

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**HOMEROS'TAN PLATON'A "DAİMÖN" (δαίμων)
VE DAİMÖN'UN "ÖZBİLİNÇ" İLE İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Özge YILDIRIM

Anabilim Dalı: Felsefe
Program: Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

Şubat 2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**HOMEROS'TAN PLATON'A "DAİMÖN" (δαίμων)
VE DAİMÖN'UN "ÖZBİLİNÇ" İLE İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Özge YILDIRIM

Anabilim Dalı: Felsefe
Program: Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

Şubat 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

HOMEROS'TAN PLATON'A “DAÍMŌN” (δαίμων) VE DAÍMŌN'UN “ÖZBİLİNÇ” İLE İLİŞKİSİ

ÖZET

Bu çalışma, Homeros'tan Platon'a *Daimōn* sözcüğünün kullanımını ve Sokrates'in *Daimónion*'u ile modern bir mefhum olan *Özbilinç*'in ilişkisini incelemek amacıyla yazılmıştır. Hegel, *Felsefe Tarihi*'nde “düşünce üzerine düşünmenin” Sokrates ile başladığını ve *Daimónion*'un Sokrates'in *Bilinç*'inde olduğunu söylemektedir. *Daimónion*'unun atıf yaptığı *Daimōn* sözcüğünün Platon-Sokrates öncesi kullanımlarına yapacağımız okuma, sözcüğün *zihin* ile olan bağlantısını vurgulayacak olması bakımından, *Daimónion*'u *Özbilinç* ile ilişkilendirmede bu çalışma için faydalı olacaktır.

Günümüze ulaşan en eski yazılı kaynaklardan olan *Homeros Destanları*'ndan Platon-Sokrates'e kadar olan süreçte *Daimōn*'un *Theós*, *Moîra* ve *Psūkhē* bağlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple ilk bölümde *Theós* bağlamındaki kullanım için *Homeros Destanları*, *Derveni Elyazmaları*, Pythagoras, Empedokles; *Moîra* bağlamındaki kullanım için Euripides ve Herakleitos; *Psūkhē* bağlamındaki kullanım için ise Hesiodos, Thales, Pythagoras ve Leukippos/Demokritos incelenecektir.

İkinci bölümde öncelikle Platon-Sokrates'deki *Daimōn* kullanımları incelenecektir çünkü Sokrates'in *Daimónion*'un atıf yaptığı *Daimōn*'un hüviyetinin bu metinlerde olduğunu düşünülmektedir. Platon'da *Daimōn*, kişiden bağımsız münferit bir rehber *Ruh* veya kişinin *Ruh*'unun en yüksek parçası olarak görüldüğünden, Platon'un *Ruh* anlayışının zihinsel kapasiteyle olan bağlantısını vurgulamak *Özbilinç* ile olan ilişkilendirmede önemli bir bağlantısı noktası olacaktır. Daha sonra Platon-Sokrates'in *Daimónion*'un ayırt edici temel özellikleri ortaya konacaktır.

Üçüncü bölümde ise *Daimónion* ile ilişkisini inceleyeceğimiz *Özbilinç* kavramının doğuşuyla ilgili kısa bir tarihçe verilerek onun zihinsel fonksiyon bağlamında temel özellikleri vurgulanacak; bunun için Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Hume ve Kant çizgisi izlenecektir. Daha sonra *Özbilinç*'e atfedilen özellikler ile *Daimónion*'a atfedilen özellikler karşılaştırılıp aralarındaki ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Daimon, Daimonion, Platon, Sokrates, Bilinç, Özbilinç

FROM HOMER TO PLATO “DAÍMŌN” (δαίμων) AND THE RELATIONSHIP BETWEEN DAÍMŌN AND SELF-CONSCIOUSNESS

SUMMARY

This study was written to research the use of the word *Daímōn* from Homer to Plato and the relationship between Socrates' *Daimónion* and *Self-Consciousness*. According to Hegel, Socrates' *Daimónion* was in his *consciousness*. In order to research this relationship, first of all, the uses of the word *Daímōn*, which *Daimónion* refers to, before Plato-Socrates will be examined. We can see that *Daímōn* is used in the contexts of *Theós* (God), *Moîra* (Fate) and *Psūkhé* (Soul), from the *Homer's Epics*, which are the oldest written sources that have survived to the present day, to Plato-Socrates. For this reason, in the first chapter, for *Theós* we focus *Homer Epics*, *Derveni Manuscripts*, Pythagoras, Empedocles; for *Moîra* we focus Euripides and Heraclitus; for *Psūkhé* we focus Hesiod, Thales, Pythagoras and Leucippos/Democritus. In the second part, firstly, the uses of *Daímōn* in Plato-Socrates will be examined, because it is thought that the root of *Daímōn*, which Socrates refers to by *Daimónion*, is in these texts. Plato's *Soul* concept, which includes mental capacity, will be an important connection between *Self-Consciousness* and *Daímōn*. In the third chapter, a brief history of the occurrence of the concept of *Self-Consciousness*, which we will examine its relationship with *Daimónion*, will be given and its basic features will be tried to be revealed; for this, the line of Plato, Aristotle, Descartes, Locke, Hume and Kant will be followed. Then, the features of *Self-Consciousness* and the features of *Daimónion* will be compared and the relationship between them will be tried to be revealed.

Keywords: Daemon, Daimonion, Plato, Sokrates, Consciousness, Self-consciousness

TEŞEKKÜR

Tez yazma sürecim boyunca ilgisini ve desteğini esirgemeyen tez danıőmanım Prof. Dr. Kaan H. Ökten'e; kaynak önerileri, değerli yorum ve eleőtirileri için jüri üyeleri Doç. Dr. Çiđdem Yazıcı ve Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yücefer'e; değerli yorumları ve kaynak önerileri için Prof. Dr. Tansu Açık'a; verimli bir yüksek lisans süreci geçirmemi sağlayan tüm MSGSU Felsefe Bölümü öğretim üyelerine çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	IX
SUMMARY.	XI
TEŞEKKÜR	XIII
İÇİNDEKİLER	XV
GİRİŞ	17
1. PLATON-SOKRATES ÖNCESİ <i>DAÍMŌN</i>.....	20
1.1. Homeros Öncesi <i>Daimōn</i>	20
1.2. Homeros'tan Platon-Sokrates'e <i>Daimōn</i>	24
1.2.1. <i>Theós</i> bağlamında <i>Daimōn</i>	24
1.2.1.1. <i>Homeros Destanları</i> ve <i>Derveni El Yazmaları</i>	25
1.2.1.2. Pythagoras, Empedokles ve Parmenides.....	33
1.2.2. <i>Moira</i> bağlamında <i>Daimōn</i>	35
1.2.2.1. Euripides.....	38
1.2.2.2. Herakleitos	40
1.2.3. <i>Psūkhé</i> bağlamında <i>Daimōn</i>	42
1.2.3.1. Hesiodos.....	43
1.2.3.2. Thales, Pythagoras, Leukippos ile Demokritos.....	45
2. PLATON-SOKRATES'DE <i>DAÍMŌN</i> VE <i>DAÍMŌNĪON</i>.....	48
2.1. Platon-Sokrates'de <i>Ruh</i> ve Zihin İlişkisi	48
2.2. Platon Metinlerinde <i>Daimōn</i>	53
2.3 <i>Daimōn</i> 'dan <i>Daimónion</i> 'a.....	61
2.4. Değilleyen Bir Ses Olarak <i>Daimónion</i>	64
2.5. <i>Kehanet</i> ve <i>Daimónion</i>	66
2.6. <i>Daimónion</i> Yeni Bir Tanrı mı?.....	69
3. <i>DAÍMŌNĪON</i> İLE <i>ÖZBİLİNÇ</i> İLİŞKİSİ.....	72
3.1. <i>Özbilinç</i>	72
3.2. <i>Daimónion</i> ile <i>Özbilinç</i> İlişkisi.....	84
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	92
ÖZGEÇMİŞ.....	97

GİRİŞ

Bu çalışma, Homeros'tan Platon'a *Daimōn* sözcüğünün kullanımını ve Sokrates'in *Daimónion*'u ile modern bir mefhum olan *Özbilinç*'in ilişkisini incelemek amacıyla yazılmıştır. Hegel, *Felsefe Tarihi*'nde “düşünce üzerine düşünmenin” Sokrates ile başladığını ve *Daimónion*'un Sokrates'in bilincinde olduğunu söylemektedir.¹ *Daimónion*'unun atıf yaptığı *Daimōn* sözcüğünün Platon-Sokrates² öncesi kullanımlarına yapacağımız okuma, sözcüğün zihin ile olan bağlantısını vurgulayacak olması bakımından, *Daimónion*'u *Özbilinç* ile ilişkilendirmede bu çalışma için fayda sağlayacaktır.

Kriton diyalogunda Sokrates kendisini en iyi akıl yürütme (*lógōi*) dışında başka hiçbir şeyi takip etmeyen biri olarak tanımlar³. Onun, mitsel/teolojik bir kavram olan *Daimōn*'a gönderme yapan *Daimónion*'unun ise, bu rasyonalizm içinde kısmen gizemli bir noktada kaldığı düşünülür.⁴ Fakat *Daimónion*'un mitsel/teolojik mefhumlar olan *Tanrı*, vahiy veya kehanetten belirgin farkları bulunmaktadır.⁵ Sokrates'in *Daimónion*'unun, Vlastos'un rasyonalize ederek “güçlü bir önsezi” (*hunch*)⁶ olarak yorumladığı bazı istisnalar dışında, Platon'un tanıklığında, *Êthos*⁷ ve *Lógos* ile tam bir tezatlık içinde olduğu söylenemez. Bu yüzden çoğu araştırmacı odak noktasını *Daimónion* ile “temsil” edilenin, bu *Êthos* ve *Lógos* anlayışı içinde, ne olduğu sorusuna yöneltmiştir. Sokrates'in *Daimónion*'unu sadece kendisinin duyduğu bir *ses* (*phōnē*) olarak tanımlamasından dolayı *Daimónion* çoğu araştırmacı

¹ Hegel, F. (2018) *Felsefe Tarihi*, Cilt I. Çev: Kılınç, D. B. İstanbul: NotaBene Yayınları. Sy 347.

² Bu çalışmada Sokrates ile ilgili Platon'un metinleri temel alındığından “Platon-Sokrates” ifadesi tercih edilmiştir.

³ Plato. (2017). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Edited and translated: Emlyn-Jones, C., Preddy, W. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Platon.(2006). *Kriton*. Çev: Öktem, F., Türkkan, C. İstanbul: Kabcacı Yayınevi. 46b.

⁴ Pope, A. R. (1969). *The Daimónion Of Sokrates: A Search For Definition And An Epistemological Assessment*.(Master Thesis) Kansas State University, Department of Philosophy, Manhattan, Kansas.

⁵ Strauss, L. (2018) *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*. Çev: Orhan, Ö. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. s.261. Bu alıntıdan sonra kısaca “Strauss, *Savunma*” olarak alıntılanacaktır.

⁶ Vlastos, G. (1991) *Socrates Daimónion*. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. New York: Cambridge University Press. Sy: 280.

⁷ Yazıcı, Ç. (2003) *Daemonic Experience in Sokrates as Limit Experience* (Master Thesis) Boğaziçi University, Department of Philosophy, İstanbul.

tarafından “aklın sesi”⁸, “Tanrı’nın sesi”⁹ veya “vicdanın sesi”¹⁰ ile ilişkilendirir. Bu çalışmada ise “ses”ten ziyade “olumsuzlama/değilleme” ve “sürekli eşlik etme” fonksiyonlarına odaklanılarak *Daimónion*’un modern bir mefhum olan *Özbilinç* ile olan ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Ancak Sokrates öncesi dönemde *Daímōn*’un hangi anlam ve bağlamlarda kullanıldığına bakmak bu ilişkilendirme açısından faydalı olacaktır.

Günümüze ulaşan en eski yazılı kaynaklardan olan *Homeros Destanları*’ndan beri *Daímōn* sözcüğü pek çok şair ve düşünürün eserlerinde kullanılmıştır. Bu eserler incelendiğinde sözcüğün *Theós*, *Moíra* ve *Psūkhé* bağlamlarında kullanıldığı ve İngilizce-Türkçe çevirilerde çoğu zaman *Tanrı (God/Godness)*, *Kader (Fate)* veya *Ruh (Soul-Spirit)* sözcükleri olarak tercüme edildiği görülür. Daha nadir olarak ise kavram özel bir statüde görülüp olduğu gibi bırakılmıştır. Bu çalışmanın ilk bölümünde, *Daimónion*’un gönderme yaptığı *Daímōn* sözcüğünün tarihsel mahiyetini belirginleştirmek adına, Homeros’tan Platon-Sokrates’e kadar olan süreçteki kullanımlara yakın okuma yapılacaktır.

İkinci bölümün konusu ise Platon-Sokrates’de *Daímōn* ve *Daimónion* kullanımınıdır. Platon metinlerinde, *Daimónion*’un yanı sıra, *Daímōn* sözcüğü de varlığını sürdürür. Sokrates’in *Daimónion*’unun, tarihsel arka plan haricinde, özellikle bu metinlerdeki *Daímōn* ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Bu metinlerde *Daímōn*, kişiye yaşam öncesinde, yaşamda ve yaşam sonrasında kılavuzluk eden münferit bir *Ruh* veya kişinin *Ruh*’una içkin olan en yüksek parça olarak görülür. Bu yüzden Platon’un *Ruh* anlayışını incelemek ve bu *Ruh* anlayışının zihinsel kapasiteyle olan bağlantılarını serimlemek çalışmamız için yararlı olacaktır. Daha sonra *Daimónion*’un, *Daímōn* ve *Delphoí Kehaneti* gibi unsurlardan farkları gözetilerek, temel özellikleri serimlenecektir.

⁸ Aktaran: Pope, A. R. (1969) (Riddell, J. (1877) *The Apology of Plato*. Oxford: The University Press. Sy 113)

⁹ Aktaran: Pope, A. R. (1969) (Guardini, R. (1948) *The Death of Socrates*. Translated: Basil Wrighton. London: Sheed and Ward, 1948, Sy 3.)

¹⁰ Aktaran: Pope, A. R. (1969) (E. B. Osborn, *Socrates and His Friends*. London: English Universities Press, Sy 159.

Üçüncü bölümde ise *Daimónion* ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz *Özbilinç* kavramının doğuşuyla ilgili kısa bir tarihçe verilerek ve günümüzde halen tartışma konusu olan bu kavramın temel özellikleri belirlenecektir. Bunun için Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Hume ve Kant çizgisi izlenecektir. Daha sonra *Özbilinç*'e atfedilen özellikler ile *Daimónion*'a atfedilen özellikler karşılaştırılıp aralarında ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır. Tüm bu çalışma yapıldıktan sonra “Sokrates’in *Daimónion*’u bir *Özbilinç* temsili veya bir *Özbilinç* fonksiyonun temsili olabilir mi?” sorusuna ulaşılabilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOKRATES-PLATON ÖNCESİ *DAİMŌN*

1.1. Homeros Öncesi *Daímōn*

Herodotos *Tarih* isimli eserinde, Yunan Tanrılarının soy zincirini düzenleyip; onlara görünüş, sıfat ve görevlerini atayan Homeros ve Hesiodos'un kendisinden en fazla dört yüzyıl kadar önce yaşadığını söyler ve “daha düne kadar bir şey bilmeyen” Yunanlar'ın bu Tanrılarını nereden öğrendiğini sorgular: “Peki nereden geliyordu bu Tanrılar? Ta baştan beri mi vardılar? Biçimleri nasıldı?”¹¹ Cornford'a göre Herodotos'un bu sorgulaması çok önemli bir dini tarih bilgisidir çünkü Olympos dininin düzenli görünüşünün ardında öyle olmayan bir döneme işaret ediyordur.¹² Erwin Rohde'nin *Psyche* isimli eseri de aynı karanlık döneme işaret edercesine “Homeros'u Yunan dininin sürekliliğinde bir kopuş” olarak görür çünkü “khthonik” başlığı altında değerlendirilen mistik kültler *Olympos* sisteminin altında neredeyse kaybolur: “Karanlıkları, gizemleri, toprakla iç içe oluşları, yeryüzünün diğer tüm canlıları ve bizzat yeryüzünün Ruhları ile olan insanın akrabalık hissi-tüm bunlar Olympos'un parlak gün ışığı ve onun sakinlerinin net ve anlaşılır bireysellikleri lehine silinmişti.”¹³ *Homeros Destanları*'nda antropomorfik *Tanrılar* ve onların insanlarla olan ilişkileri anlatılırken, belirsiz bir şekilde beliren *Daímōn*'ların kökeni işte bu Homeros öncesi dönemden geliyor gibi görünmektedir.

Daímōn sözcüğü her ne kadar direkt olarak akla Sokrates'i getirirse de, onun anlamsal ufku Cornford'a göre Yunan çoktanrıcılığına düzen vermiş Homeros ve Hesiodos'un da gerisine, kabile/klan/büyük toplumlarına kadar gitmektedir. Sokrates'in mefhumu kullanımı her ne kadar kendine has ve farklılaşmış olsa da, sözcüğün tarihsel bir ard

¹¹ Herodotos. (2020). *Tarih*. Çev: Ökmen, M. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. Madde 2.53. Bu dipnottan sonra kısaca “Herodotos, *Tarih*” olarak alıntılanacaktır.

¹² *A.g.e.*, Syf 98.

¹³ Guthrie, W.K.C. *Rohde'nin Tezi ve Sonraki Düzeltmeler. The Greeks and Their Gods*. İçinde: Rohde, E. (2020). *Psyche*. Çev: Orhan Ö. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Syf 37.

alanı vardır ve bu Sokrates'in sözcüğü kullanımından apayrı bir varoluşa sahip değildir. Erken dönem Antik Yunan düşünürleri ve Sokrates ile birlikte felsefede yer edinen sözcük köken itibariyle teolojik bir veçheye sahiptir. Sözcüğün *Tanrı* tasavvurundan önce, büyü toplumlarındaki kolektif bilinç/grup ruhu ile eş değer bir kullanımı olduğu Cornford tarafından iddia edilmektedir. Cornford "Yunan felsefesinin kaynaklarının ne olduğu" sorusuna verilen "onun doğudan ödünç alındığı" yanıtının çürütülmesinden sonra elde kalan tek cevabın "ilksel felsefenin dönemin dini öğretilerinden etkilendiği" görüşünün de insanlara tatmin edici gelmediğini ve bu yüzden insanların ilksel filozofları çevrelerinden yalıtılmış bir şekilde düşünmeye başladığını söyler.¹⁴ Ama bu ona göre noksan bir tutumdur: "Thales veya Anaksimandros'u, Adem'in yaratıldığı günde olduğu gibi, arkasında hiçbir gelenek, eşyanın miras alınan hiçbir şeması yokmuş gibi, masum gözlerini henüz hiçbir kavramsal yapıyla koordine edilmemiş saf duyu izlenimleri dünyasına açıyor olarak hayal etmemeliyiz."¹⁵ Örneğin Thales'in yegane ögenin su¹⁶ (*húdōr*) olduğunu söylemesi, her şeyin (*pánta*) *Tanrılarla*¹⁷ (*Theón*) dolu olduğunu ve yine *Kosmos*'un canlı ve *Daímōn*larla¹⁸ dolu olduğunu söylemesinin altında Thales'in sadece içsel ve dışsal gözleminin basit bir analizi yatmamaktadır.¹⁹ Thales'in öğretisinde, su olduğu ortaya konan eşyanın *Doğa*'sı (*physis*), *Tanrı* (*Theón*) ve *Daímōn* mefhumları aslında felsefe başlamadan önce var olan dini temsillerdir ve bu temsillerin kökenini anlamadan onların felsefedeki kullanımlarını anlamamız eksik kalacaktır.²⁰

¹⁴ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Syf 56.

¹⁵ *A.g.e.*, Syf 57.

¹⁶ Thales. (2019). *Thales, Anaksimandros, Anaksimenes*. Çev: Şar, G., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Thales. (2016). *Early Greek Philosophy, Volume II: Beginnings and Early Ionian Thinkers, Part 1*. Ed-Translate: Laks, A., Most, G.W. Cambridge, MA: Harvard University Press.

D2,D3,D4. Bu alıntıdan sonraki alıntılar için Türkçe, kavram kıyaslaması için İngilizce kaynak kullanılacak olup kısaca Thales olarak alıntılanacaktır.¹⁸

¹⁷ Thales, D10, R35.

¹⁸ Thales, R34b.

¹⁹ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Syf 58.

²⁰ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Syf 59.

Herodotos'a göre Yunanlıların *Tanrı* adlarının çoğu Mısır'dan gelmiştir.²¹ Ona göre Yunanistan Dodona'da, Helen akınlarından önce, Pelasglar *Tanrılara* kurban keser ve dua ederlerdi ama bu *Tanrıların* ne gerçek ne de takma adları yoktu.²² Onlara *Tanrılar* (*Theôî*) dediklerini öğrenmişti çünkü "her şeyi düzene koymuşlardı (*kosmô thentes*) ve tüm dağıtımlar (*nomás*) onların elindeydi."²³ Cornford ise Herodotos'un *Theôî* olarak aktardığı bu *Tanrılar* için uygun terimin *Theós* değil *Daímōn* olduğunu görüşündedir, bunlar eşanlamlı değil farklı kavramlardır:²⁴

Theós her zaman bireyselliği ima ederken, bu *Daímōn*ların henüz "figürleri" ve birini diğerinden ayıran kendilerine özgü işlev veya sanatları yoktu. Herodotos'un *Theós*'u yanlış türeterek, bu türetimle ilişkilendirdiği, *Daímōn*ların "evreni düzene koyduğuna" dair görüşten vazgeçmeliyiz. Onlar kozmik güçler değil, yerel Ruhlar [spirits], iyi Ruhlardı [spirits](*agathoí Daímōnes*) ve her biri ona tapınanlar tarafından mesken tutulan ve ekilip biçilen yeryüzü parçasına bağlıydı. Bu onun *Moîra*'sıydı ve bunun sınırları içinde tüm dağıtımlar (*nomai*) onun elindeydi. Savaşta halkının tek koruyucusu ve kurtarıcısıydı (*sōtér*) ve aynı zamanda ve hepsinden önemlisi onlara barış zamanlarında toprağın meyvelerini verirdi. Bu yerel bereket Ruhları sadece işlevlerinden oluşuyordu; onlara dair her şey buydu. Bunun ötesinde kişilikleri yoktu; ve sadece yeryüzünün bir *Moîra*'sında ikamet eden gücün, bir başkasında ikamet eden güçten nicelik olarak farklı olması anlamında bireylerdi.²⁵

Cornford, Olympos dinine ve ilksel felsefeye şekil veren *Moîra*, *Daímōn* ve *Theós* tasavvurlarının ortaya çıkışını anlamak için ilksel toplum yapılanmasına bakılması gerektiği görüşündedir. İlksel toplumlarda "din öncesi" bir aşama, bir totem/büyü evresi vardır. Bu evrede örneğin yağmur yağdırıcılar yağmuru taklit ettiklerini değil gerçekten yağmuru yağdırdıklarını düşünür ve deneyimlenen şey kolektif arzudur.²⁶ Bir klan törenin amacı bereket olduğu için amaçlanan şey mimetik eylemde hemen gerçekleşir ve bu din değil, saf büyüdür. Oysa din, bir yanda ona tapanlar diğer yanda ise bu dinin üyelerine hükmeden farklı türde üstün bir güçten oluşan bir yarılmayı

²¹ Herodotos, *Tarih*. 2.50.

²² Herodotos, *Tarih*. 2.52.

²³ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Syf 97.

²⁴ A.g.e., Syf 99.

²⁵ A.g.e., Syf 98-99.

²⁶ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Syf 141.

içerir²⁷ ve bir temsil gerektirir. Belirli bir aşamadan sonra, bireysel bilincin gelişmesiyle birlikte, bu bireysel bilinç ile toplumsal bilinç arasında ayrım ortaya çıkmaya başlar.²⁸ Bireysel bilincin üzerinde baskı oluşturan kolektif bilincin doğaya yansıtılması ise de *Ruh* ve *Tanrı* tasavvurunun oluşmasına vesile olur. Yani ilk dini temsilin, aslında kolektif bilincin bir temsili olduğu ortaya çıkar:²⁹

Ahlaki ve yasaklayıcı olarak düşünüldüğünde bu, “doğruluğa yönelen” ilk “kendimiz olamayan”dır. Pozitif içeriğinden iki büyük dini tasavvur olan *Tanrı* ve *Ruh* ve -tuhaf görünse de- felsefenin kökeninde yatan “Doğa” fikri gelir....Bu bireyüstü ahlaki gücün negatif yönü -dışsal bir kısıtlama dayatan baskı yönü- İntikamcı öfke (nemesis), Adalet (dike) ve Yazgı (Moîra) gibi tasavvurlara yol açar...Bu soyutlamanın tümü yabanın Tabu dediği şeyi tasavvur etmenin çeşitli yollarıdır.³⁰

Bu birincil dini temsil kolektif yaşamın pozitif ve dinamik bir ifadesidir yani grubun *Ruh*udur; bireyüstü bir güç olduğundan *Tanrı* mefhumunu doğurur. *Tanrılar* grup-*Ruhu* temsiline beşeri olmayan doğaya yansıtılmasıdır. *Ruh* da bu *Tanrı* mefhumunun bir aşama daha eski olanıdır.³¹ Cornford *Tanrı* mefhumundan önce oluştuğunu söylediği *Daímōn*'u dört sınıf olarak gruplandırır. İlk olarak *Gens Daímōn*'u gelir ve bu kan bağıyla birleşen bir gense veya toplumsal gruba dayanan bir gruba karşılık gelir. Bu grupta bireyler ölse bile *Gens Daímōn*'u yeni üyelere yaşamaya devam eder.³² İkinci olarak toplumsal grubun yaşadığı toprak parçasının yaşam verici gücünü somutlaştıran yerel iyi *Ruh* olan *Daímōn (agathos Daímōni)*³³ gelir. Üçüncüsü *büyü toplumunun Daímōn*'u'dur. Bu toplumdaki büyücü grup, *Daímōn* vesilesiyle diğer insanların sahip olmadığı güçlere sahip olduğu iddiasındadır ve bu inanış kalıntısı kendini Hesiodos zamanında bile korur. Örneğin Hesiodos'da büyücü “ilahi bir adam”dır (*theîon anér*). İlahilik ve *Daímōn* terimi bu

²⁷ A.g.e., Syf 144.

²⁸ A.g.e., Syf 146.

²⁹ A.g.e., Syf 147.

³⁰ A.g.e., Syf 147.

³¹ A.g.e., Syf 156.

³² A.g.e., Syf 162, 163.

³³ A.g.e., Syf 168.

aşamada profandan ayırt edilen insan üstü gücün somutlaşmasını ifade eder ve bu *kolektif Ruh* o toplumun bir *Daímōn*'udur. Toplumun üyeleri de bu güçten pay alabilir.³⁴ *Daímōn*'un Homeros sonrası kullanımları bu türe giriyor gibi görünmektedir. Dördüncü olarak ise *doğal bölümlerin Daímōn*'u gelir. *Daímōn* burada bir doğa fenomenine yerleşik olan *Ruh*'a karşılık gelir: “Beşeri bir grup, her biri özel olarak farklı olan ve farklı bir *Moîra*'yı mesken edinen bir dizi doğal *Daímōn* ile karşı karşıya kalır: Bir ateş *Daímōnu*, bir su *Daímōnu*, bir humma *Daímōnu*”³⁵ gibi.

Homeros'ta sıklıkla görebileceğimiz gibi, Olympos *Tanrı*larından farklı olarak bireyleşmemiş, belirsiz bir güç olarak beliren *Daímōn*; Cornford'a göre ilkel toplumun beşeri yapılanması dolayısıyla bir kolektif bilinç olarak ortaya çıkmış ve bireysel bilincin zamanla gelişmesiyle, bu kolektif bilincin “kendimiz olmayan” olarak hissedilmesi ölçüsünde Tanrı tasavvuruna dönüşmüştür. Yine de *Daímōn* bir yandan bu *Tanrı* tasavvurunun yanında belirsiz bir güç olarak varlığını korumaya devam etmiştir.

1.2. Homeros'dan Platon-Sokrates'e *Daímōn*

1.2.1. *Theós* Bağlamında *Daímōn*

Eski Yunanca'da *Tanrı/İlah* anlamına gelen *Theós* sözcüğü, insandan doğa üstü bazı güçleri ve ölümsüzlüğüyle ayrılan antropomorfik tanrılar için kullanılır.³⁶ *Theós*'un “yapmak”, “koymak” ve “yerleştirmek” (*to do, to put, to place*) anlamlarına gelen *d^h(e)h₁s kökünden geldiği düşünülürken; *Daímōn*'un “pay etmek”, “bölmek” (*cut-divide*) anlamlarına gelen *deh₂-(i-) kökünden geldiği düşünülmektedir.³⁷ *Daímōn*'un Homeros ve ilkel felsefedeki *Theós* bağlamında kullanımı, Herodotos'un işaret

³⁴ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Syf 162.

³⁵ *A.g.e.*, Syf 164.

³⁶ Faculty of Classics, University of Cambridge, & Diggle, J. (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: CUP. Syf: 679.

³⁷ Beekes, R. S. P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek: Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series Vol 1/10*. Boston: Brill. “*Daímōn*” için Sy: 297 / “*Theós*” için Sy 541.

ettiği gibi, Hellen akınlarından önce bölgede yaşayan yerel toplulukların dinsel pratiğine dayanıyor gibi görünmektedir. Ayrıca Platon'un dil felsefesinin başlangıcı olarak görülen ve pek çok adın kökeninin incelendiği *Kratylos* isimli metninde Sokrates, *Theós* adını, Hellas'daki ilk insanların gök cisimlerine tapmasına bağlar. Bu gökcisimlerinin sürekli kendi eksenleri etrafında dönmesi (*thein*) bu adın konulmasına vesile olmuştur:

Bana öyle görünüyor ki Hellas'taki ilk insanlar tıpkı şimdilerde Barbarların çoğunun güneşe, aya, yere, yıldızlara ve göğe inandığı gibi, sadece böyle Tanrılara inanıyorlardı. Zira onların daima kendi çevrimlerinde akıp gittiklerini ve "seyirttiklerini" (*theônta*) gördükleri için, "seyirtmenin" (*thein*) bu doğasından hareketle onlara "Tanrılar" (*Theôi*) adını takmışlardı.³⁸

Homeros Destanları'nın İngilizce ve Türkçe çevirilerinde *Daímōn* sözcüğü, tıpkı *Theós* sözcüğü gibi, genel olarak *Tanrı/God* olarak çevrilmektedir. *Tanrı/God* olarak çevrilen bu iki farklı Eski Yunanca sözcüğü kıyaslayabilmek; metinlerdeki *Olympos Tanrıları* ile *Daímōn*'un farklarını görebilmek ve *Daímōn*'un mahiyetini biraz daha açıklığa kavuşturabilmek adına destanlara yakın okuma yapmak çalışmamız açısından yarar sağlayacaktır.

1.2.1.1. *Homeros Destanları*'nda ve *Derveni El Yazması*'nda *Daímōn*

Daímōn sözcüğünün yazılı kaynaklardaki en yoğun kullanımına *Homeros Destanları*'nda rastlanır. *İlyada*'da dokuz kez *Daímōn*, beş kez sözcüğün nida formu *Daímōnie*, üç kez *Daímōna*, bir kez *Daímōnios* kullanılır. *Odyseia*'da ise otuz bir kez *Daímōn* sözcüğü ve üç kez de *Daímōnie* hali kullanılır. Gerek hitap gerekse diğer halleri olsun *Homeros*'da kavramın genel olarak *Theós* bağlamında tercüme edildiği

³⁸ Platon. (2016). *Kratylos*. Çev: Gören, E. İstanbul: Dergah Yayınları. 397d. Bu alıntıdan sonra kısaca "Platon, *Kratylos*" olarak alıntılanacaktır.

söylenbilir. İngilizce ve Türkçe çevirilerde³⁹ *Theós* bağlamı göz önüne alınarak kavram genellikle bilinmeyen, antropomorfik olmayan bir *Tanrı* (god) olarak çevrilmiştir. Fakat destanlarda *Daímōn* sözcüğü dışında, *Theós* sözcüğü de oldukça fazla bir şekilde kullanılmaktadır. Çevirilerde *Daímōn* ve *Theós* 'un eşanlamlı olarak düşünülmesinin sebeplerinden biri, bu iki kavramı ayıracağı düşünülen her ayrımın aksi bir örnekle silikleştirilmesi olabilir. Antropomorfik veya değil, *Tanrıların* savaş planlarından, kıskançlıklarından veya fitnelerinden bahsederken *Daímōn*; hikmetlerinden bahsederken *Theós* kavramının kullanıldığını düşünmek makul bir kanı olabileceken, buna karşın, destanlarda bu ayrımı yok sayan pek çok örnek bulunmaktadır. Örneğin *Odysseia* altıncı kitapta Odysseus, Phaiak Kralı Alkinóos'un kızı Nausikaa'ya yardım etmesi için yalvarırken kendisini kıyıya bir *Daímōn*'un⁴⁰ attığını söyler. Daha sonra *Tanrıların* kendisine daha ne belalar vereceğiyle ilgili kaygılanırken *Theōi*⁴¹ sözcüğünü kullanır. Bu örnekte görüldüğü üzere sözcük her ne kadar çoğu zaman bela getiren bir güç anlamında kullanılsa da, *Daímōn* burada Odysseus'un kıyıya çıkabilmesini sağlamıştır. Aksine “*Tanrıların* başına yağdıracağı” diğer belalar düşünülürken Odysseus, *Theōi* sözcüğünü kullanılır. Yedinci kitapta ise Odysseus, Alkinóos ve karısı Arete'ye, Ogygie adasında tutsak olarak geçirdiği yılları anlatırken, kendisini zorla tutan Kalypso ile ilgili *Deiné Theós*⁴² ifadesini kullanır. Onun eline düşmesine sebep olan bilinmez *Tanrıdan* bahsederken de *Daímōn* Οἶον⁴³ der. Bu örneklerde görüldüğü üzere *Daímōn*'un direkt olarak daha kötücül bir *Theós*'u temsil ettiğini söylemek pek mümkün değildir.

Homeros'un destanlarında *Tanrıları* antropomorfiktir yani insani özelliklere sahiplerdir; insanlar gibi yer, içer, savaşır, şölen yapar, kötü ve iyi değer yargıları

³⁹ Homeros. (2021) *Odysseia*, Çev: A. Erhat, A. Kadir, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Homeros. (2020) *İlyada*, Çev: Erhat, A., Kadir, A. İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Homer. (1919) *Odyssey, Volume I-2: Books 1-24*. Translated by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Loeb Classical Library 104-105. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Homer. (1924-1925) *Iliad, Volume I-2: Books 1-24*. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt. Loeb Classical Library 170-171. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bu alıntıdan sonraki alıntılar için Türkçe, kavram kıyaslamaları için İngilizce kaynak kullanılacak olup kısaca “Homeros, *Odysseia*” veya “Homeros, *İlyada*” olarak alıntılanacaktır.

⁴⁰ Homeros, *Odysseia*. 6.173. Türkçe “Tanrı”, İng “fate”

⁴¹ A.g.e. 6.174. Türkçe “Tanrı”, İng “gods”

⁴² A.g.e. 7.246. Türkçe “korkunç bir Tanrıça”, İng “a dread goddess”

⁴³ A.g.e. 7.248. Türkçe “kötü niyetli bir Tanrı”, İng “fate”

barındırırlar. İnsanlardan farklı olarak doğaüstü güçleri vardır ve ölümsüzdürler ama sürekli insanların işlerine karışırlar. Her ne kadar *Daímōn* çoğunlukla antropomorfik olmayan *Tanrılar* için kullanılsa da, yer yer *Olympos Tanrıçaları* olan Zeus'un karısı Here ve Zeus'un Dione'den olan kızı Aphrodite için; sözcüğün dişil, nida-hitap hali de (*Daímōnīē*) kullanılır. Bu hitabın öncesinde *Tanrıçalar* mutlaka ya bir şeyden şüphe etmişlerdir ya da insan veya *Tanrı* işleriyle ilgili bazı oyunlar çevirmektedirler. Örneğin *İlyada* birinci kitapta, Akha Kralı Agamennon tarafından aşağılanan ve savaştan çekilen oğlu Akhileus'un gururunu kurtarmak isteyen Tanrıça Thesis, Zeus'a oğlunun itibarını geri vermesi için yalvarır. Zeus da Thesis'in dileğini kabul eder ve Akhalar'ın Troya karşısında bozguna uğrayıp Akhileus'a muhtaç kalacağı bir plan tasarlar. Akhalar'dan yana olan Zeus'un karısı Tanrıça Here ise bu planı anlayıp Zeus'a sinirlenir ama Zeus, Here'nin şüphelerini farazi olmakla itham edip, tüm bu kurguyu kafasında oluşturduğunu ifade ederken Here'ye *Daímōnīē* diyerek çıkışır.⁴⁴ *Daímōnīē* hitabına başka bir örnek ise şöyledir: İlyada'da, Troya kralı Hektor'un erkek kardeşi ve Aphrodite'in favorisi Aleksandros (Paris), Akha Kralı Agamennon'un kardeşi Menelaos'un karısı olan Helene'yi kaçırmıştır. Troya Savaşı'nın fitilini ateşleyen bu mevzuda Aphrodite'in parmağı vardır. Akhalar Helene'yi geri almak üzere saldırıya geçtiklerinde Helene'nin casusluk yapmasını önlemek adına Aphrodite onu baştan çıkarmak ve Aleksandros'un yatağına göndermek için karşısına çıkar. Helene Aphrodite'i görünce “yine mi sensin *Daímōnīē*”⁴⁵ der.

Odysseia'da ise bu hitabın yalnızca *Tanrıçalar* için değil insan-kadınlar için de kullanıldığını görüyoruz. On dokuzuncu kitapta, Saray hizmetçisi Melantho, dilenci sandığı Odysseus'a çıkışınca, Odysseus ona neden bu kadar öfkelenildiğini sorarken *Daímōnīē*⁴⁶ diye hitap eder. Yirmi üçüncü kitapta ise tüm talipleri öldürüp sarayında egemenliğini tekrar sağlayan Odysseus, karısı Penelopeia'ya kim olduğunu açıkladığında karısı ona şüpheyile karşılanır. Tüm açıklamalarına rağmen karısı bu şüphesinde ısrar edince Odysseus onun katı yüreğinden şikayet eder ve ona

⁴⁴ Homeros, *İlyada*. 1.561. Türkçe “alık kadın”, İng “you are incredible!”

⁴⁵ A.g.e. 3.399. Türkçe “Tanrıça”, İng “strange godness”

⁴⁶ Homeros, *Odysseia*. 19.71. Türkçe “deli kız”, İng “god-touched women”

*Daímōnīē*⁴⁷ der. Devamında Penelopeia ona inanıp yatak odasına geçtiklerinde Odysseus, bundan sonra da dertlerin bitmeyeceğini Teiresias'ın ona kehanette bulunduğunu söyler ama kehanetin içeriğini karısına aktarmaz. Penelopeia ise kehaneti öğrenmekte ısrar edince yorgun olan Odysseus bu ısrara kızar ve yine ona *Daímōnīē*⁴⁸ diye hitap eder.

Antropomorfik *Tanrılar* için *Daímōn* kullanımına ise az da olsa, ima yoluyla, rastlandığını söyleyebiliriz. Burada söz konusu olan *Daímōn*, *Olympos Tanrılarından* biri mi yoksa belirli *Tanrıların* işine karışan belirsiz bir *Tanrı* mı ayırt etmek zordur. *İlyada* üçüncü kitapta, Helene Paris'in yatağına girmeyi red edince Aphrodite tarafından tehdit edilir ve korkup Paris'in odasına ilerler. Anlatıcı Helene'in boyun eğip Paris'in odasına ilerlemesiyle ilgili olarak “ve *Daímōn* yol gösterdi ona”⁴⁹ der. Helene'i baştan çıkararak ve onu Paris'in odasına götürmeye çalışan Aphrodite olduğu için yolu gösterenin de o olması muhtemeldir. Ama Aphrodite'e karşı direnmesinin boşunluğunun farkına varmasına sağlayan belirsiz bir *Daímōn* da söz konusu olabilir. On beşinci kitapta ise Troyalılar Akhalar'ın gemilerine saldırdığında Aias ile Hector'un bir türlü neticelenmeyen düellosu anlatılırken “ne de Aias, *Daímōn*'un başına saldığı Hector'u alt edebiliyordu.”⁵⁰ denir. Buradaki *Daímōn* ile kasıt Zeus olmalıdır çünkü o, Tanrıça Thesis'e söz verdiği plan gereğı Hector'u güçlendirmiştir. Yine *Daímōn*'u Zeus olarak düşünebileceğimiz bir örnek de şudur: Savaşa dönen Akhilleus'un eline düşen Lykaon, öldürülmek için yalvarırken bela olarak tanımladığı bu durumu *Daímōn*'un üzerine saldığını söyler: “*Daímōn* sürdü seni üstüme”⁵¹

Odysseia'da da *Olympos Tanrıları* için *Daímōn* kavramının kullanıldığı örneklere rastlanmaktadır. Dördüncü kitapta, Nestor'u ziyareti sonrası babasıyla ilgili bilgi almak için Lakedaímōn'a giden Telemakhos'a, Odysseus'un Troya'da oymalı tahta atla yaptığı başarılı savaş taktiklerini anlatan Menelaos, Helene'in Troyalı Paris

⁴⁷ A.g.e. 23.166. Türkçe “cinlerin çarptığı kadın”, İng “god-touched woman”

⁴⁸ A.g.e. 23.263 Türkçe “cinlerin çarptığı kadın”, İng “god-touched woman”

⁴⁹ Homeros, *İlyada*. 3.420. Türkçe “Tanrıça”, İng “goddess”

⁵⁰ A.g.e. 15.418. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁵¹ Homeros, *İlyada*. 21.93. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

tarafından alikonmasını “Troyalılara ün sağlamak isteyen bir *Daímōn*”a⁵² bağlar. Burada kastettiği *Daímōn*’un Aphrodite olduğunu düşünebiliriz. Beşinci kitapta ise Posedion’un karısı Tanrıça Amphitrite’in beslediği deniz canavarından bahsedilirken Tanrıça için *Daímōn*⁵³ sözcüğü kullanılır.

Homeros Destanları’nda antropomorfik olmayan, “belirsiz bir gücün yarattığı etki” anlamında *Daímōn* kullanımına daha sık rastlanır. Bu kullanımda *Daímōn* insanların içsel ve dışsal yaşantılarına iyi veya kötü denebilecek müdahalelerde bulunur. İçsel müdahaleler insanların duygu durumlarıyla oynama, fikir verme, yoldan saptırma, unutkanlığa neden olma, zihinsel fonksiyonlarla oynama, haberci veya kötü rüya gördürme şeklinde gerçekleşir. *Odysseia* üçüncü kitapta bir mentor kılığına giren Athene, Odysseus’un oğlu Telemakhos’u babasının izini sürmesi için yola çıkmaya ikna etmiştir. Pylos’a vardıklarında Nestor’un karşısına çıkmasını öğütler ona. Nestor ile konuşmaktan çekinen Telemakhos’un bu ihtiyatlılığına mentor kılığındaki Athene şöyle karşılık verir: “Aklınla bulur söylersin Telemakhos bir çok sözü, bir çoğunu da *Daímōn* koyar ağzına”⁵⁴. Dokuzuncu kitapta Odysseus, Tepegöz’den intikam almaya çalışırken adamlarının cesur davranışlarıyla ilgili olarak bir *Daímōn*’nun⁵⁵ yüreklerine güç kattığını söyler. On dördüncü kitapta Eumaios, Odysseus ile ilgili bir anısını dilenci kılığında olan Odysseus’a anlatır. Bu anıya göre Eumaios bir *Daímōn*’un⁵⁶ aklını çelmesi sonucu pelerinini unutup soğukta donma noktasına gelmiştir. On dokuzuncu kitapta Odysseus, Telemakhos’a talipleri öldürme planı gereği evdeki tüm silahları saklama fikrini aklına bir *Daímōn*’nun⁵⁷ koyduğunu söyler. Devamında ise Penelopeia taliplerini oyalamasını sağlayan bez örme fikrini aklına bir *Daímōn*’un⁵⁸ soktuğunu söyler. Yirminci kitapta ise Odysseus’u beklemek

⁵² Homeros, *Odysseia*. 4.275. Türkçe “Tanrı”, İng “some god”

⁵³ A.g.e. 5.421. Türkçe “Tanrı”, İng “some god”

⁵⁴ A.g.e. 3.26. Türkçe “Tanrı”, İng “heaven”

⁵⁵ A.g.e. 9.382. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁵⁶ A.g.e. 14.488. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁵⁷ Homeros, *Odysseia*. 19.10. Türkçe “Kronosoğlu”, İng “god”

⁵⁸ A.g.e. 19.138. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

ve taliplerin mülklerini sömürmesi arasında kalan ve ümidi tükenen Penelopeia bir *kakadaimōn* 'un⁵⁹ kendisine getirdiği kötü rüyalardan bahseder.

Daímōn'un dışsal müdahaleleri ise bela yağdırma, doğa olaylarına etki ederek yardım etme veya helak etme gibi eylemlerle gerçekleşir. Kavramın direkt *Kader* bağlamında kullanımından farklı ama onunla bağlantılı bir şekilde bu türden dışsal müdahaleler karakterlerin kaderini değiştirir. Bir *Daímōn* müdahalesi savaşı/düelloyu kazanını belirleyebilir. *İlyada* yedinci kitapta Hector ve Akha yiğitlerinden Aias'ın birebir dövüşmesi çok uzun sürer ve dövüş bir türlü neticelenmez. Yorulan Hector Aias'a cenge ara vermeyi teklif eder: “Sonra dövüşürüz yine ilerde / o zaman bir *Daímōn* yargılar bizi / zaferi bağışlar birimize”⁶⁰ der. Aynı bölümde ifade tekrar eder, Aleksandros Troya bilgesi Antenor'un Helene'yi geri verme teklifini kabul etmez ama diğer ödülleri iade edeceğini söyler. Kral Priamos ise Akha gemilerine bir danışman gönderilmesini ve Alexandros'un sözlerinin iletilmesini söyler. Ek olarak ölüleri yakmak için savaşa ara vermeyi de teklif ederken Hector ile benzer cümleleri kurduğunda yine kavramı kullanır.⁶¹ On birinci kitapta Troyalılar tarafından sıkıştırılmış olan Odysseus'u Aias kurtarmaya geldiğinde, anlatıcı olayı çakalları korkutup dağıtan aslanın bir *Daímōn* tarafından salınmasına benzetir: “Ama ortaya yırtıcı bir aslan salarsa *Daímōn*”⁶² .

Daímōn'ların dış olaylara müdahalesi *Odysseus*'da da sıklıkla geçer. Onikinci kitapta dış anlatıcı, Odysseus ve mürettebatı güçlü rüzgarlarla Sirenlerin Adası'na ilerlerken bir anda durgunlaşan deniz için “bir *Daímōn*⁶³ bütün dalgaları dindirmişti” ifadesini kullanır. On altıncı kitapta Telemakhos yurduna annesinin taliplerinden gizli bir yoldan giriş yapar ve taliplerin onu öldürme planlarını suya düşürür. Talipler onu öldüremeyeceklerini anladıklarında Telemakhos'u bir *Daímōn*'un⁶⁴ koruyup saklayarak yurda getirdiğini söylerler. On sekizinci kitapta Odysseus, dilenci

⁵⁹ A.g.e. 20.87. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁶⁰ Homeros, *İlyada*. 7.292. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁶¹ A.g.e. 7.377. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁶² A.g.e. 11.480 Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁶³ Homeros, *Odysseia*. 12.169. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

⁶⁴ A.g.e. 16.370. Türkçe “Tanrı”, İng “god”

kılığında olduğu için kendisini tanımayan ama içten içe yakınlık duyduğu talip Amphinomos'a, Odysseus'un bir gün eve geri döneceğini ve canını kurtarması için bir *Daímōn*'un⁶⁵ onu eve göndermesini dilediğini söyler. On dokuzuncu kitapta dilenci kılığındaki Odysseus, kim olduğuyla ilgili anlattığı sahte hikayede Akhalar'ın denizde on iki gün mahsur kalmalarını bir *Daímōn*'un⁶⁶ kışkırtması sonucu oluşan poyraz yeline bağlar.

Hem içsel hem dışsal anlamda, yoldan saptırma mealinde bir örnek ise *Odysseus* dokuzuncu kitapta geçer. Agamennon'a kızıp savaştan çekilen Akhilleus'u savaşa yeniden dönmeye ikna etmeye çalışan Akha savaşçıları Aias ile Odysseus'a eşlik eden at sürücüsü Phoiniks, Akhilleus'a yalvarırken onu ikna etmek için eski hikayeler anlatmaya başlar. Meleagros'un hiçbir karşılık beklemeden Aitollar için savaştığını anlatır. Savaşa dönmek için bıçağın kemiğe dayanmasını beklememesini öğütlerken şöyle söyler: "bir *Daímōn* yolunu saptırmasın"⁶⁷.

Daímōn'un, tarihsel olarak daha sonraki süreçte görülecek olan *Kader (Moira)* bağlamında kullanımından ziyade; *Theós* bağlamında bir *Daímōn*'un verdiği kötü kader veya bela anlamında kullanımına *Odysseia*'da sıklıkla rastlanır. Bu kullanımda karakterler ya bahtsızlıklarıyla ilgili yakınır ya da eylemleri sonucunda kötü kadere mahkum edilmekten çekinirler. *Odysseia* ikinci kitapta, yirmi yıldır Odysseus'un yolunu gözleyen karısı Penelopeia'yı oğlu Telemakhos'a şikayet eden taliplerden olan Antinóos, eğer annesini ikna edemezse evlerinden gitmeyeceklerini ve mallarını tüketmeye devam edeceklerini söyler. Telamakhos ise annesini evden kovamayacağını, eğer böyle yaparsa *Daímōn*'un başına belalar yağdıracığını ifade eder.⁶⁸ Üçüncü kitapta Nestor Telemakhos'a, Troya Savaşı'nı kazanan Akhalar'ın geri dönüş yolunda Athene ve Zeus'un dertli dönüş planlarına maruz kaldıklarını anlatırken bir *Daímōn*'un⁶⁹ bu belalara yol açtığını söyler. Onuncu kitapta Aiolos,

⁶⁵ A.g.e. 18.147. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁶⁶ A.g.e. 19.201. Türkçe "uğursuz cin", İng "harsh god"

⁶⁷ Homeros, *İlyada*. 9.600. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁶⁸ Homeros, *Odysseia*. 2.135. Türkçe "Tanrı", İng "heaven"

⁶⁹ A.g.e. 3.166. Türkçe "Tanrı", İng "god"

Aiolos Adasına geri dönmek zorunda kalan Odysseus'a hangi kötü *Daímōn*'un⁷⁰ ona saldırdığını sorar. On birinci kitapta Hades'de adamlarından Elpenor ile karşılaşan ve şaşırın Odysseus'a Elpenor nasıl öldüğünü açıklarken belki de *Daímōnos*'un⁷¹ üzerine uğursuzluk salmış olabileceğini söyler. Aynı bölümde Odysseus, Tantalos'u bir gölde işkence çekerken görür. Buna göre gölde duran Tantalos, boyuna yükselen sudan tam içecekken bir *Daímōn*⁷² gölü kurutarak ona işkence eder. On ikinci kitapta ise Odysseus, artık karaya çıkıp dinlenmek isteyen Eurylokhos'un isteğine bir *Daímōn*'un⁷³ kendilerine kötü planlar yaptığını bildiği için kulak asmadığını aktarır. On altıncı kitapta Lakedaímōn'dan dönen Telemakhos ilk olarak kendi hanesinde olup bitenlerle ilgili haber almak adına Eumaios'a uğrar ve dilenci kılığındaki babası ile karşılaşır. Eumaios'a dilencinin kim olduğunu sorduğunda Eumaios adamın çok çekmiş biri olduğunu ve ona bu kaderi *Daímōn*'un⁷⁴ verdiğini söyler. Onyedinci kitapta Telemakhos dilenci kılığındaki Odysseus'u talipleri öldürme planları gereği saraya sokar. Taliplerden Antinóos sarayda dilenciye görünce bu belanın hangi *Daímōn*⁷⁵ tarafından başlarına salındığını sorar. Onsekizinci kitapta Penelopeia çektiği acılardan yakınırken bir *Daímōn*'un⁷⁶ bunlara yol açtığından yakınır. On dokuzuncu kitapta ise Penelopeia dilenci kılığındaki Odysseus'a dertlerini anlatırken bunlara bir *kakadaímōn*'un⁷⁷ yol açtığını söyler. Devamında ise Penelopeia dilenciye son sorusunu sorarken *Daímōn*'un⁷⁸ kendisine sonsuz bir acı verdiğini ifade eder.

1962'de bulunan *Derveni Elyazmaları*'nın (M.Ö. 5.yy) varlığını koruyan en eski Antik Yunanca papirüs olarak düşünülür. Felsefi ve edebi bir değeri olan bu teogonide pek çok kez *Daímōn* kavramının kullanıldığı görülür. Col.3'de

⁷⁰ A.g.e. 10.64. Türkçe "kötü cin", İng "cruel god"

⁷¹ A.g.e. 11.61. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷² A.g.e. 11.587. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷³ A.g.e. 12.295. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷⁴ A.g.e. 16.64. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷⁵ A.g.e. 17.446. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷⁶ A.g.e. 18.257. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷⁷ A.g.e. 19.129. Türkçe "Tanrı", İng "god"

⁷⁸ A.g.e. 19.523. Türkçe "Tanrı", İng "god"

Daímōn'un⁷⁹ kişinin adil olması durumunda onun için müşfik olacağı yönünde bir anlatım vardır. Burada *Daímōn* ödüllendiren ve cezalandıran bir güçtür ve yerin altındaki *Daímōnas* Tanrıya hizmet eder. Col.6'da dua ve özverinin Ruhu sakinleştirdiği ve Magi'nin büyüsünün-ritüellerinin *Daímōnas*⁸⁰ engelleyebildiği söylenmektedir. Col.8'de Zeus'un babasından aldığı *arkhên* ve *alkên* (ilke/başlangıç ve güç) ile kendi *Daímōn*'una⁸¹ ulaştığı anlatılıyor. Burada Homerosçu anlamda bir *Daímōn* kullanımı yoktur. Kavram neredeyse Zeus'a *Tanrısallığı*nı veren, buna sebep olan *güç* anlamında kullanılmaktadır. Col.9'de yine Zeus'un ilahiliğini (*Daímōna*)⁸² babasından aldığını söyler. Sözcüğün metinde görünürdeki farklı kullanımlarına karşın ortak olan şey onun "form"a içerik veren bir "güç" olduğudur.

1.2.1.2. Pythagoras, Empedokles ve Parmenides

Antik Yunan'daki ilk düşünürlerde zihinsel olanın atfedildiği *Psūkhē*'nin *Tanrısal* (*Theíon*) olarak görülmesi, anlayıştan yoksun insanın küçük bir çocukla veya sürü hayvanıyla eş değerde tutulması yönündeki eğilim; bazı filozofların insan olarak görülmemesine ve onların birer *Daímōn* olduğu düşüncesine yol açmışa benzemektedir. Iamblichus'un Pythagoras'ın⁸³ hayatını anlattığı biyografide, onun doğum yeriyle ilgili spekülasyonlardan bahsederken, bazılarının onun Pythian olduğunu, bazılarının Hyperboreanslı Apollo olduğunu, bazılarının ise onun ayda yaşayan bir *Daímōn* olduğunu söylediğini aktarmaktadır.⁸⁴ Ama Pythagoras,

⁷⁹ The Derveni Papyrus. (2016). *Early Greek Philosophy, Volume VI: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 1*. Edited and translated: Laks, A., Most, G. W. Cambridge, MA: Harvard University Press. Col.3. / İng: "personal deity"

⁸⁰ A.g.e. Col.6. / İng: "deities"

⁸¹ A.g.e. Col.8. / İng: "divinity"

⁸² A.g.e. Col.9. / İng: "divinity"

⁸³ "Kendisinin bizzat kaleme aldığı hiçbir eser günümüze kalmadığından, hakkında söylenenlerin çoğu ya çok abartılı övgülerle ya da alaycı yergilerle doludur. Kimliği ve düşünceleriyle ilgili antik metinlerin yazılı belgelere değil, sözlü aktarımlara dayanması...hakkında kesin ve sağlam bilgiler edinilmesini zorlaştırmıştır." Dürüşken, Ç. (2016) *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. Alfa Yayınları, İstanbul. Sy 74.

⁸⁴ Pythagoras. (2016). *Early Greek Philosophy, Volume IV: Western Greek Thinkers, Part 1*. Edited and translated: Laks, A., Most, G. W. Loeb Classical Library 335. Cambridge, MA: Harvard University Press. P35. Bu alıntıdan sonra tüm Pythagoras Loeb kaynakçaları kısaca "Loeb: Pythagoras" olarak alıntılanacaktır.

Diogenes Laertios aktarımdan yola çıkarsak⁸⁵, Tanrı ile *Daímōn*'u açık bir şekilde ayırt eder ve “*Daímōnlardan* önce *Tanrılara*” saygı gösterilmesini buyurur. Bu yüzden onun kendisini Empedokles gibi, *Theós* denkliğinde bir *Daímōn* saymadığı söyleyebiliriz.

Empedokles, filozofluğunun yanı sıra hekimliği dolayısıyla hakkında *Tanrısallık* spekülasyonları olan başka bir filozoftur. Bu spekülasyonlara kendisinin mi yoksa tanık ve aktarıcıların mı neden olduğu tartışmalıdır. Diogenes Laertios'un *Timaios*'dan aktardığına göre, Empedokles şiirinde biri mantıklı diğeri kendini beğenmiş şekilde birbirine ters iki tutum benimser: “Selam! Ben sizin aranızda artık ölümlü olarak değil / ölümsüz bir *Tanrı (Theós)* olarak bulunuyorum”⁸⁶ Ayrıca yine Laertios'un Hermippos'dan aktardığına göre; Hippobotos, Empedokles'in iyileşmesinden umut kesilen bir kadını iyileştirince, hakkındaki *Tanrı* olduğu yönündeki spekülasyonları pekiştirmek için Etna Yanardağı'ndaki alev kraterine atladığına tanık olmuştur.⁸⁷ Empedokles'in hakkındaki *Tanrısallık* iddialarına, *Theós*'dan ziyade bir *Daímōn* olduğu rivayetleri de eşlik eder. Hipolit “Tüm Sapkınlıkların Reddi” isimli metninde Empedokles'in suçlu *Daímōnlar*⁸⁸ ile ilgili cezalandırmayı anlattığı dizelerini aktarır. Buna göre uzuvlarına cinayet bulaştıran ve yalan yere yemin eden *Daímōnas* diğerlerinden uzaklaşarak dünyayı baştan sona dolanmaya mecbur kalır. Burada Empedokles'in kendisini, dünyaya işlediği günahlar sebebiyle düşmüş bir *Daímōn* olarak resmettiğini görüyoruz. Bu anlatının “cennetten dünyaya düşmüş Adem” motifinin olası kökeni olduğu söylenebilir çünkü o zamanın çok tanrılı din anlayışında insanlar düşmemiş, dünyada yaratılmıştır. *Daímōn*'un düşmüş bir *Tanrısallığı* temsil etmesi oldukça ilgi çekicidir.

⁸⁵ Laertios, D. (2021). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev: Şentuna, C. İstanbul: YKY. Pythagoras:

Bu alıntıdan sonra tüm Laertios aktarımları “Laertios” olarak alıntılanacaktır. 8.23.

⁸⁶ Laertios, 8.66.

⁸⁷ Laertios, 8.69.

⁸⁸ Empedocles. (2016) *Early Greek Philosophy, Volume V: Western Greek Thinkers, Part 2*. Edited and translated: André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 528. Cambridge, MA: Harvard University Press. D10. Bu alıntıdan sonra tüm Empedocles Loeb kaynakçaları kısaca “Loeb: Empedocles” olarak alıntılanacaktır.

Daímōn'nun *Tanrılardan* daha üst veya daha alt seviyede bir *Tanrısallığa* sahip olup olmadığı o zamanın şair ve düşünürleri için bir mesele olmuşa benzemektedir. Kilikyalı Simplicius, Aristoteles'in *Fizik* kitabına düştüğü şerhte Parmenides'in bir yıldız kaymasının tasviri olduğu düşünülen dizelerini aktarır. Buna göre her şeyin ortasında bir *Daímōn*⁸⁹, *Işık* ve *Karanlık* arasında doğuma gidecek çiftleşmeyi başlatır: “Çünkü dar olanlar (=yakındaki yörüngeler) doludur saf ateşle / sonrakiler ise geceyle. Ötesine de alevin payı dalıverir. / Bunların ortasında da tümüne hükmeden *Daímōn*: / Zira tümünün menfur doğum ve birleşmelerini başlatan odur”⁹⁰ Bu fragman *Daímōn*'u ne gece ne de alev olarak tasvir eder, o ikisine de dışsaldır ve onlara hükmeder. *Gece* ve *Alev*'in birleşmelerinden doğacak olan yaşamı ve olasılıkları tetikler. Burada *Daímōn*'a verilmeye çalışılan daha düşük bir *Tanrısallığın* alt üst edildiğini görüyoruz. Hatta o “tümüne hükmeden”dir. Antik Yunan Tanrıları da doğarlar ama buradaki *Daímōn* tüm diğer canlıların yanı sıra *Tanrılar*'ın bile doğumlarını başlatacak olandır.

1.2.2. *Moîra* Bağlamında *Daímōn*

Daímōn'un *Kader (Moîra)* olarak İngilizce ve Türkçe'ye çevrilmesi oldukça fazla görülen bir durumdur. Buna sebep olarak genelde iki kelimenin kökensel benzerliği gösterilir ama *Leiden Hint Avrupa Dilleri Etimoloji* sözlüğüne göre *Moîra* ve *Daímōn* aynı kökten gelmemektedir. Ortak noktaları geldikleri köklerin anlamsal benzerliğidir. *Daímōn* “pay etmek”, “bölmek” (*cut-divide*) anlamlarına geldiği düşünülen *deh₂-(i-) kökünden gelirken⁹¹; *Moîra* ise “pay olarak vermek” anlamındaki *meîromai* (*to receive as one's portion*) kelimesinden türetilmiştir ve bu

⁸⁹ Parmenides. (2016) *Early Greek Philosophy, Volume V: Western Greek Thinkers, Part 2*. Edited and translated: André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 528. Cambridge, MA: Harvard University Press. D14b.

⁹⁰ Parmenides. (2019). *Apospasmata: Fragmanlar*. Çev. Ökten, K. H. İstanbul: Alfa Basım Yayım. b12. / Türkçe: “Tanrısallık-olan”

⁹¹ Beekes, R. S. P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek: Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series Vol 1/10*. Boston: Brill. “*Daímōn*” için Sy: 297.

kelime de “atamak” anlamına gelen *(s)mer- (*remember, care*) köküne dayanır.⁹² Bu durumda *Daímōn*’u *Kader* bağlamında kullanmak ikisi arasındaki kökensel anlam benzerliğiyle açıklanabilir. Diels-Kranz (1907) *Die Fragmente Der Vorsokratiker*’de Herakleitos’un B119. fragmanında (*Êthos anthropoi Daímōn*) *Daímōn*’u özel bir kavram olarak olduğu gibi bırakır ama parantezde *Kader* (*Geschick / Alın Yazısı*) anlamını önerir: “Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (*d. h. sein Geschick*).”⁹³ 1931 yılında yayımlanan Loeb edisyonunda ise fragmandaki *Daímōn*’un direkt *Kader* olarak çevrildiğini görüyoruz: “A man’s character is his fate”⁹⁴. Charles Kahn da benzer şekilde, 1979’da yayımlanan Herakleitos çevirisinde Diels-Kranz gibi *Kader*’i parantez içinde önermez, direkt *Daímōn*’nun yerine kullanır: “Man’s character is his fate”⁹⁵. Cengiz Çakmak 2014’de çıkan Herakleitos çevirisinde kavramı direkt *Kader* olarak çevirir: “İnsanın karakteri kaderidir”⁹⁶. Fakat 2016 yılında yayımlanan Loeb edisyonunda kavramın bu sefer “*kişisel ilah*” olarak çevrildiğine tanık oluyoruz: “Character, for a human, is his personal deity.”⁹⁷ Tüm bu çeviriler *Daímōn*’un tercümesiyle ilgili fikir birliğine varılmadığını göstermektedir. Bu doğrultuda bu bölümde Herakleitos’un diğer fragmanlarının bu fragmanla olan ilişkisine bakılacaktır. Kavramın *Kader* olarak çevrilmesinin bir başka örneğini de Euripides’dir. Onun eserlerinde kavramın geçtiği yerleri incelemek *Daímōn*’un *Kader* bağlamında kullanıma iyi bir örnek teşkil edecektir. Ama bundan önce *Moîra*’nın anlam ufkuna bakmak bu bağlantıyı kurmak adına iyi olabilir.

Cornford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine* isimli kitabında *Moîra*’nın, ilksel toplumsal sınıflandırma ve zorunlulukların bir soyutlaması olarak

⁹² A.g.e. Sy 961- 923.

⁹³ *Fragmente Der Vorsokratiker*. (1960). Edited and translated: Diels, H., Kranz, W. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Sy 177. Herakleitos, B119.

⁹⁴ Heracleitus. (1931). *Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe*. Translated: Jones, W. H. S. Loeb Classical Library 150. Cambridge, MA: Harvard University Press. CXXI.

⁹⁵ Heraclitus. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus: A New Arrangement and Translation of the Fragments with Literary and Philosophical Commentary*. Çev: Kahn, C., Cambridge: Cambridge University Press. CXIV., Syf 81.

⁹⁶ Herakleitos. (2020). *Fragmanlar*. Çev. Çakmak, C. İstanbul: Alfa Yayınları. Sy 279, frg 119.

⁹⁷ Heraclitus. (2016). *Early Greek Philosophy, Volume III: Early Ionian Thinkers, Part 2*. Edited and translated: Laks, A., Most. Loeb Classical Library 526. Cambridge, MA: Harvard University Press. B119.

Olympos Tanrıları’ndan, hatta *Tanrı* tasavvurunun kendisinden daha eski olduğunu söyler.⁹⁸ Bu olgu Homeros ve Hesiodos’da, her ne kadar bu antropomorfik *Tanrılar* sonradan *Moîra*’nın gücünü ele geçirseler de, görülebilir. Homeros ve Hesiodos’da ve genel olarak İyon düşüncesinde ister beşeri ister ilahi “tüm münferit güçleri sınırlayan bir hüküm olarak *Yazgıya (Moîra)* olan derin bir inanç buluruz; ve ayrıca bu hükmün salt bir imkansızlık engelinden çok, bir ahlaki yükümlülük buyruğu olduğunu görürüz.”⁹⁹ *Moîra* ilksel toplumdaki “dokunulmaz tabu sınırları ile açıkça birbirinden ayrılan bir bölümler (*Moîrai*) sistemidir ve her biri o bölüme nüfus eden, içindeki gücü dağıtan ve dışarıdan izinsiz girişe karşı direnen bir gücün ikamet ettiği yerdir.”¹⁰⁰ Onun orjinal tasavvuru zamansal değil mekansaldır: “Açıkça işaretlenmiş sınırları olan ve yan yana var olan bir yetki alanları sistemini düşünmeliyiz.”¹⁰¹ Onun bireysel kismet anlamındaki *Kader* kullanımı daha sonra gelen bir aşamadır.¹⁰²

Cornford’a göre *Moîra*, *Olympos Tanrıları* egemenliği ele geçirmeden önce, başlangıçta *Doğa* ile birlikte beşeri topluma hakimdi ve toplumsal adaletin sınırlarını tanımlamaktaydı.¹⁰³ Homeros ve Hesiodos’da da dünyanın bölümsel taksimi ve düzenlemesi nihai olgudur ve muğlak bir şekilde *Moîra* olarak kendini göstermeye devam eder.¹⁰⁴ Hesiodos’da *Gece*’nin kızları olan *Moîralar*’ın insanların yanı sıra *Tanrıların* da davranışlarını takip ettiği söylenir.¹⁰⁵ *Moîra*’nın unsursal veya yetki alanlarının taksimi kozmogonin başında kendini belli eder. İlk başta *Kaos*, *Yer* ve *Eros* ortaya çıkar: “Kaostan Gece, Kaos ve Gecedan parlak Ateş ve Gün Işığı.” daha sonra *Dünya* yer-gök-deniz olarak üç parçaya taksim edilir. Bu üçlü taksim Homeros’ta “her şeyin üçe bölünüp”, bu üç yetki alanının Zeus, Posedion ve Hades’e tahsis edilmesine benzemektedir: “daha sonra Gök ve Yer, Eros tarafından bir araya

⁹⁸ Cornford, *Dinden Felsefeye Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. Sy 97.

⁹⁹ Cornford, *Dinden Felsefeye*. Sy 70.

¹⁰⁰ A.g.e. Sy 99.

¹⁰¹ A.g.e. Sy 73.

¹⁰² A.g.e. Sy 71.

¹⁰³ A.g.e. Sy 113.

¹⁰⁴ A.g.e. Sy 97.

¹⁰⁵ A.g.e. Sy 220.

getirilir ve en eski Tanrılar doğar.”¹⁰⁶ Hesiodos üçlü taksimi (*Moîra*) unsurlardan oluşan *Tanrılardan* daha yaşlı kılar ve böylece ona bir üstünlük verir.¹⁰⁷ Bu düzenleme daha sonra felsefede de birincil ve ahlaki olarak varlığını korumaya devam eder.¹⁰⁸

Cornford’a göre Homeros’da *Tanrılar*ın bile tabi olduğu bir güç vardır ve buna *Moîra* denir. Homeros’da *Tanrılar*, her ne kadar ölümsüz de olsalar, doğmuştur, sınırlıdır ama bu sınır doğa değil *Moîradır*: “*Tanrılar* “ölümün korkunç kaderi” onu yakaladığında, sevdikleri bir adamı bile kurtaramazlar. Bizzat Zeus, tüm insanlar arasında en çok sevdiği oğlu Sarpedon’un Patroklos’un elinde ölmesi gerektiğinin “kader” olmasına hayıflanır.”¹⁰⁹ İlyada’da Poseidon, Zeus’dan gelen buyruğu ve tehditi duyunca öfkelenir ve onunla kardeş ve eşit olduğunu söyler. Ona göre kendisi Zeus ile “kaderden eşit pay almış, eşit bir Tanrı”dır. Cornford’a göre bu pasajda *Moîra*’nın orjinal anlamını görebiliriz; *Moîra* kısaca “tahsis edilen pay” demektir.¹¹⁰ *Moîra*’ya diğer Yunan *Tanrılar*ına yapıldığı gibi amaç ve tasarım atfedilmemesi, kökensel anlam benzerliğinden sonra, *Daímōn* ile olan en önemli ortak noktadır.¹¹¹

1.2.2.1 Euripides’de *Daímōn*

Homeros’un eserlerinde sözcüğün, kendi içinde kategorilere ayrılmak üzere, genel olarak *Theós* bağlamında kullanıldığını görülürken; Atinalı tragedya şairi Euripides’in eserlerinde *Theós* bağlamında kullanımın yanı sıra *Kader* (*Moîra*) bağlamının ön plana çıkmaya başladığını görülür. Euripides eserlerinde karakterler zaman zaman *Tanrılar*’ın kötücüllüğüne isyan halindedir. *İphigenia Aulis*’te ve oyunun devamı olan *İphigenia Tauris*’te isimli eserlerin ana karakteri İphigenia, Akhaların kralı Agemmon’un kızıdır. Agamemnon, ordusu ile Troya’ya doğru yola

¹⁰⁶ A.g.e. Sy 74.

¹⁰⁷ A.g.e. Sy 74.

¹⁰⁸ A.g.e. Sy 75.

¹⁰⁹ A.g.e. Sy 67-68.

¹¹⁰ A.g.e. Sy 71-72.

¹¹¹ A.g.e. Sy 71-72.

çıkarmaya yelken açmaya uygun rüzgar olmayınca Aulis'te mahsur kalır. Bunun üzerine kızını Akhilleus ile evlendirme bahanesiyle Aulis'e getirtir ve kahin Kalkhas'ın kehanetini uygulayıp kızı İphigenia'yı Artemis'e kurban eder. Artemis ise kızın yerine bir ceylan koyarak onu kurtarıp, tapınağına rahibe yapar. Sığırtmaç, tapınakta yaşamakta olan İphigenia'ya yeni kurbanlar yakaladıkları haberini getirince İphigenia, Artemis'in kendisine kan dökülmesinden hoşlanmasını canice bulduğunu söyler ve dönemin Tanrı anlayışını da eleştiren şeyler söyler: “Bence / buranın yerlileri vahşi olduklarından / kendi huylarını Tanrıçaya mal ediyorlar. / Hiçbir Tanrının kötü olduğuna inanmıyorum.”¹¹² Asıl belirginliğini Sokrates-Platon'da kazanacak olan Tanrıların kötü olamayacağı iddiasıyla Euripides'de de karşılaşırız.

İphigenia Tauris'te isimli tragedyada *Kader/Daimōn*, *Kader/Moira* ve *Kader* Tanrıçaları olan *Moiralalar* iç içe kullanılır. Başına gelenlerden yakınan İphigenia'nın koro ile olan diyalogunda, koro *Daimōn*'un¹¹³ İphigenia'ya acımasızca saldırmasından bahseder. İphigenia ise karşılık olarak başlangıçtan beri *Daimōn*'unun¹¹⁴ kötü olduğunu söyler ve *Kader Tanrıçaları* olan ve doğumla ilgilenen *Moiralalar*'ın annesinin kendisine gebe kaldığı geceden beri yaşamını zorlaştırdığını ifade eder.¹¹⁵ *İphigenia Tauris*'te tragedyasından önce gelen fakat daha sonra sahnelenen *İphigenia Aulis*'te adlı tragedyada ise Agamemnon kızını Artemis'e kurban etmekten başka çaresi kalmaması yüzünden yakınıırken *Kader (Moira)* ve şans anlamına gelen *túkhē* sözcüğünü kullanır.¹¹⁶ Bir başka örnek ise *Medea* adlı oyundur. Koro, çocuk sahibi olmamanın, çocuk sahibi olmaktan daha az dert

¹¹² Euripides. (1999). *Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*. Edited and translated: Kovacs, D. Loeb Classical Library 10. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Euripides. (2020). *İphigenia Tauris*'te. Çev: Çokona, A. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. satır no 202.

¹¹³ Euripides, *İphigenia Tauris*'te. satır no. 200-205. / Türkçe: “kader”, İng: “(ill starred) fate”

¹¹⁴ A.g.e.

¹¹⁵ Euripides, *İphigenia Tauris*'te. satır no 205-210.

¹¹⁶ Euripides.(2003) *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*. Edited and translated: Kovacs, D. Loeb Classical Library 495. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Euripides. (2020). *İphigenia Aulis*'te. Çev: Çokona A. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. satır no 1136. İng: “O Lady Dispensation and fate and my guiding spirit!”, Türkçe: “Ah her şeye hükmeden kader ve kara yazgım.”

getirdiğini söyler çünkü *Daímōn*¹¹⁷ isterse o çocukları beklenmedik bir şekilde Hades'e götürebilir. Medea'nın kocasının müstakbel karısını öldürmesini yorumlarken koro yine *Daímōn* sözcüğü kullanır. Medea'nın kocası İason'a *Daímōn*'un¹¹⁸ hakettiği cezayı tattırdığını söyler. Tüm bu örneklerden yola çıkarsak *Tanrı*'nın kötü olamayacağı fikri ile kötücüllük ve beklenmediklik *Daímōn*'a *Kader* bağlamıyla yüklenmiş gibi görünmektedir.

1.2.2.2. Herakleitos

Herakleitos'un Diels-Kranz edisyonunda B119, Laks-Most edisyonunda D111¹¹⁹ olarak geçen fragmanı "*Éthos*'un insanın *Daímōn*'u" olduğunu ifade eder: "*Éthos anthropoi Daímōn*". *Daímōn*'un karakterlerin kaderlerini değiştiren etkilere yol açması, kişiye hayat boyu eşlik etmesi gibi olgular da kavramın *Kader* bağlamında kullanıldığına dair yorumları destekler niteliktedir. 1907 yılında Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*'de Herakleitos'un B119. fragmanında *Daímōn*'u olduğu gibi bırakır ama parantezde *Kader* (*Geschick* / Alın Yazısı) anlamını önerir: "Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (*d. h. sein Geschick*)."¹²⁰ 1931 yılında yayımlanan Loeb edisyonunda sözcük *Kader/Fate* olarak çevrilmiştir: "A man's character is his fate"¹²¹. Charles H. Kahn da 1979 yılında yayımlanan *The Art And Thought Of Heraclitus* isimli fragmanların çeviri ve şerhini içeren kitabında sözcüğü *Kader/Fate* olarak çevirmiştir: "Man's character is his fate"¹²². Ona göre her ne kadar sözcük Homeros'da *Theós* anlamında kullanılsa da "bölmek/pay etmek" anlamına gelen kök anlamla birlikte (*kakaDaímōn* ve *euDaímōn* kullanımları da göz önünde bulundurulduğunda) fragman insanın kaderinin dışsal değil içsel bir ilkeye bağlı olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Çünkü *kakaDaímōn* kötü şans ile

¹¹⁷ Euripides. (1994) *Cyclops. Alcestis. Medea*. Edited and translated: Kovacs, D. Loeb Classical Library 12. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Euripides. (2017). *Medea* (Çev: Ari Çokona). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. satır no 1110. İng: "destiny", Türkçe: "kahpe felek"

¹¹⁸ *A.g.e.*, satır no 1231. İng: "destiny", Türkçe: "Tanrı"

¹¹⁹ Heraclitus, Laks-Most (Loeb,2016), D111.

¹²⁰ *Fragmente Der Vorsokratiker*. (1960). Edited and translated: Diels, H., Kranz, W. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Sy 177. Herakleitos, B119.

¹²¹ Heraclitus, Jones (Loeb,1931), frag. CXXI.

¹²² Heraclitus. Kahn (Cambridge, 1979). frag. CXIV.

euDaímōn ise mutluluk ve iyi şans ile pay edilir. Kahn, fragmanın sezgisel olarak sebebin dış etkenler değil kendimiz olduğunu ima ettiğini aktarır. Fragmanın Cengiz Çakmak tarafından yapılan Türkçe çevirisinde de sözcüğün *Kader* olarak çevrildiğini görürüz: “İnsanın karakteri kaderidir”¹²³. Çakmak bu çeviri tercihini şu şekilde açıklar:

Burada “kader” olarak çevirdiğimiz terim *daímōn*dur. *Daímōn* bu fragmanda “kişisel kader, takdir edilen pay” anlamlarına gelir. Sözcüğün kökeninde “paylaştırmak, bahşetmek” anlamları bulunur. Sözcüğün bir diğer anlamı, her insanın doğuşuyla birlikte sahip olduğu koruyucu varlıktır. Geleneksel inanışa göre insanın kaderini belirleyen doğuştan sahip olduğu bu *daímōn*dur. Herakleitos açısından bakıldığında, insanın kaderini belirleyen kendi yaşama tarzıdır.¹²⁴

2016 yılında Laks-Most edisyonuyla yayımlanan “Early Greek Philosophy”de yer alan söz konusu fragmanda ise sözcüğün *Kader* olarak değil “*personal deity*” yani “*kişisel ilah*” olarak çevrildiğini görmekteyiz: “Character, for a human, is his personal deity”¹²⁵. Darcus’a göre Herakleitos’un bu fragmanında görünürdeki *Êthos*=*Daímōn* totolojisine karşın aslında *Daímōn*’un *Êthos*’u şekillendirdiğini ima edilmektedir, *Êthos*’un *Daímōn*’u değil.¹²⁶ Eğer bu fragmanda kavramı *Kader* anlamında alacak olursak “kaderin karakteri biçimlendirdiği” yorumunda bulunmak durumunda kalınır ve fragmanda insana yüklenen aktif konum elenmiş olur. Oysaki Herakleitos’un burada insanı pasif değil aktif olarak konumlandığı sezgisine sahibizdir, *Kader* insanın elindedir: “İnsan Tanrısal olanı(divine)(=lógosu) dinleyebilir çünkü Tanrısal olan(divine)(=*Daímōn*) kendini *Êthos*’da açığa çıkarır”¹²⁷ *Êthos*’u şekillendiren *Daímōn*’dur. *Daímōn* Herakleitos’a göre insandan ayrı değildir, o insanın içindeki *sürüngen olmayan*¹²⁸ *Tanrısal olan* yandır. *Tanrısal olan derin kavrayış (gnômai)* ile özdeşleştirilir: “İnsanın yapısına değil, Tanrısal olana özgüdür

¹²³ Herakleitos. Çakmak (Alfa, 2020). frag. 119.

¹²⁴ Herakleitos. Çakmak (Alfa, 2020). frag. 119.

¹²⁵ Heraclitus, Laks-Most (Loeb, 2016), D111.

¹²⁶ Darcus, S. (1974). “*Daímōn*” as a Force Shaping “*Êthos*” in Heraclitus. Phoenix, 28(4), 390-407. doi:10.2307/1087545

¹²⁷ A.g.e.

¹²⁸ Herakleitos, Çakmak (Alfa, 2020) frag 11. / Laks-Most (Loeb, 2016), frag D110.

derin kavrayış.”¹²⁹ *Daímōn*’un, Kader’in yanı sıra *kavrayış* ile de birlikte düşünüldüğü sonucuna ulaşmak mümkün. Bu sonucu Origenes’den aktarılan başka bir Herakleitos fragmanı destekler niteliktedir: “*Daímōn*’un¹³⁰ karşısında anlayıştan yoksun bir adam yetişkin bir insanın karşısındaki çocuk gibidir.”¹³¹ *Daímōn*’un karşısındaki bir insanın, bir yetişkinin karşısındaki çocuk gibi tabi olduğunu dile getiren fragmanda yine *Daímōn*’un kavrayış gücü ile birlikte düşünüldüğü görülmektedir. Bir çocuk, yetişkine tabidir; onun bakımına, öğretilerine muhtaçtır ve onun kılavuzluğu olmadan yaşamını sürdürmesi mümkün görünmemektedir. Fragmana göre anlayıştan yoksun bir insan da *Daímōn*’un karşısında tıpkı bir çocuk gibidir. O halde *Daímōn*; *Theós* ve *Kader* bağlamının yanı sıra *anlayış/kavrayış* ile de ilgili bir şeydir ve B119=D111 fragmanında çoğu otorite tarafından *Kader* veya *Kişisel İlah* olarak çevrilen *Daímōn* kavramının *derin kavrayış* anlamına geldiği de düşünülebilir.

1.2.3. *Psūkhē* Bağlamında *Daímōn*

Jaeger, Yunanlılara özgü *Ruh* (*Psūkhē*) anlayışının M.Ö.6. yüzyılda gelişmeye başladığı söylemektedir.¹³² Her ne kadar kavramın anlamsal kökeni totem ve büyü toplumlarına kadar götürülebilse de *Ruh*’un metafizik, kutsal veya ölümsüzlük anlamlarıyla kesişmeye başlaması olarak bu tarih gösterilir. Homeros Destanları’nda sıklıkla geçen *Psūkhē*’nin kökensel olarak “soluk almak”, “üfleme” anlamlarına gelen “*psykho*” kelimesinden türediği ve ilk etapta “hava”, “soluk” anlamlarına geldiği söylenmektedir.¹³³ Yaşayan insan soluk almaktadır ve öldüğünde ise o soluk

¹²⁹ Herakleitos, Çakmak (Alfa, 2020) frag 78 / Laks-Most (Loeb, 2016), frag D74
İng: “The human character does not possess judgments (gnōmai), but the divine one possesses them.”

¹³⁰ Orjinal Türkçe çeviride “tanrı” sözcüğü kullanılmaktadır.

¹³¹ Herakleitos, Çakmak (Alfa, 2020) frag 79 / Laks-Most (Loeb, 2016), frag D75.
İng: “A grown man is called puerile by a divinity, just as a child is by a grown man.”
Türkçe: “Tanrının karşısında anlayıştan yoksun bir adam yetişkin bir insanın karşısındaki çocuk gibidir.”

¹³² Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çev: Ayas, G. İstanbul: İthaki. Sy 116.
Bu alıntıdan sonra kısaca “Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*” olarak alıntılanacaktır.

¹³³ Dürüşken, Ç. (1994). *Antikçağ’da “Psūkhē” Kavramına Genel Bir Bakış*. Felsefe Arkivi 29. İstanbul Üniversitesi.

kendisinden çıkıp gider; bir gölge/ bir suret (*eidōlon*) olur.¹³⁴ Örneğin Odysseus Hades'in kıyılarında “(yeryüzünde) bitmiş tükenmişlerin suretlerini” görür.¹³⁵ Ama bu suret kişinin öldükten sonra yaşamaya devam eden bilinçli varlığı değildir.¹³⁶ Bu gölge/suretler bilinçli bir varlığa sahip değildir. Bu *Psūkhē*, beden (*sōma*) karşısında zihin ile bağlantılı olarak düşündüğümüz şey değildir çünkü insan zihninin yetileri ancak o yaşarken vardır: “Sadece *Psūkhē* insanın içinde kaldığı sürece, insan kendisinin bilincinde ve akıllı bir şekilde faal olan canlı bir varlıktır. Ancak, insana yetilerini ileten ve ona bilinç, irade ve bilgi ile birlikte yaşam kapasitesi veren şey *Psūkhē* değildir. Daha ziyade, *Psūkhē* ve beden birliği esnasında, tüm yaşam ve hareket yetileri, işlevleri oldukları bedenin kapsamı içinde yer alırlar.”¹³⁷ Bilinç-şuur işlevi için Homeros *phrenītis*, *phrēn* veya *thūmós* sözcüğünü kullanır.¹³⁸ Homeros *Psūkhē*'yi canlı bir insan için kullandığında ise ondaki yaşamı ifade eder, ölü için kullandığında ise bir zıtlık ortaya çıkar. Odysseus Hades'e indiğinde buradaki gölgenin bilince gelmesi için ona *thūmós* ile birlikte düşünebileceğimiz kan içirmiştir: “Odysseus yeraltına dünyasına indiğinde *Ruhlar* gölge veya rüya-görüntüler gibidir ve ele avuca gelmezler; bilinçsiz bir şekilde yaklaşırlar...*Ruhların* içtiği kan, onlara bir an için bilinçlerini geri verir; ve üst dünyaya dair hatıraları geri döner.”¹³⁹

Psūkhē'nin zihinsel yetilerle birlikte düşünülmesi ve ölümden sonraki bilinçli yaşam olarak tasavvuru ilk filozoflar zamanında görünürlük kazanır:¹⁴⁰ “bu filozofların *Psūkhē*'si, tüm düşünce, arzu ve irade (*nóos*, *ménos*, *mētis*, *boulē*) güçlerinin ve özellikle de tercüme edilemez *thūmós* kelimesinin ifade ettiği işlevler için ortak bir ifadedir.”¹⁴¹ Fakat ölümden sonraki bilinçli yaşamı, Hesiodos'un insan soyları

¹³⁴ Rohde, E. (2020). *Psūkhē*. Çev: Orhan, Ö. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. Sy 52. Bu alıntıdan sonra kısaca “Rohde, *Psūkhē*” olarak alıntılanacaktır.

¹³⁵ A.g.e. Sy 52.

¹³⁶ Jeager, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Sy 117.

¹³⁷ Rohde, *Psūkhē*. Sy 53.

¹³⁸ Jeager, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Sy 117.

¹³⁹ Rohde, *Psūkhē*. Sy 82.

¹⁴⁰ A.g.e. Sy 350.

¹⁴¹ A.g.e. Sy 331.

efsanesindeki kılavuz *Daimōn*'da görmek mümkündür. Çünkü eğer zihinsel kapasiteleri olmasaydı kılavuzluk yapacakları düşünülemezdi.

1.2.3.1. Hesiodos

Herodotos Hesiodos'u, Homeros ile birlikte Yunan dininin düzenleyicisi olarak görür.¹⁴² Jeager ise “bizzat Tanrıların eski mitlerini teoloji haline getiren”nin Hesiodos'un Teogoni'si olduğunu söyler.¹⁴³ Hesiodos'un temel varsayımı ona göre “Tanrıların bile bir şekilde meydana gelmiş” olduklarıdır. Ona göre o dönemde Tanrıların meydana geldiği fikri yeni değildi ama bu meydana gelme zinciri Kronos ve Rhea'dan daha geriye gidemiyordu: “Hesiodos'un soruna getirdiği çözüm, yani birbirini takip eden doğumlar zinciri fikri, böylelikle, Tanrısal dünyaya ait bütün bireylerin nihayet birbirine bağlanabileceği ilke haline geldi.”¹⁴⁴ Bu meydana gelme yani oluşma ise yalnızca üreme yoluyla mümkündür.¹⁴⁵ Bu yüzden daha sonra Parmenides ve Empedokles'de de görüleceği üzere Eros Tanrıların ilki olarak atanıyordu: “Hesiodos, dünyanın başlangıcını anlattığı bölümün tam başında Eros'u, sevgi bağıyla bir araya getirdiği Yeryüzü ve Gökyüzü'yle yaşıt olan, en eski ve en kudretli Tanrı olarak tanıtır.”¹⁴⁶

Hesiodos'un eserlerinde *Daimōn*'un *Ruh* bağlamında kullanıldığını görülmektedir. *Theogonia*, Zeus ile Mnemosyne'in dokuz kızları olan Helikon Musalarına övgüler düzerek başlar¹⁴⁷ çünkü ona göre bu eseri yazmasını sağlayan *tanrısal (theïon) sesi*

¹⁴² Herodotos, *Tarih*, 2.53.

¹⁴³ Jeager, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Sy 27.

¹⁴⁴ Jeager, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Sy 25.

¹⁴⁵ A.g.e. Sy 39.

¹⁴⁶ A.g.e. Sy 28.

¹⁴⁷ Hesiodos. (2021). *Theogonia, İşler ve Günler*. Çev: Erhat, A., Eyüboğlu, S. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Hesiod. (2018). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Edited and translated: Most, G. W. Loeb Classical Library 57. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bu alıntidan sonra kısaca “Hesiodos: Eser İsmi” olarak alıntılanacak olup; alıntılar için Türkçe, kavram kıyaslamaları için İngilizce kaynaktan faydalanılacaktır.

Hesiodos, *Theogonia*, 10.

(*audé*) onun içine Helikonun yamaçlarında koyun güderken bu Musalar üflemiştir.¹⁴⁸ Bu *ses* Hesiodos'a, şimdiye kadar olmuş olan ve bundan sonra olacak olan her şeyi anlatmasını sağlayacak ilhamı ve dehayı verecektir. Hesiodos, Musaların sesinden bahsederken *óssa*¹⁴⁹, Musaların kendisine verdikleri sestem bahsederken *audé* sözcüğünü kullanır. *Tanrısal sesin* Sokrates'in *Daimónion*'un sesiyle (*phōné*) benzerliği dikkat çekicidir. *Theogony*'de *Daimōn*'un direkt geçtiği yer ise Titanlar, Devler, Kronos ve Olympos Tanrılarının soyları anlatıldıktan sonra, ölümlülerle evlenip "Tanrıyla eş" çocuklar doğuran Tanrıçalardan bahsedildiği kısımdadır. Buna göre Tanrıça Şafak, Tithonos ile evlenip Memnon'u, Habeşistan'ın tunç tolgalı kralını ve Emathion'u doğurur. Daha sonra Kephalos ile birleşir ve ondan Tanrılarla eş güçteki Pantheon'u¹⁵⁰ doğurur. Aphrodite ise gençlik ve güzellik saçan Phaeton'u kaçıtır ve onu kutsal tapınaklarının en derinlerinde *Daimōn*'ların en kutsal olanı (*Daimōna Dīon*) yapar: "Gülüşleri seven Aphrodite kaçırdı Phaeton'u / Kutsal tapınaklarına bekçi yaptı onu / Geceleri bekleyen *Daimōna Dīon*"¹⁵¹

Hesiodos Yunan didaktik şiirin ilk örneği kabul edilen *İşler ve Günler* isimli eserinde ise, Soylar Efsanesi'nde insan soylarının tarihçesini aktarır. Buna göre ilk insanları Olympos Tanrıları altın madeninden yaratmıştır. Hastalık, yaşlılık, acı, yokluk, savaş gibi şeyler olmadan yaşayan bu altın insanlar uykuya dalar gibi ölürler. Hesiodos bu insanların soylarının neden tükendiğini söylemez ama öldüklerinde Zeus tarafından *Daimōn*'lara¹⁵² dönüştürüldüklerini aktarır. Toprağa karışan bu altından ilk insan soyunun görevi gelecek insan soylarını ve toprağı korumak ve insanlara yol göstermek olmuştur. Olympos Tanrılarının yarattığı ikinci insan soyu ise gümüşten yaratılır. Altından olan ilk soya göre bu soy ölçüsüzdür, çocukluk evresi yüz yıl sürer, sürekli başlarını belaya sokarlar; tapınaklara gitmez, Tanrıları saymazlar. Zeus bu

¹⁴⁸ A.g.e. 31.

İng: "they breathed a divine voice into me"

Türkçe: "Sonra Tanrısal sesler üflediler içime"

¹⁴⁹ A.g.e. 10, 43, 65, 67.

¹⁵⁰ Hesiodos, *Theogonia*, 986.

¹⁵¹ A.g.e. 991.

İng: "a divine spirit" / Türkçe: "kutsal bir bekçi"

¹⁵² Hesiodos, *İşler ve Günler*, 123.

İng: "fine spirits" / Türkçe: "iyi birer cin"

soya çok kızar ve onları toprağa gömer. Hiyerarşik olarak altın insan soyunun *Ruhuna* dönüşen *Daímōn* 'ların altında olan bu gümüş soy *Daímōn* 'a dönüştürülmez, sadece onların da kutsanmış ölümlüler olduğu söylenir.¹⁵³ İlk insanların öldükten sonra *Daímōn* 'a dönüşmeleri tasavvuru, bir *beden-Ruh* ikiliği gibi *beden-Daímōn* ikiliği varsaymakta, *beden (sōma)* toprağa karışırken *Ruh/Daímōn* bilinçli bir şekilde var olup diğer insanlara kılavuzluk etmeye devam etmektedir.

1.2.3.2. Thales, Pythagoras, Leukippos ile Demokritos

Aristoteles'in aktardığına göre Thales "...her şeyin *Tanrılarla* dolu olduğunu"¹⁵⁴ düşünüyordu. Laertios'un aktarımına göre ise Thales "...düzenin (*kosmos*) canlı ve *Tanrılarla (Daímōn)* dolu"¹⁵⁵ olduğunu söylemiştir. Jaeger'e göre bu ifadeler her şeyin "yaşayan gizemli güçlerle dolu" olduğunu ve her şeyin bir *Ruh* 'u olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶ Ona göre bu fragmanda *Tanrı* sözcüğü ile dönemin *Tanrılarını* anlamamak gerekmektedir: "*Tanrılar*ın doğası hakkındaki alışılmış anlayışın aksine, her şeyin *Tanrılarla* dolu olduğunu ilan eder. Thales bu ifadeyle, Homeros'ta okuduğumuz Gökyüzü'nün veya Olympos'un sakinlerine işaret ediyor olamayacağı gibi, Yunanların yaratıcı inancının dağlarda ve nehirlerde, ağaçlarda ve pınarlarda tasavvur ettiği *Tanrılara* da işaret ediyor olamaz."¹⁵⁷

Pythagoras'da ise benzer bir ifadenin, bir başka versiyonunu görürüz: "Tüm hava *Ruhlarla* doludur: Bunlar *Daímōn* ve *Kahraman* adıyla anılırlar; insanlara düşleri, belirtileri ve hastalıkları gönderen bunlardır, hem yalnız insanlara değil, davar ve öteki sürü hayvanlarına da. Arındırıcı ve def edici törenler, her türlü binicilik, belirtiler ve benzerleri bunlara ilişkindir."¹⁵⁸ Burada *Daímōn*, Hesiodos'a benzer bir

¹⁵³ A.g.e. 140.

¹⁵⁴ Thales, D10.

¹⁵⁵ A.g.e. R34b.

¹⁵⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Sy 41.

¹⁵⁷ A.g.e. Sy 41.

¹⁵⁸ Laertios, 8.32.

şekilde *Ruh* olarak tasvir edilir ve *Tanrılarla* insanlar arasında bir aracı olarak konumlandırılırlar.

Leukippos ve öğrencisi Demokritos'dan aktarılan fragmanda ise, *Daímōn*'ların mekansal konumlandırılışını görürüz. Buna göre “mutluluk (*eudaímōniê*) ne yün tozunda ne de altında konuşlanır, *Ruh*, *Daímōn*'un¹⁵⁹ mekanıdır.”¹⁶⁰ Burada iyiye yönlendirilmiş *Daímōn* olarak görülen *eudaímōn* aynı zamanda mutluluk anlamına gelmektedir. *Daímōn* iyiye olduğu gibi kötüye de (*kakadaimōn*) yönlendirilebilir ve tüm *Daímōn*'lar *Ruh*'ta ikamet eder. Daha önceki sözcük kullanımlarında rastlanmayan bir mekanlaştırma söz konusudur bu fragmanda. Hesiodos ve Pythagoras ile benzer bir şekilde *Daímōn*, *Ruh* ile birlikte düşünülür. Daha önce *Daímōn*'un tıpkı *Tanrılar* gibi (her ne kadar *Ruh*'a etki etseler de) bedeninin dışında konumlandığı izlenimi uyanmaktaydı. Ama bu fragmanda *Daímōn*'un *Ruh*'ta, yani “iç”te olduğunun söylenmesi bizi Sokrates'in *Daimónion*'ununa sevk eder. Bu mekansal atamanın, *Daímōn*'un zihin işlevlerini de içeren *Ruh* anlamında kullanımına giden yolda taşları döşemişe benzediğini söyleyebiliriz. Eğer *Daímōn*'un mekanı *Ruh* ise, bu onun mekanının (zihinsel kapasiteyi de içeren bir *Ruh* anlayışında) aynı zamanda *zihin* olduğuna da işaret ediyor olabilir. *Daímōn*'un *Ruh* bağlamında kullanımı ve *Ruh*'un zihin yetilerini içerecek şekildeki Platoncu anlam genişlemesi, kavramın Homeros'un kullanımından başlayan süreçte ulaştığı en rasyonel noktadır.

¹⁵⁹ Atomist (Leucippus, Democritus). (2016). *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*. Edited and translated: Laks, A., Most, G. W. Loeb Classical Library 530. Cambridge, MA: Harvard University Press. D238

Leukippos, Demokritos. (2020). *Atomcu Felsefe Fragmanları*. Çev: Çevik, C.C. İstanbul: İş Bankası Yayınları. D232

İng: “divinity”, Türkçe: “kutsallık”

¹⁶⁰ Türkçe kaynaktaki çeviri : “Mutluluk ne sürülerde ne de altında bulunur. Ruh kutsallığın ikamet ettiği yerdir.” D232

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON-SOKRATES'DE *DAİMŌN* VE *DAİMŌNION*

2.1. Platon-Sokrates'de *Ruh* ve *Zihin* İlişkisi

Platon-Sokrates'in *Ruh* (*Psūkhē*) anlayışında, Homerosçu *Ruh* anlayışının aksine, zihinsel yetilerin/aklın kavrama dahil edildiğini, hatta kavramın mihenk taşı haline getirildiğini görürüz. *Suluk/nefes* veya *gölge/imge* (*eidōlon*) olarak düşünülen Homerosçu *Ruh* anlayışı Platon-Sokrates'de artık "kendilerinin farkında münferit varlıklar olarak"¹⁶¹ *ölümsüz* (*āthánatos*) bir surete bürünürler. Bu *ölümsüzlük*, sürekli değişen şeylere yani oluşa bir *ilke* (*arkhē*) getirme anlamında işlevlendirilmiştir. *İlke* kendisinden diğer bütün şeylerin çıkarıldığı ama kendisi bir şeyden oluşmayan, zamana tabi olmayan anlamında kullanılır:

İlke, oluşmamış bir şeydir. Çünkü varolanların hepsi bir ilkeden oluşmak zorundayken; ilke için zorunlu olan hiçbir şeyden oluşmamasıdır. Eğer ilke bir şeyden oluşsa, artık bir ilke olmaz. O oluşmamış bir şey olduğuna göre, yokluktan da etkilenmemesi zorunludur. Çünkü eğer ilke yok olabilseydi, artık ne başka bir şeyden oluşabilir ne de başka bir şey ondan oluşabilirdi. Her şeyin bir ilkeden oluşması zorunludur. Bu nedenle, kendiliğinden devinen şey, aynı zamanda devinimin ilkesidir. Ve bu şey ne yok edilebilir ne de oluşabilir; yoksa gökteki ve yerdeki bütün her şey bire iner, durur ve artık devinimi hiçbir zaman hiçbir şeyden kazanamazdı.¹⁶²

Bu *ilkeye* göre "*Ruh* ölümsüzdür çünkü daima devinen şeyler ölümsüzdür."¹⁶³ *Ruh* kendiliğinden devinen bir şey olarak devinimin içsel kaynağıdır ve *ilkesidir*. Bizim

¹⁶¹ Rohde, *Psūkhē*, Sy 419.

¹⁶² Platon. (2016). *Phaidros*. Çev: Akar, B. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Plato. (1914) *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Translated: Fowler, H. N. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tüm alıntılar için Türkçe, kavram kıyaslaması için İngilizce/Yunanca kaynak kullanılmıştır. Bu alıntıdan sonra kısaca "Platon, *Phaidros*" olarak alıntılanacaktır.

245 c,d,e.

¹⁶³ Platon, *Phaidros*, 245c.

Tanrılarla bağımız, onlar gibi ölümsüz olan *Ruh* 'umuz sayesinde gerçekleşir. Bedenimiz (*sôma*) ise görünüşler/yanılsamalar dünyasından olup *Tanrılardan* farklı olan yanımızdır ve ölümlüdür (*brotós*).¹⁶⁴

Peki bu *Tanrılar* ile ortak yanımız olan ölümsüz *Ruh* 'un nasıl bir yapısı vardır? *Phaidros* diyalogunda Sokrates, *Ruh* 'un neliğini tasvir etmenin aslında insansal görü için pek mümkün olmadığını şerh düşerek onu benzetme yoluyla betimlemeye başlar. Buna göre *Ruh* bir çift kanatlı atın sürdüğü bir arabacıya benzemektedir.¹⁶⁵ Yani *Ruh* iki at ve bir sürücüden oluşan üç parçaya ayrılmıştır.¹⁶⁶ *Tanrılar*ın hem atları hem de arabacıları bütünüyle saf ve iyidir ama ölümlülerinki bu şekilde saf değildir. Bizdeki atlardan biri iyi soydan gelirken diğeri kötü bir soydan geldiği için arabacı bu karşıtlık karşısında dizginleri elinde tutmakta zorlanır.¹⁶⁷ Atlardan iyi olan “ölçülü ve saygın olmak kaydıyla onurlandırılmayı pek sevdiği ve şöhrete de dost olduğu için gemsizdir; ama verilen buyruğu tek bir sözle anlayıp kolayca sürülebilir.”¹⁶⁸ Kötü soydan gelen at ise “aşırılık ve düzenbazlığa dosttur”, diğeri atın aksine aşk dolu bir çehre gördüğünde arabacıyı zor durumda bırakır.¹⁶⁹ *Devlet* diyalogundaki üç parçalı *Ruh* tanımına koşut şekilde burada da atlardan kötü olan arzulayan/iştah/*érōs/epithumētikon*’a; iyi olan atılgan/cesaret/*thūmós/thumoeidés*’e; arabacı ise akıl/*lógos/logistikós*’a denk düşer. Atların kanatları ne kadar güçlenirse, hakikatin olduğu göğün üst bölgesine ulaşma şansı da o kadar fazla olur. Göğün üst bölgesi, “Hakikat Çayırı”¹⁷⁰ atın kanatlarını en iyi besleyen yeme sahip olan yerdir. *İyi* 'nin yolundan ayrı düştüğümüz ölçüde ise kanatlar zayıflamaya ve yere/bedene meyletmeye başlar.¹⁷¹ Bir bedende doğan *Ruh*, yerdeki yaşamı boyunca *Adalet* 'i seçebilirlerse on bin yıl sonra göğün üst bölgesine yani “Hakikat Çayırı”na yeniden yükselebilir.¹⁷²

¹⁶⁴ A.g.e. 246e.

¹⁶⁵ A.g.e. 246a.

¹⁶⁶ A.g.e. 253d.

¹⁶⁷ A.g.e. 246b.

¹⁶⁸ Platon, *Phaidros*, 253d.

¹⁶⁹ A.g.e. 254a.

¹⁷⁰ A.g.e. 248b.

¹⁷¹ A.g.e. 246e.

¹⁷² A.g.e. 249a.

Ruh 'un işlevinin ne olduğu sorusuna ise onun *İdealar* 'ı kavramımızda aldığı önemli rolü aktararak cevap verilebilir. *Varlık*'ın kendisi, yani *İdealar*'ın toplamı, *Oluş* ve *Görünümler*'in dünyası ile karışmamıştır. *Varlık* oluşla özdeşleşen duyuyla değil ancak *Ruh*'un bilgisiyle kavranabilir.¹⁷³ Bu *Varlık Ruh*'un bilme ve düşünme kapasitesinde kendini açığa vurur. İnsan *Ruh*'unun farkı da budur:

İnsan için *prius* (ilk olan) *noesis meta logou* (*lógos* ile birlikte *nóos*) aracılığıyla kendi zihinsel faaliyetinin esasen *doksa met' aistheseos alogou* (akıldışı duyumsama ile kanı) ile farklı bir süreç olduğunu anımsamasıdır. *Nooúmeno*'nın (makulat) var olduğu sonucuna götüren yalnızca ilkinden yapılan bir çıkarımdır.¹⁷⁴

Ruh'un bu bilme ve düşünme kapasitesiyle yaklaştığı şey *İdealar*'dır.¹⁷⁵ *Ruh*'un kendisi bir *İdea* değildir aksine "*İdealar*dan birini, *Yaşam İdeasını* diğer görünümlerin kendi *İdealarını* paylaştığı gibi paylaşıyor görünmektedir."¹⁷⁶ Ama *Ruh* her ne kadar oluştan pay almasıyla *İdea*'dan farklı olsa da aynı zamanda *İdealar* dünyasına *İdea*'yı eksik de olsa kavrayabilmesi nedeniyle en yakın şeydir. Çünkü eğer göz güneşe benzemeseydi, onu göremezdi: "zihin doğası gereği *İdeaların* en yükseği olan *İyi* ile akraba olmasaydı, *İyi*yi, *Güzel*i, mükemmel ve ebedi hiçbir şeyi asla kavrayamazdı."¹⁷⁷ *Devlet* diyalogunda bedenin baş bölgesinde konumlandırılan *Ruh*'un *akıl* (*lógos*) parçasının, diğer parçalardan farklı olduğunu vurgulanır: "*akıl* başka türlü bir güçtür *Tanrısal* bir şeyler vardır onda. Bu güç hiç bir zaman yok olmaz; ancak, ona verilen yöne göre ya yararlı ve kârlı olur, ya da yararsız ve zararlı"¹⁷⁸. Düşünme gücü olan *akıl* ancak düşünmeyi gerektirecek zıtlıklar ortaya çıktığında aktive olur.¹⁷⁹ İnsan akıl yürütmeye, varsayımları eleyerek, bu dünyadaki

¹⁷³ Aktaran: Rohde, *Psūkhé*, Sy 408,409, Dipnot: 13.10. : Timaios 27D, Phaidros 79a, Theaetetus 185d.

¹⁷⁴ Aktaran: Rohde, *Psūkhé*, Sy 408, Dipnot: 13.11. Timaios 51b-52a.

¹⁷⁵ Rohde, *Psūkhé*, Sy 408.

¹⁷⁶ Aktaran: Rohde, *Psūkhé*, Sy 408, Dipnot: 13.15, Phaedrus 54-56, 105b-107b

¹⁷⁷ Aktaran: Rohde, *Psūkhé*, Sy 417, Resp 6.508, 509a

¹⁷⁸ Platon. (2020). *Devlet*. Çev: Eyüboğlu, S., Cimcoz, M.A. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Plato. (2013). *Republic*, Volume I-II: Books 1-5, 6-10. Edited and translated: Emlyn-Jones, C., Preddy, W. Loeb Classical Library 237-276. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tüm alıntılar Türkçe, kavram kıyaslamaları için İngilizce/Yunanca kaynaktan faydalanılmıştır. Bu alıntıdan sonra kısaca "Platon, Devlet" olarak alıntılanacaktır.
518e.

¹⁷⁹ Platon, *Devlet*, 523c.

şeylerin özüne varıp, durmadan sadece *akıl* gücüyle devam ettiğinde “diyalektik yürüyüşünü”¹⁸⁰ gerçekleştirmiş olur ve ilkelerin kendisine yükselir.

Bu yaşamdaki amaç ise *Phaidros*'da yapılan *Ruh* benzetmesiyle söylersek, atın kanatlarını kuvvetlendirmek ve onu göğün üst bölgesindeki *Hakikat Çayırı*'na ulaşması için hazırlamaktır. Yani görünüşler dünyasından *İdealar* dünyasına gitmek için tüm kötü şeylere müsebbip olan bedenın yanılsamalarından kurtulmak gerekmektedir ve bu da ancak felsefe sayesinde yapılabilir.¹⁸¹ “Algının erişemeyeceği, ‘renksiz, formsuz ve her temasın ötesindeki *Varlık*’ın görüldüğü bu en yüce zirvenin yolunu gösteren diyalektiktir.”¹⁸²

Varlık seviyesine yükselen yol diyalektik aracılığıyla keşfedilir: Görünüşün dağınık, hiç durmayan akışkan çokluğunu, İdeanın görünüşe yansıyan ebedi kalıcı birliğinde ‘bir arada görür’¹⁸³

Diyalektik, İdeaların en sonuncusuna ve en evrenseline ulaşana kadar, kademeli olarak tüm İdeaları birbiri ardına kateder. Yukarı doğru seyrinde, en yüksek kavramların tüm yapısını salt mantık çabasıyla geçer.¹⁸⁴

Phaidon diyalogunda *Ruh* yine *Tanrısal* olan (*theïon*) , ölümsüz ve zihinsel olan ile birlikte düşünülür. Sokrates, idamı bu kadar yaklaşımsken ölümden korkmamasını *Ruh*’un ölümsüzlüğüne dayandırır ve *İyi* olanın ölümden sonraki yaşamdan korkmaması gerektiğini söyler.¹⁸⁵ Ölüm hem *Ruh*’un bedenden ayrılması hem de varlığını devam ettirmesidir.¹⁸⁶ Ona göre “doğru şekilde felsefe yapan biri ölmekten,

¹⁸⁰ A.g.e. 532b.

¹⁸¹ Aktaran: Rohde, *Psūkhē*, Sy 420, Dipnot 13.78. Cratylus 404a, Dipnot 13.79 Phaedrus 114c.

¹⁸² Aktaran: Rohde, *Psūkhē*, Dipnot 13.63. Timaeus 41c, 42e.

¹⁸³ Aktaran: Rohde, *Psūkhē*, Sy 416-417, Dipnot: 13.59 resp 7.537, “Zira şeyleri kapsayıcı bir bakışla bir arada görebilen kişi diyalektikçidir”

¹⁸⁴ Aktaran: Rohde, *Psūkhē*, Sy 416-417, Dipnot: 13.60 resp 7.532a, 6.511b-c, 7.534b
“Ruhtaki en iyi şeyi varlıkların en iyisinin seyrine yükseltme” resp 7.532c

¹⁸⁵ Platon. (2020). *Phaidon*. Çev: Kalaycı, N. Ankara: Pharmakon Kitap. 63c
Bu alıntıdan sonra kısaca “Platon, *Phaidon*” olarak alıntılanacaktır.

¹⁸⁶ Platon, *Phaidon*, 64c.

hatta ölmüş olmaktan başka bir şeyle ilgilenmez.”¹⁸⁷ O bedensel şeyleri hor görür ve ondan elden geldiğince kaçmak ister¹⁸⁸ çünkü:

...iştirme, görme, acı ya da herhangi bir haz kendisine musallat olmadığına Ruh en iyi şekilde akıl yürütür; bedeni terk edip olabildiğince kendi başına kaldığında ve bedenle birlikte olmaktan, onunla ilişki kurmaktan elden geldiğince sakındığında da varolanı kavrar.¹⁸⁹

Tek tek varolanlardaki şeyler beden aracılığıyla duyumsanmaz; “güzelin kendisi”, “adilin kendisi”, “iyinin kendisi” gibi şeyler düşünce aracılığıyla bilinir¹⁹⁰: “İçimizden her kim araştırdığı her şeyin bizzat kendisini düşünmeye olanca titizliğiyle hazırlanır, bu kişi onu bilmeye de en yakın olacaktır.”¹⁹¹ Beden, *Ruh* ’umuzu “yanlış yollara sürükleyen bir patika”ya benzetilir.¹⁹² Buna göre bedenle birlikte yaşarken her ne kadar onun yanıltıcı etkisinden tam olarak kurtulamazsak da; onun yüzünden şeyleri saf olarak bilmek mümkün olmasa da, yaşam boyunca bedeninin arzularından uzak durup arınırsak bilmeye de o derece yaklaşmış oluruz.¹⁹³

Phaidon’da *Ruh*’un ölümden sonra varlığını sürdürmesi “karşıtların birbirinden doğması” ilkesi ile temellendirilir.¹⁹⁴ Ölüm yaşamdan doğuyorsa bu *Ruh*’ların Hades’de olduğunun göstergesidir. *Ruh*, *Tanrısal* olan, *beden* ise *ölümlü* olandır¹⁹⁵: “‘Tanrısal’, ‘ölümsüz’, ‘düşünülür’, ‘tekbiçimli’, ‘çözülemez’, ‘hep kendisiyle bir ve aynı kalır’ olana en çok benzeyen *Ruh*’tur”¹⁹⁶, “O halde ölüm bir insana yaklaştığında, onda ölümlü olan, görüldüğü üzere ölür; ölümsüz olansa uzaklaşır, sağlam ve yok edilemez kalarak ölümden kaçır.”¹⁹⁷ Sokrates’e göre *Ruh*’un ölümsüzlüğünü sadece hayat zamanı açısından değil, zamanın bütünü açısından da

¹⁸⁷ A.g.e. 64a.

¹⁸⁸ A.g.e. 65d.

¹⁸⁹ A.g.e. 65c.

¹⁹⁰ A.g.e. 65e.

¹⁹¹ A.g.e. 65e.

¹⁹² A.g.e. 66c.

¹⁹³ Platon, *Phaidon*, 67a.

¹⁹⁴ A.g.e. 71c.

¹⁹⁵ A.g.e. 80a.

¹⁹⁶ A.g.e. 80b.

¹⁹⁷ A.g.e. 106e.

düşünülmeli; çünkü *Ruh*'un ölümden kaçması, yaptığı kötülüklerin cezasından kurtulacağı anlamına gelmemektedir: “kötülüklerden kurtulmanın olabildiğince iyi ve akli başında olmaktan başka bir yolu” yoktur.¹⁹⁸

Sonuç olarak Platon-Sokrates'deki *Ruh* anlayışının zihinsel kapasiteyi içerecek şekilde anlamlandırıldığını görmekteyiz. Şimdi *Ruh* bağlamında kullanılan *Daímōn*'un bu zihinsel *Ruh* anlayışıyla olan ilişkisi incelenecektir.

2.2. Platon'un Metinlerinde *Daímōn*

Platon'da *Daímōn*, *Ruh*'umuzun *İyi*'ye yönelmesi için ona atanan bir *kılavuz* (*hēgemōn*) konumundadır. Hesiodos'un *Daímōn*'uyla oldukça benzeşen bu konumlandırma *Daímōn* yine, bizim münferit *Ruh*'umuza yol gösteren bir başka *Ruh* gibidir ama onun kendi bireyselliğinden, kılavuz olması ve zihni temsil etmesi dışında kesinlikle bahsedilmez.

Platon'un “adların doğruluğu”nun (*orthotēs onomatōn*) konu edindiğini metni *Kratylos*'da, *Daímōn* adı “Tanrısal gizil bir güç altında” (*hupó theiōteras dunámeōs*) konulan adlar sınıfına konulduktan sonra açıklaması verilir. Bu açıklamayı aktarmadan önce diyalogda yürütülen ad teorisini aktarmak faydalı olacaktır. Hermogenes adların uzlaşımsal olduğunu, Kratylos ise adların uzlaşımsal olmadığını ve ilksel doğrulukları olduğunu savunur. Sokrates ise adların doğal birer doğruluğa sahip olduğunu kabul eder fakat ona göre her adın istisnasız doğru konulduğunu düşünülemez; tıpkı Kratylos'un Hermogenes'in adının “hakiki adı olmadığını” söyleyerek onunla dalga geçmesi gibi bazı adlar adet gereğidir. Her konulan ad, bir şeyin adıdır. Şeylerin ve onların edimlerinin (*prâxis*) ideaları bizim izlenimlerimize

¹⁹⁸ A.g.e. 107c-d.

göre değil, kendi doğalarına göredir.¹⁹⁹ “Söylemek” (*légein*) bu edimlerden biridir ve “adlandırma söylemenin bir parçasıdır”²⁰⁰. “Ad” ise adlandırmanın aletidir²⁰¹: “Ad bilgi verici bir alet ve özün bir ayırıcısı”²⁰²dır. “Ad”ı ise adet-yasa (*nómos*) ile ad/yasa-koyucu (*nómothes*) koyar. Ad/yasa-koyucu’yu ise ancak nasıl soru sorulacağını bilen diyalektikçi temsil edebilir.²⁰³ Ad-koyucular malzemeleri farklı olsa bile aynı *Ídea*’nın doğasına göre isim koyarlar, yani adlar farklı olsa bile alet aynı doğrulukta olabilir.²⁰⁴ Doğru ad koymak, şeylerin içindeki *gizil gücü* (*dúnamis*) ifşa edebilmektir. Sokrates, Homeros’un adları insanların ve Tanrıların çağırıldığı isimler olarak ikiye ayırmasını örnek vererek adların konulmasını ikiye ayırır: “hayırdüa ediliyormuş gibi”, kendilerine ait olmayan, atalarına göre koyulan insan adları ve daima var-olan şeylere “Tanrısal gizil bir güç altında” koyulan adlar.²⁰⁵ Bu doğrultuda “hayırdüa ediliyormuş gibi” konulan adlar bir kenara itilip, “*Tanrısal gizil bir güç altında*” konulmuş adlar incelemeye girişilir.

Theós adı ilksel insanların gök cisimlerine tapmasına ve bu cisimlerin “seyirtme” (*thein*) hareketine bağlandıktan sonra sıra *Daímōn*’a²⁰⁶ geldiğinde Hesiodos’un “Soy Efsanesi”ne başvurulur. Hesiodos’a göre yaratılan ilk insanlar altın soyundandı ve öldükten sonra bu soyun *Ruhları Daímōn*’a dönüştürülmüştü. Sokrates ise burada “altın” ile kastedilenin “iyi ve güzel” (*agáthōn ta kai kalón*) olduğunu düşündüğünü söyler.²⁰⁷ İyi ve güzel olanın aynı zamanda basiretli ve ‘tecrübeli’ (*daemones*) olduğundan yola çıkarak bu sözcük ile *Daímōn* arasında dilsel bir ortaklık bulur:

Bana öyle geliyor ki o ‘ilahların’ (*Daímōnas*) daha ziyade basiretli ve ‘tecrübeli’ (*daemones*) oldukları kastedilmiştir, bundan dolayı onları

¹⁹⁹ Platon, *Kratylos*, 386e-387a.

²⁰⁰ A.g.e. 387c.

²⁰¹ A.g.e. 388a.

²⁰² A.g.e. 388c.

²⁰³ A.g.e. 390c.

²⁰⁴ A.g.e. 389d.

²⁰⁵ A.g.e. 397 a-b-c.

²⁰⁶ Platon, *Kratylos*, Türkçe çeviri: “ilah”, İngilizce çeviri: “spirits”

²⁰⁷ Platon, *Kratylos*, 398a.

‘ilahlar’ (Daímōnas) diye adlandırmıştır. Bizim telaffuzumuzun eski halinde bu adlar aynı kapağa çıkar.²⁰⁸

Üstelik bu altın soydan olan ve ölünce *Daímōn*’a dönüşen *Ruhlara* benzeyen kişiler halen yaşamaktadır. Hesiodos’a göre altın soydan olan insanlar tamamen ölmüş ve kılavuz *Daímōn*’lara dönüşmüşken; Sokrates’e göre güncel zamanda da iyi ve güzel yani basiretli olan kişiler, gerek yaşarken gerekse öldüğünde *Daímōn*’a dönüşmektedir:

Bunun ve diğer pek çok şairin söylediği üzere, iyi birisi yaşamın sonuna erdiğinde büyük bir nasip ve itibar sahibi olur ve basirete takılan ada göre bir “ilah” (*Daímōn*) haline gelir. Bunun için, ben, yaşamakta olsun, yaşamının sonuna ermiş olsun, iyi olan her adamın “ilahi” (*Daimónion*) olduğunu ve onun doğru bir şekilde “ilah” (*Daímōna*) olarak çağrılmasını ben de kabul ediyorum.²⁰⁹

Devlet diyalogunda Er Mitos’unda geçen ve her *Ruh*’un kendi özgür iradesiyle seçtiği kılavuz *Daímōn*, yine kişinin münferit *Ruh*’unun kendisi değildir ama ondan tamamen ayrı bir varlık da değildir. Zihinsel kapasiteye eşlik edecek ekstra bir refleksiyon olarak *Ruh*’a monte edilmiş gibi görünmektedir. Sokrates *Devlet* diyalogun sonuna doğru, erdem (arête) en büyük ödülünü ve getirilerini henüz tartışmadıklarını söyler.²¹⁰ Ona göre insanın erdemli yaşamak için gösterdiği çaba, bunca zahmet, sonsuzluk (*āthánatos*) gözetilerek yapılır.²¹¹ Bedenin (*sōma*) aksine *Ruh*’u içindeki erdemsiz (*ádikos*) yan bile öldüremez²¹²: Yani *Ruh*’umuz ölümsüzdür.²¹³ Bu ölümsüz *Ruh*, adil (*dikaiō*) veya adil olmama (*ádikos*) durumuna göre Tanrılardan karşılık alır.²¹⁴ Sokrates, ölümden sonra her *Ruh*’u bekleyen ne olduğunun anlaşılması için Armenios’un oğlu Er’in başından geçenleri anlatmaya başlar. Buna göre Er savaşta ölür ve on gün sonra vücudu diğer ölümlerin arasında

²⁰⁸ A.g.e. 398b.

²⁰⁹ A.g.e. 398c.

²¹⁰ Platon, *Devlet*, 608c.

²¹¹ A.g.e. 608c-d.

²¹² A.g.e. 609d.

²¹³ A.g.e. 611c.

²¹⁴ A.g.e. 613b.

bozulmamış şekilde bulunur. Defin için evine götürüldüğünde, on ikinci gün, yakılacağı sırada dirilip gördüklerini anlatmaya başlar. Er'in anlattığına göre *Ruh*'u diğerleriyle “*Daímōnik* bir yerde” (*topon tina Daimónion*) toplanmıştır. Burada, biri yerde diğeri gökte, ortasında yargıçların oturduğu iki kapı vardır ve sırası gelen *Ruh* yargıçlar tarafından yargılandıktan sonra, yargılarına göre kapılara yönelir. Yargıçlar, Er yaklaştığı zaman ona burada olan biteni iyice izlemesini, çünkü geri dönüp burada olanları insanlara anlatmakla görevlendirildiğini söyler. Gökteki kapıdan iyi görünen, yerdeki kapıdan ise perişan haldeki *Ruhlar* gelmekte; çayırdaki oturup birbirlerine gördüklerini anlatmaktadırlar. Bin yıl önce yaşamış olan Pamphylia’da bir şehrin tiranı Ardiea’nın yer altındaki kapıdan çıkmasına izin verilmemektedir. O tam çıkacağı sırada kapı güremeye başlar ve bekçiler tiranı yakalayıp geri içeri sokar. Çayırdaki oturan her grup yedi gün orada kalıp daha sonra başka yere yola çıkar. Dört gün ilerledikten sonra gök ile yer arasından geçen ışığa varırlar. Bu ışık tüm devinimi bir arada tutuyordur. Ortasında zorunluluğun (*anáńkē*) olduğu sekiz halkanın her birinde farklı bir ses (*phōnē*) çıkaran ve sesleri birleşip bir harmoni (*harmonía*) oluşturan birer Siren (*Seirēn*) vardır. Zorunluluğun kızları Moíralar ise şarkı söylemektedir; Lakheis geçmişin, Klotho şimdinin, Antropos ise geleceğin şarkısını. Lakheis iki eliyle hem iç hem dış halkayı çevirirken, Lakheis sol eliyle iç, Klotho sağ eliyle dış halkayı çevirmektedir. *Ruhlar* gelir gelmez Lakheis’in önünde sıraya girip önündeki yaşam örneklerini ve paylarını alırlar. Bir kılavuz (*hēgemōn*) oradakilere Lakheis’in buyruğunu dinlemelerini öğütler. Kılavuza göre bu yeni bir ölümlü hayatın başlangıcıdır ve ona göre “*Daímōn Ruhları* seçmez, *Ruhlar Daímōn*larını seçecektir.”²¹⁵ Sorumluluk ise seçen kişiye aittir, *Tanrı* seçilen hayat için suçlanmamaktadır. İlk kişi tiranın hayatını seçer ama yaşam pratiğinde kendi çocuklarını öldürmek zorunda kalacağını görünce şans/kaderi (*túkhē*) ve *Daímōn*ları²¹⁶ suçlar. Bütün *Ruhlar* yaşamlarını (*bíos*) seçtikten sonra Lakheis’e yaklaşırlar ve Lakheis her birine kendi *Daímōn*’unu²¹⁷ verir. Bu *Daímōn*, *Ruhların* seçtikleri yaşamda onlara bir vekil olarak *kılavuzluk* edecek ve onların hayat

²¹⁵ Platon, *Devlet*, 617e, İngilizce çeviri: “divine spirit”, Türkçe çeviri: “kader perisi”

²¹⁶ A.g.e. 619c, İngilizce çeviri: “heaven”, Türkçe çeviri: “cinler/periler”

²¹⁷ A.g.e. 620e, İngilizce çeviri: “spirit”, Türkçe çeviri: “peri”

tercihlerini yerine getirecektir. *Daímōn*, *Ruhları* Klotho'ya doğru götürüp onun elindeki milden geçirip, seçtikleri kadere (*Moîra*) bağlar. Daha sonra *Ruhlar* Lethe ırmağına gidip suyundan içerler ve gecenin ortasında gök gürültüsüyle yeniden doğacakları dünyaya gönderilirler.

Phaidon'da ise Er Mitosu'unda geçen "kılavuz *Daímōn*"a Hades tasvirlerinde rastlanır. Bu tasvirde de *Daímōn* yol gösterici bir *kılavuz* olarak *Ruh*'a hem yaşarken hem de öldükten sonra kılavuzluk eder:

Söylenenlere bakılırsa, her insan öldükten sonra, kendisini yaşarken kollayıp gözeten *Daímōn* tarafından ölenlerin yargılandıktan sonra Hades'e gitmek üzere toplandıkları bir yere götürülecektir; kendilerini bu dünyadan öbür dünyaya götürmekle görevlendirilmiş bu *Daímōn* onlara kılavuzluk edecektir. Hak ettiklerini çektikten ve takdir edilen süre boyunca orada kaldıktan sonra başka bir kılavuz tarafından geri getirileceklerdir; uzun bir zamana ve pek çok döneme yayılacaktır bu olay.²¹⁸

Oysa bedene düşkün Ruh, daha önce de söylediğim gibi uzunca bir süre bedeninin ve görünen alanın etrafında dolanıp duracak, sayısız direnişin ve çilenin ardından görevli *Daímōn* tarafından güçlkle ve zorla götürülecektir.²¹⁹

İşte onların yapısı böyledir. Ölenlerin durumuna gelince: Bunların her biri *Daímōn*ları tarafından götürüldükleri yere vardıklarında, saygın ve kutsal bir yaşam sürmüş olsunlar ya da olmasınlar, öncelikle yargılanacaklardır.²²⁰

Symposion diyalogunda kılavuz *Daímōn* ile ilgili yeni bir veçhe ortaya çıkar. Buna göre *Daímōn*'ların en büyüğü (*Daímōn megas*), Tanrılar ile insanlar arasındaki iletişimi sağlayan *Aşk*'ın kendisi, yani Eros'tur. Diyalogun geçtiği Atinalı tragedya şairi Agáthōn'un evinde, Eros'un yeterince övülmediğinden hayıflanılır ve sırayla herkes Eros ile ilgili övgü konuşması yapar. Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agáthōn konuşmalarını yaptıktan sonra sıra Sokrates'e geldiğinde, o, kendinden önceki konuşmacıların övgülerini dinlerken övgünün anlamını

²¹⁸ Platon, *Phaidon*, 107 d-e, 108a.

²¹⁹ A.g.e. 108b.

²²⁰ Platon, *Phaidon*, 113d.

sorguladığını söyler.²²¹ Ona göre övgü, övdüğü şey hakkındaki hakikati dile getirmekken; kendinden önceki konuşmalardaki övgülerin buna uymadığını dile getirir. Phaidros ve diğerleri ona, övgü veya değil, nasıl istiyorsa öyle konuşması gerektiğini söyler. Sokrates de Phaidros'a sorular sorarak, *Aşk*'in aslında "kendinde olmayı arzulamak" olduğu fikrine dayanan serimlemeyi gerçekleştirir.²²² Sokrates daha sonra, zamanında Mantineialı bilge bir kadından, Kahin Diotima'dan dinlediği *Aşk* ile ilgili konuşmayı aktarır. Buna göre genç Sokrates ilk başta Phaidros gibi *Aşk*'in iyi ve güzel olduğunu söylemiştir ama Diatoma onu karşı çıkmıştır. Fakat güzel olmayan şeyin direkt çirkin olması da gerekmez. Üstelik *Aşk* bir *Tanrı* değildir, çünkü *Tanrılar* güzel ve iyidir. *Aşk* bir *Tanrı* değildir ama ölümlü de değildir, o "büyük bir *Daímōn*"²²³dur (*Daímōn megas*) çünkü bütün *Daimónion*²²⁴ varlıklar (*Daimónion metaksü*) *Tanrı* ile ölümlü arasındadır. Genç Sokrates Diotima'ya *Aşk*'in, *Tanrı* ile ölümlüler arasında bir varlık olan bu *Daímōn*'un nasıl bir güce sahip olduğunu ve ne işle uğraştığını sorar ve Diotima'dan şu yanıtı alır:

İnsanların yaptıklarını, dua ve adaklarını *Tanrılara* yetiştirmek; *Tanrılar* katındaki işleri, buyrukları ve (adakların) karşılıklarını da insanlara aktarmak. Arada bulunduğu için de tamamen doldurur ikisinin arasını; öyle ki bütün evreni birbirine bağlar. Onun aracılığıyla gelir her türlü kehanet; hatta rahiplerin adaklarla, ayinlerle, büyülerle ilgili marifeti ve her türlü bilicilik ve büyücülük sanatı da. *Tanrı* insanla karışık kaynaşmaz, ama uyurken de uyanırken de *Tanrıların* insanlarla -insanların da *Tanrılarla*- her türlü birlikteliği, her türlü konuşması onun aracılığıyla olur. Bu tür konularda becerikli olan kişi *Daímōnios*²²⁵ bir adamdır; ama başka bir konuda, sanatlarda ya da bazı el sanatlarında becerikli olan kişiye sıradan bir adamdır. Çok sayıdadır, türlü türdür bu *Daímōnes*²²⁶ varlıklar (polloi). İşte *Aşk* da bunlardan biridir.²²⁷

²²¹ Platon. (2016). *Symposion*. Çev. Çoraklı, E. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 198d.

Plato. (1925) *Lysis. Symposium. Gorgias*. Translated: Lamb, W. R. M. Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Alıntılar Türkçe, kavram kıyaslamaları İngilizce/Antik Yunanca kaynaktan alınmıştır. Bu alıntıdan sonra kısaca "Platon, *Symposion*" olarak alıntılanacaktır.

²²² Platon, *Symposion*, 199c- 201.

²²³ A.g.e. 202e, Türkçe çeviride "Tanrısal varlık"

²²⁴ A.g.e. 202e.

²²⁵ Platon, *Symposion*, 202e-203a.

²²⁶ A.g.e. Türkçe çeviride "Tanrısal"

²²⁷ A.g.e. 202e-203a.

Sokrates daha sonra bu *Daímōn*'un hangi anadan ve babadan türediğini sorar. Aphrodite'nin doğumunun kutlandığı şölende, bilgeliği ve zekayı temsil eden Metis'in oğlu, adı bolluk anlamına gelen Poros nektar ile sızdığında; adı yoksulluk anlamına gelen Penia onun koynuna girip ondan gebe kalır ve bir *Daímōn* olan Eros'u doğurur. Eros, Aphrodite'nin hizmetindedir ve onun güzelliğinin aşığıdır ama sanıldığı gibi kendisi güzel değildir:

Bir defa hep sefildir o ve çoklarının zannettiği gibi duyarlı ve güzel olmaktan çok uzaktır. Tam tersine sert ve kabadır, yersiz yurtsuz ve yalınayaktır, yataksız ve dōşeksiz hep yerde yatan, kapı önlerinde ve yol kenarlarında açıkta uyuyan, annesinin doğasına sahip olduğundan hep yoksunluk içinde yaşayan biridir.²²⁸

Fakat bir *Daímōn* olan Eros sadece annesine çekmemiştir, hep yoksunluk içinde değildir. O insan ile Tanrı arasında ortada bulunan bir varlık olmasına yakışır şekilde, aynı zamanda, babasının da özelliklerini almıştır:

Ama babası bakımından iyi ve güzel şeylere tuzak kuran, yürekli, gayretli, istekli, usta bir avcı, hep bir takım planlar kuran, düşünceyi arzulayan ve veren, bütün yaşamı boyunca felsefe yapan, usta bir hokkabaz, usta bir büyücü, ve sofisttir o.²²⁹

Aşk hiçbir zaman yoksulluğa düşmez ya da varlık içinde yüzmez. Öte yandan bilgelik ile cehaletin arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir Tanrı felsefe yapmaz, bilgeliği arzulamaz, öyledir çünkü.²³⁰

Diotima'ya göre *Tanrılar* felsefe yapmaz çünkü onlar zaten bilgelerdir. Cahiller de felsefe yapamaz çünkü onlar da felsefe yapabilecek meziyetlere sahip değildirler. Genç Sokrates ise merakla Diotima'ya *Tanrılar* veya cahiller değilse kimlerin felsefe yapabileceğini sorar ve şu yanıtı alır:

²²⁸ A.g.e. 203c-d.

²²⁹ A.g.e. 203d-e.

²³⁰ Platon, *Symposion*, 203e.

...bu ikisi arasındakiler; Aşk da bunlardan biridir. Çünkü bilgelik en güzel şeylerden biridir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla Aşk da filozof olmak zorundadır. Filozof olduğu için de bilge ve cehalet arasında bulunur. Bunlara neden olan kendi soyudur... İşte sevgili Sokrates, budur Daímōn varlığın doğası.²³¹

Symposion'daki *Daímōn* tasvirinden hem onun *Tanrı* ile ölümlüler arasında aracı bir varolan olduğunu, hem de *İyi* ve *Güzel*'den pay alma anlamında ortada bulunduğunu anlıyoruz. Kahine göre *Tanrılar* felsefe yapmaz çünkü zaten her şeyi biliyorlardır ama *İnsan* ile *Tanrı* arasında bir varlık olan Eros felsefe yapan bir filozoftur. Bu anlatıdaki mitsel öğelerin göz ardı edilmesi mümkün olursa eğer, bu *Daímōn*'un, *Ruh*'unu *İyi*'ye yönelten zihinsel kapasitesi sayesinde, *Tanrısal Olan* ile/ *Hakikat* ile/ *İdealar Dünyası* ile bağ kurabilen filozof olduğunu söylemek sezgisel olarak aykırı görünmemektedir.

Timaeus'da ise *Daímōn*'un kendi münferit *Ruh*'umuza içsel bir konumda olduğunu, hatta *Ruh*'umuzun bir unsuru/işlevi haline geldiği görmekteyiz. *Timaeus* metninde *Daímōn*, *Ruh*'un en yüksek parçası olarak tasvir edilir. Buna göre *Ruh* üç parçadan oluşur. *Ruh*'un en yüksek parçası bedenin en tepesinde bulunur ve *Tanrı* onu her birimize bir *Daímōn* olarak bahşetmiştir.²³² Yani *Daímōn* kendi zihinsel yapımızdan farklı bir unsur değildir, tam tersine ona içsel bir konumdadır, hatta onun en yüksek parçasını oluşturur ve bedenin baş bölgesinde konumlanır. Kendini bedensel hazlara kaptıran kişi beden gibi ölümlü olurken, kendini *ilahi (theia)* düşüncelere sevk eden kişi kendi *Daímōn*'unu yüceltir.²³³ Buradaki üç parçalı *Ruh* tanımı Platon'un *Devlet* ve *Phaedrus* diyaloglarındaki üç parçalı *Ruh* tanımlarını hatırlatır. *Devlet*'de yine baş bölgesi *Ruh*'un en yüksek parçasıyla, *Phaedrus*'da ise arabacı *lógos* ile eşlenmekteydi. *Timaeus*'da ise bu en yüksek *Ruh* parçasının *Daímōn* olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.

²³¹ A.g.e. 204b.

²³² Plato.(1929). *Timaeus*. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles. Translated: Bury, R. G. Loeb Classical Library 234. Cambridge, MA: Harvard University Press. 90a. Bu alıntıdan sonra kısaca "Platon, *Timaeus*" olarak alıntılanacaktır.

²³³ Platon, *Timaeus*, 90c.

Epinomis'de Atinalı'ya göre *Daímōn*lar esirden ve havadan oluşmuş bir türdür. Muhtemeşem zekadan pay almışlardır ve düşüncelerimizi tamamen okuyabilirler.²³⁴ Yani onlarla olan bağımız tamamen zihnimiz aracılığıyla içsel bir konumda gerçekleşir. *Yasalar*'da ise Atinalı, Kronos çağındaki insanların mutlu mesut yaşamalarını onları *Daímōn*ların yönetmesine bağlar :

Kronos biliyordu ki, hiçbir insan yapısı, kendini bilmezliğe ve adaletsizliğe sürüklemeyen insan işlerini kendi başına yönetmeye yeterli değil. İşte böyle düşündüğü için, o zamanlar kentlerimize insanları değil, daha Tanrısal, daha üstün soydan gelme *Daímōn*ları yönetici ve kral olarak getirmiş.²³⁵

Atinalı'ya göre her ne kadar şu an *Daímōn*lar tarafından yönetildiğimiz mükemmel düzeni yaşayamayacak olsak da, yine de *Ruhumuzdaki* ölümsüz ve *Tanrısal Olan* parça olan aklın hükümdarlığını seçip ona göre yaşamalıyızdır. *Epinomis* ve *Yasalar*'da *Daímōn* her ne kadar *Timaeus*'da olduğu gibi *Ruh*'a içkin en yüksek parça olarak görülmesi de, onun saf zekayı temsil etmesi kayda değerdir.

2.3 *Daímōn*'dan *Daimónion*'a

Daímōn'u, Platon'un *Kratylos*, *Symposion*, *Devlet* ve *Phaidon* gibi diyaloglarında yaşam, yaşam öncesi ve sonrasında bir *kılavuz* olarak; *Tanrılarla* akraba sayılmamıza sebep olan *Ruh* ve onun en yüksek parçası olan *akıl* ile bağlantılı olarak okuduk. *Timaeus*'da ise *Daímōn*, *Ruh*'tan farklı bir unsur olarak değil, üç parçalı *Ruh* anlayışına uygun olarak *Ruh*'un en yüksek parçası hüviyetine ulaştı. *Daímōn*'un farklı bir *Ruh*'tan, bizim münferit *Ruh*'umuzun bir parçasına ve işlevine olan bu geçişte Sokrates'in *Daimónion*'unun, önemli bir noktada durduğu düşünebiliriz. Sokrates'in mitsel ve teolojik bir kavram olan *Daímōn*'u kendi *Daimónion*'una

²³⁴ Plato. (1927) Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. *Epinomis*. Translated: Lamb, W. R. M.. Loeb Classical Library 201. Cambridge, MA: Harvard University Press. 984e-985e.

²³⁵ Platon. (2016) *Yasalar*. Çev: Şentuna, C., Babür, S. Ankara: Pharmakon Yayınevi. 713c-d.

dönüştürmesi yazılı kaynaklardan bilebildiğimiz kadarıyla tamamen kendisine özgüdür.

Daímōn'dan *Daimónion*'a geçiş ilk bakışta *Theós*'dan *Theîon*'a (*Tanrısal Olan/İlahi*) geçişi anımsatmaktadır. Homeros ve Hesiodos döneminde unsurların bölünmesi/birleşmesi sonucu oluşan, insani özellikleri de olan ölümsüz varlıklara *Theós* denirken; ilk Yunan düşünürleri bu insani zaafı olan varlıkları elemiştir. Fakat *Phúsis* (*Doğa*) üzerine fikir geliştirdikleri için, varlığı veya onun ilkesini (*arkhé*) "*Tanrısal Olan*" (*Theîon*) olarak görmeye devam ederler.²³⁶ Bu düşünürler en yüksek ilkeyi ararken bu ilkenin *Tanrısal* olması gerektiğini düşünmüşlerdir.²³⁷ "*Tanrısal Olan* hakkında bize yeni bir bilgi kaynağı sağlar: *Tanrısal Olan*, dünyanın her yerinde, adeta kendi ellerimizle onu kavramamızı beklemektedir."²³⁸ Onlara göre *Doğayı* oluşturan en yüksek ilke *Tanrısal Olandır*.²³⁹

Sokrates'in *Daimónion*'u da, *Theîon* ile benzer şekilde *ion ekini alır. Sokrates sıklıkla *Daimónion*'a işaret edecek şekilde şu ifadeleri kullanır: "Tanrı gibi ilahi bir şey"²⁴⁰ (*something godlike divine / theîon ta kai Daimónion*), "ilahi işaret"²⁴¹ (*the divine sign/ ta Daimónion sēmeîon*), "alışkın olduğum ilahi işaret"²⁴² (*the customary divine sign/ ta eiōthos sēmeîon ta Daimónion*), "Tanrının işareti"²⁴³ (*the god's sign/ ta theîon sēmeîon*), "işaret" (*the sign/sēmeîon*), "ses" (*voice/phōnē*)²⁴⁴. Riddell'e göre *Daímōn*'un bu *Daimónion* şeklindeki kullanımı "elliptically substantival" dır yani

²³⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Sy 13.

²³⁷ A.g.e. Sy 45.

²³⁸ A.g.e. Sy 42.

²³⁹ A.g.e. Sy 44.

²⁴⁰ Aktaran: Vlastos, G. (1991) *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cambridge University Press. Savunma 31c.

²⁴¹ A.g.e. *Devlet*, 496c.

²⁴² A.g.e. *Eud* 272

²⁴³ A.g.e. *AP* 40B1

²⁴⁴ Platon. (2020). *Sokrates'in Savunması*. Çev: Gören, E. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Plato. (2017). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*. Edited and translated by Christopher Emlin-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tüm alıntılar için Türkçe, kavram kıyaslaması için İngilizce/Eski Yunanca kaynaktan faydalanılmıştır. Bu alıntıdan sonra kısaca "Platon, *Savunma*" olarak alıntılanacaktır.

31d.

eliptik şekilde kavramın aslının işlevine göndermede bulunmaktadır.²⁴⁵ *ion eki Eski Yunanca'da isim oluşturan bir küçültme ekidir, ama Burnett'e göre böyle bir kullanım Sokrates öncesinde Eski Yunanca'da bulunmamaktadır.²⁴⁶ Bu kullanım tamamen Sokrates'e özgüdür. Leo Strauss ise, *Daimónion* sözcüğünün "Sokrates'e ait *Daimōnik* bir şey" olarak anlaşılması gerektiğini söyler.²⁴⁷

Devlet diyalogunda Sokrates de kendi *Daimónion*'unun geçmişte bir örneğine rastlanamayacağını söyler. Sokrates *Devlet* diyalogunda, gerçek bir filozofun karakter özelliklerine sahip birinin bile bozuk bir düzende kötü olacağını söylediğinde²⁴⁸, böyle bir düzende kendisinin nasıl filozof olduğu sorulur. Sokrates'in cevabı ise şöyledir: "Benim durumum ise, sözünü etmeye değmez, *Daimónion* işaretim²⁴⁹ var. Bunun geçmişte başka bir örneği olduğunu sanmıyorum." Sokrates'in *Daimónion*'unun gerçekten başka bir örneği yoktur. *Daimōn* o zamana kadar hep, *Timaeus*'da *Ruh*'un bir parçası ve işlevi olarak görülmesi dışında, münferit *Ruh*'a eşlik eden başka bir *Ruh* olarak tasvir edilmiştir. Ya da *Kratylos*'daki tanıma da uygun olarak bilge düşünürler, *İyi*'nin yolundan gitmiş insanlar bir *Daimōn* olarak görülmüştür. Ama Sokrates, Empedokles gibi kendisinin bir *Daimōn* olduğunu iddia etmez. Onun *Daimónion*'u kendi içinde, sadece olumsuzlayarak/ değilleyerek belirlenim kazanır.

²⁴⁵ Aktaran: Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (1991): (Riddell, J. (1877) *The Apology of Plato*. Oxford: The University Press. Sy 102.)

²⁴⁶ Aktaran: Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (1991): (Burnet, J. (Ed) *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Eu 3b5.)

²⁴⁷ Strauss, L. (2018) *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*. Çev: Orhan, Ö. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. s.261. Bu alıntıdan sonra kısaca "Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*" olarak alıntılanacaktır.

²⁴⁸ Platon, *Devlet*, 495a.

²⁴⁹ A.g.e. 496c, Türkçe: Bana gelince, beni dürtten bir başka şeytan var içimde", İng: "My own case isn't worth mentioning: **my divine sign**"

2.4. Değilleyen Bir Ses Olarak *Daimónion*

Sokrates'in *Daimónion*'unun hem Platon'un kendi metnindeki *Daímōn*'dan hem de tarihsel olarak *Daímōn* kullanımından farklı özellikleri vardır. *Daimónion* her ne kadar kılavuz olma özelliğini korusa da, kılavuzluğunu pozitif bir veçheyle veya Sokrates'e dışsal olarak müdahale eden münferit bir varlık olarak değil; sadece Sokrates'in eylemlerini değilleyerek/olumsuzlayarak yapar. Sokrates onu bir *ses* (*phōnē*) ve *işaret* (*sēmeíon*) olarak tasvir eder ama bu *ses*, söz söyleyen bir *ses* değildir. *Sesin* Sokrates'in "içinde", onun zihninde olduğunu sezeriz ama *sesin* niteliği asla betimlenmez. Bu "iç"te yer alan ve değilleyen *sesin* ne olduğuna dair anlatımı Sokrates'in kendi ağzından *Savunma*'da okuruz. Sokrates *Savunma*'da kendi *Daimónion*'una ait olan sesi çocukluğundan beri duyduğunu anlatır:

Ta başlangıçtan, çocukluğumdan beri bana bir ses (*phōnē*) gelir, bu ses ne zaman gelse niyetlendiğim bir şeyi yapmaktan beni caydırır, hiçbir zaman da bir şey yapmaya teşvik etmez.²⁵⁰

Daimónion'unun "çocukluktan beri eşlik eden" değilleyen sesi *Theages* diyalogunda da karşımıza çıkar. *Theages*, Sokrates'in kendisine ders vermesini ister fakat Sokrates bu konuda isteksizdir. Ona siyasi konular hakkında bir şey bilmediğini ve başka birine gitmesi gerektiğini söyler. *Theages* ısrarcı olunca Sokrates onu red etmesinin altında yatan asıl nedeni açıklar. Buna göre çocukluğundan beri *Tanrısal kader* (*theiā moíra*) gereği ona eşlik eden *Daimónion* bir *ses* vardır.²⁵¹

Savunma'da Sokrates, bu değilleyen *sesin* olumsuzlama yapmamasını pozitif bir içerik olarak görür. Bu *Daimónion*'un ona her zaman eşlik ettiğinin göstergesidir:

²⁵⁰ Platon, *Savunma*, 31d.

²⁵¹ Plato. (1927). Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. *Theages*. Minos. Epinomis. Translated: Lamb, W. R. M. Loeb Classical Library 201. Cambridge, MA: Harvard University Press. 128d.

İlahi gücün (*Daimónion*²⁵²) alışık olduğum kehanet içeren sesi, bugüne kadar her zaman, somut şeyler olsun, küçücük şeyler olsun, doğru olmayan bir şey yapmaya kalkıştığımda bana karşı çıktı. Şimdi başıma gelen ise, sizin de bizzat gördüğünüz gibi, düşünülebilecek ve varsayılabilecek kötülüklerin en büyüklerinden biridir. Bana Tanrının işareti ne bu sabah evden ayrıldığımdan bu yana karşı çıktı, ne buraya mahkeme önüne çıktığımda ne de bir şeyler söylemeye çalışırken savlarımın herhangi birinde. Başka konuşmalarında olsa, sıklıkla sözümün orta yerinde, beni alıkoyardı söylemekten. Fakat şimdi bu eylemim sırasında hiçbir işimde, hiçbir sözümde, hiçbir şekilde karşı çıkmadı bana. Bunun sebebini neye yorsam acaba? Ben size söyleyeyim: Bu, başıma gelenin iyi bir şey olduğunu açıkça gösteriyor, demek doğru düzgün düşünmüyoruz ölmenin kötü bir şey olduğunu sanırken. Bunun nihai bir alameti ortaya çıktı. Çünkü benim yapmaya kalkıştığım şey iyi olmasaydı, o alışıldık işaret bana karşı çıkmadan duramazdı.²⁵³

Değilleyen ses, *Phaidros* diyalogunda, Sokrates'e aktardığı söylevin yanlışlığını kavramasını sağladığında bir kez daha ortaya çıkar. Sokrates sonradan yanlış olduğunu anlayacağı söylevi bitirdiğinde ayrılmak ister ama *Phaidros* kalması için ona ısrar eder. Sokrates ise aslında gitmek niyetinde olduğunu ama *Daimónion*'un devreye girmesiyle hem *Phaidros*'un hem de kendi aktardığı söylevin "dine saygısızca ve ahmakça" olduğunu anladığını, kalıp kendi söylevini söylemesinin doğru olacağını söyler:

Tam da suyun öte yanına geçecekken, aziz dostum, *Daimónion*, artık görmeye alışık olduğum o işaret kendini gösterdi. Beni her zaman bu şekilde, yapacak olduğum şeylerden alıkoyar. Söylediklerimi aklamadan buradan gitmememi buyuran bir ses işitmiş gibi oldum, bunu yapmak sanki Tanrıya karşı işlenmiş bir suç olacaktı. Şu halde bir kahinim ben, belki en hızlılarından değil ama tıpkı sıradan yazılar gibi, sırf kendine yetecek kadarını bilen cinsten.²⁵⁴

Yapılan bir konuşmanın veya bir akıl yürütmenin yanlışlığını anlamak için artı bir refleksiyon yani "düşündüğünü düşünme" gereklidir. *Daimónion*'un buradaki işlevi Sokrates'in zihninde bir refleksiyon oluşturma gibi görünse de kendisi bunu kahinliğe yorar. Gerçekten de Ksenaphon'un Sokrates tanıklığında *Daimónion*

²⁵² Platon, *Savunma*, Ing: "spiritual sign"

²⁵³ A.g.e. 40a-c.

²⁵⁴ Platon, *Phaidros*, 242b-c.

Platon'da olduğu gibi sadece bir olumsuzlama olarak beliren ve bize modern bir kavram olan *Özbilinç*'i hatırlatan doğrultuda değildir. Meşhur *Delphoi Kehaneti* de *Daimónion*'un çoğunlukla kahinlik ile birlikte düşünülmesine yol açar. Ama Platon'un *Daimónion*'u ile kehanet arasında farklar vardır.

3.6. Kehanet ve *Daimónion*

Platon-Sokrates'in eylemlerindeki/düşüncelerindeki yanlışlığa dair onu değilleyen *Daimónion*, Ksenophon'un tanıklığında doğüstü bir veçhete bürünür. Ksenophon *Anılar* isimli metninde Sokrates'in "yeni Tanrılar icad etmekle" suçlanmasını anlamsız bulur çünkü ona göre *Daimónion*, halkın da inandığı sıradan bir kehanetten farksızdır: "Ama insanların çoğu kuşların ve bilicilerin kendilerini vazgeçirdiklerini ya da teşvik ettiklerini söylerler; Sokrates de nasıl biliyorsa öyle konuşuyordu: kendisine *Daimónion*'un yol gösterdiğini söylüyordu."²⁵⁵ Ksenophon'da ayrıca *Daimónion* Sokrates'in çevresindeki kişilere de kehanet sağlıyor, sadece yapmamaları gereken şeyleri değil yapmaları gereken şeyleri de söylüyordur: "Çevresindekilerin birçoğuna da, *Daimónion* önceden yol gösterdiği için, yapmaları ve yapmamaları gereken şeyleri öğütüyordu; onu dinleyenler kazançlı çıkıyor, dinlemeyenler ise pişman oluyordu."²⁵⁶ Buna benzer bir anlatım Platon'un *Theages* diyalogunda da karşımıza çıkmaktadır. Fakat *Theages*'de her ne kadar *Daimónion*'dan Sokrates'in çevresi de nasibini alsada, bu asla olumlu bir yönde olmaz. Örneğin Sokrates, Glaukon'un oğlu Charmides'in Nemean yarışmalarına girip girmemeyi sorduğunu, *ses* dolayısıyla girmemesi söylediğini, buna rağmen Charmides'in yarışmaya girdiğini ve yenildiğini aktarır.²⁵⁷ *Theages*'de Sokrates'in verdiği bir başka örnek ise şu şekildedir: Birgün Timarchus şarap sofrasından kalkıp Sokrates'e "içmeye devam etmelerini, şansını yaver giderse geri geleceğini" söyler.

²⁵⁵ Ksenophon. (1994). *Sokrates'ten Anılar*. Çev: Şentuna, C. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1.4

²⁵⁶ A.g.e. 1.4

²⁵⁷ Plato. (1927). Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. *Theages*. Minos. Epinomis. Translated: Lamb, W. R. M. Loeb Classical Library 201. Cambridge, MA: Harvard University Press. 128d

Sokrates sesi duyar ve kesinlikle gitmemesi gerektiğini aktarır. Onu dinlemeyen Timarchus ise hapse ve ölüme sürüklenir.²⁵⁸

Henüz gerçekleşmemiş eylemleri deşillemesiyle, *Daimónion*'un, Ksenaphonvari bir kahinliğe kaydığını *Euthydemos* diyalogunda da görürüz. Sokrates, sofist kardeşler Euthydemos ve Dionysodoros ile tartıştığı diyalogda Kriton'a onlarla nasıl karşılaştığını anlatırken, soyunma odasından ayrılmayı düşünürken *Daimónion*'un işaretini aldığını ve oturmaya devam ettiğini söyler.²⁵⁹ Fakat ne *Theages*'de ne de *Euthydemos*'da pozitif bir müdahale göremeyiz. Vlastos'a göre bu tarz bir *Daimónion* müdahalesi doğüstü bir kehanetten ziyade *güçlü bir önsezi (hunch)* olarak okunabilir.²⁶⁰ Çünkü *Daimónion* Sokrates'e çocukluğundan beri eşlik etmektedir.

Daimónion'un kehanetle ilişkilendirildiği bir başka unsur ise meşhur Delphoi Kehaneti'dir. Sokrates *Savunma*'da kendisinin suçlanmasının asıl sebebi olarak *Daimónion*'unu değil bu kehaneti gösterir: “benim adımın çıkmasının tek bir şey dışında başka hiç bir sebebi yok: O da bir tür bilgelik. Ne türden bir bilgelik bu? Belki de sadece insana özgü bir bilgelik. Bu bilgelikte bilge olmaya cüret ediyorum.”²⁶¹ Sokrates bahsettiği bilgelik için Delphoi'daki Tanrı'yı şahit gösterir.²⁶² Yoldaşı Khairephon Delphoi Tapınağı'na gittiğinde Pythia'ya Sokrates'den daha bilge birinin olup olmadığını sormuştur ve Pythia'dan Sokrates'den daha bilge birinin olmadığı yanıtını almıştır.²⁶³ Sokrates ise bu kehanetin ardındaki hakikati sorgular çünkü kendisi az ya da çok bilge olmadığını düşünüyordu: “Neyi kastediyor Tanrı ve nedir ileri sürdüğü bilmece?”²⁶⁴ Kehaneti anlamak adına, bilge olduğunu iddia edenleri sınamak için yollara koyulur ve bu kişilerin kendisinden

²⁵⁸ A.g.e. 129b.

²⁵⁹ Plato. (1924). Laches. Protagoras. Meno. *Euthydemus*. Translated: Lamb, W. R. M. Loeb Classical Library 165. Cambridge, MA: Harvard University Press. 272e.

²⁶⁰ Vlastos, G. (1991) *Socrates Daimónion*. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. New York: Cambridge University Press. Sy: 280

²⁶¹ Platon, *Savunma*, 20D.

²⁶² A.g.e. 20e.

²⁶³ A.g.e. 21a.

²⁶⁴ Platon, *Savunma*, 21b.

daha bilgisiz olduğunu görür çünkü kendisi en azından “bilmediğinin” farkındadır.²⁶⁵ Sokrates’e göre kehanetin anlamı sadece Tanrının bilge olduğu olabilir.²⁶⁶ Sokrates Tanrının yanında yer alıp diğer kişilere bilge olmadığını kanıtlıyordu ve bu onun Tanrıya hizmetidir. Ama bu sebepten ötürü pek çok düşman edinmiştir ve yargılanmasının asıl sebebi de budur.

Leo Strauss’a göre “Sokrates’e ait *Daimōnik* bir şey”²⁶⁷ olarak anlaşılması gereken *Daimónion* ile Delphoí Kehaneti arasındaki bariz temel farklılıklar vardır. İlk olarak *Daimónion* Sokrates’in hayatına çocukluk döneminde girer ama Delphoí Kehaneti daha geç tarihlidir. İkinci olarak *Daimónion* onu sadece bir şeyler yapmaktan caydırır, Delphoí Kehaneti ise onu “ileriye dönüp bir şekilde teşvik eder”.²⁶⁸ Sokrates siyasete girmemesine sebep olarak gösterdiği *Daimónion* olmasaydı “mahfolurdum” der.²⁶⁹ Yani *Daimónion* bir nevi Sokrates’in yaşamını koruyan bir işlev de sunmaktadır; oysa Delphoí Kehaneti Sokrates’i kendini bilge sananları sorgulamaya yönelterek, sorguladığı kişilerin nefretini kazanmasına sebep olur ve onun yaşamını riske atar. Üçüncü olarak *Daimónion* herhangi bir *Tanrı*’ya direkt olarak bağlanamaz ve ona itaat etmek “akılcıdır”; Delphoí Tapınağı ise Apollo’ya adanmıştır. Delphoí Kehaneti ile *Daimónion* arasındaki ortak nokta ise ikisinin de Sokrates’i felsefeye yapmaya yöneltmesidir.²⁷⁰

Daimónion’un Ksenophon’un iddia ettiği gibi *Tanrı* ile Sokrates arasında bir kehanet aracı olmadığı açıktır çünkü Sokrates, *Tanrı* tarafından *Kehanet* ile ona verilen görevi açıkça ayırt eder ve ifade eder: “Bana bu görev *Tanrı* tarafından verildi; kehanetlerle, düşlerle, Tanrısal yazgının herhangi bir insanı bir şey yapmaya

²⁶⁵ A.g.e. 21d.

²⁶⁶ A.g.e. 23a.

²⁶⁷ Strauss, *Platon’un Politik Felsefesi: Savunma*, Sy 261.

²⁶⁸ A.g.e. Sy 262.

²⁶⁹ A.g.e. Sy 262.

²⁷⁰ A.g.e. Sy 284.

görevlendireceği bütün yollarla”²⁷¹ Ama *Daimónion*’u ona bir Tanrının gönderdiğini söylemez.

3.6 *Daimónion* Yeni Bir Tanrı mı?

Savunma metninde Sokrates, *Daimónion*’un yeni bir *Tanrı* olduğuna dair Meletos tarafından kendisine yöneltilen suçlamayı okur: “gençleri yoldan çıkardığından, kent tapındığı *Tanrılara* tapınmadığı, onların yerine başka yeni *Daímōnia*²⁷² koyduğu için yasayı ihlal etmiştir.”²⁷³ Burada “kent *Tanrılarına*” derken *Theós* kavramı kullanılırken, onların yerine konanı ifade ederken ise *Daímōn* sözcüğü kullanılır. Daha sonra Sokrates, suçlamada aslında genel olarak *Tanrılara* inanmamak yani ateizm suçlaması yokken, Meletos’u çelişkiye düşürmek için onu yönlendirmeye başlar: “Kaleme aldığın iddianameye göre, bunu, kent inandığı *Tanrılara* inanmamayı, başka yeni *Daímōnia*²⁷⁴’ya inanmayı öğreterek yapıyormuşum, kastettiğin tam olarak bunları öğreterek onları yoldan çıkardığım, öyle mi?” Sokrates’e göre bu iki iddia yani “kent *Tanrılarına* inanmamak” ve “*Daímōn*’a inanmayı öğretmek” çelişiyordur çünkü o aslında *Tanrıların* var olduğuna inanıyordu:

Oysa ben Tanrıların var olduğuna inanıyorum; o halde bütünüyle Tanrısız değilim ve hiçbir suç da işlemiyorum. Sonra bir bakıyorsun, bu Tanrıların kent *Tanrıları* değil başka Tanrılar olduğunu söyleyip, beni başka Tanrılara inanmakla suçluyorsun; bir de tutup benim hiçbir Tanrıya inanmadığımı ve bunu diğerlerine öğrettiğimi söylüyorsun.²⁷⁵

Meletos, Sokrates’in yönlendirmesine hemen kapılır ve kastettiğinin gerçekten de “hiçbir *Tanrı*’ya inanmaması”²⁷⁶ olduğunu söyler. Suçlama sadece kent *Tanrılarına*

²⁷¹ Platon, *Savunma*, 33c

²⁷² A.g.e. 24c, Türkçe çeviri: “Tanrılar”, İngilizce çeviri: “divinities”

²⁷³ A.g.e. 24c.

²⁷⁴ A.g.e. 26b, Türkçe çeviri: “ilahi güç”

²⁷⁵ A.g.e. 26c.

²⁷⁶ A.g.e. 26c.

inanmama ve yeni *Tanrılar* öğretmek iken devreye “hiçbir *Tanrı*’ya inanmama” girdiğinde çelişik hale gelmektedir. Sokrates Meletos’u çürütmeye buradan devam edecek ve *Tanrılara* inandığını kanıtlayacaktır:

Birisi, ey Meletos, insanla ilgili işlerin var olduğuna inanır da, insanın varlığına inanmaz mı hiç?”²⁷⁷ “İlahi güçlerle (*Daimōnia*) ilgili işlerin varlığına inanan, ama ilahlara (*Daimōnlara*) inanmayan biri olabilir mi?”²⁷⁸ “İlahi şeylerin varlığına inanıyorsam, büyük bir zorunlulukla, ilahlara da inanmam gerekir öyle değil mi?”²⁷⁹ “Biz Tanrılarını (Theós) ya da onların çocuklarını ilahi güçler (*Daimōnas*) saymaz mıyız?”²⁸⁰

Tanrılarının ve onların çocuklarının *Daimōnas* sayılması, Sokrates’in *Daimōn*’luğu Tanrılarının varlık kategorisi olarak işaret ettiğini gösterebilir. Ama o diğer senaryoyu yani *Daimōn*’ların Tanrılardan olma seçeneğini de ele alır. İster Tanrılar *Daimōnik* bir güç olsun, ister *Daimōn*’lar Tanrılardan gelme olsun hiçbir koşulda bu *Tanrılara* inanmadığı anlamına gelemez:

...ilahların (*Daimōn*) varlığına inanıyorsam ve ilahlar da (*Daimōn*) bir tür Tanrı iseler, şunu söyleyeyim sana: Benim Tanrılara inanmadığımı, sonra bir kez de, ilahlara inanıyorum diye, dönüp dolaşıp Tanrılara inandığımı ifade ederek ortalığı bulandırmaya çalışıyor, sadece oyun oynuyorsun.²⁸¹...Öte yandan ilahi güçler söylendiği gibi, Tanrılarının doğa perilerinden ya da başkalarından olma bir tür gayrimeşru çocuklarıysa, Tanrılarının çocukları olduğuna inanan, ama Tanrılarının varlığına inanmayan biri olabilir mi hiç?”²⁸²

Sokrates bu argümanlarla Meletos’u zor duruma düşürür ama aslında “yeni Tanrı icad etmediğini” değil “Tanrı tanımaz olmadığını” veya “kentlin Tanrılarınının da birer *Daimōn*” olduğunu kanıtlar. Hegel’e göre Sokrates’in *Daimónion*’u döneme göre gerçekten de yeni bir *Tanrı*’dır yani onu yargılayanların “yeni *Tanrılar* icad etme”

²⁷⁷ Platon, *Savunma*, 27b.

²⁷⁸ A.g.e. 27c.

²⁷⁹ A.g.e. 27c.

²⁸⁰ A.g.e. 27d.

²⁸¹ A.g.e. 27d.

²⁸² A.g.e. 27d.

suçlaması bir anlamda doğrudur. Ona göre “zihinsel bir dönüm noktası onda kendini felsefi düşünce formunda” göstermiştir.²⁸³ Antik İyonya filozofları da kuşkusuz “nesnel varoluşu düşünceye yönlendirmişti” ama “düşünce üzerine düşünmeyi” Sokrates gerçekleştirmiştir. Hegel’e göre Anaksagoras “düşünce olarak düşünceyi kendisini her şeye kadir Kavram olarak, belli olan ve varolan her şey üzerindeki olumsuz güç olarak sunan bir ilkeye yükseltmişti” ve Sokrates “düşüncenin, anlağın yönettiğini ve kendini-belirleyen evrensel olduğunu savunan Anaksagoras’ın öğretisini benimsemişti”. Yani Sokrates “hakikati içsel bilincin yargısına dayandırdığı için, neyin hak ve gerçek olduğu konusunda Atina halkıyla savaş içine girmektedir. Dava edilmesi bu nedenle haklıydı”. Bu Hegel’e göre *Özbilinç*’in tarihte görüldüğü bir aşamadır “*Daimōn*’unu kendi bilincinde taşıdığı için yargının olumsuzluğunu kendine yerleştiren Sokrates, böylelikle Greklerin yargılarına zemin oluşturan dışsal evrensel *Daimōn*’u ortadan kaldırmıştı.”²⁸⁴

Sokrates, Delphoi kahininin yerine Hakikatin ne olduğunu bilmek için insanın bizzat kendisine bakması gerektiği yönündeki ilkeyi kurmuş olan kahramandır. Şimdi, bu ifadeyi bizzat Pythia dillendirmiş olduğu için, onda, Grek zihnindeki tam bir devrimi ve düşünen her insanın kişisel özbilincinin kahinin yerine devreye girdiği olgusunu görüyoruz. Gelgelelim bu içsel kesinlik hiç şüphe yok ki Atinalıların o zamana dek varolan Tanrılarından başka, yeni bir Tanrıydı ve öyleyse Sokrates’in suçlanması tamamen haklıydı.²⁸⁵

²⁸³ Hegel, F. (2018) *Felsefe Tarihi*, Cilt I. Çev: Kılınc, D. B. İstanbul: NotaBene Yayınları. Sy 347.

²⁸⁴ A.g.e. Sy 385.

²⁸⁵ A.g.e. Sy 388.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON-SOKRATES'İN *DAIMÓNION*'U İLE *ÖZBİLİNÇ*'İN İLİŞKİSİ

3.1. *ÖZBİLİNÇ*

Antik Yunan'da terminolojik olarak bulunmayan *Bilinç* kavramının 17.yy'da ortaya çıktığı söylenebilir. Etimolojik olarak *Bilinç* (*consciousness*), *vicdan* (*conscience*) anlamını da içeren bir çift anlamlılığa sahip olan Latince *conscientia* kelimesinden gelmektedir.²⁸⁶ İlk olarak İngiliz teolog Ralph Cudworth tarafından *True Intellectual System of the Universe* (1678) adlı eserde kullanılan terim Cudworth tarafından “kişinin kendi duyularının/düşüncelerinin/eylemlerinin farkında olması” olarak tanımlanmıştır.²⁸⁷ *Bilinç* çoğu zaman tüm zihinsel faaliyetler için şemsiye bir kavram görevi görmüş olsa da²⁸⁸ *Bilinç*'in bir refleksiyon edimi yani “düşündüğünü düşünme” olduğu yönünde bir uzlaşma sağlanmış gibi görülmektedir.²⁸⁹ Ama *Bilinç*'in neliğinin, onu oluşturan olanakların ne olduğunun tartışması günümüzde halen sürmektedir. Sokrates'in *Daimónion*'unu *Özbilinç* ile ilişkilendirmeden önce, *Bilinç/Özbilinç*'e alameti farikasını veren refleksiyon edimini yani “düşündüğünün/algıladığının farkında olma” meselesini konu edinmiş Platon, Aristoteles, Locke, Hume ve Kant'a bakmamız yararlı olacaktır.

Bilinç/Özbilinç kavramına yüklediğimiz tamalgı olma durumunun, Platon ve Sokrates'de bir problematik olarak var olduğunu görüyoruz. Bu çalışmanın 2.1.

²⁸⁶ Jorgensen, Larry M., "Seventeenth-Century Theories of Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/>>.

²⁸⁷ Heinämaa, Sara ; Lähteenmäki, Vili & Remes, Pauliina. (2007). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer. Sy: 6.

²⁸⁸ Van Gulick, Robert, "Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/consciousness/>>.

²⁸⁹ Heinämaa, Sara ; Lähteenmäki, Vili & Remes, Pauliina. (2007). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer. Sy: 8.

bölümde *Psūkhē* (*Ruh*) kavramının Platon'da zihinle eş değer anlamda kullanıldığı aktarılmıştı. Şimdi ise bir adım daha ileri giderek onun *Bilinç* anlamında kullanıldığını da düşünebileceğimizi göstermeye çalışacağız. Platon'da *Psūkhē* ve *Nóos* kavramlarının bugün bizim bilince atfettiğimiz işlevleri gerçekleştirdiği söylenebilir.²⁹⁰ *Psūkhē* duyumsama, bellek gibi çeşitli yetileri koordine eden bir işlevselliktedir. Platon'a göre bilgi duyumlardan elde edilemez, bunun için daha kapsayıcı ve düzenleyici başka bir kapasiteye ihtiyaç vardır. *Theaitetos*'da Sokrates “bilgi algıdır” tezini çürütmeye çalışır.²⁹¹ Çünkü algı kişiye göre değişir ve endekli sözcüklerle ifade edilirler. Örneğin bir kişi rüzgardan üşürken diğeri üşümeyebilir yani biri rüzgarı soğuk olarak görüp-algılarken diğeri öyle algılamayabilir. Eğer algı bilgi olsaydı bu herkese göre öznel olurdu ve kimse birbirine bir şey öğretemezdi.²⁹² Bu yüzden Sokrates *Theaitetos*'a “Algılananların her birini kendisi üzerinden algıladığımız hangi organlarımızdan söz edebilirsin?” diye sorar ve ondan böyle bir organın bulunmadığı, bunu yapanın *Psūkhē*'nin kendisi olduğu cevabını alır.²⁹³ Farklı algılarımızı örneğin görme yetimizle gördüklerimizi duyma yetimizle edinemeyiz²⁹⁴ ama tüm bu algıları birleştiren, yorumlayan farklı bir şey vardır o da *Psūkhē*'dir. *Devlet*'de ise yine göreceli algılar tartışılırken²⁹⁵ bu kez *Nóēsis* yardımı çağırılır.²⁹⁶ İki karşıt duyum olduğu zaman *düşünme* işin içine girer.²⁹⁷ Yani zihnin yardımı olmadan algılar eksik ve belirsizdir.²⁹⁸

²⁹⁰ Carpenter A. (2007) *On Plato's Lack of Consciousness*. In: Heinämaa S., Lähteenmäki V., Remes P. (eds) *Consciousness. Studies In The History Of Philosophy Of Mind*, vol 4. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_1

²⁹¹ Platon. (2016). *Theaitetos*. Çev: Akar, B. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. 152

²⁹² A.g.e. 161e.

²⁹³ A.g.e. 185 c-d-e.

²⁹⁴ A.g.e. 185a.

²⁹⁵ A.g.e. 524a3.

²⁹⁶ Carpenter A. (2007) *On Plato's Lack of Consciousness*. In: Heinämaa S., Lähteenmäki V., Remes P. (eds) *Consciousness. Studies In The History Of Philosophy Of Mind*, vol 4. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_1 Sy: 40

²⁹⁷ Platon, *Devlet*, 523c.

²⁹⁸ Carpenter A. (2007) *On Plato's Lack of Consciousness*. In: Heinämaa S., Lähteenmäki V., Remes P. (eds) *Consciousness. Studies In The History Of Philosophy Of Mind*, vol 4. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_1 Sy: 41

Aristoteles için *Psūkhé* (*Ruh*) insanla birlikte hayvan ve bitkilerde de bulunan bir canlılık ilkesidir²⁹⁹ *Ruh* “bedenin biçimidir, fiilidir, *yetkinliği*”³⁰⁰dir. Charles Kahn’a göre Aristoteles Kartezyanlarda olduğu gibi madde ve zihni karşı karşıya getirmez.³⁰¹ Onda *beden* (*sōma*) ve *Ruh* (*Psūkhé*) ayrımı olduğu doğrudur fakat bu ayrımı Kartezyan bir şekilde düşünmemek gerekmektedir. Aristoteles’de *Ruh*’un karşıtı *beden* değil ölümdür. Bu yüzden eğer Aristoteles’in *Ruh* kavramı, modern *bilinç* teorileriyle ilişkilendirilecekse, Kahn’a göre, Aristoteles’de “sensory soul”a bakmamız daha doğru olacaktır.³⁰² Aristoteles’de *duyulurlar*, *özel* ve *ortak* olmak üzere ikiye ayrılır.³⁰³ *Özel duyulurlar* ses, tat, renk gibi bir *duyuya* özgü *duyulurlarken*; *ortak duyulurlar* büyüklük gibi birden fazla *duyu* tarafından algılanır. Bu *ortak duyulurlar*, merkezi bir *duyuya* (*central sensorium*) (*koinê aisthêsis*) atıfta bulunmaktadır.³⁰⁴

Her duyu, *duyu organı olmak sıfatıyla* duyu organında bulunur, altta yatan bir duyulura yöneliktir ve onun farklarını ayırt eder... Beyazı, tatlıyı ve diğer bütün öbür duyulurları birbiriyle ilişkileri içinde ayırt ettiğimize göre, arada fark olduğunu da bir şeyle duyumsuyoruzdur... İkisinin birbirinden farklı olduğu söyleyen *tek bir şey* olmalı³⁰⁵

Bilinç kavramının, Descartes’ın etkisiyle asıl hüviyetini kazandığı söylenebilir çünkü Kartezyanlar tarafından *bilinç* durumu zihinsel tözün en önemli işareti olarak görülmeye başlanır.³⁰⁶ Descartes’ın felsefesinin temel ilkesinin *düşünen ben*’e dayanması “bilinçten hareket eden çağdaş rasyonalist felsefe sistemlerinin

²⁹⁹ Aygün, Ö. (2019) Giriş. İçinde: Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çev: Aygün, Ö., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayınları.

³⁰⁰ Aygün, Ö. (2019) Giriş. İçinde: Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çev: Aygün, Ö., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayınları.

³⁰¹ Kahn, C. H. *Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology*, vol. 48, no. 1-3, 1966, pp. 43-81. <https://doi.org/10.1515/agph.1966.48.1-3.43>

³⁰² A.g.e.

³⁰³ Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. Çev: Aygün, Ö., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 418a6

³⁰⁴ Kahn

³⁰⁵ Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. Çev: Aygün, Ö., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 426b8

³⁰⁶ Jorgensen, Larry M., "Seventeenth-Century Theories of Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/>>.

başlatıcısı”³⁰⁷ olarak görülür. Fakat onun Cogito’su daha sonra Kant ve Hegel’de görebileceğimiz üzere bir bilgi öznesinden ziyade “ontolojik yönü ağır basan bir çerçevede ele alınmış bir *Ruh* olarak kendini gösterir”³⁰⁸ Descartes’da *düşünen ben*’in, Cogito’nun hakikatine ulaşması *Tanrı* kanıtlanması içindir, onun epistemolojik açıdan ne olduğunu sorgulamaz. Bu diğer her şeyin üzerine kurulacağı bir ilk ilkedir:

her nesneden kuşkulanan isteyen bir kişinin, kuşkulananın kendinin var olduğundan da kuşkulanamayacağını ve bu biçimde düşünenin, yani kendinden kuşkulanamadığı halde geri kalan tüm nesnelere kuşkulananın gövde diye bildiğimiz şey değil de **Ruh ya da düşünce** dediğimiz şey olduğunu dikkate alarak, bu **düşüncenin** varlığını ilk ilke olarak kabul ettim.³⁰⁹

Gerçeği arayanın ilk olarak, gücü yettiği ölçüde, her şeyden kuşku duyması gerektiğini söyleyen Descartes³¹⁰, Cogito’ya ilerlerken ilk başta deliliğe değinir ama daha sonra kendisinin “deli” olmadığını ve rüyalarda delilikten daha fazla yanılırsa olabileceğini söyleyerek rüya argümanını başlatır. Fakat ister uyanık isterse rüyada olsun, bazı kesin ve kuşku götürmez şeyler vardır o da aritmetik ve geometrik çıkarımlardır. Örneğin, rüyada ne kadar yanılırsam yanılıyım karenin, kavramı gereği, dört kenarı vardır veya iki artı iki dört etmek durumundadır.³¹¹ Bu gerçeklikten de kuşkulanan için kendisini kandıracak bir *Tanrı* olabilir mi diye sorar ama kandırmak bir eksiklik belirtisi olacağından bendeki mükemmellik idesi olan *Tanrı* kavramıyla bağdaşmaz. Bu yüzden, yine onun gibi en kesin gerçekliklerde bile yanılmama sebep olabilecek başka bir gücün (*malicious demon*³¹²) var olduğu farz edilir.³¹³ Bu aldatıcının varlığı durumunda da şu sonuca ulaşır Descartes: “Eğer beni aldatıyorsa, öyleyse var olduğuma hiç kuşku yok; istediği kadar aldatsın beni, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece bir şey olmamamı asla

³⁰⁷ Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY. Sy: 17.

³⁰⁸ A.g.e. Sy 17-18.

³⁰⁹ Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy 55. Alıntıda ki vurgu bana aittir.

³¹⁰ A.g.e. Sy 67.

³¹¹ Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy: 50.

³¹² Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes, Volume 2*. Translated, Ed: Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. Cambridge University Press. 1.23 Sy:15.

³¹³ Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy: 52.

Burada Daimön kavramının Hristiyanlığın etkisiyle kötücül tanrısal güç olarak dönüşümüne şahit oluruz. Ama bu tezin konusu olan Daimön ile onun ortaçağda aldığı bu şeytan veçhesi farklı şeylerdir.

sağlayamayacaktır.”³¹⁴ *Ben'im, var'im (ego sum, ego existo)* artık kesin bir gerçekliktir ama ne kadar süre için varımdır?: “Ancak düşündüğüm sürece; zira ola ki düşünmeye son verseydim, aynı zamanda olmaya ya da var olmaya da son verirdim.”³¹⁵ Descartes şimdi varlığının ne olduğunun tanımını yapabilir:

Öyleyse ben, kesin olarak söylersek, sadece düşünen bir şeyim; yani bir zihinim (esprit), bir anlıgım/müdirikeyim (entendement) ya da bir akılım/anlakım (raison); ama bunlar önceden bana yabancı olan terimler. Oysa ben gerçek ve gerçekten var olan bir şeyim, iyi de nasıl bir şey? Söylediğim gibi düşünen bir şeyim.³¹⁶

Düşünen bir töz olduğu sonucuna ulaşan Descartes'a göre *töz* “var olmak için sadece kendisine ihtiyaç duyan bir şeydir”³¹⁷ ve tüm tözler “Tanrı tarafından yokluğa indirgenmedikçe” var olmaya devam ederler.³¹⁸ Bu *düşünen ben*, cısmi/maddi doğadan tamamen farklı bir *töze* sahiptir. Cisim ise “bir biçimde sınırlandırılan, belli bir yer tarafından ihtiva edilen ve diğer tüm cisimlerin dışlanacağı şekilde bir uzamı dolduran; dokunma, görme, işitme, tat alma, koku alma duyularıyla hissedebilen; kendi kendine değil de, kendisine temas eden ve tesirinde kaldığı yabancı bir şey tarafından birçok şekilde hareket ettirebilen her şey”³¹⁹ dir ve hareket etme, hissetme ve düşünme gücü cısmi doğaya yüklenemez. Beden bir *töz*'den ziyade maddi tözün unsurlarının bir karışımından oluşur ve maddi *töz* gibi saf değildir.³²⁰ Oysa *Ruh tözü* parçalardan oluşmaz, onu beden gibi bölünebilir düşünemeyiz³²¹, o saf bir tözdür ve onu anlamak bileşik bir yapıya sahip olan bedeni anlamaktan daha kolaydır:

...tüm özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan, var olmak için herhangi bir yere gereksinmeyen, herhangi maddi bir şeye bağımlı olmayan bir *töz/cevher* (substance) olduğumu anladım; öyle ki, bu “ben” (moi), yani beni “ben” yapan (je suis ce que je

³¹⁴ A.g.e. Sy 58.

³¹⁵ A.g.e. Sy 61.

³¹⁶ A.g.e. Sy 61.

³¹⁷ Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık. 1.Bölüm, Madde 51.

³¹⁸ Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy: 39.

³¹⁹ A.g.e. Sy 60.

³²⁰ A.g.e. Sy 39.

³²¹ A.g.e. Sy 38.

suis) Ruh bedenden bütünüyle ayrıdır ve hatta onu tanımak bedeni tanımaktan daha kolay olup, beden var olmasaydı bile Ruh ne ise o olmaya son vermezdi.³²²

Ruh'un pek çok özelliği vardır; ama bir tek *düşünmek* *ben*'den ayrılamaz.³²³ Descartes'a göre bizde iki tür *düşünce* vardır veya tüm düşünce edimleri iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan biri idrak/anlayış gücü diğeri ise istenç/iradedir.³²⁴ Duyumsadığım cisimleri bendeki anlayış gücü sayesinde düşünceyle kavrarım.³²⁵ Descartes'ın *düşünme* dediği şey bugün bizim kullandığımız anlamda düşünmeden daha geniştir ve duyumsamanın bilincinde olabilmek için bir *Özbilinç* gerektiğinden “düşündüğünü/duyumsadığı düşünme” refleksiyonunu da içermektedir. Örneğin “yürüyorum öyleyse varım diyemeyiz ama yürüdüğümün bilincindeyim, öyleyse varım diyebiliriz”³²⁶

Düşünme sözüyle bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeyleri anlıyorum. Böylelikle yalnız anlamak, istemek, tasarlamak değil, ancak burada duymak da düşünmekle aynı şeydir... Halbuki yürüyorum ya da görüyorum demekle yalnız düşüncemin yaptığı işi ya da sanmayı, yani gördüğümü sanmama neden olan bendeki bilgiyi demek istesem, o zaman bu, aynı sonuçtan kuşkulanmama olanak vermeyecek ölçüde mutlak olarak doğrudur çünkü bu, Ruhla ilgili bir sonuçtur; duyma ya da başka herhangi bir biçimde düşünce gücü yalnızca Ruhta vardır.³²⁷

Cogito var olan şeylerin hakikat bakımından hem ilki hem de ondan sonra gelecek hakikat kanıtlamaların eşlikçisidir. Bu anlamda *Cogito* Kant'ın bütün algılara eşlik eden “Düşünüyorum”una benzemektedir.³²⁸ Fakat *Cogito*'nun Kant'ta tüm bu “Düşünüyorum”ları birleştiren *tamalğının* bir işlevini de taşıdığı, Descartes Mersenne'e yazdığı bir mektupta şu şekilde ifade eder: “Bizim, aynı anda, düşündüğümüz bütün şeyleri düşünme yeteneğinde olan bir şey olarak Ruhumuza

³²² Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev: Erşen, M. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy: 62.

³²³ Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy: 61.

³²⁴ Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık. 1. Bölüm, Madde 32

³²⁵ Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy: 68.

³²⁶ Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY. Sy: 19.

³²⁷ Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık. 1.Bölüm, 9. Madde.

³²⁸ Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY. Sy: 18.

dair bir ideye sahip olmaksızın hiçbir şeyi düşünmemiz mümkün değildir.”³²⁹ Ayrıca Cogito tıpkı Kant’daki *Özbilinç* gibi bir birey değildir: “O, düşünen her özne ile aynı ölçüde ve tarzda belirlenmiş (ve belirlenmemiş) olan, diğerleriyle arasında hem hiçbir bağlantı hem de hiçbir mantıksal ayırım bulunmayan herhangi bir öznedir.”³³⁰ Ve onunla dış dünya veya diğer *Özbilinç*ler ile olan ilişki, Tanrı güvencesiyle, bir anda temellenir.³³¹

Locke da refleksiyon ediminin yani “düşündüğümü/algıladığımı düşünmem”in varlığımızın kanıtı olduğunu söyler. Ama dış dünya Descartes’da şüpheli konumdayken, Locke için dış dünyadan edinilen duyum varlığımızın bilgisi için en temel şeydir. Çünkü deney olmadan içsel algı olan *bilinç* de oluşamaz:

Kendi varoluşumuz üzerine bilgimiz sezgiseldir. Kendi varoluşumuzu öylesine açık ve kesin olarak algılarız ki bunun kanıtlanması gerekli de olanaklı da değildir. Çünkü bizim için kendi varoluşumuzdan daha apaçık hiçbir şey yoktur. Düşünüyorum, uslama yapıyorum, haz ve acı duyuyorum: bunlardan hiçbiri benim için kendi varoluşumdan daha açık olabilir mi? Her şeyden kuşku duysam bile, bu kuşkunun kendisi kendi varoluşumu algılamamı sağlar ve bundan kuşku duymama engel olur. Çünkü, eğer acı duyuyorsam, duyduğum acının varoluşu kadar kendi varoluşumu da algıladığım açıktır; eğer kuşku duyduğumu biliyorsam, kuşku duyan şeyin varoluşunu da kuşku dediğim şeyinkini olduğu kadar kesin olarak algılamış olmam gerekir. Demek ki bizzat, kendi varlığımız üzerinde bir sezgisel bilgimiz olduğuna ve bir şey olduğumuzun şaşmaz içsel algısına inandıran şey deneydir. Her duyma, ustama ya da düşünme ediminde kendi varlığımızın kendi içimizdeki bilincine varırız ve bu konuda kesinliğin en yüksek derecesine erişiriz.³³²

Hume’a göre ise “kişisel özdeşlik” dediği *bilinç* durumuyla ilgili asıl sorulması gereken “bir zihnin ya da düşünen kişinin ardışık varoluşunu irdelediğimiz zaman, düşüncemizin bu kesintisiz ilerlemesinin hangi ilişkiler yoluyla üretildiği”³³³ sorusudur. Çünkü “özdeşlik bu benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilişkilerinden

³²⁹ A.g.e.

³³⁰ A.g.e. Sy 19.

³³¹ A.g.e. Sy 19-20.

³³² Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev: Hacıkadiroğlu, V. İstanbul: Ara Yayıncılık. Sy 386-387.

³³³ Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev: Baylan, E. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. Sy 179.

bazılarına dayanır; bu ilişkilerin özleri tasarımların kolay bir geçişini iletmelerine dayandığı için, bundan şu çıkar: “kişisel özdeşlik fikirlerimiz bütünüyle düşünce yetisinin bağlantılı bir tasarımlar zinciri boyunca”³³⁴ sürekli bir şekilde ilerlemesinden kaynaklanır. Buna göre *benlik* bir tasarım olamaz çünkü o, çeşitli tasarım ve izlenimlerimizin ilgisinin olduğunu düşündüğümüz şeydir. İzlenimin *benlik* tasarımı ortaya çıkarabilmesi için izlenimlerin hep aynı kalması gerekmektedir.³³⁵ Ama *benlik* denilen şey herhangi bir algı olmadan yakalanamaz.³³⁶ Tüm algıları düzenleyen bir özdeşlik işlevi varsayılır, peki bu özdeşlik gerçekten bir işlev midir yoksa imgelemin tüm bu sürece attığı bir nitelik midir?:

zihnin bileşimine giren her ayrı algı ayrı bir varoluştur ve ister zamandaş ister ardışık olsun diğer her algıdan farklı, ayırt edilebilir ve ayrılabilir. Ancak bu ayrılık ve ayrılabilirliğe karşın, bütün algılar zincirinin özdeşlik tarafından birleştirildiğini varsaydığımız için, doğal olarak bu özdeşlik ilişkisini ilgilendiren bir soru ortaya çıkar: bu gerçekten çeşitli algılarımızı bir araya getiren bir şey midir, yoksa yalnızca bunların tasarımlarını imgelemden çağrıştıran bir şey mi?³³⁷

özdeşlik gerçekte bu farklı algılara ait olan ve onları birleştiren bir şey değil, yalnızca üzerlerinde düşündüğümüz zaman tasarımlarının imgelemden birliği nedeniyle onlara yüklediğimiz bir niteliktir.³³⁸

Özdeşlik; benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilişkilerinin bir sonucudur.³³⁹ Hume’a göre bütün bu işlem, özdeşlik tarafından değil, bellek tarafından yapılmaktadır: “bellek özdeşliği keşfetmekle kalmaz ve algılar arasında benzerlik ilişkisi üreterek, onun üretimine katkıda bulunur.”³⁴⁰ Bellek kişisel özdeşliğin kaynağıdır çünkü o olmasa özdeşlik ve nedensellik kavramımız olmayacaktır.³⁴¹ “Ancak bellek sayesinde bir kez bu nedensellik kavramını elde ettikten sonra, aynı nedenler

³³⁴ A.g.e. Sy 179.

³³⁵ A.g.e. Sy 173.

³³⁶ A.g.e. Sy 174.

³³⁷ A.g.e. Sy 178.

³³⁸ A.g.e. Sy 179.

³³⁹ A.g.e. Sy 179.

³⁴⁰ A.g.e. Sy 179.

³⁴¹ A.g.e. Sy 180.

zincirini, dolayısıyla da kişiliğimizin özdeşliğini belleğimizin ötesine genişletebilir ve bütünüyle unutmış olduğumuz, ama genel olarak var olduğunu varsaydığımız zamanları, durumları ve eylemleri kavrayabiliriz.”³⁴²

Kant’a geldiğimizde ise *Özbilinç*, onun *saf ben* dediği sentetik mekanı tesis eden *transandantal Apperzeption* fiiliyle birlikte düşünülür. Bu *Özbilinç* teorisini aktarabilmek adına Kant’ın teorisini biraz daha geniş ele almamız gerekmektedir. Kant’a göre bilgi, düşüncenin nesnesine uygunluğu ile olanaklıdır. Bizim entelektüel görüşümüz olmadığından bunun için duyumsama yetimize muhtacdır. Bilgimizi genişleten yargı türü olan sentetik a-priori için saf görülerimiz olan uzay ve zaman ile saf kavramlar olan kategoriler bir araya gelmek zorundadır. Sentez/bileşim, Saf Aklın Eleştirisi için çok önemli bir kavramdır, zihin yapımızdaki süreçlerin bel kemiği bu fonksiyona dayanır. Bir çekim altındaymış gibi her şey sürekli olarak sentezlenerek en yüksek ilke ve tüm algıların sentezi olan *Apperzeption* zemininde/ altında toplanır: “anlama yetisinin kendisi a-priori bileştirme ve verili tasarımların çoklusunu tamalğının birliği altına getirme yetisinden başka bir şey değildir.”³⁴³ Analiz yapılabilmesinin ön koşulu önceden bir sentez işleminin gerçekleşmiş olmasıdır yani sentez analizden önce gelir. Deneyimin oluşması için üç katlı bir sentez gerçekleşir. Bu üç katlı sentez ise daha basite indirgenemeyecek üç temel *transandantal* yetiye dayanır: Hissetme [*Sinnlichkeit*], hayalgücü [*Einbildungskraft*] ve düşünme [*Apperzeption*].³⁴⁴ Zihnin (*gemüt*) spontaneliğine ve üç temel *transandantal* yetiye dayanan üç katlı sentez; çoklunun ayrımsaması, imgeleme yetisindeki yeniden üretici faaliyet ve çıktının kavram altına getirilmesi ile gerçekleşir. Duyumsama yetimizin öncelikle kendisini etkileyeni bir blok olarak

³⁴² A.g.e. Sy 180.

³⁴³ Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*. Translate: Guyer, P., Wood, A.W. New York:Cambridge University Press.

Kant, I. (1993). Arı Usun Eleştirisi. Çev: Yardımlı, A. İstanbul: İdea Yayınları.
Bu eser için Türkçe kaynaktan faydalanılmış, Türkçe kavram tercihleri için Yapı Kredi Yayınları tarafından 2018 yılında basılmış H. Bülent Gözkân, *Kant’ın Şemsiyesi* isimli esere başvurulmuştur. Verilen referanslar *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci ve ikinci basımlarına işaret eden A ve B harflerini ve sayfa numaralarını işaret etmektedir. Buradan itibaren SAE olarak kısaltılacaktır.
a111. SAE, b135.

³⁴⁴ Gözkân, H.B. (2018). Saf Aklın Eleştirisinde “Ben”in Kuruluşu, Kant’ın Şemsiyesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.112.

değil de bir çok katlılık olarak ayırmsaması gerekir. Bu ise *zaman* görümüz ile olanaklıdır. Tüm iç ve dış tasarımlarımız zamana aittirlerdir.³⁴⁵ Tasarımlarımızın düzenliliği ve düşüncenin diskürtif yapısı ve tüm belirlenimler ancak zamanla mümkündür. Çoklunun ayırt edilmesi için anın önce/sonra olarak ayrılması, sonraya geçildiğinde öncenin tutulması gerekmektedir: “Her duyum kendi içinde bir çok katlılık kapsar ki, an ardışık izlenimler dizisinde zamanı ayırt etmedikçe, bir çokkatlılık olarak tasarımlanamaz; çünkü tek bir anda kapsanıyor olduğu sürece her bir tasarım hiçbir zaman saltık bir birlikten başka bir şey olamaz.”³⁴⁶ Ayırmsanan çoklu bir görünüşe dönüşebilmek için uzay ve zaman formlarından geçerler. Bu ise *Apperzeption* ile gerçekleşir. Daha sonra hayal gücünün evrensel yeniden üretim kuralı çok katlılığa uygulanır ve bu üretim kuralına da birliğine veren *transandantal Apperzeption*’dur. Anlama yetimin saf kavramları olan kategorilere de birliğini *Apperzeption* verecektir. Nesne de kavram da onun birlik verici eylemiyle kurulur. Yani *Apperzeption* tüm süreçlere öncüdür, o olmadan duyumsama yetimizden anlama yetimize faaliyet mümkün olmaz.

Anlama yetisinin kavramları (*begriff*) ile görünün (*anschauung*) birbirine temas etmesi de *Özbilinç* mevzusu açısından kritik bir meseledir. *Ne hakla* (quid juris) deneyimden türetilmeyen saf kavramlar olan kategoriler deneyime uygulanabilmektedir? Kavram ve görü birbirine imgeleme yetisi ve şemalar aracılığı ile temas etmektedir. İmgeleme yetisinin yeniden üretiminin öznel-empirik tarafı ve nesnel/üretken tarafı vardır. Empirik imgeleme yetisi çağrışım ile işlerken, nesnel imgeleme yetisi evrensel zorunlulukla işleyecektir ve çağrışımın yerini eğinim alacaktır. Nesnel imgeleme yetisi kavrama imge ve şema temin eder.³⁴⁷ Bir şeye baktığımızda, bunu zaman içinde yaptığımız için t1’deki duyumumu t2de imge olarak tutabilirim. Şema zaman dolayımı sayesinde kavramla olan teması sağlar: “Anlama yetisi kavramının uygulamada kendisine sınırlı olduğu biçimsel ve saf duyarlık koşulunu anlama yetisi kavramının *şeması* olarak, ve anlama yetisinin bu

³⁴⁵ SAE, a99.

³⁴⁶ SAE, a99.

³⁴⁷ SAE, b181.

şemalar ile işlem görme fonksiyonunu ise saf anlama yetisinin *şematizmi* olarak adlandıracağız.”³⁴⁸ Tüm bu faaliyetin gerçekleştiği zemin ise *saf ben* olarak adlandırılır: “temsilleri, temsillerin kendilerinden gelmeyen unsurlarla bağlayıp birleştiren, yani deneyime sahip olan, deneyimi meydana getiren bir mekân, Kant’ın kurmuş olduğu arkitektonik yapı itibariyle analitik olarak gerekli görünmektedir. Bu mekân, “saf ben”dir.”³⁴⁹ *Saf ben* “hissetme yetisinin formlarının, yani uzay ve zamanın sentetik birliğinin düşünülmesidir.”³⁵⁰ *Saf ben* olmadan duyumsama ve anlamaya yetisi faaliyetlerim ve deneyim mümkün olmaz, *saf ben* sonradan kurulmaz, zamansal olarak değil ama mantıksal olarak ilkseldir. *Saf ben* sentetik mekanını tesis eden fiil ise (üç temel transandantal yetiden biri olan ve diğer yetilere de eşlik eden) *transandantal Apperzeption*’dur. O en yüksek ilkedir ve kategorilerle kavranamaz, kategorilerin kaynağıdır: “Tamalgının kendisi kategorilerin olanağının zemini ve kategoriler ise kendi paylarına sezginin çoklusunun bireşiminden başka bir şeyi temsil etmezler, ama ancak çoklunun tamalgıda birlik taşıyor olması ölçüsünde. Buna göre genel olarak öz bilinç tüm birliğin koşulu olanın tasarımıdır, ve gene de kendisi koşulsuzdur”³⁵¹ *Saf ben* transandantal özne=x in *Apperzeption* fiili yoluyla icra ettiği ve “*düşünüyorum*” (*ich denke*) ile temsil edilen bir sentetik zemindir: “Transandantal düşünce açısından bu fiil, Kant’ın “transandantal özne = x” olarak adlandırdığı bir kendinde-şeyin icra ettiği bir düşünme fiilidir”³⁵² *Düşünüyorum*’un saf temsili *saf ben*’dir. *Saf ben* katışıksız düşünceyle, *ich denke* ile kendini idrak ve temsil eder. *Kendinde şey* yani transandantal özne=x nesne olarak ele alınamaz ama *saf ben* kendi kendisini bir nesne olarak ele alabilir.³⁵³ Ama o kategorilerin zemini olduğu için kategoriler onun kökenini bilme yönünden analiz için uygulanamaz.

³⁴⁸ SAE, b179.

³⁴⁹ Gözkân, H.B. (2018). *Saf Aklın Eleştirisinde “Ben”in Kuruluşu, Kant’ın Şemsiyesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.115.*

³⁵⁰ *A.g.e.*

³⁵¹ SAE, a402.

³⁵² Gözkân, H.B. (2018). *Saf Aklın Eleştirisinde “Ben”in Kuruluşu, Kant’ın Şemsiyesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Sy 117.*

³⁵³ *A.g.e., Sy 129.*

Descartes'ın ne kendisi ne de bir başkası olmayıp, tek içeriği *düşünüyorum* olan *Cogito*'su ile Kantın *transandantal ben*i arasındaki ortak yönleri Tülin Bumin şu şekilde sıralar:³⁵⁴ İlk olarak “Descartes'in anlksal (*intellectuel*) sezgiyle ulaştığı özbi- linç tıpkı Kant'ın transandantal özbilinci gibi, yalnızca düşünen Öznenin kendi düşünme ediminin bilincidir. Descartes'ta özbilincin bedeniyle ilişkisi, dış dünya ile ilişkisi tarzındadır. Aynı şekilde, Kant'a göre de, bir numen olarak yaşanıldığı halde ampirik ben, tıpkı dış dünya gibi ancak bir fenomen olarak bilinebilir.”³⁵⁵ İkinci olarak *Cogito/özbilinç*'in deneyim dünyasıyla/dış dünyayla olan bağı ancak Tanrı güvencesiyle çözülrken, Kant'ın transandantal *Özbilinci* iç ve dış deneyimi kurmakla birlikte bizim için kavranamaz bir noktadadır.³⁵⁶

Tüm bu *Özbilinç* teorilerinde gördüğümüz şey *Özbilinç*'in ontolojik ve epistemolojik işlevselliğinin serimlemesidir; ama onun neliğine dair veya ona neyin yol açtığına dair kavrayışımız kısıtlı görünmektedir. Kendisinin ne olduğunu bilemediğimiz, ancak fonksiyonunu serimleyebildiğimiz *Özbilinç*'in bu doğrultuda üç temel özelliği öne çıkmaktadır: Birincisi onun “iç”te olması; yani *ben*'in kendi kapasitesinin bir iç duyumuna/düşünüşüne dayanması yani *Ruh* veya *Ruh* idesi ile özdeşleştirilmesi. İkincisi onun *ben*'e eşlik eden bir *düşünüyorum* olması. Üçüncüsü bu eşlikçi *düşünüyorum*'un bir tür yargı edimiyle refleksiyonda bulunması. Ayrıca onun neliğinin görümüzü ve anlama yetimizi aşıyor olması da *Özbilinç* karakteristiği olarak görülebilir. *Cogito* kendini düşünen varlık olarak biliyordu ve bu düşünen varlığın “aynı zamanda bir madde, ince bir ışık veya başka herhangi bir şey olup olmadığı”³⁵⁷ bilenememekteydi. Kant ise *Özbilinç* aracılığıyla bildiğimiz/deneyim edindiğimiz için, onu nesne edinmenin kapasitemizi aştığı kanısındaydı. Bu noktada tezin son bölümünde Sokrates'in *Daimónion*'unun da benzer özellikler taşıdığı gösterilmeye çalışılacaktır.

³⁵⁴ Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY. Sy: 23.

³⁵⁵ A.g.e. Sy 24.

³⁵⁶ A.g.e. Sy 25.

³⁵⁷ Aktaran: Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY. Sy: 24

3.2. Platon-Sokrates'in *Daimónion*'u ile *Özbilinç* İlişkisi

Platon-Sokrates'in *Daimónion*'u ile ilgili yaptığımız çalışma neticesinde üç özelliği ön plana çıkarabiliriz:. 1. Ruh ile özdeşleştirilme: Maddi/cismi bir şey olmama; zihinsel kapasitenin içerildiği ölümsüz ve dolayısıyla tanrısal bir *Ruh* ile özdeşleştirilme. 2. *Daimónion*'un Sokrates'e sürekli eşlik eden bir *Düşünüyorum* olma durumu. 3. Bu sürekli eşlik eden *Düşünüyorum*'un bir yargı edimi olarak *Refleksiyon* oluşturması. Şimdi ikinci ve üçüncü bölümde ortaya konan ortak özellikleri birleştirerek yorumlamak iki kavram arasındaki ilişkiyi serimlemek için daha faydalı olacaktır.

İlk ortak özellik zihinsel kapasiteyi içeren ve tanrısal olan *Ruh* ile özdeşleştirilme, ya da *Ruh*'a atfedilme (ide) özelliğidir. Platon-Sokrates'de *Ruh*, Homerosçu *Ruh* (*Psūkhē*) anlayışının aksine, artık “kendilerinin farkında münferit varlıklar olarak”³⁵⁸ ölümsüz (*āthánatos*) bir surete bürünmekte ve bedeninin temsil ettiği ne varsa (yanılsama, görünüşler, bozulma, ölüm) tam tersine yani tanrısal olana konumlandırılmaktadır.³⁵⁹ Platon-Sokrates'de *Daímōn*, Hesiodos'un da etkisiyle, *Kyratylos*, *Devlet*, *Phaidon* gibi metinlerde gördüğümüz üzere insanın yaşam öncesinde, yaşamında ve yaşam sonrasında ona kılavuzluk eden bir *Ruh* olarak tasvir edilir. Bu *Ruh* zihinsel kapasiteyi de içeriyor olmalıdır; çünkü eğer içermeseydi kılavuzluk yapması düşünülemezdi. *Timaeus*'da ise *Daímōn* kendi münferit *Ruh*'umuzdan farklı bir *Ruh* değil, onun baş bölgesinde bulunan en yüksek parçası olarak konumlandırılır.³⁶⁰ Yani *Daímōn* Platon-Sokrates'de hem bir *Ruh* olarak hem de *Ruh*'un en yüksek fonksiyonu olarak görülür. Descartes'de ise *Ruh* (Aynı zamanda Cogito/Düşünce/Zihin dediği³⁶¹) töz olarak “Tanrı tarafından yokluğa indirgenmedikçe”³⁶² tıpkı Platon-Sokrates'deki *Ruh* gibi ölümsüzdür ve o da beden

³⁵⁸ Rohde, *Psūkhē*, Sy 419.

³⁵⁹ A.g.e. 80b.

³⁶⁰ Platon, *Timaeus*, 90a.

³⁶¹ Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy 55. Alıntındaki vurgu bana aittir.

³⁶² Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy 39.

ile karşıt olarak konumlandırılır. Hatta beden bir töz değil, maddi tözden oluşmuş bileşik bir şeydir³⁶³ ve *Ruh* gibi saf değildir. Descartes'in bu *Ruh/Düşünen Töz*'ü aynı zamanda *Özbilinç*'tir çünkü o bizde olup biten tüm şeyleri duyan/düşünen bir merkezîyet konumundadır.³⁶⁴ Yani hem *Ruh*'un en yüksek fonksiyonu olarak görülen *Daímōn*; hem de bir *Özbilinç* olan *Cogito* maddi/cismi bir şey olan beden ile değil *Ruh* ile özdeşleştirilir. Kant'ta ise, Anlama yetisinin oluşturduğu *Ruh* idesini bir kenara bırakırsak, tam algıyı gerçekleştiren yargı olan *Transandantal Apperzeption* fiilinin faili *Transandantal Özne* bizim zaman ve uzam görülerimizi aşan bir konumdaydı yani onun maddi olduğunu söylememiz mümkün değildi.

İkinci ortak özellik olarak hem *Daimónion*'un hem de *Özbilinç*'in kişiye sürekli eşlik eden bir *Düşünüyorum* olma fonksiyonunu öne sürdük. *Daímōn*, *Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarında kişinin *Ruh*'una monte edilmiş gibi görünen bir kılavuzdu. Bu kılavuz kişiye yaşam öncesinde, sonrasında ve yaşarken kılavuzluk ediyordu. *Daímōn* Sokrates'in *Daimónion*'una dönüştüğünde ise dış kılavuzluk yerini tamamen eşlikçi *Düşünüyorum* olma fonksiyonuna bıraktı yani *Daímōn* Sokrates'in *Ruh*'una içkin hale geldi. Sokrates'in *Daimónion*'unun kendisine en başından beri eşlik ettiğini söylemesi de³⁶⁵ onun kendisine içkin bir fonksiyon olduğu fikrini perçinler. Ayrıca *Daimónion* Sokrates'e sürekli eşlik etmeseydi, Sokrates Savunma'da onun sessizliğini olumlu bir işaret olarak saymazdı.³⁶⁶ Demek ki *Daimónion* bir olumsuzlama olarak belirmediğinde bile Sokrates'e içkindir. *Özbilinç* teorilerine baktığımızda ise eşlikçi *Düşünüyorum*'un onun en önemli fonksiyonlarından biri sayıldığını görürüz. Descartes'de *Düşünüyorum* tüm algılarıma ve düşüncelerime eşlik eder. Ona göre bizim düşündüğümüz her şeye eşlik eden bir *Düşünüyorum* olmadan o şeyleri düşünmemizin bir yolu yoktur.³⁶⁷ Yani hem *Özbilinç* hem de *Daimónion* sürekli eşlik eden bir *Düşünüyorum* olarak fonksiyonlandırılmaktadır.

³⁶³ A.g.e.

³⁶⁴ Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık. Sy 72-73.

³⁶⁵ Platon, *Savunma*, 31d.

³⁶⁶ A.g.e. 40a-c.

³⁶⁷ Aktaran: Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY. Sy: 18.

Üçüncü ortak özellik olarak ise hem *Özbilinç* hem de *Daimónion*'daki eşlikçi *Düşünüyorum*'un bir refleksiyon edimiyle belirmesi durumunu öne sürdük. Sokrates Empedokles ya da *Kratylos*'daki bilge insanlar gibi bir *Daímōn* olduğunu söylemedi. *Devlet* veya *Phaidon* diyalogunda resmedildiği gibi bir kılavuz *Daímōn*'un kendisine eşlik ettiğini de söylemedi. Kendisinin bir *Daimónion*'u, Strauss'un önerisini alırsak kendisinde “Daímōnik bir şey”³⁶⁸ olduğunu söyledi. İlk filozofların *Theós*'u *Theîon*'a çevirmesi gibi o da *Daímōn*'u *Daimónion*'a çevirdi ve bu *Daimónion*'un kendisinden farklı münferit bir varlık olmadığını düşünmemize yol açtı. Zaten *Timaeus*'da da *Daímōn*, *Ruh*'un en yüksek parçası olarak görülerek münferit *Ruh*'a içselleştirilmişti. Sokrates *Daimónion*'unun farkına *Daimónion*'u ona bir refleksiyon olarak, yani bir olumsuzlama olarak geri döndüğünde vardı. Daha sonra da *Savunma*'da gördüğümüz gibi onun olumsuzlama yapmamasını yani sessizliğini doğruluk için bir ölçüt olarak aldı. *Özbilinç* de yalnızca *Düşünüyorum* fonksiyonuyla kişiye pasif bir konumda eşlik etmez; tüm algı ve düşünceleri düzenleyerek, bir yargı edimi olarak kendini gösterir. Bir yargı olmayan refleksiyon sadece sonsuz döngüsellğe yol açar: “Yürüyorum”, “yürüdüğümü düşünüyorum” dur ama “yürüdüğümü düşündüğümü düşünüyorum”, “yürüdüğümü düşündüğümü düşündüğümü düşünüyorum” şeklindeki refleksiyon (her ne kadar bunu yapmak performatif olarak mümkünse de) bir sonsuzluk döngüsü doğurur. *Özbilinç* daha çok Descartes'da baştan varsayıldığı veya Kant'ta kurucu bir konuma yerleştirildiği gibi tüm duyum ve düşüncelerime eşlik eden *Düşünüyorum*ların düzenlenmesini/ birleştirilmesini gerçekleştiren bir yargıdır.

Sonuç olarak tüm bu ortak özellikler göz önüne alındığında “Sokrates'in *Daimónion*'u, Sokrates'in *Özbilinci*'nin veya onun *Özbilinci*'nin bir fonksiyonun temsili olabilir mi?” sorusuna ulaşmış bulunmaktayız. Bizim açımızdan Sokrates'in *Daimónion*'unun Tanrının kendisi, Tanrı'nın kehanetini ileten bir aracı, kişiden farklı münferit bir kılavuz *Ruh* olmadığı göz önüne alındığında, onun, Sokrates'in *Özbilinci*'nin bir temsili veya Sokrates'in *Özbilinci*'nin bir fonksiyonun temsili olduğunu söylemek mümkündür. *Özbilinç*'in ne olduğu ne günümüz biliminde ne de

³⁶⁸ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*, Sy 261.

düşünsel birikimde henüz kesinleştirilmediği için *Daimónion*'un direkt olarak *Özbilinç* kapasitesinin bütünsel olarak kendisi olduğunu söylemeyiz ama onun bir temsili, veya onun bir fonksiyonun temsili olduğunu söyleyebiliriz.

SONUÇ

Herodotos *Tarih* isimli eserinde, kendisinden en fazla dört yüz yıl önce yaşamış olan Homeros ve Hesiodos'un düzen verdiğini söylediği Yunan Tanrılarının kökenini sorguladığında Homeros öncesi bir döneme işaret eder.³⁶⁹ Cornford'a göre *Homeros Destanları*'nın antropomorfik tanrılarının arasında formsuz ve sözsüz olarak beliren ve insanların iç ve dış yaşantılarını etkileyen *Daímōn*'un kökeni işte bu Homeros öncesi döneme dayanmaktadır.³⁷⁰ Herodotos'un bahsettiği, Helen akınlarından önce Dodona'da yaşayan Pelagsların taptığı, adları ve şekilleri olmayan *Theós*lar³⁷¹ Cornford'a göre aslında *Theós* değil *Daímōn*'dur³⁷² çünkü Pelagslar'da henüz *Theós* tasavvuru yoktur. Buna göre *Daímōn* klan toplumlarındaki en küçük birim olan grubun kolektif bilincinin kendisi iken, *Theós* bu kolektif bilincin temsilinin doğaya aktarılması sonucu oluşmuştur.³⁷³

Yazılı kaynaklardaki *Daímōn* kullanımlarının izini sürmeye başladığımızda ise onun *Theós*, *Moîra* ve *Psūkhé* olmak üzere üç bağlamda kullanıldığını görürüz. *Theós* bağlamında kullanımında Homeros, Pythagoras, Empedokles ve Parmenides öne çıkar. Homeros'ta *Daímōn*'u antropomorfik tanrılardan, şekilsiz ve formsuz olmaları dışında ayırt etmek zordur. Onun daha kötücül bir *Theós* olduğu yönündeki anakronik kanı doğru değildir çünkü Yunan Tanrıları zaten insani zaafılara sahiptir. Üstelik Homeros da Yunan Tanrılarından bahsederken nadir de olsa ima yoluyla *Daímōn* veya onun nida formu olan *Daímōnie* sözcüğü kullanılır. *Homeros Destanları*'nda ayrıca *Daímōn*'un iç ve dış yaşantıyı etkilemesi bakımından insanlara iki türlü etkide bulunduğunu görürüz. *Daímōn*'un iç yaşantıyı etkilemesini (fikir verme, rüyaya girme, zihinsel yetilerle oynama) onun *Psūkhé* bağlamındaki kullanımıyla ilişkili olacakken; dış yaşantıyı etkilemesi ise onun *Kader* bağlamında kullanımla olan ilişkisi olacaktır.

³⁶⁹ Herodotos, *Tarih*, Madde 2.53.

³⁷⁰ A.g.e., Syf 98.

³⁷¹ Herodotos, *Tarih*. 2.52.

³⁷² A.g.e., Syf 99.

³⁷³ A.g.e., Syf 147.

Theós bağlamında kullanımda ilk felsefeye baktığımızda ise hakkında *Daímōn* olduğu rivayeti olan Pythagoras'ın *Daímōn*'a daha düşük bir hiyerarşi atamaya çalışmasından³⁷⁴, *Daímōn*'u bir *Theós* olarak görmediği sonucunu çıkar. Empedokles'in ise kendisini hem bir *Theós*³⁷⁵ hem de düşmüş bir *Daímōn*³⁷⁶ olarak gördüğüne dair aktarımlar vardır. Bu bizim Empedokles'in *Daímōn*'u ile *Theós*'u Pythagoras'dan daha eşdeğer gördüğünü düşünmemize yol açar. Parmenides ise *Daímōn*'a tanrılar üstü bir konum vererek onu varlığın başlatıcısı konumuna çıkartır.³⁷⁷ *Theós* ile *Daímōn*'un hiyerarşik ilişkisi dönemin düşünürleri için mesele olmuşa benzemektedir. *Derveni El Yazmaları*'nda ise *Daímōn*'un *Theós* formuna içerik veren güç olduğu izlenimine kapılırız.³⁷⁸

Daímōn'un *Moîra* bağlamında kullanımında ise Euripides ve Herakleitos'u öne çıkarttık. Euripides'in eserlerinde bulunan *Daímōn* kullanımlarından gördüğümüz, *Daímōn*'a bariz bir kötücüllük aktarılmış olduğudur. Euripides'in bazı karakterleri, örneğin İphigana *Theós*'un (Artemis) kötü olamayacağını düşünür.³⁷⁹ Bu bağlamda, antropomorfik tanrıların zaafiyetleri *Kader/Daímōn*'a yüklenmiş olabilir. Herakleitos'un *Daímōn* kullanımına baktığımızda ise bu terimin *Kader* bağlamında kullanımının tartışmalı olduğunu görülmektedir. Çünkü "*Daímōn*'un³⁸⁰ karşısında anlayıştan yoksun bir adam yetişkin bir insanın karşısındaki çocuk gibidir."³⁸¹ fragmanı bize *Daímōn*'un *derin kavrayış (gnômai)* ile ilişkilendirildiğini düşündürmektedir.

³⁷⁴ Laertios, 8.23.

³⁷⁵ Laertios, 8.66.

³⁷⁶ Loeb: *Empedocles*, D10.

³⁷⁷ Parmenides. (2019). *Apospasmata: Fragmanlar*. Çev. Ökten, K. H. İstanbul: Alfa Basım Yayım. b12. / Türkçe: "Tanrısal-olan"

³⁷⁸ Loeb, *Derveni Papyrus*, Col.8.

³⁷⁹ Euripides, *Íphigenia Tauris*'te, satır no 202.

³⁸⁰ Orjinal Türkçe çeviride "tanrı" sözcüğü kullanılmaktadır.

³⁸¹ Herakleitos, Çakmak (Alfa, 2020) frag 79 / Laks-Most (Loeb, 2016), frag D75.

İng: "A grown man is called puerile by a divinity, just as a child is by a grown man."

Türkçe: "Tanrının karşısında anlayıştan yoksun bir adam yetişkin bir insanın karşısındaki çocuk gibidir."

Daímōn'un *Psūkhé* bağlamında kullanımına baktığımızda ise Hesiodos, Thales, Pythagoras ve Demokritos'u öne çıkarttık. *Daímōn*'un Homeros'daki *Theós* bağlamında kullanımında zaten zihin mekanizmasını etkileyen içsel bir etkisi vardı. Ama direkt *Psūkhé* bağlamında kullanımda *Daímōn* bir *Ruh* ile eş değer tutulmaktadır. Hesiodos mitinde muhteşem zekayı temsil eden ilk insanlar öldükten sonra *Daímōn/Ru*hlara dönüşüp diğer insan soylarına kılavuzluk eder.³⁸² Thales her şeyin *Tanrılar*³⁸³ ya da *Daímōnlar*³⁸⁴ ile dolu olduğunu söylediğinde; onun her şeyin *Ru*hlarla dolu olduğunu kastetmiş olabileceğini düşündük.³⁸⁵ Demokritos ise *Daímōn*'un mekanının direkt olarak *Ruh* olduğunu söyler.³⁸⁶ Kısacası *Daímōn*'un *Psūkhé* bağlamında kullanımını bize *Daímōn*'un bir *Ruh* olduğunu söylemektedir.

Platon-Sokrates'de ise, Homerosçu *Ruh* anlayışının aksine, *Ruh*'un zihinsel yetileri de içerdiğini ve cısmi doğadan/bedenden farklı olarak konumlandırıldığını görürüz. Bu bağlamda bir *Ruh* olan *Daímōn*; *Phaidon*, *Devlet*, *Kratylos* gibi metinlerde bir kılavuz olarak kişinin münferit *Ruh*'una yaşam öncesinde, yaşamda ve yaşam sonrası eşlik eder. *Timaeus*'da ise *Daímōn* kendi münferit *Ruh*'umuzdan farklı bir *Ruh* olarak değil, *Ruh*'un kendisinin en yüksek parçası olarak konumlandırılır.³⁸⁷ Daha sonra bu içselleştirmeye paralel şekilde *Daímōn*, (*Theós*'un ilksel filozoflarda *Theîon*'a dönüşmesini anımsatır şekilde) Sokrates'in *Daimónion*'una dönüşür. Sokrates'in *Daimónion*'unun üç özelliği öne çıkar: 1. Ruh ile özdeşleştirilme: Maddi/cısmi bir şey olmama; zihinsel kapasitenin içerildiği ölümsüz ve dolayısıyla tanrısal bir *Ruh* ile özdeşleştirilme. 2. Sürekli eşlik eden bir *Düşünüyorum* olma. 3. Bu sürekli eşlik eden *Düşünüyorum*'un bir yargı edimi olarak *Refleksiyon* oluşturması. *Özbilinç* ile ilgili

³⁸² Hesiodos, *İşler ve Günler*, 123.

İng: "fine spirits" / Türkçe: "iyi birer cin"

³⁸³ Thales, D10.

³⁸⁴ A.g.e. R34b.

³⁸⁵ A.g.e. Sy 41.

³⁸⁶ Atomist (Leucippus, Democritus). (2016). *Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2*. Edited and translated: Laks, A., Most, G. W. Loeb Classical Library 530. Cambridge, MA: Harvard University Press. D238

Leucippos, Demokritos. (2020). *Atomcu Felsefe Fragmanları*. Çev: Çevik, C.C. İstanbul: İş Bankası Yayınları. D232

İng: "divinity", Türkçe: "kutsallık"

³⁸⁷ Platon, *Timaeus*, 90a.

teorilerini incelediğimiz ise, bu kavrama atfedilen özellikler ile *Daimónion'un* özelliklerinin benzer olduğu sonucuna vardık. *Özbilinç* de *Ruh* veya *Ruh* idesiyle özdeşleştiriliyor; eşlikçi bir *Düşünüyorum* olma fonksiyonun taşıyor ve bir *Refleksiyon* olarak belirlenim kazanıyor. Tüm bu ortak özellikler bize “Sokrates’in *Daimónion'u*, Sokrates’in *Özbilinci'nin* veya onun *Özbilinci'nin* bir fonksiyonun temsili olabilir mi?” sorusunu sormamız için zemin teşkil eder. Bu sorunun cevabı ise bu teze göre şu şekilde verilebilir: *Daimónion'un* Sokrates’in *Özbilinç'inin* bir temsili veya *Özbilinç'inin* bir fonksiyonun temsili olduğunu söylemek mümkündür. *Daimónion'un* direkt olarak *Özbilinç* kapasitesinin bütünsel olarak kendisi olduğunu söylemek ise mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. Çev: Aygün, Ö., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles. (2020). *Nikomakhos'a Etik*. Çev: Babür, S. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes, Volume 2*. Translated, Ed: Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. Cambridge University Press.

Descartes, R. (2018). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Akın, M. İstanbul: Say Yayıncılık.

Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. Çev: Sunar, E. İstanbul: Say Yayıncılık.

Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev: Erşen, M. İstanbul: Say Yayıncılık.

Early Greek Philosophy, Volume II: Beginnings and Early Ionian Thinkers, Part 1. (2016) Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 525. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Early Greek Philosophy, Volume III: Early Ionian Thinkers, Part 2. (2016) Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 526. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Early Greek Philosophy, Volume IV: Western Greek Thinkers, Part 1. (2016) Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 527. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Early Greek Philosophy, Volume V: Western Greek Thinkers, Part 2. (2016) Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 528. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Early Greek Philosophy, Volume VI: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 1. (2016) Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 529. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Early Greek Philosophy, Volume VII: Later Ionian and Athenian Thinkers, Part 2. (2016) Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 530. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Euripides. (1994) *Cyclops. Alcestis. Medea*. Edited and translated: Kovacs, D. Loeb Classical Library 12. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Euripides. (1999). *Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*. Edited and translated: Kovacs, D. Loeb Classical Library 10. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Euripides. (2017). *Medea* (Çev: Ari Çokona). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Euripides. (2020). *İphigenia Aulis'te*. Çev: Çokona A. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Euripides. (2020). *İphigenia Tauris'te*. Çev: Çokona, A. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- Euripides.(2003) *Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*. Edited and translated: Kovacs, D. Loeb Classical Library 495. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fragmente Der Vorsokratiker. (1960). Edited and translated: Diels, H., Kranz, W. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Heracleitus. (1931). *Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1-3. Dreams. Heracleitus: On the Universe*. Translated: Jones, W. H. S. Loeb Classical Library 150. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heraclitus. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus: A New Arrangement and Translation of the Fragments with Literary and Philosophical Commentary*. Çev: Kahn, C., Cambridge: Cambridge University Press.
- Herakleitos. (2020). *Fragmanlar*. Çev. Çakmak, C. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Herodotos. (2020). *Tarih*. Çev: Ökmen, M. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hesiod. (2018). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Edited and translated: Most, G. W. Loeb Classical Library 57. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hesiodos. (2021). *Theogonia, İşler ve Günler*. Çev: Erhat, A., Eyüboğlu, S. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Homer. (1919) *Odyssey, Volume I-2: Books 1-24*. Translated by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Loeb Classical Library 104-105. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Homer. (1924-1925) *Iliad, Volume I-2: Books 1-24*. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt. Loeb Classical Library 170-171. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Homeros. (2020) *İlyada*, Çev: Erhat, A., Kadir, A. İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Homeros. (2021) *Odysseia*, Çev: A. Erhat, A. Kadir, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Ksenophon. (1994). *Sokrates'ten Anılar*. Çev: Şentuna, C. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Laertios, D. (2021). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev: Şentuna, C. İstanbul: YKY.
- Leukippos, Demokritos. (2020). *Atomcu Felsefe Fragmanları*. Çev: Çevik, C.C. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Parmenides. (2019). *Apospasmata: Fragmanlar*. Çev. Ökten, K. H. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Plato. (1914) Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. *Phaedrus*. Translated: Fowler, H. N. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. (1924). Laches. Protagoras. Meno. *Euthydemus*. Translated: Lamb, W. R. M. Loeb Classical Library 165. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. (1925) *Lysis. Symposium. Gorgias*. Translated: Lamb, W. R. M. Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Plato. (1927) Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. *Epinomis*. Translated: Lamb, W. R. M.. Loeb Classical Library 201. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Plato. (2013). *Republic*, Volume I-II: Books 1-5, 6-10. Edited and translated: Emlyn-Jones, C., Preddy, W. Loeb Classical Library 237-276. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato. (2017). Euthyphro. *Apology*. Crito. Phaedo. Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato.(1929). *Timaeus*. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles. Translated: Bury, R. G. Loeb Classical Library 234. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Platon. (2016) *Yasalar*. Çev: Şentuna, C., Babür, S. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Platon. (2016). *Kratylos*. Çev: Gören, E. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Platon.(2006). *Kriton*. Çev: Öktem, F., Türkkkan, C. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. 46b.
- Platon. (2016). *Phaidros*. Çev: Akar, B. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Platon. (2016). *Symposion*. Çev. Çoraklı, E. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Platon. (2016). *Theaitetos*. Çev: Akar, B. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Platon. (2020). *Devlet*. Çev: Eyüboğlu, S., Cimcoz, M.A. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2020). *Phaidon*. Çev: Kalaycı, N. Ankara: Pharmakon Kitap.
- Platon. (2020). *Sokrates'in Savunması*. Çev: Gören, E. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Thales. (2019). *Thales, Anaksimandros, Anaksimenes*. Çev: Şar, G., Sev, G. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

İKİNCİL KAYNAKLAR

- Beekes, R. S. P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek: Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series Vol 1-2/10*. Boston: Brill.
- Bumin, T. (2019). *Hegel*. İstanbul: YKY.
- Brickhouse,, Thomas C. and Smith,, Nicholas D.. "Socrates' Daimonion and Rationality" *Apeiron*, vol. 38, no. 2, 2005, pp. 43-62. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.2.43>
- Carpenter A. (2007) *On Plato's Lack of Consciousness*. In: Heinämaa S., Lähteenmäki V., Remes P. (eds) *Consciousness. Studies In The History Of Philosophy Of Mind*, vol 4. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6082-3_1
- Cornford, F.M. (2020). *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. Çev: Orhan Ö. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2016) *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları.

- Darcus, S. (1974). "Daimōn" as a Force Shaping "Ēthos" in Heraclitus. *Phoenix*, 28(4), 390-407. doi:10.2307/1087545
- Dürüşken, Ç. (1994). *Antikçağ'da "Psūkhē" Kavramına Genel Bir Bakış*. Felsefe Arkivi 29. İstanbul Üniversitesi. https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1308/15436#article_cite
- Faculty of Classics, University of Cambridge, & Diggle, J. (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: CUP.
- Gözkân, H.B. (2018). *Saf Aklın Eleştirisinde "Ben" in Kuruluşu, Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Guardini, R. (1948) *The Death of Socrates*. Translated: Basil Wrighton. London: Sheed and Ward.
- Guthrie, W.K.C. (1955) *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press.
- Hegel, F. (2018) *Felsefe Tarihi, Cilt I*. Çev: Kılınç, D. B. İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Heinämaa, Sara ; Lähteenmäki, Vili & Remes, Pauliina. (2007). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev: Baylan, E. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çev: Ayas, G. İstanbul: İthaki.
- Jorgensen, Larry M., "Seventeenth-Century Theories of Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/>>.
- Kahn, C. H. *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, vol. 48, no. 1-3, 1966, pp. 43-81. <https://doi.org/10.1515/agph.1966.48.1-3.43>
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev: Yardımlı, A. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*. Translate: Guyer, P., Wood, A.W. New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev: Hacıkadiroğlu, V. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- McPherran,, Mark L.. "Introducing a New God: Socrates and His Daimonion" *Apeiron*, vol. 38, no. 2, 2005, pp. 13-30. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.2.13>
- Osborn, E. B. (1930). *Socrates and His Friends*. London: Hodder and Stoughton.
- Pope, A. R. (1969). *The Daimonion Of Sokrates: A Search For Definition And An Epistemological Assessment*. (Master Thesis) Kansas State University, Department of Philosophy, Manhattan, Kansas.
- Riddell, J. (1877) *The Apology of Plato*. Oxford: The University Press.
- Rohde, E. (2020). *Psūkhē*. Çev: Orhan, Ö. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Strauss, L. (2018) *Platon'un Politik Felsefesi: Savunma*. Çev: Orhan, Ö. İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Vlastos, G. (1991) *Socrates Daimónion*. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. New York: Cambridge University Press.

Van Gulick, Robert, "Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/consciousness/>.

Van Kiel,, Gerd. "Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self" *Apeiron*, vol. 38, no. 2, 2005, pp. 31-42. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.2.31>

Weiss,, Roslyn. "For Whom the Daimonion Tolls" *Apeiron*, vol. 38, no. 2, 2005, pp. 81-96. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2005.38.2.81>

Yazıcı, Ç. (2003) *Daemonic Experience in Socrates as Limit Experience* (Master Thesis) Boğaziçi University, Department of Philosophy, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

2013 yılında Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakültesi, Sinema ve Televizyon bölümünden mezun oldu. Altı yıl film sektöründe çalıştıktan sonra 2018'de MSGSU Felsefe Bölümü yüksek lisans programına başladı.

