gelirse, temel bir meseleyi esas dayanak (*hypothesis*) olarak aldık. Felsefeye bakılırsa her bir “şimdi”nin ne türde olursa olsun, “sonra”ya uzanan kuruluşunda daima zorunlu veya mutlak olarak “önce”ye dönmeyi şart olduğu söylenemez, ancak yararlı olabileceği söylenebilir. Bu çerçevede, “şimdi”den “önce”ye dönmeyi esasen (Latince ifadesi ile verirse) “rēflexio” ile bağlantılı olarak “epistēmē”yi düşünme anlamına geldiğini düşünüyoruz. Bu husus bize, içinde bulunduğumuz entelektüel atmosferin neden sağlam bir “duruş”a *sahipmiş gibi* durmadığına yönelik fikrimizi açacak anahtarını temin edebilir gibi görünmektedir. Zira “şimdi”den “önce”ye, diğer bir deyişle de “hafıza” alanına yöneliş, ister istemez bir “rēflexio” gerektirmekte; ancak ister gündelik ister entelektüel yaşantımız söz konusu

içerisinde en azından Platon’un Herakleitos’dakine yakın düşecek tarzda kullandığı “logos” mefhumuna son derece örtük bir biçimde de olsa, “ilke” veya “kaynak” terimleri bağlamında işaret etmeye çalıştık.

olsun, karşılaştığımız denge veya politik yapılanma bakımından “adalet” ile ilgili problemler, “rēflexiō”nun sadece “tahayyül” düzlemine hapsolmasından kaynaklanmaktadır. Eğer dönüş muhayyel bir bağlamda geliyorsa, anlayabildiğimiz kadarıyla ne dönüşü ne dönüşün döndüğünü ne de dönüşün dönüştüğünü fark etmek veya teşhis etmek, yani “akletme” bakımından tutmak mümkün değildir. Bu bakımdan da “şimdi”nin “önce”si ile bir irtibat arayışı, “rēflexiō” ile “hafıza” katmanına yönelerek, bu yönelmeye ister istemez “tahayyül” ile başlayıp onunla devam ederek, ancak “tahayyül” ile temsil veya tasavvur edilenleri ise “bilış” hattına geçecek şekilde “akletme”ye uygun bir tarzda tutarak mümkün olabilir.⁶ Daha fazla açıklanması ayrı bir çalışmanın konusu olan bu husus, bizim tezimizdeki dayanaklarımızdandır. Bu dayanak zemininde ise Platon’un bahsedilen iki mefhumunu “ēpistēmē” merkezinde anlamaya çalışmamız; dahası bunun mümkün olduğunu düşünmemiz açıklık kazanacaktır. Dayanağın ve bu dayanak ile yürünen yolun *felsefe* takdir edilmesi bize bağlı değildir.

Çalışmamızın en büyük eksiği ve bu eksikten doğan *sınırlılığ*, esas olarak yabancı değil de Türkçe literatüre yönelmemizdir. Bu hususun bireysel gerekçeleri bir yana bırakılırsa, böyle bir yol tâkip etmemizin yukarıda bahsedilen amacımızı gerçekleştirme açısından bir gerekçesi vardır: bir felsefe probleminin öncelikle, içinde aktörler olarak ilk kültürlenmeyi edindiğimiz bir sahnede kendi bulunuşumuzu fark etme sayesinde ortaya çıktığını düşünüyoruz. Bu düşünce doğaldır ki, bir felsefe probleminin ortaya çıkışının hep ilk kültürlenme sahnesine veya bir felsefe probleminin sadece “yerel” diye nitelemesi yapılabilecek bir sahneye ait olduğunu zorunlu bir biçimde haklı kılmaz. Ancak bize göre sınırlılıklar, sınırların keşfine doğru evrilme imkânı bulunursa, sahnedeki bulunuşu da yenileme vesilesi olabilir. O nedenle de öncelikle kendi sahnemiz ve bu sahnenin zamanı bakımından felsefenin kayıtlarının belirlenmesinin şart olduğu fikrindeyiz.

1.1. Literatüre Bakış ve Kısa Bir Değerlendirme

Tez çalışmamızın hazırlanmasında hareket noktamız olan “daimōn” ve “daimonion” mefhumları ile ilgili yaptığımız ikincil literatür taraması, bunların, *Platon öncesi dönemde* son derece geniş bir yelpazede ve hem çok katmanlı hem de zengin bir düşünce örüntüsünü ifade etmek için ve dahası *birbiriyle çoğu kez iç içe* kullanıldığını çıkarsamamıza vesile olmuştur. Ayrıca bu iki mefhumun, Platon öncesinde, “mnēmosunē (*muhafaza*),” “themis (*hak, pay*)” “dike (*adalet*),” “anagkē (*zaruret*)” ve

⁶ Tahmin edilebileceği üzere burada doğrudan olmasa da dolaylı olarak Kant (1999)’da sunulan “sentez” tartışmasını merkeze alıyoruz.

“moira (*kismet; kader*)” mefhumlarıyla çok yakın bir anlam örüntüsü içerisinde olduğu görülmüştür (Detienne, 2012; Havelock, 2015; Rohde, 2020; Cornford, 2020; Cornford, 2021; Vernant, 2022). “Daimōn” ve daimonion” ile birlikte düşünüldüğünde, dikkat edilirse bu mefhumlar, aslında, hep bir “sınır” düşüncesine gönderme yapmaktadır. Bu hususu “daimōn” ve daimonion” bağlamında ve “epistēmē” çerçevesine analiz etmeye çalıştık.

Platon’un “daimōn” ve “daimonion” kullanımlarına bakıldığında özellikle *Symposion*’daki bağlam ile *Apologia*’daki bağlamın birbirinden anlam bakımından kesinkes ayrıldığını öne sürmek mümkün olmasa bile, kısmen analitik düzlemde bazı ayrımlar yapılabileceğini gördük. Örneğin, ikincisinden, yani *Apologia*’dan başlanırsa, burada “daimonion” denilenin tek bir *aktöre eriştiğinden*, o aktörün onu bir biçimde duyduğundan, bu durumda da o aktörün onu duymaya açık olduğundan bahsedilebilmekte; ancak ilginç bir biçimde, söz konusu aktörün “daimonion” denilene istediği her vakit erişip erişemeyeceği gibi bir soru, metin sınırları içerisinde yanıtızsız kalmaktadır. “Daimonion” denileninin aktöre erişimi bir “ses (*phōnē*)” ve “işaret (*sēmeion*)” olarak nakledilir. Bu aktör veya karakter ise bilindiği üzere Sokrates’tir. Dolayısıyla da sadece Sokrates figürünün “daimonion” ile temas hâlinde *bulunduğunu fark ettiği* saptanabilir. Diğer taraftan *Symposion*’daki bağlam dikkate alındığında ise farklı farklı işler / işlevler gören “daimōn”ların olduğu söylenirken bunlardan özellikle “eros” denilenine son derece merkezî bir işlev atfedilir. Buna ek olarak ise *Symposion*’da adına “eros” denilen “daimōn” özel olarak bir kişide değil tüm insanlarda bulunan bir “kuvvet”dir (*dunamis*). Saptadığımız kadarıyla bu husus, “daimonion”un daha özel bir kullanım çerçevesinde Sokrates figürüne atıfla kullanılan ve iki metni birlikte ele alırsak da farklı farklı işlevler gören “daimōn”lardan biri olduğu çıkarsamasını yapmaya izin verebilir. Ama bu çıkarsama metinlerde söylenenler ışığında sağlam bir zemine sahip olmayabilir. Bizim teşhis edebildiğimiz iki net husus, yanılma payını gözden kaçırmadan şu şekilde belirtilebilir. (a) ister “daimōn” ister “daimonion” olsun, diyaloglar içerisinde bu iki kuvvetten, bunlara dair açıklama getirecek şekilde bahseden sadece iki karakter vardır: ilk olarak Sokrates ve ikinci olarak da *Symposion*’da Sokrates’in bir zamanlar kendisinden “eros” denilen “daimōn” hakkında terbiye edindiği Diotima. (b) Diyaloglar içerisinde kendi “daimonion”undan bahseden tek bir kişi vardır; o da Sokrates’tir. Meseleye dair saptadığımız diğer hususları metin içerisinde göstermeye çalıştık. Ancak bununla birlikte *Apologia*’dan hareketle “daimonion”un Sokrates karakterinin “iç sesi” ve benzeri gibi ifadelerle anılmasının son derece yüzeysel olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmamız başlarken ve devam ederken irdelediğimiz telif veya çeviri eserlerde ise Platon bağlamında “daimōn” ve “daimonion” meselesini doğrudan bir problem olarak ele alan bir metne rastlamadık. İrdelediğimiz metinlerin tamamının (yine yanılma payını koruyarak) konuyu *mitolojik* bir ekseninde ele aldığını ve Platon fikriyatı bağlamına herhangi bir biçimde “epistēmē” merkezinde değerlendirmedini söyleyebiliriz. Konuyla ilgili irdeleyebildiğimiz çalışmaların neredeyse tamamında, meseleyi “epistēmē” çerçevesinde ele almak bir yana; “daimōn” ile “daimonion” mefhumları arasında, alandaki araştırmacıların net bir ayırım görüp görmediği, görüyorlarsa da görmüyorlarsa da bunun zemininin ne olduğu hususunda bir tartışma bulamadık.

Telif “kitap”lar çerçevesinde tahlil edildiğinde, ilgili literatür “dönemleştirme” düşüncesi bağlamında klasik ifadelerini Zeller (2022: 129-197), Guthrie (2021a: 319-483; 2021b: 21-73), Versényi (2007), Kahn (2023) ve bu hattı takip eden Cevizci (2014), Dürüşken (2014) ve Arslan’ın (2023) çalışmalarında bulmaktadır. Bu hattaki telif çalışmalardan örnek vermek gerekirse, en tipik duruma Cevizci’de rastlamaktayız. Kendisinin *İlkçağ Felsefesi* kitabının ne “Sokrates” (2014: 132-170) ne de “Platon” (2014: 190-305) kısmında “daimonion”dan bahsedilir; yazar gerek duyduğunda sadece “psukhē” sözcüğünü kullanır. Aynı yazarın *Paradigma Felsefe Sözlüğü*’ne bakıldığında ise konu ekseninde, sadece, Sokrates’e zaman zaman kendisini duyuran ve onu yanlış işler yapması noktasında engelleyen içsel / ruhsal ses ya da bir varlıktan bahsedilir. Bu bağlamda Sokrates’in “daimōn”u kendisinde ortaya çıkan, yalnızca ona özgü olan ve olumlu bir şey önermekle ya da Sokrates’i belli bir şeye yöneltmemekle birlikte, onu bazı şeyleri yapmaktan alıkoyan gizemli güç, Tanrısal bir sestir (1999: 198). Görüldüğü üzere yazar, *Apologia* bağlamında Sokrates’in “daimōn”u derken, bu terimi herhangi bir açıklama yapmadan “daimonion” yerine kullanmıştır. Telif çalışmaların aynı hatta ilerleyen ancak öncekine göre daha hassas bir biçimde yazıldığını düşündüğümüz Dürüşken’in *Antikçağ Felsefesi* kitabında da ilginç bir biçimde “daimōn” ve “daimonion” arasında bir ayırım gözetilip gözetilmediği son derece şüphelidir. Sokrates’in düşüncelerinin Platon’un eserleri ekseninde nakledilmesine gelindiğinde yazar, “daimonion”dan da bahseder ve “daimonion”dan gelen “ses”in Sokrates’i eylemlerinde durdurduğunu belirtir. Yazara göre “daimonion”un neden kendisini engellediğini Sokrates “aklıyla bulmak zorundadır” (Dürüşken, 2014: 156). Ancak bu önemli çalışma da herhangi bir biçimde ne *Apologia*’da nakledilenlere ne *Phaidros* gibi diyaloglarda bahsedilenlere uygun değildir; zira Sokrates herhangi bir Platon

diyalogunda “daimonion”un neden kendisini engellediğini “aklıyla bulmak zorunda” kalmamış, Platon böyle bir meseleden hiçbir biçimde bahsetmemiştir.

Çeviri “kitap”lara gelindiğinde de yine benzer bir tarzda, bir önceki paragrafta sunduğumuz hat ile aynı düzlemde bulunan çalışmalara rastladık. Yine örnek vermek için bunlardan bazılarına bakılırsa, Hegel’in *Thales’ten Platon’a Grek Felsefesi* adlı eserinde “daimōn” Sokrates’in şahsına münhasır bir “kâhin” olarak resmedilir. Hegel, Sokrates’de bireyselleşen “daimōn”un koruyucu bir varlık veya bir tür “vicdan” ile bağlantılı olmadığını belirtir (Hegel, 2022: 377). Bu son yaklaşım tarzına Been’de (2021) rastlamak mümkündür. Diğer yandan Bergson’un akademik kariyeri boyunca verdiği derslerin yazıya geçirilmesinden oluşan *Antik Yunan Felsefesi* adlı eserinde ise “daimōn,” Sokrates’in çocukluğundan beri işittiği ve onu yapacağı işlerden vazgeçirebilen iç ses olarak tanımlanır (Bergson, 2021: 100-109). Bu tanım Windelband’ın *Antik Yunan Felsefe Tarihi* adlı eserinde ise, Sokrates’in kendisine rehberlik eden ve çoğu zaman da onu uyaran iç sesi ile benzerdir. Windelband, tanrıların “daimonion” aracılığıyla, kendilerine hizmet eden insanları, bilginin yeterli olmadığı zorlu durumlarda kötülük yapmaması konusunda uyardığını belirtir (Windelband, 2023: 149). Son olarak, irdeme fırsatı bulduğumuz ve “daimōn”un anlam katmanları bakımından en ilginç yaklaşımın Karatani’nin *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* adlı metninde geçtiğini gördük. Yazara göre aslında “daimōn,” Zeus’tan ve Olimpos’un kişileştirilmiş tanrılarında daha da eski çağlara aittir (Karatani, 2018: 156-160). Ayrıca gerek Aristoteles gerekse de Platon ve öncesi alanlarda araştırmalarını sürdüren Dr. Ömer Aygün’den, “Derveni Papirüsleri”ne dair araştırmaları sırasında kendisinin de “daimōn”un köken bakımından daha önceki bir tarihe ait olduğunu düşünmek için kimi gerekçeleri bulunduğunu öğrendik.

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi’nde bulunan çalışmalara baktığımızda, “daimōn” anahtar kelimesi ile “Dizin Terimleri” ve “Tez Adı”nda, Bayazit (2022), Birvar (2021) ve Çiftçi (2012) tezlerine rastladık. “Daimōn” anahtar kelimesi içeren “Özet”lerde Yücel (2019) bulunmaktadır. Son olarak “daimonion” kelimesi ile yapılan tüm alanlara dair aramada ise (yine) Bayazit (2022) ve Erdemir (2022) bulunmaktadır. Ancak bu tezlerin, bizim buradaki çerçevemizle bir bağlantısı olduğunu söyleme imkânımız yoktur.

1.2. Temel Değıniler ve Çalışma Hattı

Konumuzu çalışmaya, öncelikle, “daimōn” ve “daimonion” mefhumlarına bir açıklık getirerek değil, bu mefhumları anlayabileceğimiz ve dolayısıyla da kendi

bağlamına yerleştirebileceğimiz, “epistēmē” hakkında temel öneme sahip olduğunu düşündüğümüz açıklamalarla başlayacağız.

“2. *Epistēmē* Hakkında” başlığını taşıyan bölüm, anlama zeminini belirginleştirmeye ayrılmıştır. Öncelikle “epistēmē” meselesiyle başlama gerekçelerimiz ise şu şekilde verilebilir.

(a) Hangi Platon metni merkeze alınırsa alınsın, bu metinlerin sürekli bir biçimde “kendini bilme” problemi ekseninde geliştiği söylenebilir. Örneğin, *Kharmides* ve *Lysis* gibi, son derece genç karakterlerle Sokrates’in iyi huyluluk, arkadaşlık gibi konularda gerçekleştirdiği konuşmaları nakleden metinler kadar *Protogoras*, *Gorgias* gibi, son derece ileri yaştaki karakterlerle Sokrates’in sofistin işi ve retorikin işlevi hakkında yapmış olduğu konuşmaları nakleden metinler ve dahası *Timaios* gibi “kosmos”un meydana gelişi gibi çok daha ileri düzey meselelerin ele alındığı metinler, bütünüyle hareket zeminini “kendini bilme” meselesinde bulur. Bu çerçevede ele alındığında, herhangi bir metinde “kendini bilme” merkezine doğru yol kat edildikçe, o metnin görünüşte irdelediği ana problemin diğer metinlerdekine nazaran çözümlenmesinin çok daha güç olduğu açığa çıkar. Buradan hareketle söylenirse de:

(b) Bize göre, “kendini bilme” konusunun sadece bir karakterin “bilış”i ekseninde değil, esasen politik bir yapının, yani *politeia*’nın bütünü gözetilerek ele alındığı bir metin olarak *Politeia* metninden hareketle “epistēmē” konusunu ele alarak çalışmayı başlatmanın metinleri ve bu metinlerde tahlil edilen problemleri bütünlük içerisinde kavramak bakımından son derece önemli bir avantajı olacaktır. Eğer “epistēmē” meselesini merkeze almadan “daimōn” ve “daimonion” mefhumlarına dair bir araştırmaya girilirse, böyle bir araştırmanın, araştırdığı konuyu “epistēmē” alanı dışında bırakmasının, belki de içinde yaşadığımız kültürel atmosferin getirisi olarak, son derece olağan bir biçimde gerçekleşeceğini düşünüyoruz. Dolayısıyla da bizce, bahsedilen iki mefhumun doğrudan analizine girmek yerine, birey ile bireyin yaşadığı politik yapıyı birlikte düşünen ve bireyin / kişinin yetkinliği (*aretē*) ile politik yapının yetkinliğinin ancak karşılıklı olarak *en iyi* bir biçimde gerçekleşebileceğini iddia eden bir metin olarak *Politeia*’dan hareket etmek daha uygun görünmektedir. Ayrıca bu metin, tüm Platon metinlerine kimliğini kazandıracak tarzda, politik yapı içerisindeki bir bireyin veya kişinin ancak ve ancak “epistēmē” zemininde yetiştirilebileceğini söyler. Bunu yaparken de metin, “epistēmē”nin “adalet (*dikaiosunē*)” için şart olduğunu belirtip; denge merkezi olarak da “akletme” ile olan irtibatı kabul eder. Bizim bu metne yönelik okuma tecrübemiz, apaçık bir biçimde net ancak buna rağmen son derece ihmâl edilmiş bir meselenin kuvvetli bir biçimde vurgulanmasının şart olduğunu

göstermektedir. Metin, söylediğimiz üzere, “epistēmē”nin denge merkezi olarak “akletme” ile olan irtibatı esas alır. Ancak bu, “epistēmē,” “dikaiosunē,” “aretē” ve giderek de “pathēma” incelemesinin, sadece “muhakeme” içerisinden hareketle yapıldığı ve “muhakeme”de tüketildiği anlamına gelmez. Bu husus hakkında dikkatli olmak gerekmektedir. Bahsettiğimiz mefhumların ve bağlantılı problemlerin, bunlar ister “akletme” anlamında “logos”a yakın ister uzak düşünler, asıl inceleme veya tahlil “yer”i, yani “topos”u “psukhē”dir. O nedenle de *Politeia* metnini esasen “psukhē” bağlamını açan veya “psukhē” denilen “yer”den hareket eden bir tahlil / araştırma olarak idrak ettiğimizde, “psukhē”de bulunan farklı farklı hâllerin (*pathēma*) “psukhē”den dışlanmadan, Freud’dan ödünç alınabilecek bir kavram kullanılırsa da “bastırılmadan” analiz edildiğini kabul etmek zorundayız. Bu çerçevede, diyelim ki “arzu, irade ve öfke” hâllerinin kaynağı olarak ele alınan “psukhē”nin “thumos” cihetinin “yetkinlik”ini (*aretē*) kuran “yiğitlik / cesaret (*andreia*)” ve bizim anladığımızı nisbetle de bunun zemini olarak görülebilecek *direnç* gösterme katmanının neden politik düzenin belirli bir kesimi olan “savaşçılar”la bağlantılı, yani “uyumlu” bir biçimde ele alındığını fark etmek son derece kolaylaşacaktır. Zira savaşçılarda baskın olan unsur, gerektiğinde “akletme” veya “muhakeme”ye yakın durabilmeyi bırakabilme kuvveti olarak “cesaret”dir. Herhangi bir savaş stratejisi, asıl vurucu gücün muharebe meydanında ortaya çıkana kadar savaşçılardan bazılarının düşman kampı oyalaması üzerine kurulu olabilir. Aslında bu son derece de bilindik bir tarihsel gerçek ve taktiktir. Fakat düşman kampını oyalamak için herhangi bir savaşçıya gerekli olan ise akletme veya muhakeme süreçlerine yakın düşme veya düşmemeyi kendi “şimdi”sinde “sınamak” değil; sadece “gözü pek” bir biçimde kendi “şimdi”sinde vakit geçirmeksizin “yiğitlik” göstermektir. Savaşçı olmayı *seçen*, bu tür bir kahramanlığın kendi hayatının yitmesine neden olabileceğini “bilmek”tedir. Ancak bu “bilme”ye rağmen yaşamını yitirmeyi “göze alır.” O nedenle sadece “akletme” veya “muhakeme” anlamları bakımında “logos”a bakarak bir politik yapı kurulabileceğini kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu husus “akletme”nin politik bir yapının *denge* merkezi olması fikriyle de çelişmez. Politik yapının bütünü açısından, “akletme” anlamını da kuşatacak şekilde, “psukhē”de açılan ve “psukhē”yi açan *ilke* anlamında “logos”un, “logos”a yakınlık veya uzaklığın her seferinde bir *seçim* ile yeniden sınanması veya değerlendirilmesi şarttır. Bu durumda da Platon düşüncesini anlayabilmek için, sadece “denge”nin merkezine değil, esasen, “denge”nin ait olduğu “yer” olan “psukhē”nin farklı farklı imkânlarına veya kuvvetlerine (*dunamis*) bakmak şarttır. Bu ayırım bize, “psukhē” bağlamında yer

alan farklı farklı unsurları birbiriyle hem denge hem de uyum içerisinde yakalayabilme ve tutabilme fırsatı vermektedir.

(c) Bahsettiğimiz yaklaşım hareket veya dayanak noktası olarak kabul edildiğinde, “akletme” bünyesinde, yani “psukhē”nin “logistikon” cihetinde kalınarak, diğer bir ifadeyle de “akıl yürütme” veya “muhakeme” denilen fiili yerine getirerek anlaşılacak mefhumların anlaşılabilme ve Platon metinleri itibariyle tutarlı bir biçimde muhafaza edilebileceğine dair açıklama imkânlarına kapı aralanmaktadır. Bunun için, yukarıda bahsettiğimiz “rēflexiō” fiilini “psukhē”nin her ne türde açılırsa açılışın tüm hâllerine bir bakış aracı olarak kullanmak şarttır. Şu hâlde, “epistēmē”nin “denge” merkezi olarak “akletme” ile olan irtibat, “logos”un bir başka anlam katmanı cihetine dönülerek, asıl açılış bakımından, bu irtibatın “yer”i (*topos*), yani “kaynak” veya “ilke”si (*arkhē*) olan “psukhē” zemininde ele alınmalıdır. Türkçe literatürde Ilgıcioğlu (2000) ve Haşlakoğlu’nun (2016) Platon düşüncesini Aristoteles’de olduğu gibi “muhakeme” değil de “tecrübe” esasında anlamaya ısrarla vurgu yapmaları da böylece bir başka yönden desteklenmiş ve açıklanmış olmaktadır. Sadece “logistikon” katmanındaki “muhakeme” çerçevesinde teşrihi mümkün olmayan ama “psukhē” bütünlüğü bakımından tastamam *teşrih* edilemese de asgarî bir anlama şartı olarak işaret edilebilir vasfı nedeniyle *teşhis* edilebilen “daimōn” ve “daimonion” gibi mefhumlara, “sınır mefhumlar” demek istiyoruz. Böylece daha önce ifade ettiğimiz konu, *Platon metinlerinde geçen “daimōn” ve “daimonion” mefhumlarının “epistēmē” çerçevesine tutarlı bir söylem oluşturacak tarzda ancak Platon metinleri içerisinde kalarak yerleştirilip yerleştirilemeyeceği* konusu “sınır” araştırması anlamına gelmekte ve burada “sınır mefhumlar”a değinmenin imkânını aramaktadır. Bu tarz bir araştırma, açıkça, Kant’ın deyişiyle çok çabuk ve fark etmeksizin “Schein” a düşmeyle sonuçlanabilir. Bu konuda biz, araştırmayı sürdürdüğümüzü ve “Schein” a düşmüş isek de farkında olmadığımız açık bir biçimde söylemek istiyoruz. Ekleyebileceğimiz son husus, konunun “dikaiosunē,” “aretē” ve “logos” meselelerini derinleştirme ile ilgili olduğudur.

Çalışmanın “*Epistēmē* Hakkında” başlığını taşıyan ikinci bölümünden sonra, üçüncü bölümde “daimōn” (ve dolaylı bir biçimde de olsa) “daimonion” mefhumlarının analizini iki metin, *Sophistes* ve *Symposion* ekseninde sunuyoruz. Buraya kadar söylenenler ışığında, üçüncü bölümün amacı, söz konusu iki mefhumun, “psukhē” zemininden hareketle “epistēmē” çerçevesinde anlaşılabilmesine imkân verebilecek “sınır” ile olan bağlantısına dikkat çekmek olacaktır. Son olarak dördüncü bölümde ise

Apologia metindeki “daimonion” bağlamına geçerek neticede beşinci bölümde kısa bir değerlendirme sunmaya çalışıyoruz.



2. EPISTĒMĒ PROBLEMİ

Platon metinlerinin gerek dilimize gerekse de başka dillere çevrilmesi söz konusu olduğunda, kaynak dildeki bir kelimenin her seferinde hedef dilde tutarlı bir biçimde tek bir kelimeyle karşılanmasının mümkün olmadığını görmekteyiz. Bu duruma, kaynak dildeki farklı farklı kelimelerin hedef dilde aynı kelimeyle karşılanması hususunu eklediğimizde konu daha da karmaşılaşmaya başlar. O nedenle “epistēmē” bahsi söz konusu olduğunda, sadece *Politeia*’daki *temel bir kullanıma* bakacağız ve “epistēmē” ile aynı anlam hattında yer aldığı kabul edilebilecek, dahası dilimizde “bilmek” fiilinden hareketle karşılanabilecek “gignōskō, oida, manthanō” gibi diğer *bilme* veya *bilis fiillerine* yönelmeyeceğiz. Bu yaklaşımımız, Platon’un özellikle tüm bilis fiillerini birbirinden ayrı anlamlara gelecek şekilde kullandığı gibi bir kabule bağlı değildir; ancak, özellikle bir politik yapının (*politeia*) kuruluşu ve o yapı içerisindeki bireylerin farklı durumlarını tahlil etme bakımından “epistēmē”yi yeni bir bakış açısıyla ele alma yönünde bir anlayış ve arayış doğurabilir. Konunun araştırılması, bizce son derece zordur ve apayrı bir çalışmayı şart koşar. Burada mümkün olduğunca “epistēmē” ile ilgili olarak, bahsettiğimiz çerçevede temel bakımından saptamalar yapma amacında olduk.

2.1. “Hâkim”in (*dikastēs*) Yetkinliği (*aretē*)

Politeia’da “epistēmē” hakkındaki vazgeçilmez ve bir o kadar da yol gösterici öneme sahip zemin tesis eden bir değiniye, bir “hâkim”in (*dikastēs*) vasıflarından bahsedilirken rastlamaktayız. Burada bir hâkimin adalete uygun olan ile adaletsiz olanı birbirinden ayırt edebilmek için “epistēmē” sahibi olması, bu nedenle de kendine “empeiria”yı alışkanlık edinmemesi gerektiği söylenir (*Pol.* 3.409b-c). Hatırlanırsa, *Apologia*’da Sokrates hâkimlerden, kendi sözlerini adalete uygun olup olmama (*dikaia legō ē mē*) açısından değerlendirmelerini söylemektedir metnin hemen başlangıcında. Zira bir hâkimin yerine getirdiği işin yetkinliği (*aretē*) bu ayrımı yapıp yapmamaya bağlıdır (*Apol.* 18a). O hâlde, aşağıda daha net görüleceği üzere, Platon fikriyatı ile uyumlu olarak şu belirlemeyi yapmak mümkündür: Bir hâkimin sadece yasalarla ilgili öğrenim görmesi, yani *düşünme, akletme veya muhakeme* düzlemini tanıması yeterli değildir. Hâkimin, gördüğü öğrenimi, irdelemekle yükümlü bulunduğu olay çerçevesinde, olayı doğru bir biçimde değerlendirebilmek için uygun bir biçimde işe koşması gerekir. Ancak bunlar gerekli olsa da yine yeterli değildir. Hâkim, olay her ne

ile ilgili olursun, herhangi bir politik yapı (*politeia*) içerisinde bulunduğundan ve bir politik yapı da amacına en iyi / uygun bir biçimde birey veya grup isteklerine göre değil de tüm bireyler için “adalet”e (*dikaionē*) bağlı bir yer / ikametgâh tesis etmekle ulaşabileceğinden, herhangi birinin özel istek veya arzularına karşı *duru* (*sōphrosunē*) yani saffet sahibi olmalıdır. Ancak öğrenme; öğrenileni uygulamak ve istek / arzu konusunda *duru* olmak hâkimin işini yapabilmesi için şart olsa da hâlâ yeterli kabul edilemez. Hâkimin, kendisi veya başka birisiyle ilgili bir çıkara (arzuya) kapılmaması, daha yerinde bir ifadeyle de mümkün bir yıkıcı isteğe “dur” diyebilmesi için, aynı zamanda “thumos”unu “cesaret”le (*andreia*) kullanabilmesi şarttır. Şu durumda *Apologia*’nın hemen açılışında bahsedilen bir hâkimin “aretē”si, bizzat hâkimin kendisinin bahsedilen unsurlar bakımından “denge”de olması ile mümkündür. O nedenle adalete uygun olan ile adaletsiz olanı birbirinden ayırt edebilmek, sadece bir “temyiz” veya “hakîm olma (*sophē*),” diğer bir ifadeyle salt düşünme meselesi değil; “empeiria”yı alışkanlık hâline getirmeyen bir “epistēmē” meselesidir. Bu husus bize göre, özellikle *Apologia* bağlamında Sokrates’in mahkemesinde yaşananlar dikkate alındığında, “epistēmē”den kastedileni yakalayabilmek için vazgeçilmez değerinde bir ip ucu sunmaktadır. Zira eğer “epistēmē” sadece bir ayırt etme veya temyiz, bir yargı verme veya en genel anlamda sadece *bilişsel* bir analiz-sentez meselesi olsaydı (yani, sadece “logistikon” bakımından tesis edilen bir fiili olsaydı), buradan, bilişinde problem olmayan herkesin Sokrates’i suçsuz bulacağı sonucu çıkardı. Bununla birlikte *Apologia* metninin irdelenmesinden net bir biçimde anlaşılmaktadır ki, mahkeme sahnesinde bulunan farklı farklı aktörlerin *bilişlerinde problem yoktur*, asıl istemelerinde (*epithumia*) ve / veya direnç merkezlerinde bir problem vardır: çünkü isteme ve cesaret ile direnme, bahsedilen durum çerçevesinde, “yetkinlik (*aretē*)” bakımından saflaşamama hâlidir.

Şimdi, bahsedilen hattı açmak ve tezimizde gerek özellikle “epistēmē”yi ve benzer bir dizi terimi Grekçe ve kimi zaman Latince yazarak bıraktığımızı gerekse de *Politeia* bağlamındaki “epistēmē” belirlemesini neden bir “hâkim”in (*dikastēs*) vasıflarından bahsetme içerisinden ele aldığımızı geçebilir durumdayız. Yukarıda söylediklerimizden hareketle, tezimizdeki temel dayanaklardan (*hupothesis*) birini sınamak için bu kısımda bir örnek verebileceğimizi düşünüyoruz. Dahası bu örnek, “epistēmē” kelimesini dilimizde sadece “bilgi” kelimesiyle ifade etme vasatında düşünmenin neden açmazlara gebe olduğunu da bizce netleştirmektedir. “1. Giriş” kısmında belirttiğimiz gibi, konuyu, tekrar ele alacağız. Şimdilik sadece, “daimōn” ve

“daimonion” mefhumlarını neden “epistēmē” zemininde anlayabileceğimize dair savlarımızı sunmak ve sınamaya çalışmak istiyoruz.

Başlamadan önce, yukarıda, “mahkeme sahnesinde bulunan farklı farklı aktörlerin bilişlerinde problem yoktur, asıl istemelerinde ve / veya direnç merkezlerinde bir problem vardır.” savına karşı geliştirilebilecek muhtemel bir itiraz ile devam etmek istiyoruz. Herhangi bir araştırmacı, Sokrates’in mahkeme sahnesinde bulunan farklı farklı aktörlerin istemelerinde ve / veya direnç merkezlerinde problem olduğunu ileri sürmemize itiraz etmeyebilir. Ancak diye devam edebilir bir araştırmacı, bu katmanlarda bulunan bir problem, doğal olarak biliş de taşınabilir: karar vericilerin tümünden isteme, cesaret ve biliş yönünden problem yaşadığını; daha açık bir ifadeyle, her açıdan yanlış veya hatalı davrandığı kabul edebilir. Bu nedenle de savınızı gerekçelendirmek için, karar veren aktörlerin “bilişlerinde problem yoktur” savını ileri sürmeniz, kabul edilebilir görünmemektedir. Tam aksine, sağduyu açısından, aktörlerin “bilişlerinde problem vardır” demek daha yerinde olacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla, literatürde esas olarak savunulan da bu tür bir anlayıştır: Sokrates’i mahkûm eden aktörler kitlesi biliş veya bilme (hem de aslında farklı farklı anlamlarda, irade ve isteme yönünden) “cehalet içinde” olduğu kabul edilir. Zira denmektedir, Sokrates onların bilgisizliklerini, kendisi savunması boyunca zaten net bir biçimde, “muhakeme” esasında göstermiştir. Biz, böyle bir açıklamanın veya daha sofistike bir varyantının zemin bakımından “epistēmē”ye ilişkin herhangi bir şey söylemediği kanaatindeyiz. Konu son derece ayrıntılı bir biçimde irdelenebilir. Ancak, meseleyi sadece cehalete bağlamanın hiçbir açıklama sunmadığını ve ilginç bir biçimde yaşadığımız dünyayı anlamada da hiçbir derinlik taşımadığını, dahası Platon metinleri itibarıyla da yersiz olduğunu göstermek için, bir sonraki kısımda *Politeia*’daki son derece bilindik bir kısmı irdeleneceğiz. Tabii ki örnekler çoğaltılabilir.

2.2. Apologia Sahnesi ile Hizâlanma

İrdelemeyi derinleştirmek için *Politeia*’nın birinci kitabını seçmemizin gerekçesi şudur: buradaki Thrasymakhos karakteri, adaletin ne olduğunu “muhakeme” itibarıyla “bilmek”tedir ve bunu da Sokrates’e öğretecektir. Ayrıca ona göre, Sokrates adaletin ne olduğunu öğrenme karşılığında bir bedel ödemelidir: bu bedel de para cezasıdır. Dikkat edileceği üzere burada Thrasymakhos’un “bilme” veya “epistēmē” hakkındaki sahne kurgusu, *Apologia*’da Sokrates’i suçlayanların sahne kurgusu ile tastamam aynıdır: (a) adaletin ne olduğunu bilmeyen, adaletsizlik yapar. (b) adaletsizlik yapan ise ceza görmelidir. Buradaki “a” maddesi, son derece ilginç ve bir o kadar da garip bir biçimde,

Platon düşüncesini ve Platon'un metinlerinde bir karakter olarak karşılaştığımız Sokrates'i anlamak için de kullanılan bir formüldür: *kimse bilerek kötülük yapmaz*. Konu bizce, felsefe tarihi içerisinde anlaşılardan kalmıştır; zira kötülük yapanların tamamı değilse bile dikkate değer kısmı “muhakeme” yönünden, kuvvetli bir biçimde düşünüp taşınmakta, tartmakta, ölçüp biçmekte ve hesaplamaktadır. Dikkat edilirse bu fiiller aslında “logistikon” a has biliş fiilleridir. “Psukhē”nin diğer iki katmanı bu tür fiilleri yerine getiremez; zira birininki “isteme” diğerininki ise “cesaret gösterme”dir. Ayrıca, “logistikon” bakımından bu tür fiiller belirli bir “amaç” için kullanılabilir de kullanılmayabilir de. Dahası “logistikon,” bir insanın bir amaca bağlanması söz konusu olduğunda, “psukhē”nin tek katmanı değildir. İlaveten, fiillerin “logistikon”un alt katmanlarında yer aldığı söylenmesi, birer fiil olarak bu fiillerin “logistikon” a atfedilmesini doğal olarak engellemez. Bu noktada mesele ne kadar evrilip çevrilirse çevrilsin; ister “logistikon”daki alt katmanlarda, örneğin “doksa”nın bilinmesinde kalmaktan; ister en üst katman olan “noēsis” e yükselemekten bahsedilsin; sadece *kimse bilerek kötülük yapmaz* deyişini sınamaya çalışarak ilerleme kaydedilemez. Zira meselenin asıl irdelenme mahalli “logistikon” veya biliş değil, doğrudan “psukhē”nin katmanlarının bütüncül yapısıdır. Diğer bir ifadeyle, insan, doğada bir canlı olarak bulunduğu müddetçe; sadece “logistikon” cihetine yönelerek ele alınamaz; bu tür bir arayış onun “psukhē”si bakımından bir bütün oluşunu reddetmek demektir. Bu bakımdan da “logistikon”un bir katman olduğunu unutmak ve diğer katmanları devre dışı bırakmak; Platon metinlerindeki temel savları anlamaya değil anlamamaya götürecektir.

Şimdi, tartışmaya dilimizdeki Demirhan çevirisinden yapacağımız bir alıntı ile başlamak istiyoruz. Bu alıntı ile çifte bir amacımız var: hem “epistēmē”nin bilgi / bilme hattında karşılanmasının sakıncalarına dikkat çekmek hem de “epistēmē”nin yalnızca “logistikon” çerçevesinden hareketle değil aslen “topos” bakımından “psukhē”deki konumu çerçevesinden anlaşılmasının şart olduğuna gerekçe vererek vurgu yapmak. Bu alıntıda birçok yere Grekçe orjinal kelimeleri yerleştireceğiz. Şimdilik, “dikaiosunē”nin Demirhan tarafından, “adalet” kelimesi ile karşılanmadığını söylemek yeterlidir. Demirhan “dikaiosunē” ve olumlu-olumsuz türevlerini “doğruluk” ve “eğrilik” kelimeleri üzerinden veriyor (Fakat buradaki amacımızın, Demirhan çevirisini eleştirmek olmadığını vurgulamak gerekiyor. Ne de amacımız, Platon’un herhangi bir terimine dilimizde bir karşılık bulmak veya önermek. Sadece, araştırmanın başlangıcından beri, Platon’dan açılan felsefe tartışmalarını, Platon’la birlikte ama kendi sınırlarımız dahilinde irdelenmek istiyoruz. Bu hususun unutulmaması şarttır).

Thrasymakhos, Sokrates'e hitaben şöyle demektedir: "Doğruluğun ne olduğunu gerçekten öğrenmek istiyorsan (*alēthōs boulei eidenai to dikaion hoti esti*), yalnız soru sormakla kalma, verilen cevabı çürütmeyi (*elegkhō*) marifet sanıp yiğitlik taslayacağına, kendin cevap ver" (*Polit.* 1.337c). Bu durumda Sokrates, Thrasymakhos'dan kendisinin cevap vermesini ister.

(Thras.) "Peki, ya ben doğruluk (*dikaiousunē*) üzerine üstün bir cevap bulursam (*deiknumi*)! O zaman cezalardan ceza beğen. Söyle bakalım, hangisini seçersin? (*ti axiois pathein;*)"

(Sokr.) "Benim gibi bir şey bilmeyene (*tō mē eidoti*) yaraşan cezadan (*paskhō*) başka ne olsun ki?" dedim. "Bilmeyenin (*manthanō*) cezası ise bilenden (*oida*) öğrenmektir. Ben bu cezayı (*paskhō*) seçerim."

(Thras.) "Oh ne iyi, sevsinler!" dedi. "Öyle ucuza kurtuluş yok, öğrenmenin (*manthanō*) üstüne bir de para cezası vereceksin!"

(Sokr.) "Param olunca, onu da veririm" dedim.

Glaukon, "Para buluruz" dedi. "Haydi Thrasymakhos, iş paraya kaldıysa, konuş bakalım. Hepimiz Sokrates için para veririz (*Polit.* 1.337c-d).

Burada, sahneyi daha iyi anlamak için, bu konuşulanların hemen öncesinde "1.336b-c"ye bakmak yararlı olacaktır. Orada Sokrates, Thrasymakhos'un konuşmak için kendini tutamadığından, diğerleri tarafından zapt edildiğinden ve en sonunda da yırtıcı bir hayvan gibi ileri atıldığından bahseder. Thrasymakhos'un bu tavrı da hatırlandığında, *Apologia*'da ilk önce karşımıza çıkan ölüm hükmünün sonradan para cezasına çevrilmesi kurgusuyla artık tam bir hizâlanma içerisinde bulunmaktayız: Thrasymakhos, aslen Sokrates'i öldürmek istemekte, ancak ölüm hükmünü ise sonradan istemeye istemeye para cezasına çevirmektedir. Yine aynı hizâda olacak tarzda, Sokrates'in yakınları para cezasını karşılamaya hazırdır.

2.3. Tahakküm ve Tâbiyet Kurgusu

Şimdi, metnin devamına bakarsak, konuşmalar sonucunda, "1.350c-d"de Thrasymakhos, Sokrates karşısında pes etmiş görünmektedir. Durumu anlatmak için Grekçe metinde "(...) Thrasumakhos hōmologēse (...) helkomenos kai mogis (...)" ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz. Demirhan ifadeyi, "Thrasymakhos (...) kabul etti (...) istemeye istemeye, güçlkle kabul etti" şeklinde çevirmiştir. Bununla birlikte bağlam gereği ve kelime anlamlarına daha yakın düşecek tarzda (ve özellikle de anakronizme kapılmadan bakılırsa) ifade, öncelikle, Thrasymakhos'un daha önce geçen konuşmalar sonucunda Sokrates'inkine "benzer bir şey söylemeye (*homologeō*)" geldiğini anlatır; onunla aynı fikirde olduğunu / anlaştığını⁷ veya onun dediklerini kabul ettiğini değil.

⁷ Örneğin, Bloom çevirisinde "agree" karşılığı kullanılmaktadır (Plato, 1968: 29).

“1.337c-d”ye tekrar, ancak bu sefer *kendi dil sınırlarımız bağlamında* döndüğümüzde, buradaki “benzer bir şey söylemeye (*homologeō*)” gelme meselesi daha fazla netlik kazanacaktır. Thrasymakhos, Polemarkhos ile Sokrates’in konuşmasının bitmesini zar zor bekler; konuşma biter bitmez kendisinin adalet (*dikaïosunē*) hakkında çok üst (*beltiōn*) bir yanıtının olduğunu haykırır. Bunun yanı sıra vereceği yanıtın ise bir bedeli olduğunu söyleyip; bedeli de Sokrates’in kendisine⁸ “mâruz kalma”sı (*paskhō*) olarak belirler. Buradaki mâruz kalma, anlaşılabilmesi üzere Sokrates’i kendi tahakkümüne alma veya kendine tâbi kılma anlamına gelmektedir. Dahası Thrasymakhos’un adalet görüşü de zaten tastamam bunu esas alır: tahakküm ve tâbiyet kurgusu. Kendi dilimiz bakımından ele alınırsa:

Arapça “tb” kökünden gelen tâbi‘ تابع” lafzı “birinin peşinden giden, bağımlı, uyruk” sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Arapça taba‘a تبع “izledi” fiilinin fâ‘il vezninde etken fiil sıfatıdır (Nişanyan, 2010).⁹

Şu durumda, bu meseleyi daha fazla netleştirebilmek için metni bırakıp tezimizin ilk kısmında belirttiğimiz bir hususu gündeme getirmek faydalı olacaktır. Thrasymakhos, kendi “şimdi”sinde kendi “hafıza” alanına dönmekte, ama bunu kendi “şimdi” ve “önce”sindeki “empeiria”yı alışkanlık edinmiş olma hâlimden (krş. *Pol.* 3.409b-c) hareketle ve sadece “tahayyül” düzleminde yapmaktadır. Bu, doğal olarak bir “rēflexiō”dur. Ancak Thrasymakhos’daki “rēflexiō”da “akletme” merkezde olmadığından; yani kendisi herhangi bir şey ile herhangi bir başka şey arasında bir irtibat arayışı içerisinde (deyim yerindeyse “bilincinde olarak” ve “bilerek”) bulunmadığından, bu da demektir ki her ne olursa olsun mümkün bir irtibatı sadece *kendi “iz”ine bağlayarak* ele almak istediğinden, asla meselede “dikaïosunē” merkezine ulaşamayacaktır. O nedenle de Thrasymakhos’un “logistikon” bakımından muhakemesinde problem olsa da olmasa da “epistēmē”nin, sonradan netleştireceğimiz üzere, aslen bir “sınır”da “duruş” olduğunu kabul etmesine imkân bulunmamaktadır. Burada biz, söz konusu problemi çözümlenebilmek için, “epistemik duruş” deyişini teklif etmek istiyoruz. Görüleceği üzere, Thrasymakhos’un problemi merkezi bakımından “düşünme veya muhakeme” çerçevesinde “bilmek” ile ilgili değildir; “bilmek” denileni bir “sınır duruş”u olarak tutamamaktadır o.

⁸ Yani Thrasymakhos’un kendisine.

⁹ Tezimizde, dilimizdeki kelimelerin etimolojileri için, Nişanyan (2010) ve Ayverdi (2005) metinlerine başvurduk. Ancak çoğu kez, bu iki eseri birlikte kullanarak açıklama verdiğimizden dolayı, her zaman referans ile gösteremedik.

Daha fazla ilerlemeden burada, kimi kez son derece hatalı bir biçimde kendilerinden “bilme” kaydı altında bahsedilmeyen duyum, duyumsama, hayal etme / imgeleme, tahayyül gibi fiillerin de aslında birer bilme tarzı olduğunu gözden kaçırmamak gerektiğini hatırlatmak istiyoruz. Platon ile ilgili çalışan herhangi bir araştırmacı, çok çabuk bir biçimde, *Politeia*’daki çizgi analogjisinden hareketle “görülenler” ve “düşünülenler” ayrımını merkeze alıp ilk kısmı “doksa” diye adlandırıp “bilme”nin dışında bırakmakta; ikinci kısmın ise ancak en üst basamağının “gerçek bilme” veya “epistēmē” olduğunu söylemektedir. Bir açıdan bu yaklaşım yerinde gibi durmaktadır zira bilme tarzları Platon tarafından en üst katmanda “noēsis” olacak şekilde, alta doğru, “dianoia,” “pistis” ve “eikasia” şeklinde tasnif edilir (*Polit.* 6.511d-e). Ama eğer herhangi bir araştırmacı, “eikasia” veya “pistis” terimleriyle ifade edilen katmanları da “bilmek” ile anmak yerine “sanmak” gibi bir dizi benzer terime geçiş yaparak adeta “bilme”nin “görüntü”sü şeklinde ele alma yoluna giriyorsa, bizce ortada bir sorun var demektir. Çünkü, hangi katmanda bulunursa bulunsun, bir kişinin “bilme”si, o katmanın kayıt ve şartlarına bağlı olarak “bilmek”tir. O nedenle de “görüş”ü, sadece bir ağaç “nesne”si ile o ağacın “gölge”sini birbiriyle bağlantı veya irtibat hâlinde bulacak tarzda açılmış (fakat diyelim ki bir ağaç “nesne”si ile o ağacın “gölge”sinin hangi koşullar altında birbiriyle bağlantılı olduğunu açıklayamayan) birinin durumu, o kişinin kendi konumunun dışından hareket etmek ve o kişiye dışarıdan bakmak suretiyle “bilmemek” diye nitelendirilemez. Zira “eikasia”nın nesnesini kişi bilmektedir. Kant’ın yaklaşımını örnek verirsek, böyle bir kişi, bir ağacın “nesne”si ile o ağacın “gölge”sini birbirine nedensellik bağı ile raptetmiştir. Sadece bağlantıyı idrak etmekte derinleşmemektedir bu kişi. Eğer bir kişi bir ağaç “nesne”si ile o ağacın “gölge”sini birbirine karıştırıyor olsaydı, diyelim ki “x” ağacının gölgesi ile “y” ağacının gölgesini birbirinin yerine koyuyor olsaydı, bu sefer elbette ki “bilmek”ten bahsedilemezdi. Ancak bilmenin dar veya geniş bir açığa varacak tarzda gerçekleşmesi başka, belirli bir durumda görüntüyü nesnesine uygun olarak bağlamak, yani nesne ve görüntü irtibatını kurmak ve o nedenle de bilmek başkadır. Dahası, sadece nesne ve görüntü irtibatını kurmak anlamında bilmek başka, bu tür bir bilmenin sınırını belirlemeden her tür irtibatın aynı şekilde bilineceğinden hareket etmek de başkadır. Bahsettiğimiz durumda, tam da o andaki bilmenin “gerçekten” bilme olup olmadığını sormak, bu nedenle, aslında bize bilme konusunda ilerletici açılımlar taşıyan bir soru gibi gelmemektedir. Oysaki ülkemizdeki Platon araştırmalarında maalesef katmanları birbirinden tefrik etme cihetine gitmeden, doğrudan “asıl” veya “gerçek” bilme gibi bizce son derece anlamsız bir meseleden hareket edilmektedir. Yine söz konusu

durumda, bizce, olsa olsa, bilmedeki derinlik yoksunluğundan bahsedilebilir. Ama konuyu “gerçek(ten)” bilme gibi bir bağlama taşımak, ister istemez, herhangi bir bilmenin bir diğerine nazaran daha üst düzey / derin değil daha gerçek bir bilme olduğunu söylemeyi getirecektir ki bu tür bir anlayıştan söz etmenin bize göre bir yararı yoktur. Çünkü nasıl herhangi bir kalem herhangi bir başka kalemden daha fazla kalem değil ise bu durumda da aynı husus geçerlidir. Ama bir kalemin bir başka kalemden daha fazla veya daha gerçek kalem olmaması, herhangi bir kalemin daha iyi veya daha kötü yazıp yazmadığını, yani işlevini sınamaya engel değildir. Konu bizce “bilinç” meselesi ile de doğrudan bağlantılı olup, bu noktada sürdürülecek tartışmaların günümüz bilimi ışığında yenilenmesinin şart olduğunu düşünüyoruz.

Buradan tekrar Thrasymakhos’a dönülecek olunursa, kendisi, “sınır”da hareket etmeyi ve gerektiğinde de sükûnette kalmayı başarabileceği herhangi bir *epistemik duruşa* sahip olmadığından, konuşmanın akışı içerisinde, zorunlu olarak *kendinde durmaya* çalışmaktadır, *kendi olmaya* değil. Ancak görünen o ki “epistēmē” veya bir *epistemik duruşa* sahip olmak, bildiğini iddia edenin *kendi olabilme* bağlamında *kendinde durmaya* çalışması ile ilgili değildir. Bu hususun gözden kaçırılması, bildiğini iddia edenin tam da bu iddia bağlamında, kendi içinde bulunduğu sahneyi mutlaklaştırması anlamında yozlaşması demektir. O nedenle, ister “gerçek(ten)” ister “mutlak” lafıyla “bilmek”ten söz edilsin (ki bu duruma içinde bulunduğumuz sözde entelektüel dünya içerisinde tamamen batmış olduğumuzu düşünüyoruz); “bilmek” denilen her ne ise “bilmek”deki “bilinen”i tahakküm altında tuttuğumuzu düşünmemiz demektir yozlaşma. Bu durumda da bilen olduğu kabul edilen her kim olursa ve bilen olduğu kabul edilenin bildiği söylenen her ne olursa olsun; bilen denilen bilinene değil, bilinen bilene tâbi bir hâle gelecektir. Ama bu durumun doğal olarak Kant veya kimi modernizm eleştirilerinde karşılaştığımız anlayışla ilgisi yoktur. Biz, meselenin aslen insanın sınır tanımazlığında yattığını düşünüyoruz ve deyim yerindeyse konunun “hadsizlik” olduğu kanaatindeyiz. Dahası bahsedilen “kendinde durma” ısrarı, “akletme”nin merkezden giderek kayboluşunu getirdiği için, “kendini kendine bağlama” veya “kendine bağlanma” yönünden, tam da “epistēmē”nin inkâr edilmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan “rēflexiō”daki “tahayyül” düzlemi, dikkat edilmelidir ki, Thrasymakhos’un esasen kendi “şimdi”sinde birikmiş olan “empeiria”yı kullanma alışkanlığından kaynaklanır. Yoksa doğrudan “muhakeme” veya “akletme” ile iş görememesinden değil. Platon’un “anamnēsis”e geçiş zemini için “arınma”yı (*katharsis*) şart koştuğu düşünüldüğünde, Thrasymakhos istek ve arzularından arınamamaktadır; bunun anlamı ise onun içinde bulunduğu durumda, sadece “logos”un

muhakeme boyutunda ve hiçbir biçimde “psukhē”sine dönmeden, kendi “şimdi”sinde birikmiş olan “empeiria”ya tutunması demektir. Şu durumda, (a) yalnızca “logistikon” içerisinde hareketle gerçekleştirilen bir “rēflexiō” ile (b) “psukhē”ye, “psukhē”nin bütünlüğünü ve ilkesini / kaynağını unutmadan dönmeyi hedefleyen bir “rēflexiō”nun birbirinden ayrılması gerektiği ortaya çıkar. Bu ikinci tarz “rēflexiō” için, bizim saptadığımız üzere, *Politeia*’da, “köken” veya “ilke”ye (*arkhē*) dönüş anlamında “anōterō ekbainein” deyişi kullanılmaktadır (*Polit.* 6.511a). Bu meselenin araştırılması ayrı bir çalışmanın konusu olsa da şimdilik bu ifade kalıbının, bulunulan “konum”a *mesafe almak* suretiyle ancak o konum ile olan *mesafeyi kaybetmeden* o konumun asıl “yer”ine doğru *yol kat etme* fiiline işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Tezimizin ilk kısmında belirttiğimiz üzere, *eğer bir dönüş sadece muhayyel bir bağlamda gelişir ise ne dönüşü ne dönüşün döndüğünü ne de dönüşün dönüştüğünü* fark etmek veya teşhis etmek mümkün olmayacaktır. Aşağıda görüleceği üzere Thrasymakhos, sadece kendi içine / peşine düşecektir; zira kendi “iz”ini tâkip etmek ve ettirmek niyetindedir: “iz”in ilke veya kökenine dönmek değil. Bu husus, misal esasında, kanaatimizce, yaşadığımız düşünce ortamının neden herhangi bir açılım barındırmadan sürekli bir biçimde “önce”ye dönme talebini de anlamaya ışık tutmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, entelektüel dünyamızda, aslen dile getirilen veya gerçekleştirilmek istenen, bir “önce”ye dönme talebi yoktur; sadece, hep bir “şimdi”de biriken “empeiria”ya bel bağlayarak tahakküm ve tâbiyet kurgusuna inanmaya zorlanmadan bahsedilebilir.

Tekrar metne döndüğümüzde, bahsedilen öneriye karşılık Sokrates’i, Thrasymakhos’a, adalet hakkında “görüş sahibi olmayan”ın ödemesi gereken asıl bedelin adalet hakkında “görüş sahibi olmama”ya (*mē eidoti*)¹⁰ “mâruz kalmak (*paskhō*)” olduğunu söylerken buluruz. Bu son derece incelikli ifade, açık ki, kişinin kendi kendisiyle, kendisinde bulunan bakımından karşılaşması anlamına gelecektir. Devamla, kendisinin adalet (*dikaionē*) hakkında herhangi bir “görüş sahibi olmadığını (*mē eidoti*)” söyler Sokrates. Böylece de “görüş sahibi olmama”ya (*mē eidoti*) “mâruz kalma”nın (*paskhō*) ne demek olduğu metinde belirir: “görüş sahibi olmayan”ın “görüş sahibi olan”dan “öğrenme (*manthanō*)” ile bedel ödemesi. Yani “ceza”dan kasıt “öğrenmek”tir. Sokrates bahsettiği hâldeyse eğer, ona öğretecek olan da doğal olarak “bilen” veya “epistēmē” sahibi olan Thrasymakhos’dur.

¹⁰ Burada bizim “görüş sahibi olmak” diye karşıladığımız “oida” kelimenin dilimizdeki yerleşik karşılığı “bilmek”tir.

Dikkat edileceği üzere bu kısa pasajda, Sokrates'in sözünü ettiği, asla gözden kaçırılmaması gereken üç katman bulunmaktadır: (a¹) “görüş sahibi olmama”ya “mâruz kalma” neticesinde kendi kendine mâruz kalma, yani “sınır;” (b¹) “kendi kendine mâruz kalma” hâlini kabul etme, yani “sınır”da durma veya durabilme; (c¹) “kendi kendine mâruz kalma” hâlini kabul ettikten sonra (yani “sınır” fark edildikten ve “sınır”da durma başarıldıktan sonra) ise “görüş sahibi olmayan”ın “görüş sahibi olan”dan “öğrenme”si. Ama “öğrenmek,” Platon düşüncesinde, başkasına “mâruz kalma” ile mümkün değildir. Bu şekilde ele alındığında, eğer yerine getirilirse, Thrasymakhos’a son derece ilginç bir iş düşecektir: (a²) “sınır”ını *bilmek*; (b²) “sınır”ını bildiği ölçüde “sınır”ını *kabul etmek* ve (c²) “sınır”ını bilip de “sınır”ını kabul ettiği müddetçe “sınır”ını açmaya yönelik *arzu duymak*. Bu katmanlar, aşağıda görüleceği üzere, “psukhē”nin birbiriyle iç içe örülmüş üç “hâl”ini tecrübe etmek veya *hatırlamak* anlamında “psukhē”de gerçekleşen bir yolculuğun, yani “dialektikē methodos”un katmanlarını oluşturmaktadır: (a³) “sınır”ını *bilmek* ile ilgisinde “logistikon (*idrak* veya *muhakeme*)” bakımından “sophē (*hikmet*)” sahibi olmak; (b³) “sınır”ını bildiği ölçüde “sınır”ını *kabul etmek* ile ilgisinde “thumos” bakımından cesaretle ve yılmadan direnç göstermek ve son olarak da (c³) “sınır”ını bilip de “sınır”ını kabul ettiği müddetçe “sınır”ını açmaya yönelik *arzu duymak* ile ilgisinde “epithumia (*istek*)” bakımından “duruluk (*sōphrosunē*)” içerisinde olmak. Bu şekilde bakıldığında aslında “philosophia” veya “dialektikē methodos” yolculuğu ilginç bir hâl almaktadır. Zira bu tür bir hizâlanma bize doğrudan, *Apologia*’daki Sokrates’in hayat hikâyesinin (“daimonion” meselesi şimdilik ertelenirse) “sınır” bakımından *bulunduğu* katmanları hatırlatmaktadır: bilmek, durmak ve açmak. Son olarak burada yine dikkat edilmelidir ki, katmanlar ne şekilde açılırsa açılınsın, “psukhē”de bulunuşları bakımından birbirinden ayrı ayrı “bölge”ler değildir sözü edilen: zaten birlik içerisinde çalışan, âdeta bir ve tek olan bünyesinde çeşitlenerek açılan ve için analizi bakımından fark esasında kendini gösteren güç katmanlarıdır söz konusu olan. Dolayısıyla da yukarıdaki irdelememize hem zemin teşkil edecek hem de o irdelemeyi tamamlayacak şekilde, yapısından idrak, direnç ve isteme / arzu bulunmayan bir “epistēmē”den bahsetme imkânı bulunmadığını tekrar hatırlatmak gerekmektedir.

Şu durumda, “1.337c-d”de Thrasymakhos’un Sokrates’inkine “benzer bir şey söylemeye” geldiği meselesi biraz daha açıklık kazanmaktadır: adalet hakkında herhangi bir “görüş sahibi olmadığını” kabul etmek zorunda olma. Bu ise kendi durumu bakımından Thrasymakhos’da meydana gelen ve bir dışı vurum ile açılan (a⁰) basit bir görüntü benzerliğidir *Poiteia* metni bakımından. Yukarıda geçtiği üzere Thrasymakhos

Sokrates'te olduğu gibi kendi durumundan bahsedip, “(b¹)”de saptandığı gibi “kendi kendine mâruz kalma” sınırında durmaya gelememiştir. Durumuna “(b⁰)” ile işaret edilebilir. Sadece (a⁰) “görüş sahibi olmama”ya “mâruz kalma” neticesinde kendi kendine mâruz kalmaktadır: ancak “sınır” olmadan. Diğer bir ifadeyle, sadece bildiğini bilmekte, dilimizdeki güzel bir ifadeyle de *bildiğini okumaktadır*. Bunu ise “1.350c-d”deki “(...) helkomenos kai mogis (...)” kelimeleri göstermektedir. Bunlardan ilki olan “helkō” fiili dilimizde “sürüklenmek, çekilmek” gibi kelimelerin yanı sıra “mahkemeye sürüklenmek,” “kendi kendine çekilmek,” “dengede duramayanın, başkasının dengesini bozmak için başkasına asılması” ve “dengede duramayanın başkasına tutunması” gibi deyişlerle karşılanabilir. Bir zarf olan “mogis” kelimesi ise sürüklenme veya çekilmenin tastamam “zahmet ve acıyla” gerçekleştiğini ifade eder.

Sokrates, yapılan saptamalarla birlikte değerlendirilirse, daha sonra, “kendi kendine mâruz kalan” Thrasymakhos’un, “thaumastos” sıfatıyla andığı bir duruma düştüğünü nakleder. Bu sıfatın fiil ciheti, tahmin edileceği üzere, felsefe etkinliğinin itici gücü olarak görülen ve “hayret etmek” veya “şaşırmak” dediğimiz “thaumazein”dir: yani hem Platon hem de sonrasındaki Aristoteles dahil tüm filozoflar için felsefe ile uğraşmaya başlangıç aşaması. Ancak, “kendi kendine mâruz kalan” Thrasymakhos’un metinde “felsefe” ile uğraşmaya başladığını okumamaktayız. Zira Thrasymakhos aslında “aşırı derecede su kaybetme ile (*meta hidrōtos thaumastou hosou*)” bahsedilen bir hâle düşmüş; yani terden “thaumastos (*sırlısklam*)” olmuştur. Bu bakımdan da tâkati (*dunamis*) kalmamış, güçten kuvvetten (*dunamis*) kesilmiştir. Teknik olarak bu, kendisinin aslen “kuvvet”ten kesildiği anlamına değil, kuvvetini unuttuğu anlamına gelir. Yani “amnēsia” hâlinedir ve “lēthē” ırmağına apansızın düştüğü için “thaumastos (*sırlısklam*)” bir durumdadır. O nedenle de Thrasymakhos için “kendi kendine mâruz kalma,” aslında “kendine kapanma” ve tam da bu anlamda “alētheia” yoluna giriş söz konusu olduğunda “kendisini, kendinde, kendine açma” değil tastamam “kendisini, kendinde, kendine kapatma”dır. Sokrates, “1.350d”de Thrasymakhos’u daha önce hiç öyle görmediğini belirterek, “sırlısklam olma”yı (*thaumazein*) vaktin yaz, havanın çok sıcak (*theros*) oluşuna bağlar. Böylece de Thrasymakhos kızarıp bozarır ve renk renk açılır (*eruthriaō*). Ancak bu son durum belirdikten, yani Thrasymakhos’un beti benzi attıktan sonra Sokrates, önceki konularda artık “karşılıklı olarak birbirine benzer sözler sarf etme”ye (*diomologeō*) başladıklarını nakleder. Ama bu da “dialegesthai,” yani “legein (*söyle-ş-mek*)” merkezinde gerçekleşen bir “diyalog” değildir. Thrasymakhos’un kendini unutması, karşılıklı konuşma veya diyalogu (*dialegesthai*) bitirmiş durumdadır; çünkü Thrasymakhos’da ne

isteme ne de direnç kalmıştır. Ancak yine burada dikkat edilmelidir ki, Sokrates ile konuşmak için ortaya yırtıcı bir hayvan gibi atılan Thrasymakhos'un akli başından gitmemiştir; yani "idrak"ı yerindedir. Yukarıda söylediklerimiz dikkate alındığında, Thrasymakhos "bilme" bakımından değil, direnç gözterebilme ve arzu bakımından kendi içine çökmüştür. Bu çökmenin de farkında, yani apaçık bir biçimde bilincindedir. Eğer "bilmek" kelimesini "epistēmē"ye gönderme amacıyla değil de dilin doğal akışı bakımından kullanırsak, Thrasymakhos artık "bilmek"tedir –ama bilmediğini. O nedenle, tekraren vurgulanırsa, yine "bilmek" kelimesini "epistēmē"ye gönderme amacıyla değil de dilin doğal akışı bakımından kullanırsak, o da tıpkı Sokrates'i andırır bir biçimde, bulunduğu konum itibarıyla "bilmediğini bilmekte"dir. Fakat Sokrates metinde nakledildiği üzere *politeia* (politik yapı) araştırmasına devam etmeye dair istek ve arzusunda sebatkâr iken, Thrasymakhos değildir.

Buraya kadar sürdürdüğümüz tahlil, "epistēmē" terimini "bilmek" diye dilimizde karşılaşmanın neden problematik olduğunu bizce, sınırlarımız çerçevesinde netleştirmiş durumdadır. Bu netleştirme ise sonraki ana bölümde irdeleneceği üzere, bizce, neden ve ne tür bir çerçevede "daimōn" ve "daimonion" mefhumlarını "epistēmē" zemininde anlayabileceğimize dair bir argüman hattını açmış bulunmaktadır. Şimdilik şu kadarını tekrar etmek faydalı olacaktır: "epistēmē"den ancak ve ancak, "psukhē"nin üç katmanının, yani "isteme"ye dönük olan (*epithymētikon*), "kudret"e dönük olan (*thymoeides*) ve "idrak"a dönük olan (*logistikon*) katmanlarının birbiriyle olan "uyum"u veya "denge"si bağlamında bahsetmek mümkündür. Bu hususlar bize, yukarıdaki hâkim örneğinde ele aldığımız "yetkinlik (*aretē*)" konusunu kısaca açıklamak için bir fırsat da tanımaktadır. *Politeia*'da farklı kitaplarda ve pasajlarda belirtildiği üzere, "psukhē"nin üç temel "pathos"u veya "pathē"si bulunmaktadır. Bunlara zaman zaman, "psukhē"de meydana gelen hâller (*pathēmata en tē psukhē gignomena*) de denmektedir (*Polit.* 6.511d-e). Biz, araştırılması ayrı bir çalışmanın konusu olsa da "pathēmata en tē psukhē gignomena" ifadesinin *Politeia*'da meseleyi "bilme" yönünden anlamak için kullanıldığı kanaatindeyiz. O nedenle bunlara "pathē"nin teşhis edilebilir zemini, yani "psukhē"nin "kök"ü (*arkhē*) demek belki daha uygun olur. Bahsedilen "kök"e (*arkhē*) uyum veya denge barındıracak tarzda yaklaşmak ise felsefenin amacıdır. "Epistēmē" ile kastedilen bu durumda, isteme, kudret ve idrak güçlerinin birlikte ve birbirinin alanına zarar vermeden, dengeli bir biçimde çalışması ile ortaya çıkan bir "ürün"dür (*ergon*). Bu "ürün"ün sözü edilen tarzda "denge"li bir biçimde ortaya çıkması için ise hangisi olursa olsun bir gücün kendi yetkinliğine, yani "aretē"sine, diğer iki gücün "aretē"si ile birlikte ulaşması şarttır. Bu çerçevede, "isteme"nin "aretē"si, diğer bir deyişle de "isteme"nin

belirli bir sınır bölgesinde kalarak hem kendini hem de diğer iki gücü yok etmeyen işlevi, onun “duruluk (*sōphrosunē*)” içerisinde olmasıdır. “Kudret”in (*thumos*) “aretē”si veya yetkin kullanımı, onun “cesaret (*andreia*)” ve direnç gösterme denilebilecek vasfa sahip olmasıdır. Son olarak “idrak”ın (*logistikon*) “aretē”si ise “hakîm (*sophē*)” olmasıdır. Bir ürün ise kişinin yerine getirdiği, meydana getirdiği veya kendini açtığı “iş”idir (*ergon*). O hâlde “ürün” ile “iş” aynı “duruş”un farklı tezahürleridir.



3. “ZAMAN” ve “DAIMÖN”

Çalışmamızın bu bölümüne kadar, ele aldığımız konuyu “epistemik duruş” dediğimiz merkeze taşıyabildiğimizi düşünüyoruz. O nedenle ilk olarak bahse konu ettiğimiz iki mefhumun anlam katmanlarından kısaca bahsedip, “1. Giriş” kısmında belirttiğimiz meseleyi irdelemeye geçeceğiz. Hatırlatılırsa bu mesele, Platon’un “daimön” ve “daimonion” mefhumlarından kastettiğini “mitolojik” unsurlar olarak görme anlayışına karşı bir alternatif sunmak ile ilgiliydi. Bu da yine onun, kendi “önce”sinde “epos” ve “muthos” dilinde bulunan “daimön” ve “daimonion” kavrayışlarını, kendi “şimdi”sinde açtığı yeni bir dil sahnesi içerisinde ortadan kaldırdığına (*Aufhebung*), yani muhafaza ederek aşığına yönelik argümanlar geliştirebilmek ile ilgilidir.

Bir önceki bölümden hareketle meseleye yaklaşımımızın dayanağını da bu noktada söyleyebilecek durumdayız. “Epistēmē” teriminin bir mefhum veya kavram olarak dilimizde “bilmek” ve türevleri ekseninde tutulmaya çalışılması, tahlil edildiği üzere, “epistēmē”nin sadece “logistikon” içerisinde hareketle “akletme, muhakeme” veya benzer türdeki fiillere işaret eden terimler esasında anlaşılmasını getirmektedir. Oysa bu tür bir anlayış, “logistikon”un “aretē”sine varma bakımından “psukhē”nin diğer kuvvetlerini dışarıda bırakmak gibi temel bir yanlış barındırmaktadır. Çünkü bu yaklaşım, “epistēmē”nin tahlilinde, kaynak, ilke veya “kök”ün (*arkhē*) hem kendisinde açıldığı hem de kendisiyle açıldığı “psukhē”yi, o nedenle de “logos”u unutmaktadır. Böylece “epistēmē” sadece bir “bilme” problemi gibi düşünülmekte; “bilme”nin bir “sınır”da beliren “denge”li “duruş” olduğu hususunda bir adım atılamamaktadır. Sonuç da ister istemez, “epistēmē” çerçevesinde bir “duruş” sahibi olmaya çalışmaktan çıkıp; günümüzde olduğu gibi “epistēmē”ye dair söylem üzerinden belirleme yapmaya dönmektedir. Bu problemin aşılabilmesi için bizim tez çalışmasında teklif edebildiğimiz ana teklif, “epistēmē” için “epistemik duruş” deyişini işler kılabilmenin verimli olacağı üzerine kurulmuştur.

Bu savımız dayanak alındığında, “epistēmē” konusunun “bilme(k)” bağlamında anlaşılması, nasıl “kök”ün (*arkhē*) hem kendisinde açıldığı hem de kendisiyle açıldığı “psukhē”yi “logos”u bakımından devre dışı bırakan açmazlara götürüyorsa, aynı şekilde “daimön” ve “daimonion” mefhumlarını “psukhē”ye yönelmeden analiz etmeye çalışmak da meseleyi sadece “mitolojik” bağlama hapseden açmazlara götürecektir. Literatürde rastladığımız çalışmalar daha önce gösterildiği gibi bu hatta yer almaktadır.

Diğer bir ifadeyle “daimōn” ve “daimonion” mefhumları sadece “logistikon” a has muhakeme bakımından irdelenmeye çalışılmakta; ancak araştırmalar herhangi bir derinlik barındırmamaktadır. Zira bu çerçeveden hareket edildiğinde bu iki mefhum ister istemez muhakeme bakımından kuşatılamaz unsurlar olarak anlaşılacak durumdadır; oysaki bunlar “logistikon” değil, “psukhē” cihetinde açılmalıdırlar. Aksi takdirde karşımıza “hikâye” veya “efsane” çıkar.

Şimdi, ilk türdeki (“epistēmē” konusundaki) açmazın sebebi, (a¹) bizim “önce”mizde irdelenen bir meseleyi bizim “şimdi”mizin kavramsal çerçevesinde eritmekten doğmaktadır. Bu açıdan (a) “önce,” “şimdi”ye hapsedilmektedir. İkinci türdeki (“daimōn” ve “daimonion” konusundaki) açmaz ise (a²) Platon’un kendi “önce”sinden hareketle irdelediği bir meseleyi, Platon’un kendi “şimdi”sinde bulunduğunu kabul ettiğimiz ve muhakeme ile örüldüğünü varsaydığımız kavramsal çerçevede eritmekten doğmaktadır. Yani iki açmaz da aslında bizim “önce”miz ile “şimdi”miz arasında bir irtibat hattı tesisi edemeyişimizden doğar. Bu nedenle iki farklı durumda da farklı farklı tarzlarda (a) “önce,” “şimdi”ye hapsedilmektedir. Ancak gerek Platon gerekse de herhangi bir filozof irdelenirken, *ilkece*, düşünürlerin (b) “önce’yi şimdi’ye hapsedme” üzerinden hareket ettiğini kabul etmek felsefeye bir araştırma tavrına uygun değildir. Araştırma sürecinde, belki de (b) “önce’yi şimdi’ye hapsedme” gibi bir veri elde edilebilir. Ama böyle bir verinin, yani “(b)”nin elde edilmesi başka; böyle bir veri öncesinde yerli yerince bir araştırma yürütmek başkadır. Dahası, bir önceki bölümde sunulan ve “hüküm verme” esasında açmaya çalıştığımız irdeleme hatırlanırsa, “önce’yi şimdi’ye hapsedme,” yine tam da Thrasymakhos’un tavrıyla uyumaktadır. Zira Thrasymakhos bir türlü “önce”ye dönememekte, kendi “önce”si gibi kendi “şimdi”si de kendini tutmaya çalıştığı fakat yine kendisine ait olan “şimdi”sine sıkışıp kalmıştır. Ama Thrasymakhos’un kendi “şimdi”sinde sıkışıp kalması, kendisinin o “şimdi”nin sahnesinde durabildiği anlamına da görüldüğü üzere gelmemektedir. Thrasymakhos âdeta hiçbir “zaman”da değil *gibidir*. Ama herhangi bir “zaman”da da *gibidir*. Bu noktada bizim ayrıca bahsetmek ancak herhangi bir açıklama getiremediğimiz can alıcı problem şudur: Thrasymakhos, zaten “önce”sinden “şimdi”sine taşıyarak getirdiği “empeiria”yı terk edemediği ve tam da ondan arınmadığı için ne “önce”sine dönebilmekte ne de “şimdi”sinde durabilmektedir. Bu mesele, doğaldır ki, apayrı bir irdelemenin konusudur.

Bir sonraki alt bölümde, kısmen etimolojik saptamalar sunuyoruz. Bu saptamalardan hareketle de bu ana bölümün çalışma hattını veriyoruz.

3.1. Saptamalar ve Çalışma Hattı

“Daimōn” terimi ve bu terimi kuran kelimedeki ekiyle türetildiği varsayılan “daimonion” terimi, Antik Yunan kültürünün ve dolayısıyla da bu kültür zemininde yeşeren düşünce faaliyetinin, farklı farklı şekillerde ve çok geniş bir düzlemde merkezinde yer almıştır. Ancak, özellikle dilimizdeki eserlerde, geçmişten günümüze kadar gelen araştırmalardan hareketle saptadığımız üzere, bu iki terim (ve bu terimlerin türevleri), ister mitoloji ve tragedya ister felsefe literatürü söz konusu olsun, çoğu kez herhangi bir kavramsal ve gramatik ayırım gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri, şüphesiz, sadece Türkçede değil, farklı dillerde de Yunanca bu kaynak terimlere denk gelecek ve esâsen de aynı dilsel yapı (ve kimi zaman da anlam) hattını takip ederek kelime üretme imkânının son derece kısıtlı oluşudur. Dahası sadece bu terimler değil, aynı zamanda, bu terimlerin kurucu unsur olarak bulunduğu temel bazı felsefe terimleri için de bir karşılık bulmak her zaman için çok kolay görünmemekte; bu durum, anlam kayıplarını beraberinde getirebilmektedir. Örneğin, bu son savdan hareketle belirtilirse, özellikle Aristoteles’ten âşinâ olunan “eudaimonia” kavramı, “mutluluk” veya “saâdet” gibi karşılıklarla dilimizde tutulmaya çalışılsa da; bu tutuşlar, kaynak kavramın kuruluşunda bulunan “daimōn-” katmanını (bu katmanın Türkçe farklı karşılıklarla verilebilecek, sözgelimi “iyi talih,” “nasib,” “baht” ve “mânevî feyiz” gibi cihetlerini) doğrudan akla veya muhayyileye taşımamakta; dahası “eudaimonia” kelimesinin “daimōn(-lar) ile iç içe olmak” gibi özel anlam bağlantıları olabileceği dikkate alındığında, mesele bir terime karşılık bulma meselesi olmaktan çıkmakta ve kaynak terimi düşünüşte bir daralmaya dönebilmektedir. Dilimizde bulunan iki temel sözlüğe bakılarak, bahsettiğimiz konu (tamamen olmasa da kısmen) açılabilir. Peters’in *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*’nü (Türkçede âdeta yeniden tesis ederek) çeviren Hünler, sözlüğün “daimōn veya “daimonion” başlıklı maddesi kapsamında, Peters’in açıklamasına uyarak “tanrı ile kahramân arasında bulunan doğa üstü varlık veya şey” açıklamasını yaptıktan sonra, bu çeviri metne düştüğü devam notlarında, “tanrı, tanrı kudreti, rûh; ilâh, ilâhe; Tanrılık, Ulûhiyyet; tanrısal işleyiş” önerilerini sunar (2004: 60-61). Çelgin ise *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*’ünde “daimōn” terimi için “tanrı, tanrıça; kader, yazgı, talih;” “daimonion” için ise “tanrı, tanrısal iktidar; üstün güç; insanın içindeki vicdan sesi” karşılıklarını verir (2018: 163). Geçmişten günümüze Türkçedeki Platon çevirilerine yöneldiğimizde, bahsedilen durumun, kimi istisnâî kullanımlar hariç, değişmediğini saptamak mümkündür. Ancak konu, bu iki terim ile sınırlı tutulmayıp aynı anlam ailesine ait olduğu düşünülen bir dizi terim dikkate alındığında daha da

karmaşıklaşmaktadır. Antik Yunan dünyasının bir diğer önemli terimi olan “theos” da “tanrı, tanrıça” (Peters, 2004: 376; Çelgin, 2018: 371) diye çevrilmekte; “theos” teriminin yanı sıra kullanılan “thea” terimi de farklı anlamlarına rağmen “tanrı, tanrıça” olarak dilimize aktarılmaktadır. Nihâyet, Platon’un özellikle *Timaios* diyalogu bağlamında son derece önemli bir işlev gören “dēmiourgos” terimi de bilindiği gibi, sadece Türkçe çevirilerde değil, özellikle İslam dünyası bağlamında da kültürel bir arka plan ışığında “tanrı” veya “ilâh” kelimeleriyle karşılanabilmektedir. Bu açıklamalardan görüleceği üzere, inceleme konumuz olan iki terime yönelik olarak sözlüklerde verilen karşılıklar kısmen pedagojik açıdan uygun gibi dursa da aslında doğrudan herhangi bir açılım taşımamaktadır.

Şimdi, buradaki çalışma hattımızı, üç katmanı birlikte düşünmek üzerine kurduğumuzu söylemek istiyoruz. İlk katmanda Hesiodos’da rastlanan “theos” ve “daimōn”lar meselesinin *Sophistes* metni sahnesinde *Politeia* ile bağlantı içerisinde bir “hâkim” vasfında; farklı bir isimlendirmeye fakat işlevi ve epistemik duruşu aynı kalacak tarzda nasıl ele alındığını göstermeye çalışacağız. Bu “hâkim”in “yetkinlik”i (*aretē*), muhakeme esasında, ancak muhakemeyi “psukhē” bağlamında “logos”a yönlendirerek sınaama yapmaktır. “İş”i (*ergon*) ise bir politik yapıdaki adaletin (*dikaiousunē*) “yer”i olarak tarif edilebilecek “polis”de, “logistikon”a ve “logistikon”un diğer kuvvetlerle olan uyumuna veya *dengesine* bakmaktır. Bu bakış, sahnedeki aktörlerin, muhakeme cihetinden olası bir sarsıntı içerisinde bulunup bulunmadığını sınaamayla başlar ve ilerlenebildiği takdirde katman katman açılır. Diğer bir ifadeyle bir “hâkim”in kendisi “dialektikē methodos” ile uğraşmaktadır.

Sophistes metninden hareketle ele alacağımız ikinci katmanda, “theos” ve “philosophos” karakterlerini birlikte düşünmeye imkân tanıyan ve esasen *Symposion* metninde karşımıza çıkan “daimōn” mefhumu bulunmaktadır. Daha önce bahsedildiği üzere buradaki “daimōn”lardan “eros” denileni *Symposion*’un asıl irdeleme konusudur ve işlevi de bütünü bir arada tutmaktır.

Çalışma hattının üçüncü katmanını ise “4. Epistemik Duruş” ana bölümünün giriş kısmı olarak ele almanın uygun olacağını düşündük. Bu katman, *Apologia* metnindeki “daimonion” mefhumunu analiz ederek, tezin öncesiyle birlik kuracak şekilde bir düğüm atmayı deniyor.

3.2. *Sophistes*: “theos” ve “philosophos”

Sophistes metni, çok ilginç bir biçimde, *Politeia* metninde Thrasymakhos ile Sokrates arasındaki konuşmayı ele alırken rastlamış olduğumuz “benzer bir şey

söylemek (*homologeō*)” fiiliyle aynı köke sahip bir ismin, “homologia” isminin açılışa kullanılmasıyla başlar: “kata tēn khthes *homologian*, ō Sōkrates (...).” Bu söz, metindeki konuşmaları başlatan Theodoros’un ilk ifadesinde yer alır; Sokrates’e ve orada bulunanlara hitâben: İşte Sokrates, “önce”ki “söz-leşme-mize nazaran (...) derken sarfedilmiştir. Soykan çevirisinden nakledersek:

(Theod.) Hey Sokrates! Bak, işte buradayız! Dünkü sözüme uyup (*kata tēn khthes homologian*) geldik. Bize de böylesi yakışır hani. Üstelik bir yabancı konuğu da birlikte getirdik. Elea’da doğup büyümüş. Hem de Parmenides’le Zenon’un yoldaşı olmuş. Doğrusu babayığit bir filozof (*Soph.* 216a).

Gerek “homologeō” fiili gerekse de “homologia” isminin kurucu bileşenleri birdir: “benzer” anlamına gelen bir isim ile merkezde bulunan “legein” veya “logos.” “*Soph.* 216a”daki “homologia” deyişini bu sefer, aşağıda göreceğimiz üzere, “logos”da buluşmak şeklinde ele almak mümkün olacaktır. Ama bu hususun da, kendisi “logos”a davet edilen Theiatetos için, Theiatetos’u “rătio” merkezinde sınama anlamında ele alınması şartıyla. Burada amacımız, *Sophistes* metninin sadece açılış kısmını inceleyerek “daimōn” mefhumu ile son derece yakın bir anlam örüntüsünde olduğunu düşündüğümüz “theos” mefhumuna bakmak; daha sonra da metinde bahsedildiği şekliyle önce Theodoros tarafından “philosophos” sonra da Sokrates tarafından “theos” terimlerinin türevleriyle anılsa da, “Elalı Yabancı” karakterinin metinde nakledildiği üzere politik bir yapı (*politeia*) bünyesinde yerine getirdiği “iş”in ne olduğunu çözümlmek.

İrdelemeye başlamadan önce, ilk olarak, “Elalı”yı tanıtan “Theodoros”un isminin, “theos” ve “dōron” sözcüklerinden müteşekkil olup, dilimizde “Tanrı’nın armağanı” veya “ilâhi armağan” gibi düşünülebileceğini belirtmek istiyoruz. Birçok çeviride genelde “Yabancı” karşılığı ile verilen, Elea soyundan gelen (*genos ex Eleas*) davetlinin vasfı gibi duran “Xenos” kelimesinin ise “yabancı” anlamına gelebildiği gibi, “endēmos (*bir yerde ikamet eden*)” sözcüğüne karşıt olarak “seyyah;” “Zeus’un korumasındaki gezgin;” “mülteci;” “muhacir;” “bir yerdeki konuşulan dili bilmeyen,” dahası, “misafir sanatçı” anlamına da gelebileceğini eklemek istiyoruz. Son olarak Elalı’nın kendisiyle konuşmayı yürüttüğü Theaitetos’un ise kelime anlamı (“Theodoros”unkine çok benzer olarak) “Tanrı’dan edinilen” şeklinde kabul edilebilir.

“216a”daki alıntıdan anlaşıldığı şekliyle, Theodoros, Elalı’dan fevkalade üstün (*anēr*) bir “philosophos” olarak bahsederken, Sokrates ise Theodoros’a, yanı sıra gelen, belki de ona refakat ederek ona yol gösteren (*agō*) kişiye acaba bir “theos” denilip denilemeyeceğini sorar. Zira Sokrates’e göre, aralarına katılıp (*metekhō*), insanların

ikâmet ettikleri yerlerde “adil (*dikaïos*)” olup olmadığını araştıran ve bu nedenle de insanların yapıp ettiklerini müşâhede eden “theos”lar bulunur. Bunlar, kimi zaman, der Sokrates, bizim sözlerimizin (*logoi*) sınamasını (*elegkhō*) yaparak belki de eğri bir yolda olduğumuz konusunda bizleri uyarırlar. Bu açıdan der Sokrates, Theodoros’a, sakın “elegktikos (*sinayıcı*)” bir “theos”a denk gelmiş olmayasın (*Soph.* 216a-b).

Yine Soykan çevirisinden, ama önemli ölçüde kısaltıp değiştirerek nakledersek:

(Theod). Hayır Sokrates, Yabancı böyle biri değil! Ama tartışmaya can atanlardan da çok daha ölçülü (*metrios*). Bana kalırsa, o tam anlamıyla bir *theos* sayılmaz ama onda *theios* bir yan var. Çünkü ben, tüm *philosophos*’ları böyle görüyorum (*prosaforeuō*).

(Sokr.) Çok güzel, ey dost (*ō phile*)! Ama yine de sanırım böyle bir soydan (*genos*) olanları *theos*’lardan ayırt etmek (*diakrinō*) hiç de kolay değildir (...). [F]akat, hakikaten *philosophos* olanlar, aymazlık (*agnoia*) içerisindeki çoğunluk tarafından *hep farklı farklı kılıklarda bulunuyorlarmış* gibi algılanır. Oysaki Homeros’un dediği gibi bunlar “*politēa*’nın kuruluş mekânı’nda (*polis*) dönüp dururlar (*epistrōphaō*.” Bu soydakiler, hayata (*bios*) sanki daha üst bir nokta-i nazardan bakar (*kathoraō*). Ancak kendilerine bakılanlar bu soydakileri kimi zaman politikacı (*politikos*), kimi zaman *sophistēs* ve hatta kimi zaman da mecnun (*manikos*) zanneder (*Soph.* 216b-d).

Dikkat edileceği ve hemen hatırlanacağı üzere, *Politeia* çerçevesinde irdelediğimiz durumda, Sokrates Thrasymakhos’un “denge” bakımından konumunu, bizim kavramsallaştırmamızla da “epistemik duruş”unu sınarken, aslında bir dizi iğneleyici sözle karşılaşmıştı. Dahası, *Apologia* metniyle birlikte düşünüldüğünde ise Sokrates Atina halkı tarafından çoğu zaman bir “sophistēs,” aslen de herhangi bir “theos”a bağlı olmayan biri olarak algılanmıştır. Ayrıca Aristophanes’in komedyalarına bakıldığında ise o tam bir “mecnun”dur (*manikos*). Fakat bununla birlikte, eğer aymazlık içerisinde, yani tıpkı Thrasymakhos’da olduğu gibi değil de burada alıntıladığımız *Sophistes* metni ışığında değerlendirildiğinde, tam anlamıyla “theos” sayılamayacak ama kendilerinde “theios” bir yan barındıran bir “soy” vardır ve bunların işi de nerede bir politik yapı var ise o yapının kuruluş “mekan”ında (*polis*) dönüp durmaktır.

Bu saptamalardan sonra, tezimizdeki ana amacı yakalamaya biraz daha yaklaştığımız kanaatindeyiz. O nedenle de Platon’un kendi “şimdi”sinde kendi “önce”sine nasıl döndüğünü ve bu dönüş neticesinde “şimdi” ve “önce”si ile irtibat kurup kuramadığını netleştirmek için Hesiodos’a bakmak istiyoruz. Bu şekilde de Platon’un söz konusu irtibatı “epistēmē” bakımından nasıl tesis ettiğini gösterebileceğimiz umuyoruz.

Hesiodos’un *Erga kai Hēmerai* (*İşler ve Günler*) adıyla günümüze kalan metninin “Soylar Efsanesi” diye bilinen kısmında, insanların hem meydana getirilişi hem de meydana getirilen başlangıçtaki insan soylarının nasıl yok olduğu anlatılmaktadır. Buna

göre, ilk insan soyu (*genos*) Olimpos'u kendilerine mesken tutan ölümsüzler tarafından meydana getirilmiştir (*athanatoi poiēsan Olumpia dōmat' ekhontes*). Bu ilk soyu "altın"dan (*khruseos*) meydana gelmiş olsa da yine de ölümlüdür. Henüz göklerin hâkimi "Kronos"dur ve altından meydana gelmiş bu soy insanlar bir nevi "theos"lara benzer şekilde yaşamlarını sürdürmektedir (*hōste theoi d' ezōon*). Ama "theos" değildirler; zira "theos"un ölümü yok iken bu altın soyun ölümü vardır (*Hes. EH 109-112*). Ancak anlatıya göre, bu soy insanların ölümleri (*thnēskō*), tıpkı bir uykuya (*hupnos*) dalar gibi, herhangi bir acı çekmeden (*aphthonos*) gerçekleşmektedir. Dahası bunlar öldüklerinde, âdeta "theos" tarafından mutlulukla (*makar*) kutsanmış olurlar (*Hes. EH 113-120*).

"EH 120-125"de belirtildiği üzere, bu altın soy insanlar, öldükten sonra, "yer (*gaia*)" tarafından sarılıp sarmalanırlar (*kaluptō*) ve nihâyetinde tastamam saf / duru (*hagnos*) "daimōn"lar (*daimones*) hâline gelerek toprağa karışıp oraya yerleşirler (*epikhthonios*). "Epikhthonios" kelimesi için aynı zamanda "yer tutmak / mesken tutmak" deyişi de kullanılabilir. Kimi durumlarda da bir bölgenin veya mekânın "yerlisi" olmak anlamına da gelebilmektedir bu kelime. Hesiodos'un anlatısına göre bu "daimōn"lar "iyi"lik (*esthlos*) içindedirler. Ancak kendilerine bir görev verilmiştir: ölümlü insanların bakıcısı (*phulax*) olmak. "Phulax" kelimesi, ilgili bağlamda, doğrudan "görme" fiiline gönderme yapmaktadır. O nedenle de ölümsüz Olimposlular tarafından ölümlü olarak meydana getirilen ilk insan soyu, öldükten sonra mesken tuttıkları yer tarafından korunarak saklanırlar; bedendeki gözün görme sınırından uzaktırlar. İlginç bir biçimde de bunlar artık "daimōn" adını alır ve ölümlü (*thnētos*) insanları (*anthrōpos*) kötülük veya hastalıktan korumak (*alexikakos*) için gözetirler. Dahası bu altın soy veya "daimōn"lar, adalet, denge veya hak gibi terimlerle karşılanabilecek "dikē"nin temin edilmesi "iş"ini (*ergon*) yerine getirmektedirler.

Hesiodos'da ölümsüz Olimposlular tarafından meydana getirilen ilk insan soyu, dikkat edileceği üzere, son derece ilginç bir biçimde, öldükten sonra birer koruyucuya dönüşmektedir. Korudukları da diğer insanlardır. İşleri, birer "daimōn" olarak "dikē"nin temin edilmesidir. Ancak Hesiodos'ta hangi nedenden dolayı bu ilk altın soyun öldükten sonra "dikē"nin temin edilmesi ile ilgili bir işle görevlendirildiğine dair bir açıklamaya rastlamıyoruz. Platon'un *Politeia*'sı, *Sophistes* metni ile birlikte değerlendirildiğinde, tam anlamıyla "theos" sayılamayacak ama kendilerinde "theios" bir yan barındıran bir "soy"un (*genos*), hakikaten *philosophos* olanlar soyunun, bir politik yapılanmanın kuruluş "mekân"ında (*polis*) neden dönüp durduğuna ilişkin net bir gerekçe (*logos*) vermektedir: insanların ikâmet ettikleri yerlerde "adil (*dikaios*)" olup

olmadığını tartmak; insanların söylediklerini (*logoi*) sınamak (*elegkhō*) ve eğer insanlar eğri bir yolda ise onları uyarmak. Bu husus, söylemeye bile gerek yok ki, ünlü “at sineği” benzetmesiyle Sokrates’in kendisini Atina halkını uyarma görevinde karşımıza çıkar. *Sophistes* metnindeki “Xenos” karakteri ise felsefe ile uğraşmak için henüz çok genç yaşında epistemik bir duruşa sahip olan Theaitetos’a yönelecektir. Bu çerçevede ele alındığında, Sokrates’in kendisi hakkında bir “theos” olup olmadığı sorusunu Theodoros’a yönelttiği Elealı, aslında “logos”a dâir konuşmanın sınanmasını (*elegkhō*) gerçekleştirecek, ancak bu sınamayı da Theaitetos karakteriyle birlikte yapacak ve “sınır” veya “epistemik duruş”u bakımından Theaitetos’u, sadece “logistikon”daki “muhakeme” bakımından değil, “psukhē”sindeki *duruluk* yönünden de ele alacaktır. Böylece Elalı, “theos” sayılamayacak ama kendisinde “theios” bir yan barındıran bir “daimōn” işlevi görmekle “epistemik duruş”un sınırını tahlil eder. Bu çerçeve “daimōn”u neden bir “sınır mefhum” diye nitelendirdiğimize ilişkin gerekçe belirmiş durumdadır.

Eğer sıklıkla yapıldığı gibi, sözgelimi Theodoros ve Sokrates arasında gerçekleşen açılış konuşmasını, dramatik unsurlardan veya sahne kurgusundan bağımsız olarak ele alırsak, Elalı hakkında söylenenlerle ilgili, tarihsel arka planı gözden yitirmiş ve Platon’un “şimdi”si ile “önce”si arasında nasıl bir sınır çekerek hareket ettiğini kaybetmiş oluruz. Bu durumda, bahsi geçen Elalı figürü, doğal bir biçimde, metinde de ilk başta söylendiği gibi, Parmenides ve Zenon’un yoldaşı olma bakımından idrak edilecektir. Bir başka deyişle de Elalı’nın Parmenides ve Zenon’dan öğretim / eğitim aldığı kabul edilecektir. Ancak bu tür bir saptamanın metinde derinleşmek bakımından herhangi bir getirisi yoktur. Olsa olsa Parmenides’ten ders alan Elalı’nın metin içerisinde “baba katli” yaptığını söylemesine nazaran “muhayyel bir tarih kurgusu”na varılır. Bu da pratikte, Parmenides’in kendi öğrencisi tarafından reddedilmesi ve dahası kimi araştırmacıların yaptığı gibi Platon’da, Freud bağlamındaki bir Oedipus kompleksinin başlangıcını saptamaya doğru yol alır. Bu ise “akletme” alanının terk edilerek kendi “şimdi”miz üzerinden “önce”ye dönme “arzusu”nun patetik bir sonucudur.

Bizim teklifimiz, bu yaklaşıma karşı, Elalı’nın bir “sınır mefhumu”nu açan bir aktör olarak nitelendirilmesi gerektiği şeklindedir. Buradaki “sınır mefhumu,” metindeki açılış konuşmasının, Hesiodos bağlamındaki neredeyse birebir aynı anlatım tarzıyla yinelenmesinden hareketle “daimōn”dur. Bu mefhum, dikkat edilirse, Elalı’nın “theos” sayılamayacak ama kendisinde “theios” bir yan barındıran bir “philosophos” olmasının “önce”ye nazaran derinleştirilmesiyle görünürlük

kazanmaktadır. Ancak burada ilerlemeden, “önce” deyişinin iki katmanını birbirinden ayırt etmek gerekmektedir.

(Ö¹) “Önce” lafzı, tarihsel düzlemde, Hesiodos’un metnine gönderme yapar ve Platon’un kendi “önce”sinde bulunan bir içeriği nasıl kendi “şimdi”sinde biçimlendirdiğini gösterir. Hesiodos’ta karşılaştığımız “daimōn”lar “theos”lardan gelen bir armağan olarak “dikē”nin gözeticisidir. Oysa Platon bu meseleyi “theos” lafzıyla işaret edilenin kendisine değil, “dialektikē methodos” denilen faaliyeti gerçekleştirecek aktöre bağlayarak nakleder. Yani meseleyi “logos” sahnesine çeker. Bu aktör, tıpkı, Hesiodos’un “daimōn”larının bir “yerleşim yeri”nin *denge*sini korumakla görevli olmasındaki gibi politik bir yapının kuruluş “mekân”ında “dialektikē methodos” esasında *denge*yi arayacaktır. Dikkat edilirse, hem Hesiodos hem Platon’da bu yönden, zaman sahnesi bakımından değişmeden kalan bir “aynı”lık taşıyıcı mevcuttur: ikâmetgâh merkezinin adalet veya dengeye bağlı olarak tesis edilmesi. Ama söz konusu aynılık, zamanın “önce” ile “sonra”sı arasında tesis edilen ve “şimdi”de açılan bir “ara”da yenilenerek ve kuvvetlenerek farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma ise “aynılık”ın esasına, bize göre aykırı olmayıp; felsefenin ve doğal olarak insan yaşamının kendiliğinden akışının bir göstergesidir. Şu durumda “Ö¹” bakımından “daimōn”un bir “sınır mefhum” olması, zaman sahnesinde “önce”ye nazaran “şimdi” denilen “ara”yı açan bir imkân olarak işlev görmesi anlamına gelir. Bir başka deyişle, Platon *Sophistes* metninde bu imkânı “daimōn” mefhumunu bir sınır taşı olarak kullanmaktadır. Bu ise farklı bir açıdan yaklaşılsa, “sahne zaman bilinci”nin doğuşu demektir. Bu hususa biz, kültür dünyamızın “şimdi”si açısından yabancı olduğumuzu düşünüyoruz.

(Ö²) “Önce” lafzı, ikinci olarak ise tarihsel düzlemde değil de yine *Politeia* açısından ele alındığında, aslında herkese son derece tanıdık gelen bir meseleye işaret eder. Bilindiği üzere mağara istiaresinde kendisinden söz edilen mahkûmlardan biri, bir biçimde mağaranın dışına çıktığında, “geri”ye doğru bakarak mağarada kalanları düşünür ve kendisini hem mutlu hem hüznü hisseder. Mutludur, çünkü kurtulmuştur; hüznüdür, çünkü vakti boşa geçmiştir. Ancak bu mahkûmun mağaradan çıktıktan sonra, *Politeia* metnine baktığımızda, geri döndüğünü veya en azından dönmekle mükellef olduğunu anlarız. Zira kendisi gibi mağarada olanlar vardır; bunlar ise bizzat kendi “önce”sindeki durumdadırlar. Nasıl mağaradan çıkan, kendi “önce”sinde, aslen *Politeia*’nın ilgili kısmında hakkında hiçbir açıklama yapılmayan birinin desteği ile bir biçimde çıkmış ise kendi “önce”sini bırakıp terk etmeden ama bu sefer kendi “şimdi”sinden hareketle oraya döner. Bu duruma, belki de artık, “logos” sahnesinde gerçekleşen “rēflexio” veya bizim deyişimizle “epistemik duruş” denebilir. “Şimdi”sini

bularak epistemik duruşuna nazaran “önce”sine dönenin tek bir işi kalmıştır: “önce” ile “şimdi”yi birbirine bağlayacak hattı açmak. Diğer bir deyişle de tekrar “sınır mefhumu” deyişini kullanırsak, *dönen*, diğer bir ifadeyle de “theios” vasfıyla kendisinden bahsedilen Elea’lı gibi gençleri sınavan bir aktör, “şimdi”den “önce”ye yönelttiği bakışıyla, “önce” ile “şimdi”yi birbirine bağlayacak hattı, “şimdi” denilen “ara”yı açması bakımından bir fâil hâline dönmektedir.

Böylece “Ö¹” maddesi “şimdi” denilen “ara”yı açan bir sınır imkânına gönderme yaparken “Ö²” maddesi de bunu bütünleyecek tarzda imkânın gerçekleştirilmesini temin edecek faile gönderme yapar. Bu şekilde de *Sophistes* metindeki Elalı’nın “iş”i (*ergon*), âdetâ “idrak”ın (*logistikon*) sınırlarını sürekli bir biçimde sınama bakımından, ikâmet ettiğimiz yer olarak zaman sahnesinde epistemik bir duruşu hatırlamak ve hatırlatmaktır.

3.3. *Symposion*: “daimōn”un Doğuşu

Yukarıda söylenenler ışığında *Symposion* metninde kendisinden bahsedilen ve “eros” denilen “daimōn”un işlevi, bizce, *Sophistes* metninden elde ettiğimizi düşündüğümüz “ara” fikri veya yine “sınır mefhumu” açısından değerlendirilebilir durumdadır. Ancak bu sefer “ara”nın, başlangıçta söylersek, “zaman bilinci”nin “sürekliliği” olarak kavramsallaştırılabileceğini düşünüyoruz. “Zaman bilincinin sürekliliği” ifadesinden ise insanın bulunduğu sahnede kendi “yer”ini daima “denge” bakımından aramasına yönelik “arzu”sunu ve bu “arzu”ya esas olan “direnc”ini kastediyoruz.

Metne gelirsek, Sokrates’in Diotima’dan öğrendiklerini bir mecliste nakletmesi esasında karşımıza çıkan “eros” denilen “daimōn,” “theos” ve “anthrōpos (*insan*)” arasında yer alan türlü türlü “daimōn”dan biridir. Nakil aslında son derece bilindik bir öyküdür. Aphrodite’nin doğduğu sıralarda Metis’in oğlu Poros’un da aralarında bulunduğu “theos”lar ziyafet vermektedir. Bu esnada Penia, Zeus’un bahçesinde ağırlaşıp sızan Poros’un yanına uzanır ve “eros”a *gebe* kalır. Aphrodite’nin doğduğu sıralarda ana rahmine düştüğünden dolayı “eros”un doğasında güzellik bulunur ve güzelliğin takipçisidir. “Eros,” doğumuna nisbetle ne sadece yoksul ve sefil ne de her zaman bolluk içerisindedir: yeri yurdu belli olmayan, yol kenarlarında uyuyan biriyken, aynı zamanda, bolluk ve bereket içerisinde olan birine de dönüşebilir. Ne bir ölümsüz olarak doğmuştur ne de ölümlüdür (*Sym.* 203b-e). Bu şekilde Diotima’dan nakledilenlere göre “eros,” bilgelik (*sophia*) ile aymazlık (*amathia*) arasında gider gelir. Burada bahsedilen “eros,” her ne kadar metinde “philosophos” olarak özel bir vasıfla

nitelendirilirse de, aslında fark edilebileceği üzere, bilgelik (*sophia*) ile bilmezlik (*amathia*) arasında gidip gelmesi bakımından, şu veya bu vasıflara sahip ve adına “philosophos” denen bir insanın değil de doğrudan doğruya “insan” varlıklarının asıl kimliğini gözler önüne serer. O nedenle de kendisinden bir “daimōn” olarak bahsedilen “eros” başka bir sahnede, deyim yerindeyse, tezimizin başlangıcında bahsettiğimiz üzere “mitoloji” sahnesinde değildir artık. Sahnenin farklı farklı şekillerde “idrak” düzleminde nasıl ele alındığını görmek için, metnin devamını okumak gerekmektedir. Burada, son derece bilindik olan bu anlatıyı devam ettirmeyip, “eros”un “idrak” bakımından “psukhē” sahnesinde nasıl ele alınabileceğini göstermek için, sadece, daha önce irdelediğimiz “pathēmata en tē psukhē gignomena” deyişine, yani “psukhē”de doğan / meydana gelen hâllere bakmanın yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda, bedenleri bakımından da düşünceleri bakımından da gebe olanlar ifadesiyle *Symposion* metninde yerleştiği katmanlar bakımından açılan “eros,” aslında insan varlığında yer tutması veya açığa çıkması yönünden; dilimizdeki güzel bir ifadeyle söylenirse de insanın düşkünlüğü bakımından ele alınmaktadır. Zira insanın düşkün olduğu her ne ise düşkün olunan, insanın *bilir-bilmezlik* arasındaki seyahatini belirleyecektir. Bu durumda da düşkün olunana yönelik duruşuna nazaran insan kendisine “theios” bir hedef belirleyebilir de belirlemeyebilir de. Ama “theios” bir hedef belirlemek, günümüz entelektüel dünyasının anladığı gibi “tanrısal,” “ilâhî,” “müthiş” veya “olağan üstü” bir hedef belirlemek veya benzer bir biçimde “kendini gerçek”leştirmek” değildir; metin de açık bir biçimde bunu reddeder. “Kendi” zaten “gerçek”tir. Eğer bir düşünce dünyası, zaten “gerçek” olan “kendi”ni “gerçekleştirmek” istiyorsa, burada o düşünce dünyası aslında bir hastalık gibi “kendini çoğaltarak üremekte”dir. *Symposion* metni, bu hususu katman katman, “isteme”nin peşinde koşanları tasvir ile açmıştır. Şu durumda “theios” bir hedef belirlemek, yalın bir biçimde, “ev kurmak” ve kurulan “ev”e yerleşmektir. Bir bütün olarak *Politeia* metni de “idealar” veya “tanrılar” dünyasını değil, “ev”lerden oluşan dengeli, yani *her şeyin yerli yerinde olduğu* bir “mahalle”nin anlatımını “duruş” bakımından sergilemektedir. Bu açıdan da Platon düşüncesi, mahallenin tesis edileceği topografya hakkında yapılan bir analizden ibarettir.

Burada tezimizdeki argümanları geliştirebilmek için bizce önemli olan husus, “eros”un “Sym. 204c”de söylendiği üzere “sevilen” değil de “seven” olduğu fark edilince ortaya çıkmaktadır. Sevilen “güzel”dir (Sonradan görüleceği üzere sevilen “genesis,” yani “olma”daki “imkân”dır). “Eros” ise “güzel”i “seven”dir. O nedenle hangi insan olursa olsun, insan “güzel” bildiğini “sevmek”tedir. Ancak ilginç bir biçimde, “güzel” bilinenin sevilmesinde, sadece sevme açısından bakıldığında bir

problem olmasa da “güzel” bilinenin sevilmesinin amacı “güzel” bilinende kalmak değil; “güzellik” içerisinde “doğurmak”tır (*kuēō*). Doğurmak ise “önceki” hâlden “sonraki” hâle geçmek, yani “*pathēmata en tē psukhē gignomena*” bakımından “hep yenide olmak / yenilenmek” anlamına geldiği için, ancak “önce” ile “sonra” birbirine bağlanabildiği takdirde gerçekleşebilir. Diotima’dan aktarılırsa, doğurmak “*theios*” bir “eylem”dir (*pragma*). Bu eylem, ölümlü olan (*thnētōs*) bir canlıda (*zōon*) ölümsüz olanı (*athanatos*) açığa çıkarma ve böylece sürekli olma (*hē kuēsis kai hē gennēsis*) hâlini anlatır (*Sym.* 206c). Fakat her doğum gerçekleşmez. Çünkü doğuma vesile olan güzel, ancak uyum veya âhenk (*harmozō*) mevcut ise açığa çıkar; uyumsuzluk (*anarmostos*) mevcut ise değil. Önce, konuyu açan kısmın Grekçesini verelim: “*Moira oun kai Eileithuia hē Kallonē esti tē genesēi.*” (*Sym.* 206d). Çoraklı’nın çevirisi ifadeyi şu şekilde vermiştir: Öyleyse Güzellik üremeye eşlik eden bir Yazgı, bir Doğum Tanrıçasıdır (2007: 143).

Biz, teknik olarak bir çeviri amacıyla olmadan, bu ifade hakkında bir *deyiş kalıbı* üretmenin meselede derinleşmek için daha verimli olabileceğini düşünüyoruz. “Deyiş kalıbı” derken ise kendi anlayış dilimizde meseleyi nasıl kavrayabileceğimize dair bir tür “şema” oluşturmayı kastediyoruz. “Şema,” içerik olarak ne dolu ne boş. Bu tür deyiş kalıpları üretmenin hakkında ayrıca çalışılması gereken bir sahaya ait olduğunu; bildiğimiz kadarıyla da herhangi bir biçimde ülkemizde bilinçli olarak denenilen bir araştırma konusu olmadığını söyleyebiliriz. Deyiş kalıbının amacı şu: meseleyi kişisel sınırlar içerisinde öncelikle fark etmeye çalışmak ve sonrası için bu deyiş kalıbını bir basamak (*epibasis*) olarak kullanmak. İlk kalıp önerimiz şu şekilde:

Tam da onsuz olmaz “Yazgı”dır (*Moira*), güzellik (*kallonē*) ile Doğum (*Eileithuia*) “genesis”e.

İkinci kalıp önerimiz ise şu şekilde:

güzellik (*kallonē*) ile Doğum (*Eileithuia*)
olmazsa olmaz
Yazgı (*Moira*)
olur (*esti*) böylece
“genesis”e

Pekiye “genesis”e yazgı olan bu doğum ve güzellik insanda nasıl yer edinir? Diotima burada son derece açık konuşmaktadır tahmin edileceği üzere: “*psukhē*” bakımından duru bir niyet sahibi veya düşünceli olma (*phronēsis*) ve bu düşünceli olmayı “yetkinlik”e (*aretē*) taşımayla (*Sym.* 209a) güzellik insanda yer edinir. Pekiye

güzellik insanda yer edinince ne olur? Düşünceli olma ve yetkinliğe yönelme, güzellik esasında insanda yer edince, ne gerçekleşir?

(...) *politia*'nın kuruluş mekânı (*polis*) ve ikâmet edilen yeri (*oikēsis*) denge ve düzen içerisinde (*diakosmēsis*) tutma (*tōn poleōn te kai oikēseōn diakosmēsis*). Bunun adına ise bilgece duruş (*sōphrosunē*) ve dengeli duruş (*dikaosunē*) denir (*hē dē onoma esti sōphrosunē te kai dikaosunē*). (Sym. 209a).

Şu durumda, Penia'nın Zeus'un bahçesinde ağırlaşıp sızan Poros'un yanına uzanıp "eros"a gebe kalmasının anlamı, bir önceki bölümde verdiğimiz "(Ö¹)" ve "(Ö²)" savlarıyla aynı olacak tarzda ve onları devam ettirirsek, tarihsel ve ontolojik bakımdan "önce" ile bağlantısında nettir:

(Ö³) "Önce" lafzı, tarihsel düzlemde, bu sefer Hesiodos'un *Thegonia*'sına denk gelecek şekilde Olimposlu hafıza korosu (*koura*), yani Zeus'un kızları "Mousa"lar adıyla karşımıza çıkar. "Mousa"lar'ın metnin hemen açılışında geçen "idmen pseudea polla legein etumoisin homoia | idmen d', eut' ethelōmen, alēthea gērusasthai." (*Th.* 1-30) deyişi ile *Thegonia*'yı anlatana seslendiğinin belirtilmesi, meseleyi yakalamak için merkezi bir öneme sahiptir. Bu ifadeler *ilk bakışta*, "biliriz (*oida*), istekli olduğumuzda, yanlış doğruya benzetmeyi | biliriz (*oida*), isteğimizde kararlı olduğumuzda, hakikat şarkısını söylemeyi (*gēruō*)" gibi bir *kalıp* üzerinden anlaşılabilir. Amacımızın *çeviri* değil de bir *kalıp* üretmek olduğunu merkeze alarak devam edersek; bu ifadeler, metne göre, Olimposlu hafıza korosunun; "iş"i, bir "sürü"den müteşekkil çokluk ile ilgilenmek (*poimainō*) olan Helikōn'lu Hesiodos'a ezgi (*aoidē*) esasında "güzel (*kalos*)" bir biçimde talim ettirdikleri (*didaskō*) ilk "muthos"u söylemesi demektir (*eipon*). Söyleyenler, "prōtista theai" denilenlerden gelmektedir. Metinde, hafıza korosundan bahsedilirken kullanılan "Mousai Olumpiades, kourai Dios aigiokhoio" ifadesine dikkat ettiğimizde ve gramatik olarak "aigiokhoio" kelimesinin Zeus'a bağlandığını gördüğümüzde; "aigiokhos" sıfatının Zeus'un "kalkan" (veya, *zırh*) sahibi oluşuna gönderme yaptığını saptarız. Çok yalın olarak ele alırsak, "kalkan" veya "zırh"ın işlevi, "kalkan" veya "zırh" kuşanan için, mümkün bir "temas"ın "sınır"ına işaret etmektir.

Şimdi, hafıza korosunun deyişini, "oida" kelimesini "bilmek" değil de bu sefer "bakışa açmak" fiiliyle karşılırsak ve *ilk bakışa* tekrar dönüp meseleyi derinleştirirsek, ortaya şu *deyiş kalıbı* çıkacaktır:

açarız bakışa (*oida*)
çokça söylenenleri (*polla legein*)
eğriye (*pseudos*)
isteklice (*etumoisin*) benzetmeyi (*homoios*)

açarız bakışa (*oida*)
duru (*alēthēs*) bir şarkıyı
dilek vaktindeyken (*eut' ethelōmen*)
söylemeyi (*gēruō*)
(*Th. 26-28*).¹¹

Şu durumda, elde edilen bu kalıp, hafıza korosunun, sınır koyan Zeus'un himayesinde ilk "muthos"u söylediğini belirginleştirirken; "sınır"ın ne olup olmadığından, kime veya ne tür bir aktöre dair olduğundan bahsetmemektedir. Metinde beliren, "sınır"ın, sadece "açılan" bir "bakış"a yerleştirildiğidir. "Açılan bakış"a yerleşen, metin bağlamında, "eğri (*pseudos*)" ve "doğru (*alēthēs*)" sınırı içerisinde "muthos"u dinleyendir. Bu nedenle belki de aktörün kendisi bir "sınır"dır. O nedenle de ancak kendisinin "sınır" olduğunun farkına varan biri "sınır"da duracaktır. Bu ise Platon'da son derece tanıdık bir isim olarak karşımıza özellikle *Apologia* metninde bahsedildiği vechiyle Sokrates'i çıkarır. Zira *Apologia*'da Sokrates, "daimonion"u bakımından "sınır"da durabilmektedir. Tarihsel düzlem bakımından Platon'un "önce"si bize bunu söylemektedir. Penia'nın Zeus'un bahçesinde ağırlaşmış sızan Poros'un yanına uzanması konusunda, ilaveten, daha da derinleşmek gerekir. Ama bu çalışmamızın amacı değildir.

(Ö⁴) Bu çerçevede netleştirirsek, Platon'un, "önce"sinde bulunan "muthos"u kendi "şimdi"sinde ontolojik bakımdan nasıl kavramsallaştırdığı açığa çıkmıştır denebilir: ister kendisine "theos," "daimōn" veya "daimonion" ile seslenilsin istenirse de "sophos," "dialektikē methodos" ustası veya "philosophos" denilsin, zaman sahnesini "önce"de bulunan ve "sonra"da bulunan "şimdi"de de bulunması bakımından; ancak "logos"dan ayrılmadan ve "akletme" zemininde kalarak, "psukhē"ye dönecek tarzda "sınır"ı bakımından açan bir aktör bulunmaktadır. Böyle bir aktör, kendi kendisinin de "sınır"ında "duruş"u bakımından "zaman"da dâim olanı, yani "hafıza"yı "zaman bilinci"nin temeli olarak kavrar. Zira "zaman"da dâim olan, zaman içinde bulunan değil, zamanı kurandır. Ancak zamana yönelik bu çevrilme, "logos"dan ayrılmadan ve "akletme" zemininde, yalnızca "genesis"deki tam da onsuz olunmaz yazgı olarak doğum ve güzelliği, zaman içinde bir "mekân" kurarak, yani bir yaşam alanı veya daha önce sık sık kullandığımız üzere, *politeia* denilen yapının merkezini inşa etme fiili düzleminde anlaşılabilir. Aksi takdirde, yani buradaki "sınır mefhum" olarak "daimōn"u, zamanda kendine bir "yurt" inşa etme fiiliyle bağlantısında görmeme, ister istemez "daimōn"dan "mitolojik" bir unsur olarak söz etmeyi

¹¹ Bu konunun daha derinliğine bir biçimde irdelenebilmesi için, özellikle Parmenides'in "DK, B1" fragmanına bakmak çok verimli olacaktır.

getirecektir. Oysa konu bizce, tam da “akletme” esasında mesken inşa etme düşüncesinde yer almaktadır. Bu ise zaman bilincindeki aktörün aslında bir “fail” olarak yaptığı “iş”dir sadece: “ev”i “yuva”ya çevirmek. Bizce, bu meselenin “mitolojik” değil de “lojik” olarak idrak edilemeyeşinin temelinde (veya ısrarla “mitolojik” bir düzlemde evrilip çevrilip ele alınmasında), bulunduğumuz “yurt”da bir “ev” inşa edemiyor ve sadece önceden inşa edilmiş “yapı”lara bakıyor olmamız yatmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz bir ifadeyle bu kısmı sonlandırırsak; durum, Sokrates’in Atina sokaklarını dönüp durmasıyla en berrak hâline kavuşur: Zaman bilincinin sürekliliği, insanın bulunduğu sahnede kendi “yer”ini daima “denge” bakımından aramasına yönelik “arzu” ve bu “arzu”ya esas olan “direnç” ile birliktedir. Sokrates “önce” ve “sonra” nasıl ise hep öyle olmuştur *Apologia* metninde nakledildiği üzere.



4. EPİSTEMİK DURUŞ

Tezimizin bu kısmına, ilk önce, “episteme” terimine yönelik bazı etimolojik saptamalarla başlıyoruz. Bu saptamalar çok iyi bir biçimde derinleştirilmiş olmasa da bizce çalışma içerisinde neden “epistemik duruş” deyişini kullandığımız hakkında önemli bir fikir verecektir. Daha sonra, *Apologia* metnindeki “daimonion” anlatısına kısaca temas edip, bu mefhumu yine Hesiodos’un *Theogonia*’sı ile birlikte değerlendirmeye çalışıyoruz. Bu iki kısmı geçtikten sonra ise Platon metinlerinde karşımıza çıkan bazı bilindik karakterleri “epistemik duruş”ları bakımından “isteme, irade ve idrak” çerçevesinde kısaca ele alıyoruz. Son olarak ise kendi kişisel tecrübelerimizden hareketle tezimizden hareketle bazı önerilerde bulunuyoruz.

4.1. “Durmak”

Grekçe “epistēmē” kelimesi, Peters’den çevirerek Hünler’in hazırladığı *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*’nde, önce, “1] (doksa’ya karşıt olarak hakikî ve bilimsel) bilgi; 2] organize edilmiş bilgi külliyâtı; bilim; 3] (praktike’ye ve poietike’ye karşıt olarak) teorik bilgi” karşılıklarıyla geçmektedir. Devamla, kelimenin fiili “ep-istamai” kelimesi “bilmek;” “ep-isthamai” şeklinde kelimesi kelimesine alındığında da “üzerinde durmak, {...-de durmak}” anlamında Suat Sinanoğlu’nun sözlüğüne atıfla gösterilmektedir. Son olarak Hünler, “ep-istamai” şeklinde fiili yazarak, “nasıl yapacağını bilmek: yapabilmek; anlamak, bilmek, bir şeyde görmüş geçirmiş olmak, deneyimli veya tecrübeli olmak” karşılıklarını verir. Kelime ona göre Herodot’da “emin olmak, inanmak” anlamlarına da gelmektedir. Attike lehçesinde ise kelimenin “kesinlikle bilmek, iyi bilmek” demek olduğu eklenir. Hünler daha sonra ise “epistēmē” için bize göre yine Peters’i merkeze alarak, kendisi, “bilgi, anlama, ustalık, deneyim, bilgelik; bilimsel bilgi, bilim” karşılıklarını sunar (2004: 107-108).

Araştırmamızda, daha önce, “epistēmē” kelimesinin çoğu kez “bilis fiilleri” bağlamında karşılandığını belirtmiştik. Bu tür bir karşılamanın biz hatalı değil, kelimedeki bazı katmanları vermediğini düşünüyoruz. Ancak bu farklı dillerdeki herhangi bir kelime veya terim için de geçerli olabileceğinden, amacımız, “epistemik duruş” deyişindeki “duruş” kelimesini kullanma nedenimizi belirginleştirmeye çalışmak.

Peters ve Hünler’den hareket edersek, “epistēmē” isminin “epistamai” fiilinden geldiğini gördük. “Epistamai” fiili ise iki bileşenden oluşuyor: “epi” edat öneki ile

“histēmi” fiili. Önek, “üzerinde, yanında, tarafında, içinde, arasında” gibi bir anlam katmanı ekleyebilirken aynı zamanda “bir şeyden mesul olmak; bir bölgenin çevresinde durmak veya dolaşmak” gibi bir anlam katmanı da ekleyebiliyor. “Histēmi” fiilinin ise “durmak, ayakta durmak; kurmak, tesis etmek; bir şeyin veya bir kişinin yeri, yürüyerek yola koyulmak; (bir şeyi) teraziye koymak, tartmak; hareketsiz durmak / tutmak” gibi anlam katmanları bulunuyor (Liddell ve Scott, 1940). Bu fiilin, yani “histēmi”nin, Proto Hint Avrupa ailesindeki kaynağının “stīsteh-2-i” fiili olduğu; bu fiilin de “ayağa kalkmak; ayakta durmak” anlamlarına gelen “*steh-2” kökünden geldiği kabul görüyor.

“Epistēmē”nin fiil kökünde yer alan “*steh-2” kökünden türediği kabul edilen birçok kelimeyi kendi dilimizde de kullanıyoruz. Örneğin, “statik” kelimesi gibi. Bu kelime kimi zaman bir bilimsel disipline kimi zaman da “durağan olma”ya işaret ediyor. Kelimenin Grekçesi ise “stasis.” Yine dilimize farklı dillerden geçmiş “istasyon, statü, sütun, enstantane, kontrast, enstitü” gibi kelimeler de aynı kökten geliyor (Nişanyan, 2010). Ayrıca, tahmin edileceği üzere dilimizde “anlama yetisi, anlık, idrak” karşılıklarını verdiğimiz, İngilizce “understanding” ile Almanca “Verstand” kelimeleri de aynı “*steh-2” kökünden. Bu verilerden hareketle, biz, “epistēmē” kelimesindeki “durmak” anlamını ön plana çıkarmayı düşünerek, zaman zaman “duruş” sözcüğünü kullandık; zaman zaman da “epistemik duruş” dedik. Zira “durmak” fiilinin köküne bakıldığında, “epistēmē” meselesinin salt biliş ile ilgili olmadığını saptadığımız için, “isteme, irade ve idrak” bütünlüğünü kuşatacak şekilde “duruş” kelimesinin kısmen de olsa yeni bir bakış açısı getirebileceği kanaatine vardık. TDK *Güncel Türkçe Sözlük*’e bakarsak, “durmak” fiilinin katmanlarında bulunan, “hareketsiz durumda olmak; bir yerde bir süre oyalanmak, eğlenmek, eğleşmek; varlığını sürdürmek; var olmak; beklemek, dikilmek; bir yerde kalmak; ara vermek” anlamları son derece işlevsel bir biçimde “epistēmē”nin katmanlarını kimi zaman daha net bir biçimde düşünmeye elveriyor. Bunun yanı sıra, Nişanyan (2010) verdiği etimolojide “durmak” fiilinin “Eski Türkçe *tūr-* ‘1. ayağa kalkmak, 2. hareket etmemek’ fiilinden” evrildiğini söylüyor. Bu kökten gelen diğer kelimeler içerisinde de Nişanyan şunları sayıyor: “durağan, durak, durgun, duru, durum, duruşma.” Biz, bu çerçevede, “epistēmē” ile ilgisinde “epistamai”daki “histēmi” fiilinin ve fiilin kökü olarak “*steh-2” fiilin dilimizde “*tūr-*” kökünden türetilen kelimelerle karşılanabileceği fikrinde olduk. Bunun için de yalın bir saptama sunuyoruz: “sınır”ın fark edilmesi, daha sonra harekete geçilecek ise de ancak ve ancak “durmak” ile mümkündür. Dahası fark edilen “sınır”da hareket edilmesi de aynı şekilde, “durmak”tan gelen “duruş” olmaksızın, “duru” bir biçimde gerçekleşemez.

4.2. *Apologia*: “daimonion”

Apologia kısmına, Sokrates’in kimi sözleriyle başlamak istiyoruz. Bu sözler, tezimizin başlangıcında beri izini sürdüğümüz *politeia* meselesinin en güzel örneklerini vermektedir. Zira anlaşılacağı üzere Sokrates’in işi, *politeia*’nın tesisi söz konusu olduğunda, kendi “iş”ini yerine getiren ve bu sayede de “sınırında durmasını bilen” bir “vatandaş” olmaya çağırmaktır insanları; zira kendisi böyledir.

Şunu iyice bilin ki, beni öldürürseniz (...) benden çok kendinize zarar vermiş olacaksınız (*Apol.* 30c).

Bunun için ey Atina erleri, şimdi savunmamı herhangi birinin aklına gelebileceği gibi sadece kendim için yapmıyorum; daha çok makhûmiyetime oy vererek, “theos”un size verdiği armağanlara (*dosis*) karşı bir kusur işlemeyin diye sizin adınıza yapıyorum (*Apol.* 30d-e).

Ben (...) bu kent (*polis*) için “theos”un verdiği (*didōmi*) biriyim. Şunun siz de farkında varmışsınızdır: (...) sizin sorunlarınızla ilgilenmem, her birinize tek tek bir baba, bir ağabey gibi yaklaşmam, sizi asıl işlerinize / yetkinliğinize (*aretē*) özen gösterin diye iknâ etmeye (*peithō*) çalışmam (...) insanların genelde yaptığı işlere pek de benzemiyor herhalde (*Apol.* 31a-b).

Bilindiği üzere, Sokrates’in suçlamalara mâruz kalmasının altında bir tür bilgelik (*sophia*) bulunur. Bu sadece ona özgü olmayıp herkese açık bir olanaktır: insânî bilgelik (*anthrōpinē sophia*). Sokrates sadece bu tür bir bilgeliği tanımaktadır ve dahası bundan üstün bir bilgelik hakkında da hiçbir fikre sahip değildir (*Apol.* 20d). Kendi bilgeliği için Sokrates, bulunduğu sahneye temas eden harekete geçirici bir ilk karakteri şâhit gösterir: Delphoi’daki “theos” Apollon. Buna göre Sokrates’in yoldaşı olan Khairephon, bir gün Delphoi’a uğramış, Apollon rahibi ona Sokrates’ten daha bilge bir kişi bulunmadığı kehânetinde (*manteuomai*) bulunmuştur (21a). Sokrates’e karşı getirilen suçlamalar ve atılan iftirâlar da aslında, tam da Sokrates bu kehânetin anlamını araştırmaya başladıktan sonra gelişmiştir. Bir başka ifadeyle de aslında, herhangi bir *politik düzen*’in kuruluşunda bulunabilecek herhangi bir aktörün sınanmasıyla. Kendi ifadesine göre Sokrates bilge olmadığını bilmektedir, ama “theos”dan bir haberci ile gelen sözün de güvenilir olamayacağını düşündüğünden, bunu çözülmesi gereken bir muammâ (*ainissomai*) olarak kabul edip “theos”un ne demek istediğini araştırmaya (*zēteō*) başlamıştır. Çok genel olarak belirtilirse, bilge olmadığını düşündüğü için Sokrates önce kehâneti çürütmek / sınamak gerektiği fikriyle hareket eder ve bilge görünen bir politikacıyla (*politikos*) söyleşmeye (*dialegō*) girişir. Sokrates’in nakline göre, “bu adam diğerlerine, hem pek çok insana ve özellikle de kendisine bilge gibi” görünmesine rağmen, aslında hiç de bilge değildir. Sokrates ona durumu izâh etmeye, yani politikacının “kendisini bilge sandığını, ancak hiç de öyle olmadığını” ona

göstermeye çalışır; ancak sonuçta hem söyleştiği adam hem de o söyleşiye tanık olanlar, Sokrates'e düşman kesilir (21b-d). Bu noktada Sokrates'in çıkarımı unutulmazdır:

Ben bu adamdan daha bilgeyim, ikimiz de güzel ve iyi olanı hiç mi hiç bilmiyoruz. Fakat bu adam, hiçbir şey bilmediği hâlde bir şey bildiğini zannediyor. Tamam, ben de bilmiyorum, ama bildiğimi de zannetmiyorum. Bilmediğim şeyleri bilir sanmadığıma göre, o adamdan en azından küçük bir farkla da olsa daha bilge (*sophōteros*) gibiyim (21d).

Sokrates “theos”dan gelen kehânetin anlamını araştırmaya devam eder, fakat politikacılarla söyleşisinde hep aynı neticeyle karşılaşır. Politikacılarla söyleşmesinin yanı sıra, tragedya ve benzeri türlerde eser veren şairlere gider. Şairler, her ne kadar kendi eserleriyle ilgili konuşma becerisine sahip olsalar da, eserlerini bilgelikle (*sophia*) değil, doğalarından kaynaklan bir tür özelliklerle, bir çeşit esrime veya kendinden geçme (*enthousiazō*) ile meydana getirmektedir. Bu nedenle meydana getirdikleri işin (*ergon*) aslını bilmezler; yine de eser meydana getirmelerine binâen, kendilerini sadece kendi işlerinde değil, başka işlerde de bilge zannederler (22a-c). Politikacılara nazaran nasıl daha bilge ise, aynı tarzda şairlere nazaran da daha bilge olduğu, yani gerçekte bilip bilmediğini bildiği düşüncesiyle Sokrates araştırmaya devam eder. Bu sefer üçüncü bir gruba, meslek ustalarına (*kheirotekhnēs*) gider (22d). Sokrates kendisinin bilmediği, ama meslek ustalarının birçok güzel şey bildiğini (*kala epistamenous*) düşünmektedir ve bunda da ilkin yanılmaz. Bu ustalar Sokrates'in bilmediği (*epistamai*) şeylere sahip olmak bakımından, Sokrates'ten daha bilgedirler (*sophos*); velâkin bunlar da şairler zümresiyle aynı tür bir kusura (*hamartēma*) sahiptir: “Sanatlarını güzelce icra ettiklerinden, kendilerini en önemli konularda bile çok bilge farz ediyorlardı (*axioō*) ve bu hataları (*plēmmeleia*) onca bilgeliklerini gölgede bırakıyordu” (22d). Sokrates'in denetimi / sınaması (*exetasis*), konuştuğu kişilerin sınır tanımaz (*amathēs*) oluşlarını meydana çıkarmıştır.

Peki, Sokrates, kendisinin “polis” için “theos”un verdiği bir armağan olduğunu söylüyorsa, bunu “ne”ye borçludur. *Apologia*, söz konusu işi yapabilmenin zeminini, Sokrates'in savunma esnasında “theos”dan doğduğunu kabul ettiği bir “daimonion” a bağlar. Sokrates'in “theios” ve “daimonios” nitelemesiyle andığı bir “ses (*phōnē*)” çocukluğundan beri kendisinde açığa çıkmaktadır. Metin bağlamında, bu ses ne yapacağı konusunda onu teşvik etmez ancak niyetlendiği bir şeyi yapmaması konusunda ona uyarıda bulunur. Sokrates'in bütün bilgeliği, yani aslında kendi “sınır”ına dair fikri, bu “ses”den, yani “daimonion”dan kaynaklanır. Bu sesin, literatürde, mitoloji esnasında veya farklı farklı tarzlarda ele alındığına kısaca işaret etmiştik. Konu ile kanaatimize geçmeden önce, tekrar Hesiodos'a dönmek istiyoruz.

Hesiodos'un *Theogonia*'sında "Th. 29" ile başlayan kısma bakıldığında, her an söz söyleme hazır bulunan (*artiepēs*) Zeus'un kızlarının, yani hafızadan seslenen koronun, ilk veya başlangıç olma (*arkhō*) itibariyle, kendilerinde muazzam "noos" barındıran (*entos*) Olimposluların "iz"inden (*humneō*) haber edeceği nakledilmiştir. Bu bahsi Hesiodos dinleyebilmektedir çünkü "önce"den kendisine "kuvvetli bir ses"den (*audē*) gelen bir "esin (*thespis*)" bahşedilmiştir. Esin ise onun "thēētos" denilen bakış'a açılmasıyla; bu bakış ile açılan sahnede de "nefes"ine bırakılmış (*empneō*) bir armağan ile başlamıştır. Fakat bu hususta belirleyici olan mesele, duyulan veya dinlenen her ne ise, dinleyen, dinlediğine sınır kaydı koyamamaktadır. Hem "önce" hem "sonra"nın dâimi ezgisi (*prōton te kai hustaton aien aeidein*), "iz" esasında, "noos" barındıran (*entos*) Olimposlulardan gelir: her "şimdi" ise hep bir dinleme imkânının açılmasıdır.

Anlaşılacağı üzere bu anlatıda bahsedilenler, Sokrates'in "daimonion" çerçevesinde bahsettiği "ses"e (*phōnē*) çok yakın düşmektedir. Biz, tezimizin buraya kadar sürdürdüğümüz çatısı içerisinde, Sokrates'in "daimonion"u için iki saptama yapabilecek durumdayız.

İlk olarak, "daimonion"dan gelen ses, Hesiodos'un naklinde olduğu gibi, Sokrates'e "sonra"dan bahşedilmemiştir. *Apologia*'da ve başka Platon metinlerinde sık sık belirtildiği üzere bu ses onda çocukluğundan beri vardır ve bu sesi de farklı farklı durumlarda sürekli duymuştur. Dahası, bir dizi Platon metni, "daimonion"dan gelen sesi duymayı, Sokrates ne tür bir durumda olursa olsun, son derece doğal bir bağlam içerisinde nakleder. Ayrıca bu "ses (*phōnē*)," birçok araştırmacının kabul ettiğinin aksine, sadece yalın bir biçimde "dur" komutu verir gibi "uyarıda" bulunmaz. Örneğin *Phaidros* metninde "daimonion" hem bir "işaret (*sēmeion*)" hem de "ses" üzerinden kendini Sokrates'e açmıştır. Burada "daimonion," işlediği bir hatadan (*hamartēma*) temizlenmesi (*aphosioō*) gerektiğini söyler Sokrates'e. O nedenle ister ses ister işaret bahsi ile anılsın, "daimonion" sadece durdurmaz, aynı zamanda "arınma"ya çağırır Sokrates'i. Bu çerçevede de "daimonion," Sokrates'in içinde bulunduğu zaman sahnesinin "önce" ve "sonra"sı ile ancak sahnenin tam da "şimdi"sinde bir ara tesis etme kuvveti olarak iş görür. Bu kuvvet ise bizce "epistemik duruş"a sahip olmak anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle de "isteme, irade ve idrak" yönünden kendi bütünlüğünü "denge"de tutabilme.

Sokrates'in "daimonion"u için ikinci saptamamız ise Sokrates'in "theos"dan kaynaklanan bir "kehânet"e bağlı olarak bulunduğu kentte araştırma yapmaya başlaması ile ilgilidir. Eğer ilk saptamamız yerindeyse, bu durumda da "daimonion" mefhumu ile kastedilen "kendi sınır"ında durmaysa; buradan elde edilebilecek en yalın / duru

çıkarm: kendi “sınır”ında “*duran*”ın o “sınır” boyunca *yürüyerek* ikâmet edeceği bir “yer” arayacağıdır. Zira “genesis,” Platon’un *Parmenides* metninde belirtildiği üzere, tam da “kinesis” ve “statis”in birlikteliği demektir. O nedenle de hareket etmek, hareket ederken durmak ve durduktan sonra harekete devam etmek, bir insan “genesis”e bağlı olduğu müddetçe en temel hâller olarak karşımıza çıkar. Daha önce “*psukhē*”de meydana gelen hâller (*pathēmata en tē psukhē gignomena*) diyerek meseleyi farklı bir perspektifte belirtmiştik. Şu durumda problem, tüm bu hâllerdeki “duruş”umuzun ne tür bir “işlev”e sahip olduğu ile ilgilidir. Yerine getirdiğimiz işlev, sahneye, sahne sanki “statik” bir durummuş gibi bakmaya veya sahne sanki “kinetik” bir durummuş gibi bakmaya da götürebilir. Fakat mesele hakkında, tahmin edileceği üzere ne bilimsel ne teolojik ne de felsefece “bilme” zemininde hüküm / karar verilebilir. Zira herhangi bir biçimde “biliyorum”a dayalı bir hüküm, sahneyi “önce”den belirleme anlamına geleceğinden, “sahne”nin kendisini “biliyorum” diyenin tahakkümüne açar. Oysaki Sokrates’in tüm yaşamı, Platon metinlerinde nakledildiği üzere, sahneyi tahakküm altında tutmaya değil sahnede kendine “hakça bir yer” aramaya dönüktür.

Bu noktada, kehânetin veya “theos”un sözcüsünün Sokrates’ten “bilge” olarak bahsetmesinin fakat Sokrates’in de kendisini bilge olarak görmemesinin anlamı açıktır. Zira bilmek, bilgelik, “*philosophia*” veya hangi isimle anılırsa anılsın; ne bilim ne sanat ne felsefe, bireysel bir uğraş değildir: felsefenin can damarı onun kolektif bir uğraş olmasında yatar. Son derece yalın olan bu husus, doğal olarak “bireyselliği dışlamak” gibi bir anlama gelmez. Felsefe, kendi sınırının farkındalığı çerçevesindeyken başkalarının sınırının farkındalığına varma; böylece de kolektif olarak bir sınır yeri tesis etme isteği, direnci ve idrakıdır. O nedenle de bizce, buradaki “*daimonion*”un “sınır mefhum” oluşu da açıktır: kendinde durduğu gibi dur başkalarında da –ama tam da “şimdi”de.

4.3. “Şimdi”ye Açılan Üç Bakış

Şu durumda, “epistemik duruş” bakımından “şimdi”mizde açılan “bakış”lara yerleşmeyi denesek ancak bunu da Platon metinlerindeki figürleri birer *perde* olarak kullanarak yapmaya çalışsak biz nasıl bir bakış açmış olacağız? Bu bakışta biz ne göreceğiz, bu bakışa bakanlar ne görecek? Çalışmamızı bu şekilde tamamlamak istiyoruz. Şu ana kadar bizde açılan kanaat, açılan bakış’ın herhangi bir iş veya eser ile sonuçlanmıyorsa eğer aslında açılmamış olduğu. İş veya eser ifadeleri ile de herhangi bir biçimde yazılı metin üretimini değil, kendimizi içinde bulduğumuz sahnede denge bakımından “şimdi”de görüp göremediğimizi anlıyoruz. Görüp görememeye dair yanıt

ise çok ilginç bir biçimde, fark ettiğimiz kadarıyla, bizim şüphesiz katkımızın olduğu ancak bizden de garip bir biçimde bağımsızmış gibi duran bir alan içerisinde. Ancak o alanın ne olduğunu bilmiyoruz.

4.3.1. Thrasymakhos

Politeia metninin ilk bölümünde okuyanın sıklıkla hatırladığı, farklı üsluba sahip bir karakter ile karşılaşırız. Thrasymakhos bölüm içerisinde sabırsız, baskıcı, kavgacı / öfkeli biri olarak betimlenir. Öyle ki konuşmaya dâhil olmak için sürekli hamle yapar ancak konuşmanın bitmesini bekleyen arkadaşları tarafından sürekli durdurulur. Lakin Sokrates'in sözünü bitirip ara verdiği anda kendini tutamayan Thrasymakhos, yırtıcı bir hayvan gibi toparlanıp, sahnedekileri parçalayacakmış gibi kendini ortaya atar. Herkesin aşına olduğu bu pasaj keskin söylem ve üslubuyla Thrasymakhos'un çizdiği sınırlara binaen cevap verilmesini istemesiyle devam eder. "Adalet" üzerine herkesten ve her şeyden üstün bir cevap vereceğine olan inancı ile kendini adeta bir mahkemede "yargıç" veya "hâkim" olarak görmektedir. Bu nedenle de Sokrates'in kendisine cezalardan ceza beğenmesi gerektiğini söylemiştir. Sokrates ile Thrasymakhos arasında uzunca bir konuşma geçmiştir. Örnekler, benzetmeler ve açıklamalar ile adaletin tanımı netleştirilmeye çalışılır lakin konuşmanın sonlarına doğru, başlangıçtaki üslup ve tutumundan vazgeçmiş *gibi görünen* Thrasymakhos ile karşılaşırız. Hatta Sokrates'in iki kez kendisini tutarsızlıkla itham etmesine rağmen hırs ve öfkeli çıkışlarını yapmamıştır. Bu duruş bir kabulleniş olarak değerlendirilebilir ancak diyalogun devamında Thrasymakhos'un tutumu açıkça netleşir. Sokrates'in her söylediğini onaylayacağını ifade etmesi, kendisini konuşturmamakla onu suçlaması aslında bir kaçıştır. Kendisine söylenenlerin eğri değil doğru olduğunu bilmektedir. Ancak, deyim yerindeyse, "hı hı; tabi tabi; peki" gibi sözde onaylamaları ile başlangıçta sergilediği tutumunu "örtük" bir biçimde korumaktadır. İlk bakışta, Thrasymakhos'un o meşhur çıkışı, konu irdelenmeye devam edildikçe, kontrol edilebilir daha sakin bir hale dönüşmüştür. Fark edilen bu durum Sokrates tarafından şu sözlerle ifade edilir: "Çünkü yumuşadın, bana karşı hırçınlığın geçti. Ne var ki, gene de tadını çıkaramadım, ama senin yüzünden değil kendi yüzümden (...)." (*Polit.* 1.354b).

Thrasymakhos'un bu değişen tavrını biz epistemik duruş olarak nitelendirmezdik. Zira başlangıçta söylediklerini sonrasında savunamıyor oluşu ile yüzleşmek onda bir farkındalık oluşturmuştur. Söylenenlerin bilme düzeyinde olduğu söylenebilir. Lakin sonrasında tutarsızlıklarını düzeltmek ya da yeni bağlamı değerlendirmek için hiçbir adım atmamış, alaycı bir üslup ile istekleri doğrultusunda konuşmayı sürdürmüştür.

İstemeye istemeye de olsa kabullenmek zorunda olduğu bu durum ondaki irade ve isteği olumlu etkilememiş aksine arzularının etkisi ile Sokrates'e olan hıncını devam ettirmiştir. Bunu da sözleri ile değil sözde onaylamaları ile gerçekleştirmiştir. Zira söylemlerini devam ettirecek istek ve direnç bağlantısından yoksun bir haldedir.

4.3.2. Alkibiades

Symposion metni, son kısmı bakımından Alkibiades'in Sokrates'e karşı bir "övgü"sü diye nitelendirilebilir. Zira Sokrates'e aşıktır Alkibiades. Ama metnin sınırları bakımından gördüğümüz, Alkibiades'in "aşk"ın, yani "eros"un seven mi yoksa sevilen mi olduğunu yaşadığı coşku içerisinde bir türlü sabit bir biçimde tutamadığıdır. Diğer bir ifadeyle kendi duruşu bakımından Sokrates'e duyduğu aşk (*eros*), "seven" mi yoksa "sevilen" sahnesinde yer alır; belirsizdir. Diotima, metnin önceki bir safhasında, hatırlanacağı üzere Sokrates'i, "sen aşk'ın seven değil sevilen olduğunu" sanıyorsun diye uyarıyordu. Böyle sandığı için de Sokrates'in "aşk"ı yani "eros"u tamamen güzel gördüğünü belirtmişti (*Sym.* 204c). Alkibiades'in Sokrates'e bakışından anladığımız, metinde nakledilenler ekseninde, onun da Sokrates'i / aşk'ı güzel olarak gördüğü, yani "sevilen" olarak kabul ettiği'dir. Fakat Sokrates / aşk aslında "seven"dir. Alkibiades bunu mutsuz bir biçimde tecrübe ederek bilmeye başlayacaktır yavaş yavaş. O nedenle de bahsi geçen söylev, Sokrates'in ölümüne karşı yakılan bir "ağıt"dır.

Metinde, Sokrates'in konuşması tam da biterken, beklenmedik bir şekilde meclise Alkibiades'in girdiğini okuruz. Agathon'u tebrik etmek üzereyken Sokrates'in orada olduğunu görür ve sarhoşluğunun da etkisiyle onunla atışmaya başlar. Erysimakhos tarafından sözü kesilir ve ziyafet geleneğine uygun bir biçimde belirlenen konuya övgüler dizmesi istenir. Alkibiades ise Sokrates'le aralarında geçen duruma istinaden övgüleri onun hak ettiğini söyler ve konuşmasını Sokrates'e dair hakikatleri anlatacağını belirterek sürdürür (*Sym.* 215a-219d). Burada dikkat çekici husus, Alkibiades'in Sokrates ile ne zaman konuşursa konuşsun, bu konuşmalar onu hezeyan haline sürüklemekte, gözyaşı döktürmekte, kalbinin hızlı atmasına ve Kybele rahiplerinden çok daha çılgın hâllere gelmesinde bulunur (*Sym.* 215e). Ancak meselenin devamı çok ilginçtir. Şöyle der Alkibiades:

Onun için burada bu adamın yanında oturup yaşlanmayayım diye Seiren'lerden kaçır gibi kulaklarımı tıkayarak güç bela kaçıp uzaklaşıyorum. Yalnızca *bu adamın karşısında bir insandan utandığımı hissetmişimdir*; kimse de ihtimal vermez içimde böyle bir duygunun yeşereceğine. Ama *ben bir tek bu adamdan utanıyorum*. Çünkü ona karşı çıkıp şiddetle tavsiye ettiği şeyleri *payeye gerekmez diyemeyeceğimi, yanından ayrılır ayrılmaz kalabalıkların verdiği payeye yenik düşeceğimi çok iyi biliyorum*. İşte bu yüzden tabana kuvvet kaçıyor, uzak duruyorum ondan; onu ne zaman görsem verdiğim sözlerden utanıyorum. *Kaç defa onun bu dünyadan göçüp gittiğini gönül rahatlığıyla bir bilsen*

dedim. Yine de böyle bir şey olursa eğer, çok daha büyü dertlere düşeceğime eminim. Açıkçası nasıl başa çıkacağım bu adamla bilmiyorum (Sym. 216b).

Alkibiades'in konuşması, yine, Sokrates'in tavsiyelerinin doğruluğunu bildiğini göstermektedir. Ancak onun yanından ayrılır ayrılmaz isteklerine kapıldığını kabul eder. Neredeyse tüm kontrolü elinde bulunduran isteklerine karşı koyamayışını, yani iradesizliğinin getirdiği durumla sürekli yüzleşmemek için Sokrates'in ölüm haberini duymuş olmayı yeğeler. Sadece bu bağlam içerisinde alıntıladığımız Alkibiades'in sözleri "epistemik duruş"tan oldukça uzak görünmektedir. Çünkü Sokrates'e övgüler dizerken onu anlatmak için kullandığı betimlemelerden payını almamış olduğu görülmektedir.

4.3.3. Theaitetos

"Theaitetos" ismiyle anılan metin, geometri ile uğraşan Theodoros'un, Theaitetos ile Sokrates'i deyim yerindeyse tanıştırmasını nakleder. Theodoros'un Theaitetos'u takdimi, diğer Platon metinlerinde pek rastlamadığımız şekilde derindir.

[B]unca zamandır tanıştığım ve etrafımda toplanan pek çok kişi arasında bu denli hayranlık verici (*thaumastos*) yaratılıştaki birini daha görmedim. Bütün ötekilerden ayırt edilebilecek şekilde hem çok keskin bir kavrayışa / öğrenme kıvraklığına sahip (*eumathēs*) hem (...) hepsinden daha dirençli (*andreios*). Böylesi birini hiçbir yerde görmedim, görebileceğimi de sanmıyorum. Bu denli keskin (*oxus*) zekalı (*agkhinoos*) ve hafızası kuvvetli (*mnēmōn*) kişiler genellikle çabuk öfkelenmeye hazır, gelgit akıllı (*anematistos*) ve safrsız gemiler gibi dengesiz olurlar; dirençli (*andreios*) değil de çılgınlırlar (*manikos*). Fakat bu delikanlı gürültüsüz akan bir zeytinyağı ırmağı gibi, öğrenmek (*mathēsis*) ve araştırmak (*zētēsis*) konusunda alabildiğine yumuşak başlı (*praotēs*); meseleleri kolayca hiç tökezlemeden ve kalıcı bir şekilde kavriyor. İnsan bu yaştaki böyle bir yeteneğe elbette hayranlık (*thaumazō*) duyar (*Theait.* 144a-b).

"Epistēmē"nin tam olarak neye karşılık geldiğine dair soruşturmaya başlanır ve Sokrates, Theaitetos'a verdiği cevaplardan yola çıkarak "epistēmē"nin çokluğunu bir tanım altında söylemesini ister. Hemen bu ilk soru karşısında, Theaitetos'un "epistemik duruş"u netleşmektedir. Kendisi, bu konu hakkında cevap bulmak için çok uğraştığını ancak söylediklerine kendisinin de inanmadığı ve etrafında da o cevabı verebilecek kimsenin olmadığını söyler, fakat buna rağmen meselelere hala kafa yordüğünü belirtir. Sokrates'in cevabı ise oldukça derindir: "Doğum sancıları çekiyorsun, sevgili Theaitetos. Çünkü boş değilsin, gebesin (*Theait.* 148e)."

Sokrates, konuşma içerisinde kendisini bir ebe olarak tanımlarken işinin ruhta doğanları araştırmak olduğunu söyler. Bu vasfın da "theos" tarafından kendisine gönderilen bir hediye olduğunu söyler. Metnin sonunda Sokrates, "epistēmē"

araştırmasına dair hâlâ sancısı olup olmadığını sorar Theaitetos'a. O ise Sokrates sayesinde içinde bulunandan çok daha fazlasını söylediğini belirtir.

Şimdiden böyle, başka meselelerde gebe kalmaya davranır ve de kalırsan Theaitetos, şu yaptığımız araştırma sayesinde çok daha iyilerine gebe kalmış olursun. Öte yandan hep kısır kalsan bile seninle birlikte olanlara daha az huysuzluk edersin ve eskisinden daha ehli bir aklıbaşındalıkla, bilmediğin şeyleri bildiğini düşünmezsin (*Theaet.* 210c).

Epistemik duruş bağlamında genel hatlarıyla bahsettiğimiz karakteri tahlil edecek olursak, kendisi çok genç olmasına rağmen yumuşak huyludur Theaitetos. Olgunluğun bilme sürecindeki katkısı düşünüldüğünde öğrenmeye hevesli ve çılgınlıklardan uzak bir tavır sergilemektedir. Söylediklerinin çoğu zaman düzeltilmesi yahut yanlışlanmasına rağmen öfkeye kapılmamakta ve iletişimi sonlandırmamaktadır. Aksine hayret duygusunu barındırdığı için Sokrates tarafından filozof ruhunu taşımakla nitelendirilmiştir. Konuşma sonunda bildiği ve bilmediği şeyler üzerinde değerlendirme yaparken yeni şeyler öğrenme hevesini korumuş ve Sokrates'in önerilerini dinlemiştir. Hatta çok ilginç bir biçimde, bu metnin sonunda, Theaitetos'un, Sokrates hakkında açılan dava sonrasında ertesi gün aynı yerde buluşmak için sözleşmişlerdir. Bu açıdan Sokrates'in "şimdi,"si sona ererken, o "şimdi" Theaitetos'un "şimdi"sinde aynılığını ve farklılığını koruyacak tarzda devam edecektir. Bizce bu, "şimdi"lerin birlik içerisinde durmasıyla sahenin "zaman"ı ve "zaman"daki "yer"in açılması demektir.

5. DEĞERLENDİRME

“Platon’da *Daimōn* ve *Daimonion* ile İrtibatı İçerisinde *Epistēmē*” başlığıyla oluşturduğumuz tezimiz yoğun bir okuma ve tartışma ve nihayet jüri üyelerimizin katkılarıyla sürekli bir biçimde yenilenerek ilerledi. Öncelikle, Platon metinlerinde geçen “daimōn” kelimesinin kullanıldığı anlam ve bağlamları tespit edildi. Bu bağlamlar neticesinde diyalog içerisindeki yerleri itibariyle tekrar okundu ve anlam örtüşmesi olup olmadığı irdelendi. Kelime karşılıkları ortak bir zeminde buluşsa da “daimōn” kavramının diyaloglar içerisinde farklı görevlerde kullanıldığı tespit edildi. Bu tespitler doğrultusunda “daimōn” ve “daimonion” ayırımına gidildi ve terim araştırılması daha da derinleştirildi. Burada özellikle Peters’in *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (2004), Çelgin’in *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*’ü (2018) ve Liddell ve Scott’un *A Greek-English Lexicon* (1940) çalışmalarından ağırlıklı olarak yararlanıldı. Sonrasında Türkçe literatürde araştırmalarımız devam etti ve bulunan Türkçe literatürdeki karşılıklar zaman zaman kullanılsa da, kendimiz bir öneri sunmaya çalıştık. Elbette bu sunum teknik olarak gerekçelendirme aşaması olarak belirtilmedi; yalnız bir biçimde, sözcüğün işlevine bakmak suretiyle dilimizde ne denilebilir diye konu tartışıldı. Amacımız Platon metinlerini anlamak olduğu kadar bu metinler bağlamında hareket ederek kendi içinde yaşadığımız dünyayı anlamaya yönelik nasıl çıkarımlar yapabileceğimiz idi. Zaman zaman Platon metinleri ile yaşadığımız dünya arasında bir tür benzerlik kurmaya çalışarak karşılan problemleri nasıl irdeleyebileceğimizi düşünmeye çalıştık; bunun çok az bir kısmı için de tezde ip uçları vermeye gayret ettik.

Tezin giriş kısmında belirtilen bu hususlardan sonra ilk olarak “epistēmē” üzerinde durduk. Burada *Politeia*’da irdelenen “epistēmē” bağlamındaki temel bir kullanımdan hareket ederek yine aynı metin içerisindeki alıntı ile meseleyi derinleştirmeye çalıştık. Buradan, “hüküm verme” meselesi diye tarif edilebilecek konuya geçerek, anlama zeminini belirginleştirmek amacıyla *Politeia* ve *Apologia* çerçevesinde bir hâkimin vasıflarından hareketle “epistēmē” kavrayışını derinleştirmeye çalıştık. Ardından *Apologia* metnine tekrar dönerek, Sokrates’i suçlayanların bilme veya “epistēmē” hakkındaki durumlarını inceledik. Zira bu çerçevedeki temel amacımız “epistēmē”nin sadece bilgi / bilme hattında karşılanmasının sakıncalarına dikkat çekmektir. Daha sonra ise Thrasymakhos’un duruşu bakımından probleminin merkezinin muhakeme çerçevesinde bilmek ile ilgili değil, “bilmek” denileni bir “duruş” olarak

kendinde muhafaza etmek ile ilgili olduğuna geçtik. Ve bu duruşun yapısında, bizim idrak, direnç ve arzu demek istediğimiz üç katmanın bulunduğunu göstermeye çalıştık.

Üçüncü ana bölümde ise bizce, neden ve ne tür bir çerçevede “daimōn” ve “daimonion” kavramlarının “epistēmē” zemininde anlayabileceğimize dair bir argüman oluşturduk. “Zaman” konusu ekseninde kavramsallaştırmaya çalıştığımız bu ana bölümde; belirtilen kavramları mitolojik unsurlar olarak görme anlayışına karşı alternatif sunarak “epistēmē”nin sadece bir bilme problemi olarak düşünülmemesi ve bağlamın bilmenin bir “duruş” olarak anlaşılmasını gerekliliğinden daha kuvvetli bir argüman sunma eşliğinde bahsettik. Bu irdeleme hattında da “theos,” “daimōn” ve “daimonion” kavramlarını “akletme” çerçevesinde “sınır mefhumlar” kavramsallaştırmamıza bağlayarak meseleyi derinleştirmeye çalıştık. Bunun için de bir yandan *Symposion* metnine yönelirken diğer yandan da bu metinle bağlantılı bir okuma sunabilmek için Hesiodos’un metinlerinden yararlandık.

Tezimin son kısmı olan “Epistemik Duruş” bölümünde ise bu deyişi neden önerdiğimiz dair bir yandan etimolojik bir analiz sunduk diğer yandan ise tekrar *Apologia* ve Hesiodos bağlamına dönerek “daimōn”dan ve “daimonion”a uzanan hattı irdelemeye çalıştık. Bu irdelemeyi ise “zaman,” “şimdi” ve “ara” kavramlarını kullanarak; Platon metinlerindeki üç karakter, Thrasymakhos, Alkibiades ve Theaitetos’un epistemik duruşları bağlamında tamamlamaya çalıştık.

Burada, “Değerlendirme” kısmında, iki temel konuya dikkat çekmek ve kısa bir değinide bulunmak istiyoruz. Dikkat çekmek istediğimiz ilk husus, tezimizde, herhangi bir biçimde tarihsel Sokrates karakteri ile ilgilenmemiş olmamız. Amacımız, sınırlı bir biçimde, Platon metinlerinde karşımıza çıkan Sokrates figürünün tarihsel olarak “kim” olduğunu sormak değil; bu figür üzerinden açılan düşünsel unsurları irdelemektir. Dolayısıyla da bu kavramlarla ilişkili olarak konunun arka planında tarihteki Sokrates’i irdeleme dışında tuttuk. Ancak, jüri üyelerimizin önerileriyle fark ettiğimiz temel bir husus, konunun tarihsel Sokrates meselesi adı altında da ayrıca derinlikli bir biçimde irdelenmesinin gerekli olduğuydu. Bunun için de daha sonraki çalışma projelerimizde, jüri üyemiz Dr. Gürdal’ın nazik önerisi ve katkılarıyla, Kierkegaard’ın *İroni Kavramı: Sokrates’e Yoğun Göndermelerle* metninin son derece faydalı olacağı kanaatine vardık. Özellikle bu ve aynı hatta yer alan diğer kaynakları bize tanıtan Dr. Gürdal’ın tavsiyesiyle, konumuzdaki “daimōn”u anlamak bakımından Kierkegaard’ın açılımlar sunabileceğini ve araştırma hattımıza yeni bir soluk getireceğini düşündük. Kendisine tekraren teşekkürü borç biliriz. Ayrıca jüri üyelerimizden Prof. Çitil’in, “epistemik duruş” meselesinin Pierce’ün pragmatizmi ile bağlantılı olabileceğini belirtmesi ile

birlikte, konu hakkında daha önce hiçbir araştırma yapmamış olduğumuzu ve geliştirmeye çalıştığımız fikrin, Pierce'ün temel düşüncelerinden ayrı olduğunu düşünsek de, onunkilerle yakın bir hatta algılanabileceğini ve mesele hakkında daha ileri araştırmalar yapmamız gerektiğinin şart olduğunu fark ettik. Şimdilik, kısa bir biçimde, bizim bahsettiğimiz “epistemik duruş” ile Pierce'ün pragmatizminin aynı açılımlara sahip olmadığını söyleyebiliriz. Fakat aynı veya benzer bir hatta iki meselenin düşünölmeye elverişli olduğunu kabul ediyoruz. Ancak aradaki en temel fark olarak “kendini bilme”nin “epistemik duruş” bağlamında pragmatizmdeki gibi göreceli olmadığını düşünöyoruz. Prof. Çitil'in getirdiğı eleştirilere yönelik olarak çalışmanın ileride daha verimli açılımlara yol açılabilceğı kanaatindeyiz. Kendine bu çerçevede, ayrıca teşekkür etmek isteriz.

Sonuç olarak biz kendi tecrübemiz ekseninde tez çalışmamıza baktığımızda, kendi sahnemiz bağlamında tez sürecimizi, şu kısa ifadeyle bitirmek istiyoruz: Belli sınırlar içerisindeki yaşayan insana, kendinde bulunan “Ben”in gereksinim duyduğu güveni temin edebilmesi için “önce” ile irtibat kaçınılmazdır. Ancak bu irtibat, “şimdi”yi zincirleyen değil, adımlarımızı atabilmemiz için ancak birer basamak şeklinde düşünölebilir. Aksi takdirde, önceki zamanın dondurulması bakımından “yozlaşma” denilen durumdan çıkma imkânı bulunamaz.

KAYNAKÇA

- Arslan, A. (2023). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (5 cilt). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (3 cilt). İstanbul: Kubbealtı Yayıncılık.
- Aygün, Ö. (2018). Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 31, 57-91.
- Aygün, Ö. (2021). Yaygın Zenon Okumasının Bir Eleştirisi. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20 (1), 1-24.
- Bergson, H. (2021). *Antik Yunan Felsefesi*. (A. Akan, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Bayazit, Y. (2022). Daimonion of Dasein: A discussion on Heidegger's gods and a possible relation between gods and angst (Anxiety). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bilim Dalı, Ankara.
- Benn, A. W. (2021). *Erken Yunan Felsefesi*. (E. Delice, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Birvar, C. (2022). Sokrates'in felsefesinde daimon ve işlevleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, Samsun.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden Felsefeye. Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Cornford, F. M. (2021). *Yunan Dinî Düşüncesi. Homeros'tan İskender'in Çağına*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Çelgin, G. (2018). *Eski Yunaca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Çiftçi, E. E. (2012). Norma bağlı ve normdan bağımsız kişilerde daimon: Yaratıcılığın sosyal temsili üzerine bir inceleme. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Ana Bilim Dalı Sosyal Psikoloji Bilim Dalı, Mersin.
- Çitil, A. (2004). Yanlış Yerde Nöbet Beklemek ya da Nesnellik ve Belirlenimleri Aşma Üzerine. *FelsefeLogos*, 24, 53-57.
- Çitil, A. (2007). Sahnenin Unutulduğundan Yozlaşmaya. *FelsefeLogos*, 33-34, 41-49.
- Çitil, A. (2016). Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışının Eleştirisinden Hareketle Sahne Kuramına Bir Giriş. *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*. (K. B. Tiryaki ve L. Sunar, Ed.). İstanbul: İlem Kitaplığı, 19-47.

- Detienne, M. (2012). *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*. (A. Beyaz, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Diggle, J. (Editor-in-Chief). (2021) *The Cambridge Greek Lexicon – II Volumes*. UK: University of Cambridge.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ege, R. (2005). Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 4, 116-125.
- Erdemir, F. (2022). Geleneksel medya ile yeni medya arasındaki epistemolojik ilişkinin tanımlanması: Medya epistemolojisinin incelenmesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Gazetecilik Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Guthrie, W. K. C. (2021a). *Yunan Felsefe Tarihi 3: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*. (S. Gürses, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Guthrie, W. K. C. (2021b). *Yunan Felsefe Tarihi 4: Platon'un Yaşamı ve Diyalogları: Erken Dönem*. (A. Ergenç, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Haşlakoğlu, O. (2009). Silenus Maskesinde Bir Ayna: Platon Diyaloglarında Sokrates Figürü. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 12, 109-115.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê. Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Havelock, E. A. (2015). *Platon: Filozof Şaire Karşı*. (A. Beyaz, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2022). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. (D. Kılınç, Çev.). İstanbul: Notabene yayıncılık.
- Herakleitos (2019). *Fragmanlar*. (G. Şar ve E. Yıldız, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hesiodos (2016). *Thegonia ~ İşler ve Günler*. (A. Erhat ve S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Homeros (1998). *İlyada*. (A. Erhat ve A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Homeros (2009). *Odyseia*. (A. Erhat ve A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Ilgıcioğlu, T. N. (2000). A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in view of Plato's Texts. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kabaağaç, S. ve A. Alova (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Kahn, C. H. (2023). *Platon ve Sokratik Diyalog*. (H. M. Yolcu, Çev.). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer ve A. W. Wood, Ed. ve Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Karatani, K. (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (B. Ahmet, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. (S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Liddell, H. G. ve Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. (revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie). Oxford: Clarendon Press.
- Mallory, J. P. ve D. Q. Adams (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.
- Nişanyan, S. (2010). *Sözlerin Soyacağı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Parmenides (2019). *Fragmanlar*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Plato (1968). *Republic*. (A. Bloom, Çev.). USA: Basic Books.
- Plato (1997). *Complete Works*. (J. M. Cooper, Ed.). USA: Hackett Publishing.
- Plato (2009). *Republic*. (T. Griffith, Çev.). UK: Cambridge University Press.
- Platon (2006a). *Gorgias*. (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Platon (2006b). *Lysis*. (N. P. Boyacı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2007). *Symposion*. (E. Çoraklı, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2015). *Devlet*. (H. Demirhan, Çev.). İstanbul: Işık Yayınları.
- Platon (2016a). *Theaitetos*. (B. Akar, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Platon (2016b). *Phaidros*. (B. Akar, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Platon (2018a). *Menon*. (Ö. Bayoğlu, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Platon (2018b). *Parmenides*. (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Platon (2019). *Protogoras*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Platon (2020a). *Phaidon*. (N. Kalaycı, Çev.). İstanbul: Pharmakon Yayınevi.
- Platon (2020b). *Sokrates'in Savunması*. (E. Gören, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Platon (2021). *Sofist*. (Ö. N Soykan, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Platon (2022). *Timaios*. (Ö. Orhan, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Platon (2023a). *Devlet Adamı*. (A. Karatekli, Çev.). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Platon (2023b). *Euthyphron*. (Ö. Orhan, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Platon (2023c). *Kharmides*. (B. A. Karatekli, Çev.). İstanbul: DoğuBatı Yayınları.

- Platon (2023d). *Philebos*. (Ö. Orhan, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Platon (2024). *Sokrates'in Savunması*. (Ö. Orhan, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Hünler, Haz. ve Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rohde, E. (2020). *Psyche. Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Vernant, J.-P. (2022). *Antik Yunan'da Mit ve Düşünce*. (N. C. Serbest, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Versényi, L. (2007). *Sokratik Hümanizm*. (A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Yücel, R. (2019). Antik Yunan felsefesinde mutluluk düşüncesinin kaynakları. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, Mardin.
- Zeller, E. (2022). *Grek Felsefesi Tarihi*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Seda YALÇIN, 2005 yılında İstanbul Hayrullah Kefođlu Lisesinden mezun oldu. Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakóltesi Felsefe Bölümünden 2010 yılında mezun olduktan sonra, 2011 yılında Erciyes Üniversitesinde pedagojik formasyon eğitimini tamamladı. Özel kurumlarda öğretmenlik yaptıktan sonra 2015 yılında Millî Eğitim Bakanlığına bağlı bir lisede Felsefe Grubu Öğretmeni olarak göreve başladı. Hâlen aynı görevine devam etmektedir. 2021 yılında Gümüşhane Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. 2023 yılında Ankara'da gerçekleştirilen "XIII. Mantık Çalıştayı"nda "Bir Metni (Platon) Eleştirmek: Mesafe Alma" başlıklı ve 2024 yılında Mardin'de gerçekleştirilen "Uluslararası Mitoloji Kongresi"nde "Hesiodos ve Platon: Şair ile Filozof'un İşbirliği Mümkün mü?" başlıklı iki bildiri sundu.