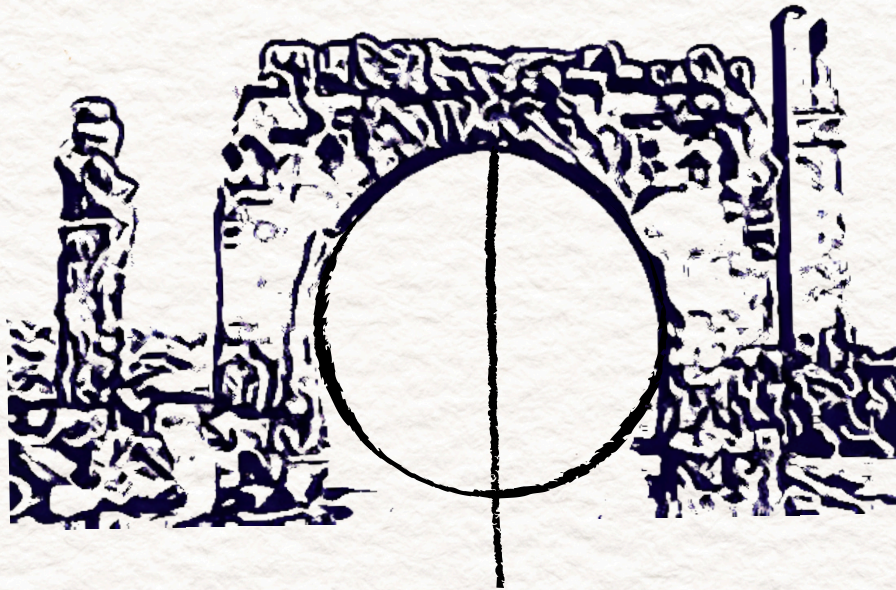


# Mebadi

INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY

ULUSLARARASI FELSEFE DERGİSİ



**Mebadi International Journal of Philosophy**  
**ISSN 3023-8994**

**Volume: 1 Issue: 2 Year: 2024 / Cilt:1 Sayı:2 Yıl:2024**

**Product Information / Ürün Bilgisi**

Mebadi embraces a philosophical approach that blends the classical with the contemporary, thereby integrating the practical into a unified theoretical framework. Recognizing the inherently multidimensional and interdisciplinary nature of philosophy, Mebadi prioritizes original academic and scientific contributions that either build upon or aim to establish robust theoretical foundations, without overlooking philosophy's universal scope in content and themes. The journal welcomes complementary works such as translations, book reviews, interviews, critiques, letters to the editor, case studies, and similar submissions that align with its intellectual vision.

Mebadi, klasik olanın yanı sıra güncelin, dolayısıyla da pratik olanın birlikte harmanlandığı teorik bir zemin arayışını felsefi bir tavır olarak benimser. Felsefi etkinliğin, doğası gereği çok boyutlu ve çok disiplinli olduğunu kabul eden Mebadi, bu çerçevede felsefenin hem muhteva hem de iliştiği konular itibarıyla tümel bir niteliği olduğunu göz ardı etmeksizin teorik bir zemine yaslanan veya teorik bir zemin inşa edilmeyi amaçlayan özgün, akademik/bilimsel çalışmalara öncelik vermeyi hedeflemektedir. Ayrıca sunulan çerçeveye uygun olan çeviri, kitap tanıtımı, söyleşi, eleştiri, editöre mektup (not), vakıa takdimi vb. çalışmalara da yer verilmektedir.

**Publisher / Yayınlayan**

Prof. Dr. Emin Çelebi

**Language / Yayın Dili**

English-Turkish / İngilizce- Türkçe

**Date of Publication / Yayın Tarihi**

31/12/2024

**Frequency / Yayın Aralığı**

Published Biannually (June-December) / Yılda İki Kez (Haziran-Aralık) Yayınlanır

**Editor In Chief / Baş Editör**

**Dr. Emin Çelebi**

Inonu University Faculty of Arts and Sciences / İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

**Editors / Editörler**

**Dr. Abdurrazak Gültekin**, Bingol University Faculty of Arts and Sciences / Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

**Dr. Recep Erkmn**, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology /Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Dr. Ömer Fatih Tekin**, Kastamonu University, Faculty of Humanities And Social Sciences / Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

**Dr. Osman Gazi Birgöl**, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities And Social Sciences / Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi  
**Sercan Palavan**, Ankara University, Faculty of Languages And History-Geography / Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

### **Advisory Board / Danışma Kurulu**

<b>Dr. Ahmet Ayhan Çitil</b>	<b>İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi</b>
<b>Dr. Ali Taşkın</b>	<b>Sivas Cumhuriyet Üniversitesi</b>
<b>Dr. Ali Utku</b>	<b>Atatürk Üniversitesi</b>
<b>Dr. Aylin Çankaya</b>	<b>Manisa Celal Bayar Üniversitesi</b>
<b>Dr. Berfin Kart Tepe</b>	<b>Aydın Adnan Menderes Üniversitesi</b>
<b>Dr. Birdal Akar</b>	<b>İnönü Üniversitesi</b>
<b>Dr. Carl Pearson</b>	<b>Indiana University</b>
<b>Dr. Celal Türer</b>	<b>Ankara Üniversitesi</b>
<b>Dr. Cengiz Çakmak</b>	<b>İstanbul Üniversitesi</b>
<b>Dr. Çiğdem Yıldızdöken</b>	<b>İnönü Üniversitesi</b>
<b>Dr. Esra Çağrı Mutlu</b>	<b>Burdur Mehmet Akif Üniversitesi</b>
<b>Dr. Ferdi Selim</b>	<b>Sivas Cumhuriyet Üniversitesi</b>
<b>Dr. Gamze Keskin Yurdakurban</b>	<b>Kırklareli Üniversitesi</b>
<b>Dr. Güncel Önkıl</b>	<b>Maltepe Üniversitesi</b>
<b>Dr. Hasan Bülent Gözkan</b>	<b>Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi</b>
<b>Dr. Hasan Çiçek</b>	<b>Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi</b>
<b>Dr. Hüseyin Sarıoğlu</b>	<b>Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi</b>
<b>Dr. James Edmond Carr Griffith</b>	<b>Orta Doğu Teknik Üniversitesi</b>
<b>Dr. John Walbridge</b>	<b>Indiana University</b>
<b>Dr. Josef Majernik</b>	<b>Slovak Academy of Sciences</b>
<b>Dr. M. Nesim Doru</b>	<b>Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi</b>
<b>Dr. Majid D. Beni</b>	<b>Orta Doğu Teknik Üniversitesi</b>
<b>Dr. Mehmet Bülent Sönmez</b>	<b>İzmir Katip Çelebi Üniversitesi</b>
<b>Dr. Mehmet Önal</b>	<b>İnönü Üniversitesi</b>
<b>Dr. Musa Azak</b>	<b>Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi</b>
<b>Dr. Mustafa Çevik</b>	<b>Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi</b>
<b>Dr. Nurten Öztanrıkulu Özel</b>	<b>Dicle Üniversitesi</b>
<b>Dr. Ömer Bozkurt</b>	<b>Mardin Artuklu Üniversitesi</b>
<b>Dr. Özgüç Güven</b>	<b>İstanbul Üniversitesi</b>
<b>Dr. Sadık Erol Er</b>	<b>Çukurova Üniversitesi</b>
<b>Dr. Şahabettin Yalçın</b>	<b>Aydın Adnan Menderes Üniversitesi</b>
<b>Dr. Ümit Kartal</b>	<b>Muş Alparslan Üniversitesi</b>
<b>Dr. Yakup Yıldız</b>	<b>İnönü Üniversitesi</b>
<b>Dr. Yunus Cengiz</b>	<b>Mardin Artuklu Üniversitesi</b>
<b>Dr. Zeynep Münteħa Kot</b>	<b>İstanbul Üniversitesi</b>
<b>Dr. Lev Lamberov</b>	<b>Ural Federal Üniversitesi</b>

# Contents / İçindekiler

Examples of Philosophical Guidance from Epictetus

## Epiktetos'tan Felsefi Rehberlik Örnekleri

**Mehmet Önal** (Araştırma Makalesi).....115-136

---

“Nothing” in Function: Heidegger’s Ontological Difference

## Hiçliğin İşlevi: Heidegger’de Ontolojik Fark

**Sedef Beşkardeşler** (Araştırma Makalesi).....137-152

---

## Alain Badiou’nun Anti-Felsefe Seminerleri: Nietzsche, Wittgenstein, Lacan

Alain Badiou’s Anti-Philosophy Seminars: Nietzsche, Wittgenstein, Lacan

**Ali Utku** (Araştırma Makalesi).....153-174

---

## Neolitik Devrim Sorusunda Kuhncu Paradigma Değişimi

Kuhnian Paradigm Shift on the Question of Neolithic Revolution

**Birdal Akar** (Araştırma Makalesi).....175-203

---

## Platon’un Eserlerinde Yer Alan Dinsel Temaların İran Mitolojisi ve Dini Geleneğiyle Benzer Yönleri Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Similarities of Religious Themes in Plato’s Works with Iranian Mythology and Religious Tradition

**Mahmut Palat&Sedat Altunkanat** (Araştırma Makalesi).....204-232

---

## Kant’tan Hawking’e: Uzay-Zamanın Doğası Üzerine Bir Yolculuk

From Kant to Hawking: A Journey into the Nature of Space-Time

**Mustafa Koç** (Araştırma Makalesi).....233-251

# Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 1 Issue: 2 Year: 2024, pp. 115-136 |

Cilt: 1 Sayı: 2 Yıl: 2024, ss. 115-136

## Examples of Philosophical Guidance from Epictetus

### Epiktetos'tan Felsefi Rehberlik Örnekleri

Mehmet Önal

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi/Fen Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, onal.mehmet@inonu.edu.tr, ORCID:0000-0003-0191-8780

#### Article Information

##### Article Type

Research Article

##### Date Received

22 November 2024

##### Date Accepted

25 December 2024

##### Date Published

31 December 2024

**Plagiarism Checks:** Yes, Turnitin

##### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Önal).

**Conflict of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

#### Makale Bilgisi

##### Makale Türü

Araştırma makalesi

##### Geliş Tarihi

22 Kasım 2024

##### Kabul Tarihi

25 Aralık 2024

##### Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

**Benzerlik Taraması:** Evet, Turnitin

##### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Önal).

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Önal, Mehmet (2024). Examples of Philosophical Guidance from Epictetus. *Mebadi International Journal of Philosophy*, 1(2), 115–136. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14608150>

### Abstract

There are three main pillars that guide services aimed at humans: psychology, sociology, and philosophy. However, almost all fields of knowledge and humanities that address human beings and society in general are among its sources. Philosophy, as one of the knowledge fields forming the basis of guidance services, can be regarded as a form of philosophical guidance service if it is conducted as a thought and action activity closely tied to real life. Based on this idea, philosophers began considering by the 1980s that they could offer "Philosophical Guidance" services. According to Lahav, one of the first advocates of this idea, philosophy's practical function in life today emerges as philosophical guidance. This is because the activity we call philosophical guidance is by no means separate from a philosophical life or philosophical culture. In this sense, the article will first provide a preliminary evaluation to closely examine the concepts of guidance and counseling in general. Subsequently, the philosophy of Epictetus, a Stoic philosopher of the Roman era, will be presented as an example of philosophical guidance. The deliberate choice to use the term "guidance" instead of "counseling" or "therapy" in the article is noteworthy. This is because, technically speaking, guidance, which involves merely providing information without imposing any solutions and without acting as a specialized consultant to resolve a problem, aligns more closely with the spirit of philosophy than counseling or therapy services.

**Keywords:** Epictetus, philosophical guidance, practical function of philosophy, philosophical culture, counselling.

### Öz

İnsana yönelik rehberlik hizmetlerinin üç önemli dayandığı vardır; psikoloji, sosyoloji ve felsefe. Ancak genel anlamda insanı ve toplumu konu alan hemen hemen bütün bilgi sahaları ve beşerî bilim alanları onun kaynaklarındandır. Rehberlik hizmetlerinin temelini oluşturan bilgi sahalarından biri olan felsefe gerçek hayattan kopmadan sürdürülen bir düşünce ve eylem etkinliği olarak yürütülüyor ise bir tür felsefi rehberlik hizmeti olarak görülebilir. Bu düşünceden hareket eden felsefeciler, 1980'li yıllara gelindiğinde, "Felsefi Rehberlik" hizmetini yürütebileceklerini düşünmeye başlamışlardır. Bu fikrin ilk savunucularından biri olan Lahav'a göre günümüzde felsefenin bu hayata dair işlevi felsefi rehberlik olarak karşımıza çıkmıştır. Çünkü felsefi rehberlik dediğimiz etkinlik felsefi hayat ve felsefi kültürün hiç de dışında değildi. Bu anlamda makalede önce, genel anlamda rehberlik ve danışmanlık kavramlarını yakından tanıtmaya imkân veren bir ön değerlendirme yapılacak sonra da Roma Dönemi Stoasına mensup Epiktetos'un felsefesi bir tür felsefi rehberlik örneği olarak sunulacaktır. Makalede "danışmanlık" ve "terapi" kavramları yerine "rehberlik" kavramının kullanılması bilinçli bir tercihtir çünkü teknik anlamda bir problemi çözmek için uzman danışman yerine sadece bilgi vermekle yetinen ve herhangi bir çözüm dayatmayan rehberlik, danışmanlık ve terapi hizmetlerine göre felsefenin ruhuna daha uygun bir adlandırma-  
dır.

**Anahtar Kelimeler:** Epictetus, Felsefi Rehberlik, Felsefenin Pratik İşlevi, Felsefi Kültür, Danışmanlık.

## 1. Philosophical Guidance in Education

Unlike classical education, contemporary educational philosophy has identified “active learning” as a foundation, aiming to develop individuals in multiple dimensions rather than a single aspect and prioritizing learning over teaching as new goals of education. To achieve this purpose, modern schools have introduced various practices under the title of “Student Personality Services” to support education and teaching. Thus, alongside the educational and administrative dimensions aimed at maintaining order, schools have incorporated a third dimension: “Student Personality Services”. Within the scope of Student Personality Services, in addition to health services, social assistance, social and educational activities, and special education services, guidance services also began to be offered in the early 20th century in the United States. In Turkey, guidance services were introduced into schools during the 1950s.

The Turkish word “*rehberlik*” (guidance) known to have been borrowed from Persian, means guidance, showing the way, and giving advice. Equivalent to the English word *guidance*, is used not to persuade or heal but to provide information and facilitate an individual’s ability to make choices and decisions by showing possible paths. In the context of education, “guidance” refers to an informational aid provided as a student personality service to help students recognize themselves, develop identity and personality, become aware of available opportunities in their surroundings, establish healthy social relationships, and adapt to their environment more easily. Accordingly, providing information during significant decision-making phases such as school, job, and partner selection—preparing individuals for professional and family life—and offering psychological assistance in coping with encountered problems are also part of the broader definition of “guidance”. Generally, “guidance” is defined as a systematic and continuous assistance provided by experts to help individuals recognize themselves and their environment, develop their latent potential, solve problems, and achieve self-realization. During

this process, individuals not only come to understand themselves better but are also informed about available opportunities in their surroundings, enabling them to make appropriate choices, develop their talents, and adapt more easily to their environment (Yeşilyaprak, 2003, p. 7).

The rapid changes in society and the resulting difficulties in adaptation, the strengthening of humanist approaches in philosophy that place great value on individuals, as well as democratic developments and freedom of thought, have increased the need for guidance services. For this reason, the emergence of guidance in the United States cannot be seen as a coincidence. Furthermore, scientific and philosophical studies aimed at addressing problems produced by the complex issues of modern life—such as alienation, intergenerational conflict, and cultural gaps—appear to have played a role in the birth and development of guidance services. As philosophical discussions in these processes increasingly found points of agreement, the development of guidance services has also progressed accordingly.

The fundamental idea that contributed to the emergence of guidance was the thesis that education should prepare individuals not only for society and a profession but also for life in all its aspects. Initially referred to as “guidance services,” these practices later came to be known as “guidance and psychological counseling services.” Today, in many countries, this service has been termed “psychological counseling,” as it is considered a field requiring expertise. In some institutions, therapy services, which are based on the curative principle of guidance, have even surpassed counseling services, leading to their implementation as a type of healthcare service. As a result, guidance services, originally focused on providing information, have been replaced by counseling defined as a technical activity and curative therapy. Thus, in contemporary schools, the terms “guidance” and “guidance teacher” have been replaced by “psychological counseling” and “psychological counselor.” Since philosophical knowledge does not aim at treatment in a technical sense or function as



a specialized activity but instead focuses on showing paths through the provision of information, it is more suitable to view it as a form of guidance rather than therapy or counseling. For this reason, the title of this study has been chosen as “philosophical guidance” rather than “philosophical counseling” or “philosophical therapy.”

Through guidance, an individual can discern the beneficial and harmful aspects of the paths presented to them, select the most suitable path, and implement it. For example, an individual who achieves self-realization through guidance knows who they are and who they can become in the future, possessing a realistic and consistent sense of self. Such a person is at peace with themselves and their environment, does not fear expressing their emotions or making independent decisions due to their self-confidence, and accepts the external world and other people as they are. Thanks to their positive approach to events, they establish good communication with others. This self-actualized individual also values people and sees them as equals, uses their time and resources efficiently, is focused more on the present and the future rather than the past, and is aware of the potential within themselves and their surroundings. They have good mental health, adapt easily, and possess a personality that is open to innovation, constructive, creative, and competent.

## **2. Philosophical Guidance**

One of the central goals of guidance, namely the cultivation of self-actualized individuals, reflects the ideal envisioned in philosophy as the model of the wise person. The characteristics of "rational, systematic, consistent, holistic, and critical thinking" present in the definition of philosophy are precisely the attitudes and behaviors expected from a self-actualized individual. Philosophers are the pioneers who most closely embody the type of self-actualized individual. The first of these pioneers is undoubtedly Socrates. His practice of walking through the marketplace,

asking people what is right, good, and beautiful, and engaging in discussions with them is a form of guidance. These values are of great importance in terms of our life practices. A sentence from Plato's *Apology of Socrates* expresses his philosophical practice: "I have shown, not only in words but in deeds, that I care not a bit for death; the only thing I care about is not committing injustice or causing harm" (2008:20d, p. 43).

In his work *Metaphysics*, Aristotle's discussion on the development and flourishing/liberation of essence is another expression of self-realization. Although self-realization applies to all beings in Aristotle's philosophy, it is much more striking in the case of humans. Therefore, it appears that self-realization has been incorporated into education through philosophy. According to him, happiness, which is the highest goal of human life, is defined as "being in a good state" and its continuity (2019:1095). Thus, philosophical activities that ensure humans remain in a good state are a product of philosophical guidance, as they represent the definition of happiness. In other words, the process expressed through the concepts of change and development in philosophy, when considered for humans, can be understood as the revelation and development of potentials through education.

Contemporary education theorists such as Rogers and Maslow, in line with Aristotle's tradition, have argued that every individual is born with latent potentials and a tendency to develop them. Humanists, who believe that it is more appropriate in guidance to encourage individuals to solve their problems themselves by strengthening their self-perception, rather than directly helping them solve their problems, also assert that every human being is inherently good and worthy of respect. They claim that when humans are left free, they will always choose the good and realize their full potential.

As we move towards the present day, concerns about the inefficiency of Analytical Philosophy and its detachment from practical life have been growing, and parallel to this, serious reactions against this

philosophy began to emerge towards the end of the 20th century (Tozlu, 2016, I, p. 68). Philosophical guidance or counseling emerged in the 1980s, perhaps due to the influence of ideologies, as a product of approaches advocating that solutions to human problems should be provided through philosophy. In this way, philosophy sought to transform from a theoretical and speculative discussion into a form of thinking and action that engages with life. In fact, this shift was first signaled by Marx, who proposed a political action philosophy, meaning “philosophers have always tried to understand the world, but now we must work to change it.” Although the proponents of philosophical guidance did not have an ideological focus, they were influenced by the effects of another philosophical movement, pragmatism, which was prominent in their time. Consequently, instead of asking the question “what is philosophy?”, the question of “what is the use of philosophy to us?” or “what is philosophy good for?” began to take precedence. The first generation of philosophers advocating for philosophical counseling believed that at the beginning of philosophy, in ancient times, the aim of philosophy was to engage with life, but over time, this goal had been abandoned. Indeed, some philosophers tied this ancient purpose of philosophy to its mission to search for the meaning and purpose of life, while others argued that there is no other field of knowledge that can help people overcome the problems of meaning, except philosophy. Millennia ago, Stoic philosopher Seneca expressed in his later writings, compiled as *Moral Letters*, that we need the consolation of philosophy to overcome life's difficulties and struggles, and he claimed that without wisdom, our minds are sick (Seneca, Letter 15). His approach can also be interpreted as a form of philosophical guidance.

There is confusion regarding philosophers' attitudes toward practical life reality, as a philosopher's political action may introduce ambiguity from a philosophical standpoint. In other words, not every philosopher or thinker who turns toward practical life or adopts an ideological stance in the world of action should be considered as providing philo-

sophical guidance services. Philips addresses this issue in his article *Philosophy: Is It in the Struggle for Life?* After analyzing and evaluating this point, he notes that if an analytic philosopher were to engage with a specific normative issue, such as the claim that certain social groups are being unjustly treated, the philosophical method of analysis could only contribute modestly to solving the problem. However, if the philosopher advocates for promoting equality, this turns them into activists. While this action can undoubtedly be seen as admirable, it cannot be regarded as genuine philosophy because it transforms the philosopher into a reactionary who plays a role beyond their profession. In short, according to Philips, any writing composed with a reformist spirit will either not be considered philosophy or will be criticized as poor philosophy when assessed with technical criteria. This is because, in Philips' view, failing to maintain the fine line between activism and guidance services creates a significant obstacle. The conclusion drawn by Tozlu from this argument is as follows: Sometimes, thinkers who are not professional philosophers—such as scientists or religious figures—can produce philosophical works that serve philosophy, while at other times, the works or attitudes of philosophers themselves may not be philosophical (Tozlu, 2016, I:68,69).

Nevertheless, philosophical guidance is closely related to a person's thoughts about life and their pursuit of happiness. This connection first emerges in Ancient Philosophy through Socrates and the Sophists, and later appears in the Hellenistic-Roman philosophical traditions, especially within the schools of the Epicureans, Stoics, and Skeptics. The reason why these three Hellenistic schools stand out more than others during this period is due to their insistence on viewing philosophy not as a collection of abstract concepts but as a way of life a form of guidance that directly addresses the problems and dilemmas of daily life. For these schools, the expectation from philosophy was not to construct rigid theories about life, but to teach ways of living that would relieve suffering

and lead to happiness (Hadot, 2012, p. 145-152).

What makes a guidance service philosophical is undoubtedly its engagement in rational and critical thinking. In the guidance process, both the counselor and the client engage in the activity of making philosophy together. Plato's dialogues, which convey Socrates' teachings, are full of beautiful examples of this. Even though the counselor (philosopher) is usually more knowledgeable and experienced in philosophical activities, the essence of guidance requires that the client also be active. Otherwise, we are simply talking about imposing ideas, which naturally goes against both the essence of guidance and philosophy itself. Therefore, doing philosophy in the form of dialogues also means providing philosophical guidance, and concepts like critical thinking, worldview, wisdom, and virtue form the content of philosophical guidance. Most of these concepts already express the definition of philosophy and the unavoidable necessity of practicing philosophy. In this sense, providing philosophical guidance is equivalent to practicing philosophy in the classical sense. For instance, if an academic philosopher answers students' or other clients' questions and focuses on practical issues, it does not turn them into ordinary counselors or personal development experts. Instead, it means that philosophy is serving practical life and focusing on the philosophical questions that people ask or might ask. Just as Socrates walked around the marketplaces discussing concepts like the good, the right, and the beautiful, this too is a form of practical philosophy. Similarly, although the method employed by Plato in his Socratic dialogues is grounded in theory, it is also a form of philosophical guidance (Skirbekk & Gilje, 2017, p. 63).

However, if philosophical guidance is conducted by a philosopher sitting in one place, for example, opening a counseling center and waiting for individuals to come and ask questions, and if it is completely disconnected from the theoretical realm, it can be defined as a narrow form of guidance activity but cannot be seen as true philosophical guidance. This

is contrary to the spirit of philosophy and, so to speak, trivializes philosophy. From a Socratic perspective, philosophical guidance naturally addresses the anxieties, problems, and existential questions that arise in the course of one's life, as well as the meaning of life as a whole. It can be seen as a philosophical guidance process directed by dialectical reasoning. This is not merely a casual conversation; it harbors a consistent, systematic, and holistic way of thinking. In this method, where the individual engages in dialogue with others, the aim is to seek truth, knowledge, insight, wisdom, virtue, and happiness, all within a reasoning and justified thinking process in a friendly environment. Therefore, the question-and-answer method followed in this process can be seen both as a form of conversation and a form of debate. Even when the discussion becomes heated, the environment remains one of mutual respect, ensuring that the discussion stays within philosophical boundaries. As it said, the thinking techniques and unique features of philosophy bring the activity into a philosophical form.

In this way, philosophical inquiry can assist a person in leading a more fulfilling, productive, meaningful, and happy life. Anyone who continues this method by writing as if responding to someone or by asking themselves a question on behalf of listeners or interlocutors is, inevitably, engaging in philosophical guidance. According to Walsh, philosophical guidance, from the perspective of the client, involves engaging in dialogue with someone who has philosophical knowledge, while from the perspective of the counselor, it entails offering wise guidance with a sense of moral responsibility. This guidance service works to make life meaningful through a life philosophy where the theoretical is placed in the background (2005, p. 497-99).

In short, philosophical guidance helps students or clients become more rational and reasonable in their decision-making, beliefs, values, and emotions. Philosophers, regardless of their philosophical tradition, are deemed to provide genuine philosophical guidance when they adopt

dialogue as a method. This approach fosters thoughtful exploration, critical reasoning, and deeper understanding, emphasizing the universal value of reflective discourse over doctrinal boundaries. One of the representatives of this method and philosophical guidance approach in the history of philosophy is Epictetus, a member of the school known as Late Stoicism or Roman Stoicism. Now, let's explore the principles of philosophical guidance he contributed, through the examples he offered to the people of his time.

### **3. Examples of Guidance from Epictetus**

Epictetus, who was born in 55-135 AD in Hierapolis (modern-day Pamukkale) in Western Anatolia, is not known by his real name. The name "Epictetus" in Greek means "purchased slave" or "servant". Historical records indicate that, at a very young age, Epictetus was taken to Rome as a slave. He was assigned to serve Epaphroditus, a freed slave who worked for the Roman Emperor Nero and was known as a wealthy but coarse and rough individual. Epaphroditus, despite being a freedman, still maintained authority over Epictetus (Epictetus, 1989:9). The injury that left Epictetus crippled is said to have occurred when his master, Epaphroditus, used tongs to bend a wire for a garden gate, during which Epictetus warned him, saying "You will break my leg, master," but his master paid no attention and continued the action, eventually causing the break. Despite the pain, Epictetus calmly responded with only a mild reproach: "I told you; you would break it. Now you have!" He showed no further reaction, maintaining his stoic composure (Epictetus, 1989, p. 10).

After the incident in which he was injured, Epictetus continued his life as an ill and disabled individual (Reese, 1995:146). However, he never rebelled against his fate or the gods. Instead, he maintained a positive outlook on life and events. Epictetus's moral philosophy is rooted in this positive perspective and acceptance. While his extreme fatalism and submission might be linked to his background as a child of a slave family, a

closer examination of his life and philosophy reveals a courageous and resolute character. He developed a philosophy of life and principles of exemplary guidance that aligned with his own experiences. The central principle of his philosophy is the idea of human independence and freedom. According to Epictetus, at times, we trade our freedom and happiness for things beyond our control. People may become slaves to fame, reputation, and status, often humbling themselves in exchange. This path, he argued, leads to misery and is a road to unhappiness. Thus, Epictetus asserted that true freedom is nothing other than living according to our own choices and preferences (2013, p. 128).

In his later years, Epictetus had the opportunity to study and teach in Rome. However, during the reign of Emperor Domitian (90-94 AD), who expelled all philosophers from Italy, Epictetus moved to Nicopolis in Greece, where he continued to live and teach his moral philosophy until his death (Honderic, 1995, p. 238). Like many philosophers he admired—such as Socrates, Diogenes, and Zeno of Cyprus—Epictetus left no written works behind. Without the notes taken by his student and follower Arrian, which were later compiled into the books *Discourses* and *Enchiridion*, much of Epictetus's philosophy might have been lost to us. Epictetus firmly believed in divine justice and was content in the knowledge that he was loved by God. It is said that he passed away with this conviction in his heart. His epitaph, which he reportedly wrote himself, reads: "I am a man who knew nothing but slavery, disability, poverty, and misery, but still a beloved of the gods" (1989, p. 16). Following his death, his humble hut stood as a testament to his ascetic life, with nothing but a simple table, a tattered rug, and a wooden bed remaining. These few possessions symbolized his profound commitment to philosophical ideals, representing a life devoid of material excess and focused solely on the pursuit of wisdom.

Nietzsche associates the condition of the weak human, which be-



gan with Socrates and continued with Plato and took its final form especially in Western European culture with the concept of "decadence". This always expresses a situation that aims to protect the weakest type of human and prevent them from facing reality by justifying their weakness. (Türkan, 2021, p. 1547) With this thesis, he can be seen as criticizing Epictetus. However, on the contrary, Epictetus represents a strong internal resistance to this decay, at least as an individual.

Long describes Epictetus as an analyst of the strengths and weaknesses of the soul, and as a spokesperson for human dignity, autonomy, and integrity (2002, p. 1). In Epictetus's philosophy, reason and ethics are paramount, as he believes that human beings are mortal creatures distinguished from other animals by their ability to act according to reason. As he puts it: "Man is a mortal animal with reason, and it is only through reason that he is separated from the animals. When man strays from reason and acts irrationally, man disappears, and an animal emerges. If man does not act according to reason, he distances himself from the values that make him human and loses his human essence" (1989, p. 82). For Epictetus, reason is a reward that enables a person to use their knowledge, thoughts, and the gifts presented to them in the most accurate way. Through reason, we come to understand that some things in life are within our control, while others are not. In the *Discourses*, he explains that we are able to distinguish between what is ours and what belongs to others. According to him, what is within our control includes our experiences, thoughts, desires, hates, tendencies—essentially everything that stems from our will. What is beyond our control, on the other hand, includes fame, status, and wealth—things that are outside of our will and can only be provided by others, regardless of how hard we try. Therefore, we cannot claim ownership over these things in the same way we can with our personal decisions and actions. True freedom, for Epictetus, lies in what we choose and how we act according to our own will, as these are the areas in which we can truly exercise autonomy (2013, p.16).

In summary, Epictetus's philosophical guidance primarily involves determining whether the issue at hand relates to something within our control, something we can change. Based on this understanding, our actions are planned, and the principles necessary for leading a moral life are established. If the situation or event we face is within our control and subject to our will, responsibility lies with us. If it depends on others or occurs as a twist of fate beyond our control, it does not concern us. Our task is to meet the outcome of the event with dignity, to continue expressing gratitude for the blessings God has given, and to avoid rebelling against fate, no matter what we encounter. The following words, which could come from the mouth of a devout person, are attributed to Epictetus: "Have I ever rebelled against your commands?... Have I ever complained to you? Have I ever criticized your divine wisdom?... Have you ever seen me sorrowful in my condition?" (1989, p. 16). While his extreme fatalism and submission may be linked to his background as a child of a slave family, a broader evaluation of his life and philosophy reveals a courageous and strong-willed character. However, one persistent critique of his philosophy is the perceived inconsistency between his fatalism and his emphasis on personal will. Critics often point to this contradiction as a flaw in his thought.

After Socrates, if one were to search for a second philosopher whose life was adorned with examples of philosophical guidance, Epictetus would undoubtedly be the choice. Like Socrates, Epictetus, in line with the general character of Hellenistic philosophy, paid little attention to theoretical work and viewed philosophy as a practical moral philosophy, one aimed at serving life. A striking statement in this regard is: "Socrates reached perfection by making everything and every event serve his elevation and by following only reason. As for you: though you are not yet Socrates, if you wish to become Socrates, you must live like a man" (1989:46). Epictetus did not present these words merely as rhetoric; in-

stead, he developed a life philosophy and specific principles of philosophical guidance, carefully following Socrates' example. For Epictetus, philosophy was something that existed in life itself; merely knowing philosophy was insufficient; one had to apply it to life. However, these applications could not be arbitrary; they needed to follow specific rules. Epictetus emphasized the importance of applying the rules of philosophy, and in his view, the most crucial part of philosophy was the section that explained the application of these rules. The second part involved reasoning that demonstrated the application, and the third part provided the evidence for these proofs, showing what constitutes a proof (1989:46). Having developed a practical philosophy of life and happiness, Epictetus naturally prioritized the practical aspect of philosophy.

Epictetus, in line with his practical moral philosophy, suggests that instead of using beautiful and elaborate sentences in the presence of the ignorant, one should focus on acting in accordance with what is being said, placing the discourse in the background. For example, by saying, "At a feast, instead of listing how to eat, simply eat as it should be done," he demonstrates that he draws inspiration from Socrates in this regard. If we view philosophical guidance as a style of doing philosophy, then the most notable examples of this style are Socrates and his student Plato. While Socrates provided philosophical guidance not through writing but through living, Plato, in contrast, wrote his works in the form of dialogues. These dialogues, though fictional, reflect a process of logical and critical learning directed at real life, a form of life questioning. Although Epictetus's philosophical guidance diverges from Plato in content, it more realistically portrays the figure of Socrates in Plato's dialogues, emphasizing practical life and actions. In this regard, his philosophy is more deserving of the title "philosophical guidance". The metaphor Epictetus uses to express his preference for the practical application of philosophy perfectly summarizes his views on this matter:

For just as sheep do not go to their shepherds to show how much they have eaten, but after digesting the food they produce milk and

wool, do not just recite beautiful sayings to the ignorant. If you have truly internalized them, show them through your actions (1989 p. 43).

Admiral James Stockdale, who was captured during the Vietnam War, states that he managed to maintain his mental health during the psychological torture he endured from 1965 to 1967 by applying the principles of Epictetus, which he had learned earlier while studying at Stanford University. He and his wife, Sybil, explained their experience in a novel called *In Law and War*. Additionally, experts in Greek philosophy such as A. A. Long have viewed Epictetus' moral philosophy as a form of therapeutic approach, particularly emphasizing its potential for helping individuals use their minds correctly. In this regard, his philosophy has been interpreted as a form of mental medicine or preventive mental health education. Indeed, in 1959, Albert Ellis developed a therapeutic method called *Rational Emotive Therapy*, which was later expanded by Aaron Beck in 1970 under the name *Rational Behavior Therapy*. These two therapies, which share a common foundation, were combined in 1992 into a single psychotherapy system known as *Rational Emotive Behavior Therapy*.<sup>1</sup>

These practices have shown that the philosophical guidance established by Epictetus helps us solve the problems we encounter. When we make it a habit to ask ourselves whether the solution to a problem or the fulfillment of a need depends on us or others, we can say that this will protect us from many anxieties, fears, and sorrows. Since every individual knows their own abilities and limitations better, they are more capable of making accurate decisions when evaluating situations compared to external observers. If the solution depends on someone else, then the individual must decide what to do. They should think about whether they need to grovel or compromise on their moral values, or whether they need

---

<sup>1</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Rational\\_emotive\\_behavior\\_therapy](http://en.wikipedia.org/wiki/Rational_emotive_behavior_therapy)

to wait patiently for the result and then make a calm and wise decision accordingly. Epictetus, when he says, “Before deciding on a sea voyage, I choose the ship and the captain, but if a storm arises on the way, it is not my concern; it is the responsibility of the ship and the crew. In such a case, shouting and screaming will be of no use” (1989, p. 77), pointing directly to this principle of philosophical guidance.

For Epictetus, whether life is long or short, it should be seen as nothing more than a play. In this life, we are merely actors. Whatever role the director assigns to us, we should play it to the best of our ability, and when the director calls us off the stage, we must leave quietly, which demonstrates his deep belief in a universe and fate governed by a Supreme Power. The cornerstone of his guidance is his steadfast faith, anchored in the belief in an omnipotent and supremely just God. Although it is said that, like other Stoic philosophers, his belief in God is akin to the concept of Nature, he often addresses a personal god, praying to it. After Seneca, Epictetus also thoroughly addresses the issue of death and grief, reaching profound conclusions with concise expressions. This is because the event of death and the fear of death are the most significant sources of fear and sorrow for us. However, according to him, it is not death itself that is terrifying, but our thoughts about death. Generally, it is not the events or material things that upset people, but the meaning that they assign to them. Epictetus argues that death is not a catastrophe, and if it were, it would have appeared as such to Socrates as well. He suggests that the real catastrophe lies in the negative meanings we attribute to death. Therefore, when we are unhappy or in pain, we should not blame anyone. The only culprit is the way we assign meaning.<sup>2</sup>

According to Epictetus, one of the reasons for sorrow and unhappi-

---

<sup>2</sup> For details on Epictetus’ thoughts on death, see also Esra Çağrı Mutlu, *Epiktetos’ta Ölüm Üzerine (Epictetus on Death)* Gaziantep University Social Sciences Institute Journals, vol.: 17, Issue: 4 (1262 -1269); Mehmet Önal, “*Death and Beyond in Epiktetos*” (*Epiktetos’ta Ölüm ve Sonrası*), *Özne*, Sayı: 29, (107-116).

ness is our excessive attachment to the world, material possessions, status, and position. Through the reality of death, Epictetus illustrates the finitude of life and a philosophical principle of guidance, using a ship journey metaphor to convey that material goods are not permanent, and that death marks the end of life:

If, on a sea journey, the ship stops at a port and sends you ashore to get some water, you may collect things like seashells or mushrooms you find on the way. However, your mind should always be on the ship. You should frequently turn your head towards the ship to see if the captain is calling you. If the captain calls, you should quickly drop everything you have and return to the ship, to avoid being dragged back like an animal with its legs tied. The same situation applies to life's journey: if you come across a woman or a child, you may adopt them, just like the seashell or mushroom. But when the captain calls, you must leave everything behind and go without looking back. Even if you are old, you should not stray too far from the ship for fear of not being able to catch up (1989, p. 20,21).

He continues his philosophical guidance on this matter as well. He teaches that it is incorrect to say “I have lost it” when something is taken from us, and instead, while things are in our possession, we should use them as if they belong to someone else. This approach protects individuals from boasting about wealth, attachment to status, and naturally, from pride and arrogance. He repeatedly emphasizes that the real force leading people into error, immorality, and injustice is their trust in worldly possessions, power, and fame, and he seeks to build his guidance on awareness of this issue. His statement may seem a bit extreme from today's perspective, but it is important for conveying his message: “Has your child died? You have returned him. Has your wife died? You have returned her. Has your field been taken from you? Here is a new return. But don't say, ‘It was taken by a bad man.’ What does it matter that the hand that gave it to you takes it back through the hand of so-and-so or such-and-such?” (1989:22). Another statement by Epictetus on this matter is: “If you see someone mourning because their child is abroad or they

have lost their property, do not let your imagination run wild. Never believe that they are truly unfortunate because of these external things” (1989, p. 24).

Epictetus’s guiding activities, although they may vary depending on the situation and circumstances, are not merely individual examples aimed at solving immediate problems. On the contrary, they are principles that can be applied to similar situations. What makes his thoughts on practical life and moral maxims philosophical is precisely the fact that they are based on these principles (Bor, 2023, p. 63-66).

### **Conclusion**

Epictetus has constructed a life philosophy that is clearly practical and aligned with human nature and the realities of life. The guidance he proposes, or philosophical guidance, is based on a philosophy that follows reason and nature. From this perspective, we can summarize his life philosophy and understanding of guidance as follows: Philosophy should focus on fulfilling the desires of the mind rather than prioritizing bodily pleasures. It is only through philosophy that we can accept that what is within our control depends on us, while what is beyond our control develops outside of our will. In this way, individuals can use their will more effectively, walk more easily on the path to freedom, and develop more accurate thoughts. According to him, the most significant mistake that misleads us, leads us toward evil, or drags us into rebellion, is that we evaluate events not based on reason and the nature of things, but according to our desires and wishes. In fact, this issue would be discussed again in the phenomenological perspective, that is in the context of the concept of "intentional consciousness". (Türkan, 2024, p. 182)

From another perspective, Epictetus’ entire philosophy is essentially a set of answers to the question “How can I be happy?” answers enriched with examples from his own life and experiences. Ultimately, everything that affects us, whether good or bad, depends solely on our judgments

and the correct or incorrect reactions we give to events. Despite the passage of over 2000 years and all the changes that have occurred, the continued influence of Epictetus' philosophy as a living example of philosophical guidance can be explained by his deep understanding of human reality. After all, without truly understanding human nature, it is impossible to offer guidance in any field. One of the most criticized aspects of Epictetus' principles is his excessive fatalism and the concept of endurance. The uncertainty regarding how his philosophy of will aligns with his fatalism in each distinct situation makes this criticism legitimate. Additionally, one of the main challenges in understanding his philosophy and consequently his guidance lies in the fact that his works are based on notes taken by his student Arrian. This results in a lack of philosophical coherence, as the teachings are presented in fragmented pieces. This weakens the integrity of his philosophical guidance and occasionally creates inconsistencies in his moral philosophy and philosophical counseling. However, when considered as a whole, his life clearly shows that his philosophy is a consistent example of philosophical guidance, and it is evident that he shaped his philosophy through direct personal experience. From his example, it can naturally be inferred that creating a philosophy centered around human nature is, in a sense, a form of providing philosophical guidance.



## References

Bor, Mehmet Selim, (2023). *Reevaluation of Stoic philosophy in the context of philosophical counseling and developing a scale of Stoic attitudes and behavior*, Inonu University, Social Sciences Institute, Malatya.

Çağrı Mutlu, Esra, (2018). *Epictetus on Death*, Gaziantep University Social Sciences Institute Journals, vol.: 17, Issue: 4 (1262 -1269).

Epiktetos, (1989). *Düşünceler ve Sohbetler*, (çev. Burhan Torak), İstanbul: MEB Yayınları.

Epiktetos, (2013). *Discourses (Söylevler)*, (trans.to Turkish, Birdal Akar), Ankara: Divan Kitap.

Hadot, P. (2012). *Philosophy as a Way of Life*, (trans. to Turkish, Kağan Kahveci), İstanbul:Pinhan Yayıncılık.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Epictetus> (15.08.2014).

[http://en.wikipedia.org/wiki/Rational\\_emotive\\_behavior\\_therapy](http://en.wikipedia.org/wiki/Rational_emotive_behavior_therapy) (15.08.2014).

Külahoğlu, Şermin. (2002). “Avrupa Üniversitelerinde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Hizmetleri (*Europe in their universities Guidance and Psychological Consulting Services*), *Uludag University Education Faculty of Journal, Volume: XV, Issue: 1*.

Long, A. A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Clarendon Press.

Önal, Mehmet (2015). *Epiktetos’un Mutluluk Öğretisi Nasıl Mutlu Olabilirim? (Epictetus’ Teaching on Happiness How Can I be Happy?)* Malatya: Bilsam Yayınları.

Önal, Mehmet. (2018). “*Death and Beyond in Epiktetos*” *Özne*, Sayı: 29, (107-116).

Platon, (2008). *Apology (Sokrates’in Savunması)*, (trans. Turkish, Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Reese, W. L., (1995). *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*, New Jersey and London: Humanities Press.

Seneca, (1917). *Epistles*, Volume I: (Epistlet1-65). trans. Richard M. Gummere: Loeb Classical Library 75. Cambridge: Harvard University Press.

Seneca, Lucius Annaeus. (1917). *Epistulae Morales (Letters)*. trans. Richard M. Gummere. London: Harvard University Press.

Skirbekk, G. and Gilje, N. (2017). *A History of Western Thought from Ancient Greece to the Twentieth Century* (trans. to Turkish, Emrullah Akbaş and Şule Mutlu), Istanbul: Kesit Publications.

Ted Honderich, (1995) *The Oxford Companion to Philosophy*, ed., Oxford New York: Oxford University Press.

Tozlu, N. (2016). *Eğitimden Felsefeye- 1: Eğitim Felsefesi Eğitim Üzerine Düşünceler ve İnsandan Devlete Eğitim*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları.

Türkan, M. (2024). Sartre'da Kartezyen Düalizm Eleştirisi (Criticism of CartesianDualism in Sartre), *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 2024, (180-199).

Türkan, M. (2021). Nietzsche'de Decadence Kavramının Soykütüğü (Genealogy of the Concept of Decadence in Nietzsche), *Beytulhikme Int. J. Phil.* 11 (4) 2021, (1537-1565).

Walsh, R.D. (2005). *Philosophical Counselling Practice*, Douglas.indd (janushead.org)

Yeşilyaprak, Binnur, (2003). *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri (Guidance Services in Education)*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

# Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 1 Issue: 2 Year: 2024, pp. 137-152 | Cilt: 1 Sayı: 2 Yıl: 2024, ss. 137-152

## “Nothing” in Function: Heidegger’s Ontological Difference

Hiçliğin İşlevi: Heidegger’de Ontolojik Fark

Sedef Beşkardeşler

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü, e-mail: beskardeşlersedef@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4215-3406.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Received

2 December 2024

#### Date Accepted

18 December 2024

#### Date Published

31 December 2024

**Plagiarism Checks:** Yes, Turnitin

#### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sedef Beşkardeşler).

**Conflict of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.



### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma makalesi

#### Geliş Tarihi

2 Aralık 2024

#### Kabul Tarihi

18 Aralık 2024

#### Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

**Benzerlik Taraması:** Evet, Turnitin

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sedef Beşkardeşler).

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

### Cite As | Atıf

Beşkardeşler, Sedef (2024). “Nothing” in Function: Heidegger’s Ontological Difference. *Mebadi International Journal of Philosophy*, 1(2), 137-152, <https://doi.org/10.5281/zenodo.14608523>

**Abstract**

This paper examines the role and function of Nothing in Heidegger’s understanding of philosophy as metaphysics, contending that Heidegger’s treatment of Being and Nothing are equiprimordial with respect to the ontological difference. That is, the ontological difference concerns not only the difference between beings and Being but also the difference between beings and Nothing. I base my examination on two main moments. First, Nothing is interrogated with respect to the transcendence it enables; featuring the field beyond beings. There, the basic relation between metaphysics, Nothing and Being are explored chiefly by means of Heidegger’s revival of the question “Why are there beings at all instead of nothing?” (why-question). Following from the first one, the second part tackles anxiety to its center as the very phenomenon through which Nothing itself comes to the fore. The paper in its culmination argues that the why-question and the Nothing it reminds Dasein of, functions as an existential trigger, and an ontological threshold, respectively for revealing Dasein’s potentiality-for-authenticity and the inherent-transcendence that occupies the open field which signifies the ontological difference.

**Keywords:** Being, Nothing, Metaphysics, Ontological Difference, Anxiety

**Öz**

Bu makale, Heidegger’in felsefeyi metafizik olarak kavradığı bir bağlam içinde, Varlık ve Hiçlik anlayışlarının ontolojik fark açısından eş-düzeyde-temel olduğunu ileri sürer. Yani, ontolojik fark yalnızca varolanlar ve Varlık arasındaki farkı değil; varolanlar ile Hiçlik arasındaki farkı da aynı düzeyde imler. Buradaki araştırma temel iki düzlem üzerine kurulmuştur. Öncelikle, Hiçlik, mümkün kıldığı aşkınsallık, yani varolanların ötesine açılabilmeğe üzerinden dikkate alınır. Bu noktada metafizik, Varlık ve Hiçlik arasındaki ilişki Heidegger’in gündeme getirdiği temel soru üzerinden incelenir: “neden Hiçlik yerine varlıklar var?” (neden-sorusu). Bunu takip eden ikinci bölüm, kaygıyı, Hiçliğin kendisini ön plana çıkaran fenomen olarak ele alır. Böylece makalenin temel iddiası, neden-sorusu ve Dasein’a hatırlattığı Hiçliğin, hem Dasein’ın otantiklik-imkanını açan varoluşsal bir tetikleyici hem de ontolojik bir eşik işlevi gördüğü üzerine şekillenir. Bu ontolojik eşik ise, Dasein’ın aşkınsallığını açığa çıkartır; zira ontolojik fark ile vurgulanan açık alan, bu aşkınsallığın ika-met yeridir.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık, Hiçlik, Metafizik, Ontolojik Fark, Kaygı

## Introduction<sup>1</sup>

In his 1964 Lecture *The End of Philosophy and The Task of Thinking*, Heidegger states that philosophy is metaphysics that apprehends beings as whole with respect to Being (1977, p. 374). Here there is a genuine connection – almost an identification – between philosophy and metaphysics. Earlier in *Kant and the Problem of Metaphysics* he states that “the question is, the *Problem of Metaphysics*, and that means – the *Question of Being*” (1997, p. 175). But what is metaphysics, indeed? Heidegger opens this question up at the very beginning of his inaugural lecture at the University of Freiburg. As he initially clarifies there, his basic gesture consists of tackling a particular metaphysical problem – “Nothingness” – in order to “be transposed directly into metaphysics” while furnishing metaphysics with the proper opportunity to open itself. (1993a, p. 93).

The ontological difference, simply put, is the difference between beings and the being of beings. In other words, it is the difference between “on one side, all that exists, on the other, the very existence of what exists”. (Nicholson, 1996, p. 357). “What an entity is, (and *that* it is an entity at all) depends on meaning-conditions that make entities as such intelligible” (Käufer, 2005, p. 483). In Heidegger’s words, this intelligibility marks “the basis on which entities are already understood” (2001a, p. 25). Now, for Heidegger, “The Being of entities ‘is’ not itself an entity” (2001a, p. 26) yet “Being is always the Being of an entity” (2001a, p. 29) and that *one* entity, which we ourselves are, has ontico-ontological priority over all other entities for only for it (Dasein) that very Being is an issue. The prevalent relation of Dasein to Being is not thematic nor is it a matter of cognition in the first place. Rather, absorbed in its everyday dealings, it tacitly understands something like Being through and by means of the

---

<sup>1</sup> An earlier version of this study was presented in the “Participants’ Conference” of “Summer Symposium in Contemporary Philosophy: Philosophy of Events” organized by The University of Bonn International Centre for Philosophy NRW in Bonn, Germany, on June 30 – July 1, 2018.

relation of involvement it has with these dealings. The world of involvements where Dasein finds itself is already meaningfully attached. In other words, Dasein always comports entities *as* entities that partake in the relational totality. In this regard, Heidegger contends, the question of Being is to be interrogated through making Dasein transparent in its Being (2001a, p. 27). Likewise, he asserts that “*fundamental ontology*, from which alone all other ontologies can take their rise, must be sought in the *existential analytic* of Dasein” (2001a, p. 34). In this regard, Oren Magid proposes that, in *Being and Time* Heidegger starts with a distinctly ontological matter regarding the question of Being, yet with the analytic of Dasein, Heidegger is also already in “*existential territory*” (2016, p. 440) in the traditional sense of existentialist philosophy. Schufreider also advances that, given that *Being and Time*’s aim is to “reawaken the question of being, its strategy is to revitalize our sense of being existentially” (2013, p. 311). Thus, understood broadly, Heidegger’s ontological and existential projects belong together in *Being and Time*.

As indicated in the beginning of the paper, Heidegger pursues the question of Nothing [*das Nichts*] with regard to the question of “what is metaphysics?” Why is the question about metaphysics bound up with the question about Nothing? To begin with, for Heidegger, Nothing is not a simple ‘not’ of beings. Rather, he asserts that Nothing is more original than the ‘not’ and negation (1993a, p. 97). Science, Heidegger argues, relates to beings in a certain way, “and only to them” where it altogether declines Nothing since it is a non-entity (1993a, p. 109) and “that which is absolutely no entity (i.e. being) can only present itself as the nothing” (1976, as cited in Käufer, 2005, p. 488).

In this regard, Richard Polt contends that Heidegger’s usage of “nothing” is tactical rather than strategical that carries out various functions within his philosophical stance in diverse contexts. (2001b, p. 67-68). The term ‘metaphysics’ derives from the Greek *meta ta physika* and gets interpreted throughout the history of philosophy as “going beyond”

or “extending” physics, i.e., nature as such. Beyond-physics means beyond-beings at the same time. So, in the realm of metaphysics, the ontological difference is already presupposed, yet Heidegger condemns traditional metaphysics because it predominantly bypasses the ontological difference. However, for Heidegger, the basic gesture of going-beyond is only possible when Dasein “holds itself out into the nothing”, i.e., transcends itself (1993a, p. 103). Through and by means of this holding, an encounter with beings first becomes possible.

The question about Nothing that Heidegger handles in *What is Metaphysics* is regenerated later in his *Introduction to Metaphysics*. Heidegger, in this book, starts with asking the genuine question: “Why are there beings at all instead of nothing” (2014, p. 1) and this brings him to what he calls a prior question: “How does it stand with Being?” (2014, s. 36). But before moving to this prior question, the opening question that he indicates as the “why-question” should be brought to the fore more accurately. For Heidegger, this why-question is the broadest, the deepest and the most originary question whose domain is limited by Nothing. It is the broadest since it comprises all that is, and even Nothing itself is included since it is Nothing. The question is the deepest for it seeks the ground for the interrogation of what is, in relation to why it is the way it is. Finally, it is the most originary for it regards “beings as such and as a whole” regardless of any particulars (Heidegger, 2014, p. 2-4).

For Heidegger, what is asked in the why question “rebounds upon the questioning itself, for the questioning stands against beings as a whole, but does not after all wrest itself free from them” (2014, p. 5). This point, I assume, is one of the hints that enables to render Nothing as the counterpart of Being in the ontological difference: Nothing stands against beings yet is bounded to them in a certain way.

Heidegger is precise in his utterance that beings themselves may remain indifferent in the face of why-question: whether or not it is posed

does not make any difference in the realm of beings. However, *if* the question is asked and pursued genuinely, it opens itself as a realm which he calls “happening” [*Geschehnis*] (Heidegger, 2014, p. 6). By means of and through this happening, Dasein is both the interrogator while taking part in what is being interrogated which amounts to making itself transparent in its very Being. This happening is at the same time what Heidegger calls an “originary leap [*Ur-sprung*]” that “attains itself as ground by leaping an originary leap” (2014, p. 7). Only by means of this originary leap is Being disclosed and only by means of it does Dasein partake in the happening of this disclosure. Here, Heidegger’s treatment of Being and Nothing on the same ground begins to show itself, albeit implicitly. However, most of the remarks that Heidegger makes concerning the prior question - how does Nothing stand with Being - are much more explicit. In this sense, Heidegger points out that from its inception onwards, the question about Nothing has been “side by side” with the question about Being (2014, p. 27) and he also stresses that *Nothing* belongs to Being (2014, p. 93). Furthermore, as Käufer forwards, because asking the question of nothing is a leap from beings to the Being of these beings it marks a leap from science to metaphysics (2005, p. 488).

Then, what is that *Being* that is disclosed in the *happening*? At this point, Heidegger calls forth the Greek notion *phusis*.<sup>2</sup> He initially contends that contrary to the prominent view which is based on the Latinized translation - and thereby understanding - of the Greek experience, *phusis* does not signify nature; what is natural, for the Greeks (2014, p. 15). Rather, it is a notion that should be understood again in the sense of happening: it is *phusis* that discloses itself once and through all the *happenings* as follows: “what emerges from itself”, “the unfolding that opens itself up”, “the coming-into-appearance in such unfolding”, and “holding itself and persisting in appearance” (2014, p. 14-15). Thus, what confront

---

<sup>2</sup> This specific term is either used as “phusis” or “physis” in the relevant literature. I adhere to Heidegger’s usage as “phusis.”



us here is not anything *present* but one which resists every kind of such definition that would *objectify* it. However, this originary dimension of Greek understanding was obscured by later metaphysical understandings of Being whose main grasp and focus was not on Being but beings (Schoenbohm, 2001b, p. 145). *Phusis*, then, “is the event of standing forth, arising from the concealed and thus enabling the concealed to take its stand for the first time” (Heidegger, 2014, p.16). As an event, “*phusis* is Being itself, by virtue of which beings first become and remain observable” (Heidegger, 2014, p. 16). Moreover, for Heidegger, what we *hear* through the infinitive “to be” today does not carry the connotations it once carried in Greek world. According to the Greeks, Being has three aspects which belong together, and that are: living, emerging and abiding. From all these original vivid words, what remains is “to be” as an abstraction (2014, p. 77-79).

Heidegger also examines the four *distinctions* that have been prevalent not only throughout the history of Western philosophy, but also spread around all knowing and doing, albeit not always explicitly. These distinctions are made between “Being and Becoming”, “Being and Seeming”, “Being and Thinking” and “Being and Ought” (Heidegger, 2014, p. 103-104). Through analyzing these notions to the inception, what Heidegger comes up with will be the very belonging of becoming, seeming, thinking and ought to Being itself.

First, Heidegger refers to Parmenides who put forward Being in contrast to becoming. Likewise, he then refers to Heraclitus who is supposed to be known with his saying that “all is flux”. After that, Heidegger states that Heraclitus indeed says the same thing as Parmenides yet we think of these two great thinkers in great opposition since we think of becoming according to the conceptions “of a nineteenth-century Darwinist” (2014, p. 107). However, thinking back to the understanding of Being as *phusis*, Heidegger maintains, will retrieve the belonging of becoming to Being.

The second distinction Heidegger discusses is on Being and seeming. Here again, what Heidegger brings to the fore is the original belonging-togetherness of Being and seeming. Then he clarifies that only on the basis of this original belonging together do Being and seeming are “disjoined”. Going back to the Greek word *phainesthai* (“lighting-up, self-showing, appearing”), Heidegger parallelizes this notion and *phusis* which is emerging as well as appearing in light: “The roots *phu-* and *pha-* name the same thing. *Phuein*, the emerging that reposes in itself, is *phainesthai*, lighting-up, self-showing, appearing” (2014, p. 110). At this point one must pay heed to what kind of seeming is at matter here and not confuse it “mere appearance.” For Heidegger, *mere* appearance is only a derivative from the original understanding of seeming that manifests itself, i.e. shows itself from itself. Hence, the original signification of the notion lies not in the derivative meaning but in seeming as manifestation (without assuming something else that lies *behind*). Thus, in the original sense, seeming do belong to Being for “Being essentially unfolds *as* appearing” (2014, p. 110-111).

The third distinction is concerned with Being and thinking which Heidegger discusses in detail for this distinction is at the same time one which has become the most prominent one. To begin with, thinking, he asserts, does not originally nor exclusively signify a function of the intellect as its Latin translation *intelligere* suggests (Heidegger, 2014, p. 134). For the originary understanding, Heidegger refers to the Greek understanding of logic for he states that there is indeed an inceptional relation between *phusis*, logic and Being, yet for apprehending this we have to rid ourselves from the opinion that logic belongs to reason (2014, p. 136). At this point, Heidegger clarifies that the Greek root *legein* for logos originally means *gathering* (2014, p. 138). In this sense, referring to Heraclitus’ usage of logos in his fragments, Heidegger argues that logic originally means the “gathering gatheredness that constantly holds sway in itself” (2014, p. 141). In what follows, Heidegger states that *phusis* and logos

are the same since they are the gatheredness of beings (2014, p. 145). So what we already have here is the identity – in the Heideggerian sense of the term – of Being as *phusis* and Being as logos.

Concerning the unity and the disjunction of thinking and Being, Heidegger goes back to the Greek word *noein* for thinking that means to “take in”, “to let something come to oneself” (2014, p. 153). Considered this way, what is let open is Being itself: where Being is opened up, it is at the same time taken in. It should once again be reminded that apprehension has nothing to do with being a property of human Dasein; rather it is a “happening (*Geschehen*) in which humanity itself happens, and in which humanity itself thus first enters history (*Geschichte*) as a being, first appears, that is [in the literal sense] itself comes to Being” (2014, p. 157). Stressing the notion ‘happening’, Heidegger maintains that what speaks of under the conventional translation “thinking and Being are the same”, is the belonging-togetherness of apprehension (as letting-in) and Being (as *phusis*) (2014, p. 162).

The fourth dynamics of relation is between Being and ought. In this regard, Heidegger points out that the exact separation between Being and ought goes parallel with Being’s becoming *idea* and thinking’s becoming *assertion*. Peaking in Kant, this domination of thinking as “self-sufficient reason” blocks Dasein’s originary access to the reciprocal unity and disjunction of Being and the ought (Heidegger, 2014, p. 220).

Understood contemporarily, Being is in separation from becoming, thinking and the ought. However, understood originally, Being is both in unity and in disjunction with these notions reciprocally. In this sense, there is an original strife between these notions – in the Nietzschean sense of the word – through which these notions are brought out in the open.

Earlier in *Being and Time*, Heidegger remarks that Being is that through which beings are already understood as beings (2001a, p. 25-

26). Furthermore, he hints at the phenomenon of *truth* which must be ontologically clarified in order to account for a proper preparation for the question of Being (2001a, p. 228). The detailed execution of the latter, however, was ceded to *Introduction to Metaphysics*. So, focusing on the notions of unconcealment and concealment, what is novel in *Introduction to Metaphysics* seems to be the very proximity between Being as *phusis* and truth as *aletheia*. To *destroy* the modern conception of truth as correctness – correspondence between ‘thought’ on the one hand and outside ‘reality’ on the other – Heidegger goes back to the Greek understanding of *aletheia* as unconcealment, i.e., revealing. So, distinct from the contention of truth as correctness, what *aletheia* has to do is the manifestation and coming to the light of beings from out of themselves. Indeed, this manifestation is the ground of assertion that the modern conception of correction is based on: “before an assertion can be made about an entity, the entity itself must be manifest, out in the open” (Caputo, 1988, s. 522). Accordingly, in Heidegger’s words, “Truth, as un-concealment, is not an addendum to Being. Truth belongs to the essence of Being” (2014, p. 122). Thus Being originally discloses as *phusis* which makes manifest; and since this manifestation is coming to unconcealment out of concealment, *phusis* and *aletheia* originally belong together. The disclosure of Being, however, takes place through the “original revelation of the nothing” (Heidegger, 1993a, p. 103). Heidegger puts this forward as follows:

For human existence the nothing makes possible the openedness of beings as such. The nothing does not merely serve as the counter-concept of beings; rather it originally belongs to their essential unfolding as such. In the Being of beings the nihilation of the nothing occurs (Heidegger, 1993a, p. 104).

Given that for Heidegger Nothing is the very ground through which Being as *phusis* and truth as *aletheia* comes to the fore, one may ask, how is Nothing itself revealed then? This question brings us to the second part of the paper. In *Being and Time*, Heidegger explicates anxiety [*Angst*]

as a state-of-mind in detail. Distinguishing it from ordinary fear in the face of something definite, Heidegger asserts that what anxiety is anxious about is Being-in-the-world as such (2001a, p. 232). Keeping this line of thought, later in *What is Metaphysics*, Heidegger puts it as follows: “Holding itself out into the nothing, Dasein is in each case already beyond beings as a whole. This being beyond beings we call ‘transcendence’” (1993a, p. 103). At this point, Käufer proposes that “what Dasein transcends *to* is the world, the background for the comportment toward entities” (2005, p. 484). Yet, for Heidegger, the world is not a being either:

The world is nothing – if ‘nothing means: not an entity in the sense of the occurrent, and moreover: nothing in the sense of not-being-an-entity, nothing of what Dasein as such transcends [...] the world: a nothing, no entity, – and yet something; nothing that is – but being (1990, as cited in Käufer, 2005, p. 484).

So it is seen that Heidegger’s understanding of world, Nothing and anxiety are interwoven. “In that in the face of which one has anxiety, the ‘It is nothing and nowhere’ becomes manifest” (2001a, p. 231). However, this does not mean that the world is absent itself. Rather, while the beings within-the-world tends to possess no importance in anxiety, the worldness of the world becomes all the more manifest and even obtrude (Heidegger, 2001a, p. 231). Furthermore, when anxiety dissolves, we immediately do feel that it was *nothing*: “the nothing itself – as such – was there”. (Heidegger, 1993a, p. 101).

Posing the why-question and properly following it functions as a “happening”, as indicated above. Now, anxiety takes Dasein over, for it is always a not-yet. That is, Dasein is always towards its own possibility. This possibility is characterized by being either *inauthentic* or *authentic* possibilities in *Being and Time*. This relation also has to do with the analysis of death and incompleteness that Heidegger discusses through *Being and Time*. In this sense, Dasein is never complete but always a not-yet; from the moment of birth, it is towards-death. This *oscillation* makes the

basic characteristic of Dasein as always *in-between*. Heidegger puts this poetically as follows: “half in being, half not in being, which is also why we cannot belong to any thing, not even to ourselves” (2014, p. 32).

From the moment of birth, Dasein is factually *thrown* into the world of *das Man* (the they). It does what *das Man* does, behaves in the way *das Man* behaves and so on: the norm is always already out there. However, there still lies the possibility of Being otherwise, i.e. Being authentic (2001a, s.168). Being-authentic for Heidegger has to do with owning up to its own basis, as the basis of a nullity. This owning up opens itself in the phenomenon that Heidegger calls “anticipatory resoluteness”. In this sense, when Dasein is resolute, it concedes the fact that it is the “null basis of its own nullity” (Heidegger, 2001a, p. 354). And being anticipatory means owning up to one’s Being-towards-death as always being incomplete and not-yet.

In this sense, Heidegger states that what anxiety makes manifest is Dasein’s “potentiality-for-Being”, that is, “Being-free for the freedom of choosing itself and taking hold of itself” (2001a, p. 232). Now this anxiety happens if and only if one is ready for the *call of conscience* which is an appeal for “summoning it to its ownmost Being-guilty” (Heidegger, 2001a, p. 314). Here in the call of conscience, Dasein is both the caller and the called (Heidegger, 2001a, p. 324) in the sense that the potentiality-for-Being calls its own lostness-in-das-Man to its very authentic possibility which at the same time has to do with Being-guilty and Being-towards-death. And yet, one can only *hear* the call when one is ready; that is, when wants-to-have-a-conscience (Heidegger, 2001a, p. 314). That at the same time means that one is ready for anxiety. At this point, I assume that asking the why-question also amounts to that state of being-ready. So, the relationship between anxiety and Nothing must be understood reciprocal.

Now, by means of Being-not-yet, Being-towards-death and always

having a potentiality, Dasein is also tacitly aware that there could have been nothing instead of beings; to put the question from the other way around. In this regard, Heidegger says that “that which we have anxiety about is our potentiality-for-Being-in-the-world” (2001a, p. 235). Thus, that Being-otherwise both in the senses of authenticity and of not existing at all come to the fore at those rare times of anxiety.

In a nutshell, I have so far attempted to elucidate on Heidegger’s understanding of Nothing with regard to Being and the ontological difference. This attitude is shaped from the beginning by considering Heidegger’s treatment of Nothing in relation to metaphysics. Although Heidegger’s repudiation of traditional metaphysics is widely acknowledged, one must not lose sight of his insights that allows him to place metaphysics within a certain era of the *unfolding of Being itself*. That is, the idiosyncrasies that traditional metaphysics possess are not due to some “errors” or “misconceptions” on its own behalf. Rather, the condition of metaphysics well coincides with and in a certain sense amounts to the historical condition of Being, and as well, Nothing. To elaborate, referring to Heidegger’s remarks on a Descartes quote may be proper: “Thus the whole of philosophy is like a tree, whose roots are metaphysics, the trunk of which is physics, and the branches which extend out from that trunk are the rest of the sciences.” Just after giving place to Descartes’ analogy, Heidegger asks, “in what soil do the roots of the tree of philosophy find their support?” (1976). And eventually, the answer will be Being itself. The problem, Heidegger declares, about metaphysics is that though it “harbors” the truth of Being, it does not recognize its own soil (1976). Why this is so? Indeed, the withdrawal of metaphysics from Being is not any fault of itself. Rather, Heidegger clarifies, “the question [of Being] is inaccessible to metaphysics as such” and that “a treasure withheld from it yet held before it” (1976). Heidegger clearly declares that the question of Being is the comprehensive question of metaphysics. However, concerning that metaphysics cannot recognize its own soil –

Being – these quotes say much more than why this is so; they say that this *must be* so. To briefly put in a Heideggerian way, metaphysics is the destiny and a certain face of Being. However, it is also destined to remain indifferent to its very ground.

The present paper was opened up with Heidegger’s identification of philosophy and metaphysics in his 1964 Lecture *The End of Philosophy and The Task of Thinking*. At the very same lecture, what Heidegger also proclaims is that philosophy now has come to its final stage, and he asks what task is reserved then for thinking. Accordingly, Heidegger first explicates what is to be understood from this notion of ‘end’ and he says that one should understand *end* in the sense of place (1993b, p. 433). So, philosophy – as metaphysics – has come to a certain place from a prior place. For Heidegger, while “the development of philosophy into independent sciences” signifies the completion of philosophy, it marks the triumph of sciences that see nature as manipulable (1993b, p. 434-435). Elsewhere in *The Question Concerning Technology*, Heidegger refers to this manipulability by means of the notion *standing-reserve*; that is, nature is no more allowed to show itself in the sense of *phusis* and anymore in the sense of even an object [*Gegen-stand*]; but as standing-reserve. Dasein is now called upon to a challenge which amounts to not only exploiting nature; but a state where every other possible access to nature is blocked in the sense of *Enframing* [*Ge-Stell*] (1977, p. 23).

At this very point – in the end of metaphysics – Heidegger asks, what if the *dissolution* of metaphysics to distinct sciences prepares the path to another beginning? This task to a new beginning would be neither philosophical in the sense of metaphysics nor scientific (1993b, p. 436). Heidegger himself concedes that this task of thinking that is neither metaphysical nor scientific is startling from the beginning. At this point, however, he hints at the phenomenological motto “to the things themselves” as an antidote and wants the reader to hear the ‘themselves’ (1993b, p. 438). This motto, for Heidegger, should become the horizon at the end of



philosophy, towards a new beginning.

## References

Caputo, J. D. (1988). Demythologizing Heidegger: “Aletheia” and the History of Being. *The Review of Metaphysics*. Volume 41, No 3.

Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology*. In *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper and Row: New York.

Heidegger, M. (1993a) *What is Metaphysics*. In *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. Harper: San Francisco.

Heidegger, M. (1993b). *The End of Philosophy and The Task of Thinking*. In *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. Harper: San Francisco.

Heidegger, M. (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*. 5th ed. Indiana University Press: Indiana.

Heidegger, M. (2001a). *Being and Time*. tr. Macquarrie& Robinson. Harper Perennial Modern Classics: New York.

Heidegger, M. (2014). *Introduction to Metaphysics*. tr. Gregory Fried, Richard Polt. Yale University Press: London.

Käufer, S. (2005). The Nothing and the Ontological Difference in Heidegger’s *What is Metaphysics?* *Inquiry*, 48:6, 482-506.

Nicholson, G. (1996). The Ontological Difference. *American Philosophical Quarterly*. Volume 33, No 4.

Oren, M. (2016). The Ontological Import of Heidegger’s Analysis of Anxiety in *Being and Time*. *The Southern Journal of Philosophy*. Volume 54, Issue 4.

Schoenbohm, S. (2001b). Heidegger’s Interpretation of *Phusis* in *Introduction to Metaphysics*. *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. (Eds: Polt, R& Fried, G). Yale University Press: London.

Schufreider, G. (2013). The Nothing. *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. (Eds: Raffoul, F & Nelson, E.S). Bloomsbury: London. 311-318.

# Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 1 Issue: 2 Year: 2024, pp. 153-174

Cilt: 1 Sayı: 2 Yıl: 2024, ss. 153-174

## Alain Badiou'nun Anti-Felsefe Seminerleri: Nietzsche, Wittgenstein, Lacan

Alain Badiou's Anti-Philosophy Seminars: Nietzsche, Wittgenstein, Lacan

Ali Utku

Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, aliutku@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9602-7042

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Received

2 December 2024

#### Date Accepted

12 December 2024

#### Date Published

31 December 2024

**Plagiarism Checks:** Yes, Turnitin

#### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Utku).

**Conflict of Interest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma makalesi

#### Geliş Tarihi

2 Aralık 2024

#### Kabul Tarihi

12 Aralık 2024

#### Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

**Benzerlik Taraması:** Evet, Turnitin

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ali Utku).

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Utku, Ali (2024). Alain Badiou'nun Anti-Felsefe Seminerleri: Nietzsche, Wittgenstein, Lacan. *Mebadi International Journal of Philosophy*, 1(2), 153-174, <https://doi.org/10.5281/zenodo.14608613>

### Abstract

Alain Badiou, the most widely read living French philosopher, turned his attention to the theme of “anti-philosophy” and the figure of the “anti-philosopher” immediately after his systematic attempt to reinstate philosophy through works such as *Being and Event* (1988), *Manifesto for Philosophy* (1989), and *Conditions* (1992). In line with his Platonic stance, Badiou sought a polemical engagement with the contemporary versions of the sophists—those eternal adversaries or rivals of philosophers—whom he labeled “Great Sophistry” in *Manifesto for Philosophy*. For Badiou, anti-philosophy fundamentally aims at an act of unconditional rupture, indeterminate transformation, and an unfounded leap into the new. In any case, there is much for the philosopher to learn from encountering the anti-philosopher. Indeed, Badiou believed that such encounters could at least help philosophy clarify its agenda through the challenges posed by this particularly unsettling “other.” With this in mind, Badiou devoted his annual seminars at the *École Normale Supérieure* from 1992 onward to four major anti-philosophers: Nietzsche (1992–1993), Wittgenstein (1993–1994), Lacan (1994–1995), and Saint Paul (1995–1996). This article problematizes Badiou’s reading of Nietzsche, Wittgenstein, and Lacan as anti-philosophers, figures to whom he accorded a privileged place in his anti-philosophical canon. In terms of its findings, Badiou’s Anti-Philosophy Seminars constitute anti-historical, immanent critical readings that seek “the outside within” the history of philosophy as a way to continue its project.

**Keywords:** Alain Badiou, Anti-Philosophy Seminars, Anti-Philosopher, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Jacques Lacan

### Öz

Yaşayan en çok okunan Fransız filozofu Alain Badiou, *Varlık ve Olay* (1988), *Felsefe İçin Manifesto* (1989) ve *Koşullar*'da (1992) felsefeyi sistematik biçimde yeniden öne sürme girişiminden hemen sonra, Platoncu tavrına uygun biçimde filozofun ezeli hasmı veya rakibi sofistlerin çağdaş versiyonlarına, *Felsefe İçin Manifesto*'da “Büyük Sofistlik” adını verdiği geleneğe karşı bir polemik arayışıyla “anti-felsefe” temasına ve “anti-filo zof” figürüne eğilir. Badiou için anti-felsefe, en temelde koşulsuz bir kopuş, belirlenimsiz bir dönüşüm, yeniye temelsiz bir sıçrama olduğuna inandığı bir eylemi hedefler. Herhâlikarda filozofun anti-filozofla karşılaşmadan öğreneceği çok şey vardır. Nitekim böylesi bir karşılaşmanın en azından felsefenin bu bilhassa can sıkıcı ötekinin meydan okumaları aracılığıyla kendi ajandasını netleştirmesine yardımcı olabileceği düşüncesiyle Badiou, *Ecole Normale Supérieure*'daki yıllık seminerlerini 1992'den itibaren dört büyük anti-filozofa, Nietzsche (1992-1993), Wittgenstein (1993-1994), Lacan (1994-1995) ve Saint Paul'e (1995-1996) hasreder. Burada Badiou'nun anti-felsefi kanon için ayrıcalıklı bir yer verdiği Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan'ı birer anti-filozof olarak okuyuşu sorunlaştırılıyor. Ulaşılan sonuçlar bakımından Badiou'nun “Anti-Felsefe Seminerleri” felsefeye devam etmek için felsefenin tarihinde “içerinin dışarısı”nı arayan anti-tarihsel, içkin eleştirel okumalardır.

**Anahtar Kelimeler:** Alain Badiou, Anti-Felsefe Seminerleri, Anti-Filozof, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein ve Jacques Lacan.

## Giriş

Türkçeye otuzun üzerinde kitabı çevrilen, yaşayan en çok okunan Fransız filozofu Alain Badiou, The Guardian'la yakın zamanlı bir söyleşisinde, Fransız felsefesinin de şarap ve peynir gibi Fransa'nın ihtişamının bir parçası olarak görülmesi gerektiğini söylüyordu: "Büyükelçilerimize sesleniyorum, biz filozoflar Fransa'nın en büyük ihraç ürünüyüz" (Jeffries, 2012). Daimî ithalatçı konumundaki Türkiye'den felsefenin yükselen trendlerine bakıldığında hiç de yabana atılır tespit değil. Nitekim yirminci yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan Fransız filozoflarının öznel denebilecek bir bilançosunu çıkardığı Fransız Felsefesinin Macerası'nda Badiou, 1943'te Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'inin ortaya çıkışı ile 1991'de Deleuze'ün son kitabı Felsefe Nedir?'in yayınlanması arasında Fransız felsefesinin, kapsamı ve yeniliği bakımından (MÖ V. yüzyıldan III. yüzyıla Parmenides ve Aristoteles arası) klasik Yunan'la veya (Kant'tan Hegel'e) İdealizm Almanya'sıyla kıyaslanabilecek bir altın çağ yaşadığını öne sürer. Sartre ve Deleuze arası bu yoğun, yaratıcı "felsefi ân" içinde Bachelard, Merleau-Pony, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault, Lyotard ve Derrida gibi bugün felsefi gündemi fazlaca meşgul eden düşünürler vardır. Badiou'nun büyük şansı bu maceranın bir parçası olmaktır. Nitekim bu kapalı kümenin marjlarında ve günümüze açılan bir pencerede Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière'le birlikte kendisini de sayar (Badiou, 2015, s. 10-11). Kavramın yeni bir terkip ve tertiple yeniden sunulduğu bu ân içinde felsefe varoluşla, düşünceyle, eylemle ve biçimlerin hareketiyle yeni bir ilişki önerirken kendi imkânı, işlevi ve koşulları konusunda da dönüştürücü hamleler yapmıştır. Bu olağanüstü Fransız felsefi ânını karakterize edebilecek semptomlardan biri olarak Badiou kariyerinin başından itibaren "Günümüzde felsefe hangi koşullarda mümkündür?" sorusuyla saplantı denebilecek kertede meşgul olmuş ve Manifesto'lar (1989, 2009), Koşullar (1992), Anti-Felsefe Seminerleri gibi meseleye doğrudan eğildiği metafelsefi metinleriyle cevap aramıştır. Üstelik bu metinler, Özne Teorisi'nden (1982) Varlık ve Olay'a (1988),

Dünyaların Mantığı'na (2007) hatta “felsefi arayışımın kapanışı niteliğindeki kitabım” (Dejean&Badiou, 2018) dediği Hakikatlerin İçkinliği'ne (2018) felsefesinde önemli bir içsel kopuşa, felsefenin hakikatler üretmediği, hatta kendi başına düşünemediği, tamamen kendi koşullarına (sanat, bilim, politika, aşk) bağlı olduğu iddiasıyla koşullar öğretisinin gelişimine işaret eder.

Felsefeye yeni bir başlangıç için yaptığı önerinin en sistematik formülasyonu olan Varlık ve Olay'ın 1988'de yayımlanmasından bir yıl sonra, 1989'da yayınlanan Felsefe İçin Manifesto (Badiou, 2012) kendi hakikat koşullarına göre işleyen felsefenin varlık beyanıdır. Aynı zamanda 1968 Mayıs olaylarını izleyen süreçte felsefenin ölü, arkaik ve imkânsız –çünkü– tamamlanmış olduğunu ilan etmekle kalmayıp aynı zamanda onun varlığını –Badiou'nun altını çizdiği– koşullarından birine, yani sanat, bilim, politika ya da aşka dikişlemeye kalkan nouveaux philosophes'a (yeni filozoflara) şiddetli bir tepkidir. Badiou “Büyük Anlatıların Sonu”nun bu alçakgönüllü beyanının –yani felsefenin kendi yok oluşunu düşünmesinin– liberal kapitalizmin tek uygulanabilir etik-politik rejim olarak olumlanmasıyla el ele gittiğini vurgular. Nüktedanlığıyla, “Felsefenin Sonunun Sonu”nu ilan ederek ve yeni filozofların çabalarını felsefeyi düşünce özgürlüğüyle, yani onun biricik düşmanıya kaynaştırmaya yönelik aldatici bir girişim olarak değerlendirerek parolayı değiştirmeyi önerir: “Bir adım daha” (ya da Beckett'in Adlandırılmayan'ındaki şekliyle: “Devam etmelisin”). Felsefe için Manifesto'nun yayınlanışından yaklaşık yirmi yıl sonra 2009'da Felsefe için İkinci Manifesto'yu yazarken ise artık tüm sorunun felsefenin varolmayışından ya da felsefenin sonu iddialarından ibaret olmadığını söyler. Yani, 1989'da felsefenin koşullarından (koşullarının birinden) “dikişlerini koparma” ihtimalini vurguladığı yerde, yirmi yıl sonra Badiou, felsefenin “görünüş dünyasında” ne hale geldiğine dair aşkın bir değerlendirme yoluyla onun özünü yeniden olumlamaya koyulur. Başka bir deyişle Badiou, yirmi yıl içinde felsefenin

statüsünün –neredeysse yok oluşuna neden olan– zararlı, özverili bir diğergamlıktan –bir aşırı varoluş ile karakterize edilen– açık, kendini pazarlayan bir “fahişeliğe” nasıl evrildiğini betimler. Yirmi yıl önce hakikatin koşullarıyla yıkıcı dikişlere zorlanmış olan felsefe kendini varolmayıştan nefesi kesilmiş bulurken, bu kez muhafazakâr ahlaklılığa zincirlenmiş olan felsefe anlamsız bir aşırı varoluş nedeniyle kendisini layık olmadığı bir yerde bulur. Felsefe artık her yerededir. Çeşitli medya üstatları için ticari bir marka olarak hizmet eder. Kafeleri ve sağlık kulüplerini hareketlendirir. Dergileri ve guruları vardır. Bankalardan büyük devlet komisyonlarına her şey tarafından evrensel olarak çağrılır: o etik, hukuk ve ödev hakkında karar verir. Bu dönüşün varoluş nedeni, felsefeden çok onun toplumsal ikamesi olan etikle ilgili aşkın bir değişikliktir. “Yeni filozoflar”dan ve sosyalist devletlerin çöküşünden bu yana ahlâki vaazın en temel biçimi artık “felsefe” olarak nitelendirilmektedir. Yani felsefe artık muhafazakâr ahlaklılık ve demokratik dogmanın eleştirel olmayan savunmasıyla asimile olup köleleşmiştir. Bu yüzden felsefenin varoluşunu iddia etmek bundan böyle onun dört koşulunun sistematik zıtlıklar ahengini düşünmeye tekabül etmeyecektir. Bugün için mesele felsefenin ahlaksızlaştırılmasıdır (de-moralizing) (Badiou, 2011, s. 63-72).

### **1. Badiou ve Anti-felsefe**

Varlık ve Olay (1988), Felsefe İçin Manifesto (1989) ve Koşullar’da (1992) felsefeyi sistematik biçimde yeniden öne sürme girişiminden hemen sonra Badiou, Platoncu tavrına uygun biçimde filozofun ezeli hasmı veya rakibi sofistlerin çağdaş versiyonlarına, Felsefe İçin Manifesto’da “Büyük Sofistlik” (FM s. 97) adını verdiği geleneğe karşı bir polemik arayışıyla “anti-felsefe” temasına ve “anti-filozof” figürüne eğilir. Felsefe Platoncu bir kuruluş hareketiyle başlayabilirse ve başlamalıysa, o zaman Gorgias veya Protagoras’ın çağdaş versiyonlarına karşı filozofun savaşını da yeniden sahnelemelidir: “Genç Platon hem sofizmin incelikli hilelerinden daha öteye gitmesi hem de onun sayesinde zamanının sorunlarının özü hakkında bilgilenmesi gerektiğini biliyordu. Aynı şey bizim için de geçerlidir” (FM s. 98). “Felsefe her zaman bir aynanın kırılmasıdır” der

Badiou, “Bu ayna, sofistin felsefenin ediminde ele aldığı her şeyi üzerine indirmediği dilin yüzeyidir. Filozof bakışlarını yalnızca bu yüzeye dikerse, ikizi sofist ortaya çıkar ve kendini tek olarak kabul edebilir” (Badiou, 2008, s. 25). Hakikate şüpheyle yaklaşırken antik ve modern sofistliğe yaklaşan anti-felsefe bilgi araçlarının dışında anlamlar ararken felsefenin en az sofistlik kadar tarihi düşmanı olan dine yaklaşır. Ancak anti-felsefe ne bir itikat veya yapıbozum tekniği ne de bir vahiy veya kurtuluş hermeneutiğidir. Badiou için anti-felsefe, en temelde koşulsuz bir kopuş, belirlenimsiz bir dönüşüm, yeniye temelsiz bir sıçrama olduğuna inandığı bir eylemi hedefler. Elbette hem sofistlikte hem de dinde, zaman zaman onları anti-felsefeyle uyumlu hale getirebilecek bir performatif unsur vardır. Tamamen karşıt olmaktan ziyade “kısmen örtüşen” kategoriler oluştururlar. Ancak, anti-felsefi eylem tam anlamıyla başka bir amaca (örneğin itikat veya inanç) hizmet etmez, tamamen kendi iyiliği içindir. Ve sofistlik ve din felsefenin rakipleri ve sıklıkla açık düşmanları iken, felsefe ve anti-felsefenin karşılaşması daha karmaşıktır, bazen terapist ve hasta gibi, bazen histerik ve efendi gibi ve en iyi ihtimalle belki de komşular gibi –bazen karşılıklı olarak faydalıdır, ancak rahatsız edicidir ve sınırların dikkatli bir şekilde gözetilmesini gerektirir. Filozofun anti-felsefeye sadece tahammül etmesi değil, aynı zamanda onu incelemesi, (mutlaka kalbe almasa bile) eleştirilerini ciddiye alması, felsefenin topolojisini açıklığa kavuşturmak için anti-felsefeye bakması akıllıca olacaktır: “felsefeden daha fazla felsefe”de ona özgü olan, ona özgü olmayan ve hatta Lacan’ı yankılayacak olursak, ona “dışsal” olan şey nedir? (Reinhard, 2018, s. 24-25).

Herhâlükarda filozofun anti-filozofla karşılaşmadan öğreneceği çok şey vardır ve böylesi bir karşılaşmanın en azından felsefenin bu bilhassa can sıkıcı ötekinin meydan okumaları aracılığıyla kendi ajandasını netleştirmesine yardımcı olabileceği düşüncesiyle Badiou, Ecole Normale Supérieure'daki yıllık seminerlerini 1992'den itibaren dört büyük anti-filozof, Nietzsche (1992-1993),



1 Wittgenstein (1993-1994),<sup>2</sup> Lacan (1994-1995)<sup>3</sup> ve Saint Paul'e (1995-1996)<sup>4</sup> hasreder. "Anti-felsefe" terimini Lacan'dan devraldığını belirten (WA 17) Badiou, koşullar öğretisine paralel biçimde anti-felsefenin bize bir filozofun iktidarlar ve onlara hizmet edenler tarafından genellikle nefret edilen politik bir militan (politika), en inanılmaz eserleri ortaya koyan bir estet (sanat); hayatını bir adam veya kadın uğruna altüst eden bir sevgili (aşk), bilimin en paradoksal açılımlarıyla haşır neşir bir bilgin (bilim) olduğunu hatırlattığını söyler. "Anti-filozoflar", der "Badiou, diğer filozofları iki şeyi unutmasınlar diye ikaz eden kişilerdir:" (1) "Felsefenin koşulları ya da şahit olduğu hakikatler her zaman çağdaştır. Bir filozof, yeni kavramları kendi zamanının kargaşasında inşa eder." (2) "Filozof, Efendi'nin sesiyle konuşur. (...) Sözü otoriterdir; şiddetli olduğu kadar baştan çıkarıcıdır. Takip ettirir, rahatsız eder ve dönüştürür." (WA 7-8). Badiou başından itibaren anti-felsefenin birbirine bağlı üç işlemle teşhis edildiğini kaydeder: (1) Felsefeyi hakikat kategorisini kendisine mal ettiği ve kendisini bir teori olarak kurduğu için eleştirir; (2) Felsefenin yanıltıcı söylemsel dış görünüşüne indirgenemeyeceğini, aksi takdirde kendisini "hakikat"e dair bir kılıf, propoganda ve yalandan başka bir şey olmayan bir dizi uydurma hikâyeden ibaret bir edim olarak ortaya koyacağını iddia eder; (3) Kendi eserlerini bu tür felsefi edimlere karşı, seleflerini zararlı karakterlerini açığa çıkarırken yok eden daha yeni ve daha radikal edimler olarak şekillendirir (WA 17-18). Bu üç işlem çerçevesinde anti-filozof bir düşkün, tekrara düşen bir eğitimci, bir gramer ukalası ya da mabedlerin ve kurumların sofuca bir muhafızı olmamak için şiddetle kendi akranlarını, yani filozofları hedef alır: Pascal Descartes'a karşı; Rousseau

<sup>1</sup> Bkz., Alain Badiou, *Nietzsche: Anti-Felsefe Seminerleri*, çev. İsmet Birkan, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2016. Bundan sonra metin içinde *NA* kısaltması ve sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

<sup>2</sup> Bkz., Alain Badiou, *Wittgenstein'in Anti-Felsefesi*, çev. Melis Aktaş, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2022. Bundan sonra metin içinde *WA* kısaltması ve sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

<sup>3</sup> Bkz., Alain Badiou, *Lacan: Anti-Felsefe Seminerleri*, çev. Necmettin Kamil Sevil, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2021. Bundan sonra metin içinde *LA* kısaltması ve sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

<sup>4</sup> Bkz., Badiou, Saint Paul: *The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford, Stanford University Press, Stanford, 2003.

Ansiklopedistlere; Kierkegaard Hegel'e, Nietzsche Platon'a; Lacan Althusser'e karşı... Her anti-filozof, kanonik boş konuşma örnekleri olarak adettiği filozofları seçer (bkz. Bindeman, 2015, s. İx-x). Öte yandan anti-filozofun, kesinlikle bir bir şüpheli ya da göreci, bugünün demokrati, hakikat fikrine ihtiyacı olmayan kültürel farklılık, çok renklilik yandaşı olmadığına da altı çizilmelidir. Bilakis inananların en katısı, en az müsamahakâr olanıdır. Filozoflara karşı amansız bir mücadeleye girişmiş, eyvallahı olmayan, buyurgan kişiliktir. Bu yüzden bir anlamda insanların "uzlaşmacı bir demokrata, münasip küçük mutulukların propagandacısına ve 'Fikirsiz yaşa' buyruğunun müridine" dönüşmemelerinin güvencesidir (Badiou, 2005, s. 44-45; ayr. Bkz. Aydoğan, 2019, s. 420).

Bruno Bosteels, Badiou'nun "anti-felsefe" kategorisini kendilerini zamanlarının başat felsefi eğilimlerine göre tipik biçimde mesafe ve yakınlık, hayranlık ve suçlama, ayartılma ve küçümseme arasında gidip gelen bir tavırla bir "dışarı" ya da "bir içsel dışsallık" –Lacancıların deyişiyle "dıştanlık" (extimacy)– tuhaf topolojik konumuna yerleştiren süregelen bir düşünürler geleneğinin adı olarak değerlendirirken Badiou'nun metinlerinden antifelsefi düşünürlerinin asgari bir listesini çıkarır: Aziz Paul ("Temelde, Atina'da onu zora sokan şey antifelsefesidir"); Nietzsche ("Nietzsche, felsefeye, anlamdan kopuş çalışmasında hakikat sorununu yeniden kurmak gibi tekil bir görev yükler. Bu yüzden ona çağdaş antifelsefenin 'prens'i derdim"); erken dönem Wittgenstein ("Erken dönem eseri –ki dahası Wittgenstein'in ondan hiçbir şey yayınlamamak gibi bir zevki olduğu için bir eser de değildir– anti-felsefeden sofistige kayar"); Lacan ("Çağdaş filozofu Lacan'ın anti-felsefesinden geçmek için sarsılmaz cesarete sahip biri olarak adlandırıyorum") ve aynı zamanda Pascal ("Pascal, anti-felsefenin diğer büyük figürü, [...] İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısını açıkça filozofların ve bilim adamlarının Tanrısının karşısına koyan kişi."); Herakleitos ("Herakleitos'tan, Pascal'ın Descartes'a karşı olduğu kadar Parmenides'e karşı antifilozof olan kişi olarak söz edebilirim),

Rousseau (“Rousseau, zamanımızla (diyelim ki Nietzsche’den sonra) esnek olmayan anti-felsefi yoluyla iletişim kurar”), Kierkegaard (“Pascal’ın Descartes’in yanında/karşısında, Rousseau’nun Voltaire ve Hume’un yanında/karşısında olduğu gibi Kierkegaard’ın da Hegel’in yanında/karşısında örnek antifilozof olduğunu biliyoruz”) ve belki de Marx, Freud ve Althusser (“Althusser’in Lenin’i izleyerek söyleyeceği gibi, burada anti-felsefi eylemin bir sınır çizgisi çizmeye başladığını gözlemliyoruz. Ve Althusser’in “materyalist felsefe” adı altındaki projesinin yirminci yüzyıl anti-felsefesine yaklaşması pekâlâ mümkündür”) (bkz. Bosteels, 2008, s. 155).

## 2. Birer Antifilozof olarak Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan

Gerçekten de Badiou anti-felsefi kanon için Herakleitos’tan başlayarak aynı damarda çalışan klasik anti-filozoflardan pek çok örnek –“öncelikle, klasik anti-filozoflar üçlüsü Pascal, Rousseau ve Kierkegaard”) veririrken, seminerlerinde özellikle tüm felsefi geleneğe bir saldırı başlatan üç büyük çağdaş anti-filozofu ayrıntılı biçimde ele almıştır: Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan (LA 6). Burada hiç olmadığı kadar saf bir anti-felsefe biçimi buluruz, çünkü bu üç figürün bütün eserleri tüm felsefi geleneğin yıkımına ve yaşamın hakikat tarafından kuşatılmasına yönelik şiddetli öznellik örneklerine dayanmaktadır. Üçü de kendi “olay-gerçek” versiyonlarını “etkin hakikatler alanı”na kaydetme eğilimindedirler: Nietzsche için “büyük politika”, Lacan için “arşi-bilimsel analitik edim”, Wittgenstein için “mistik estetik.” (bkz. Hallward, 2003, s. 20). Her biriyle Badiou yalnız yazılarıyla değil, yaşamlarıyla, hatta kendilerinden ve okurlarından talep ettikleri öznel tavırla belirli bir konu etrafında emsalsiz bir edimi, aslında felsefeyi yok edecek bir edimi üreten figürler olarak ilgilenir.<sup>5</sup> Nietzsche örneğinde konu sanat ve estetikdir (her şeyden önce Wagner) ama edim arşipolitik; Wittgenstein örneğinde konu mantık ve mate-

<sup>5</sup> Badiou’nun anti-felsefenin tanımlanmasında konu ve edim olarak adlandırdığı belirlenim konusunda bkz., Bruno Bosteels, “Translator’s Introduction”, Alain Badiou, *Wittgenstein’s Antiphilosophy*, trans. Bruno Bosteels, Verso, New York, 2011, s. 39 vd.

matiktir (her şeyden önce Frege ve Russell) ama edim arşiestetiktir; Lacan örneğinde konu aşk ve arzudur (her şeyden önce Freud sonrası) ama edim arşibilimseldir (LA 9). Konu, anti-filozofun görünür ilgilerini tanımlasa da Badiou edimin tekil gücünün burada konumlanamayacağını savunur. Mesela Wittgenstein örneğinde anti-filozof çalışmasının büyük bir kısmını kesinlikle mantık ve matematiğin araştırılmasına adar, oysa sanat –mesela müzik ya da Dostoyevski ve Tolstoy'un romanları– hakkındaki yorumları kıyaslandığında gerçekten çok sınırlıdır. Yine de Wittgenstein'in anti-felsefesinin, tevarüs edilen felsefenin habis saçmalığına karşı ana kaldıraç noktası olarak öne sürdüğü edim veya etkinliğin, estetik veya arşiestetik nitelikte olduğu söylenebilir (Bosteels, 2011, s. 39). Badiou, bu üç çağdaş anti-filozof için az sayıda değişmez özelliği ayırt eder: (1) Varlık ya da dünya sorununun dil sorunuyla eşkapsamlı olduğu varsayımı; (2) Hakikatin dilsel veya retorik bir etkiye, özgül tarihsel ve kültürel dil-oyunlarının veya mecazların sonucuna indirgenmesi, bu nedenle yargılanması ve daha da iyisi, dilbilimsel, söylemsel veya soykütüksel analizle alay konusu edilmesi; (3) Felsefede tanımlandığı şekliyle herhangi bir hakikat biçimine indirgenemez bir anlam, imlem veya bilgi alanı olarak dilin ötesinde ya da daha doğrusu söylenebilir olanın sınırları dışında bulunan şeye bir başvuru; (4) Dinî iman sıçraması veya dünya tarihinin ikiye ayrılması gibi, katıksız yoğunluğu her tür sistematik kuramsal veya kavramsal ayrıntılandırmayı önceden gözden düşürecek olan bu alana erişim sağlamak için radikal bir edim arayışı; (5) Deneysel yazım ve aktarım biçimleri aracılığıyla telaffuz edilen her şeyde sözceleme öznesinin merkezi rolü (Bosteels, 2013, s. 210).

Platoncu tavrına uygun biçimde, felsefenin sanata dikişlenmesinin şafağında ve Platonculuk böyle bir dikişin temel yasağı olduğu için çağdaş anti-Platonculuğun büyük “mucidi” baş sofist Nietzsche (FM 99),

“anti-felsefenin yoksul ve tartışılmaz kralı” (NA 10) olarak Badiou’nun seminerlerinin başını çeker.<sup>6</sup> Eleştirisinin tüm sertliğine rağmen Badiou, “anti-felsefi düşüncenin bu kahramanına karşı bir tür mesafeli şefkatini” korur ve kendi konumunu rakip, gerici anti-Nietzschecilikten ayırmaya özen gösterir. “Nietzsche’nin düşüncesinin gerçek merkezi nedir? Veya: Nietzsche’nin ‘felsefe’ dediği şey nedir?” sorularının peşine düştüğü “Nietzsche Kimdir?”de olduğu gibi, felsefenin spekülatif nihilizminin karşısına bir edimin tamamen olumsuzlayıcı zorunluluğunu koyan Nietzsche “bir filozof değil, bir anti-filozof” olarak sunulur. Bu ifadenin kesin bir anlamı vardır: Deccal’de filozofun “tüm suçluların en büyüğü” olduğunu bildiren Nietzsche, felsefenin spekülatif nihilizmine karşı bir eylemin tamamen olumsuzlayıcı zorunluluğunu çıkarır. Nietzsche’nin kendine biçtiği rol, öteki felsefelere bir felsefe eklemek değil, emsalsiz bir eylemi, felsefeyi gerçekten yok edecek bir eylemi ilan etmek ve üretmektir (Badiou, 2001, s.1). Badiou’nun okumasına göre –mesela Heidegger ya da Deleuze’nün okumalarından farklı olarak– Nietzsche’nin özgünlüğü, alternatif değerler ya da kavramlar icat etmesinden çok, onun “yaşam ediminin anlamsız ve değersiz bir boyutu”, apokaliptik yeniden değerlemenin mutlak tekilliği üzerindeki ısrarında yatar. Badiou’nun araştırmasının merkezine koyduğu ve sonunda dostu olan “ömrünün son yıllarının Nietzsche’si” (NA 9), nihai bir “kopuş”u ya da “patlama”yı, “kavramsız veya programsız” bir devrimi, dünya tarihini ikiye bölmeye ve bir bütün olarak insanlığı dönüştürmeye muktedir bir devrimi öngörmüştür. Basitçe, herhangi bir sürdürülebilir tarihsel bağlantıdan yoksun olan bu mutlak kopuş, kendi beyanı ile fark edilmeden karışmaya başlar. Bu okumaya göre Nietzsche’nin çılgınlığı, olağanüstü yaratıcısına karşı içe dönük, sıfırdan yeni bir dünya yaratma çabasından başka bir şey değildir. Tüm katıksız anti-felsefi tavırlar gibi, Nietzsche’nin büyük Olay’ı da yalnızca histerik bir çatışmaya ve sonunda sessizliğe açılır. Nihayetinde Nietzsche kendi

<sup>6</sup> Badiou’nun Nietzsche’yi bir “anti-filozof” ve bir “olay filozofu” olarak okuması konusunda bkz., Emine Aydoğan, Badiou’nun Nietzsche’si: Bir Olay Düşünürü Olarak Radikal Edim Filozofu, *Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*, 31. Kitap, Güz 2019, s. 417-428.

ilahi tebliğinde tükenir (bkz. Hallward, 2003, s. 22). İşte Badiou “Nietzsche” diye birinin –“Dionysos”, “Çarmıha Gerilen”, “Ariadne”, “Wagner”, “Zerdüşt” denenlerle birlikte ve onların üstünde– tırnak işaretsiz Nietzsche'nin ana kişiliği haline geldiği deliliğe doğru yürüyen münzevinin, ötekinin –sonunda “Tanrı olmaktansa Basel’de Profesör olmayı” tercih ettiğini itiraf noktasına gelen ötekinin– bütüncül devriminin peşindedir (NA 9).

Nihayet Badiou Nietzsche’yi, Platon’dan günümüze problematik felsefe-sanat ilişkisi bağlamında, felsefenin –ısrar ettiği veya vazgeçtiği ölçüde– sanatsal etkinlikle sürdürdüğü aktif veya aktüel belirlenimin taşıyıcısı olarak ele alır. Nietzsche, en azından kendine ait filozof tipi, yine kendi terimleriyle sanatçı filozof olduğu için, sanat sorununu felsefe açısından merkezî bir içsellik içinde yeniden “yapılandırışın” ana figürüdür. Nietzsche’ye göre sanat her şeyden önce öznel bir tiptir. Sanatın figürü eserden önce ve esasen eserde sanatçı figürüdür ve buna karşı Nietzsche filozof tipini, yani temelde filozof olan ve bir rahip olmayan veya artık bir rahip olmayan sanatçı filozofu tasvir eder. Böylece sanat onun için tüm değerlerin tersine çevrilmesi temel jesti ve özellikle filozof tipinin değiştirilmesi diyebileceğiniz şey de dâhil önemli bir paradigma işlevi görür. Muğlak bir mutasyondur bu, öyle ki Nietzsche'nin aynı zamanda hem filozof hem de anti-filozof olduğu söylenebilecektir. Zira filozof figürü için hem bir “tipsizleştirme” hem de “yeniden tipleştirme” önermektedir. Dolayısıyla sanatçı-filozof olarak bu filozof tipinde, felsefe ve sanat arasındaki temel bağlantının yeniden yapılandırılması söz konusudur. Bu yüzden Nietzsche felsefe-sanat ilişkisi sorununda belirleyici bir yazar olarak ortaya çıkar. Bu ise çok daha ötesine Heidegger’e ve günümüze kadar süre giden bir sorundur (NA 13-14).

Badiou'nun Anti-Felsefe Seminerleri'nin ikinci odağı, “Kendi alanında bir dehâ, ancak o kasvetli ‘analitik felsefe’nin zorunlu referansı olan Wittgenstein”dır (NA 6). Seminer metni iki bölüme ayrılır. “Wittgens-

tein'in Anti-felsefesi" başlıklı birinci ve çok daha uzun olan bölüm neredeyse yalnızca Tractatus Logico-Philosophicus odaklıdır. Zira Badiou Wittgenstein'in geç dönemine ait hiçbir metni eserinin meşru bir parçası olarak görmez: "ölümünden sonra büyük bir saygıyla bir araya getirilip hazırlanan bütün sözleri (dits) epey kısa olan tek metni Tractatus'a dayalı muhtemelen ölümcül açıklamalardan başka bir şey değildir" (WA 100). Bu konum Badiou'yu Wittgenstein'in Anglo-Amerikan analitik yorumlarıyla çelişkiye sokar; Badiou'nun tercihi kasıtlıdır, hatta 20. yüzyılın skolastiği Anglo-Amerikan gramerci felsefesinin" yorumlarının "kurumsal gücüyle etkileyici olduğu kadar mistik, estet, manen Stalinci Wittgenstein'in arzulanabileceği her şeye ters" (WA 10) olduğunu iddia eder. Birinci bölümün sitematiği Wittgenstein'in anti-felsefesinin temel, aksiyomatik özelliklerini ve başta Nietzsche olmak üzere diğer anti-filozofların eserleriyle paylaştığı şeyi ortaya koymaya yöneliktir. Burada Tractatus'ta önermenin resim teorisinin dilde-dünyada çizdiği sınırlar bağlamında ulaştığı, felsefe önermelerinin saçma olduğu (TLP 4.003); felsefenin bir öğretisi gövdesi değil, bir etkinlik olduğu (TLP 4.112); söylenebilir-gösterilebilir (mistik olan) ayrımı (TLP 4.1212; 6.522); üzerine konuşulamayan hakkında susma çağrısı (TLP 7) gibi sonuçlar anti-felsefenin temel işlemleri bağlamında ele alınır. Ayrıca Wittgenstein'in ve aslında tüm anti-filozofların affedilmez günahları, matematiği küçümsemeleri; kadın düşmanlıkları; Hıristiyanlıkla kurdukları ilişki. "Wittgenstein'in Dilleri" başlıklı çok kısa kalan ikinci bölüm, Badiou'nun geç Wittgenstein konusundaki tartışmalı yargısı kadar, başlangıçta bir triptik (üçleme) oluşturma yönündeki projesinin tamamlanmamışlığına da işaret eder: "Wittgenstein'in üslupları üzerine olan metin, bu acıların anti-filozofunun en önemli iki 'kitabı'nı [Tractatus ve Felsefi Soruşturmalar] ele alan analizler arasında bir durak ve bir aracı vazifesi görecek" (WA 9). Ümit vadetmeyen ve heves kırıcı bir kaç teşebbüsten sonra Badiou, projenin Felsefi soruşturmalar'la ilgili kısmından vazgeçmiştir: "Doğrusu, okuyucuların da göreceği gibi, bu kitabı, bilhassa da bu kitabın dönüştüğü şeyi sevmediğimi söylemeliyim" (WA 10). Başlığın da ele vereceği üzere ikinci bölüm,

Wittgenstein'in dillerini, üsluplarını veya retoriklerini ve genel olarak felsefi yazımın statüsünü ele alır. Badiou, Wittgenstein'in Kültür ve Değer'deki "Aslında ancak şiir yazar gibi felsefe yazmak gerektiğini söylediğimde, felsefeye ilişkin olarak nerede durduğumu özetlediğime inanıyorum" değiniisini takip eder. Badiou Tractatus'u her biri olumlayıcı bir sözdizimiyle ifade edilen aforizmatik önermelerin montajı olarak nitelendirir (WA 89). Üstelik bunun, diğer tüm kitapları gereksiz kılma yönündeki Mallarméci rüyayı paylaşan bir kitap olduğunu belirtir (WA 86). Nihayet Wittgenstein'in dil ve üslup konusunda Heideggerle paylaştığı düşünceleri bir kurtuluş teolojisine bağlar.

Badiou'nun Nietzsche'nin inşa edici konumuyla başlayıp Wittgenstein'in anahtar konumunun incelenmesiyle devam eden çağdaş anti-felsefe üzerine çevrimi "ölülerimizin en büyüğü" dediği (FM 13), yirminci yüzyılda Nietzsche ve Wittgenstein'dan sonra "felsefenin üçüncü büyük, göz kamaştırıcı yergicisi" (WA 17) olarak andığı Lacan ile sonlanır (LA 9). Bugün felsefe, kendi deyişle "gelecek her filozofun eğitimcisi" Lacan ile uyumlu olması koşuluyla mümkündür. Lacan, felsefe için bir imkânı temsil eder, çünkü Badiou'ya göre "çağdaş" denilmeye layık bir "filozof, gerçekten de Lacan'ın anti-felsefesini katetmek için sarsılmaz cesarete sahip biridir" (C 129). Zira Lacan'ın anti-felsefesini katetmek felsefenin "varlık", "özne" ve "hakikat" temel meselelerine karşı hakiki bir meydan okumayla başedebilecek bir güç ve cesaret gerektirir. Nitekim Badiou, Varlık ve Olay'da "varlık", "özne" ve "hakikat" meselelerinde konumunu belirlerken Lacan'ın işgal ettiği konumları zorunlulukla kateder. Lacan'a atfettiği önemi, Nietzsche tarafından açıldığı haliyle çağdaş anti-felsefeye sınır konumunda olduğunu söyleyerek temellendirir. "Sınır aynı zamanda ve her zaman bir açılımdır". Sınırın neye açıldığı sorusu, çağdaş anti felsefenin Lacan tarafından kapanışı neye tanıklık eder sorusuyla birlikte düşünülür. Nihayetinde merkezî soru, Lacancı anti-felsefeden felsefeye kalan miras sorusudur (LA 10).



## Sonuç

Bu çerçevede Badiou, Lacan'ın felsefenin (1) matematik tarafından “engellendiği”, (2) siyasetin “deliğini tıkadığı” ve (3) “söyleminin merkezinde aşkın olduğu” (LA 93) şeklindeki üçlü anti-felsefe formülünü inceler. Birincisi, anti-felsefe gereği içinde her zaman önemli bir yer tutan matematik sorunu açısından, Nietzsche ve Wittgenstein matematiği boş bir mantık veya gramer olarak görürken, arkadaşları anti-filozof Lacan (tıpkı Badiou gibi) onu gerçeğin mümkün tek bilimi olarak ele alır. Matematik her türlü anlamdan arındırıldığı sürece Lacan'a göre “gerçeğin kemiği” sayılır. Yani gerçek dışsal olmadığı ve çeşitli gizli anlam katmanlarından oluşmadığı için, düşünce ile dünya arasındaki karşıtlık, söyleyen ile söylenen arasındaki fark lehine önemini yitirmektedir. Söylenen şeyin içeriğine aykırı bir şey söyleme eyleminin kendisi temel düalizm haline gelir. Badiou, burada yalnızca Pascal'ın bahisini ve Kierkegaard'ın varoluşsal kararlarını değil, söz edimleri teorisindeki saptayıcı ve edimsel bildirimler arasındaki farkı da gündeme getirir. Lacan'ın felsefenin matematik tarafından “engellendiği” iddiasına yanıt vermek için Badiou, Platon, Descartes ve Hegel önemli örneklerini ele alır ve sonuçta Lacan'ın hatalı olduğu sonucuna varır (LA 93-109). Diğer iki alan, felsefenin koşulları olarak siyaset ve aşka gelince Badiou, Heidegger'in felsefe tarihinin birliği tezine karşı çıkararak başlar. Felsefe her zaman bölünmüştür ve karşılıklı olarak birbirine müdahale eden çapraz akımlardan oluşur. Böyle bir durum, matematiğin yarattığı bölünmedir; bu, bazı filozofları, onun anlamsızlığının hakikatini kabul etmek yerine ona (hermeneutik) anlamı yeniden yüklemeye teşvik eder: bu, matematik ile din arasındaki kutupsal karşıtlığa işaret eder. Lacan'ın felsefenin politikadaki “deliği tıkadığı” iddiasına karşı Badiou, bunu Lacan'ın imgesel, simgesel ve gerçek üç temel düzeninin tümü açısından ele alıyor. Felsefe, deliği tıkayarak, politik anlayışta efendileşmeye yönelik her türlü girişimin çıkmazını görmezden gelir. Lacan bunun farkındadır ve dolayısıyla onun en büyük siyasi eylemi,

istikrarlı bir kurum haline gelme tehlikesi nedeniyle kendi okulunu dağıtmak olmuştur. Daha genel olarak Badiou, “zorba anarşizm”in Lacan’ın “hakiki siyasi vizyonu” olduğunu öne sürer (LA 126). Aşka gelince, Badiou burada insanın erotik yaşamından değil, Lacan’ın bilgi “aşk”ına sahip olabileceğimizi ama ona yönelik “arzu”ya sahip olamayacağımızı düşünmesi gibi garip bir gerçekten söz ediyor. Arzunun her zaman cehalete duyulan bir tutku olduğu konusunda ısrar eder. Aşk dolayımında felsefenin bilgi yerine zerk edeceği şey “hakikat aşkı” yanılısamasıdır. Felsefi söylemin merkezindeki buyruk şudur: “Hakikati sevmek gerekir!” Ve belki daha şiddetlisi: “Hakikati kendini sevdiğinden daha çok sev” (LA 131).<sup>7</sup>

“Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü”nün 1. Tez’inde Badiou, “Felsefe bugün kendi tarihiyle ilişkisi yüzünden felce uğramıştır” diyor, kendi tarihinden başka bir şey olmayan felsefenin “kendi kendisinin müzesi haline gel[diğini]” ve “kendi geçmişinin yapısökümü ile kendi geleceğinin bomboş beklentisini bağlayıp birleştir[mekle]” meşgul olduğunu belirtiyordu. Hegel’in o ünlü “Dünyanın tarihi aynı zamanda dünyanın mahkemesidir de” formülünü hükümsüz kılmak ve “Felsefenin Sonunun Sonu”nu ilan etmek için felsefeyi kendi tarihi tarafından yargılanacağı değil, bizzat kendi tarihini yargılayacağı bir mahkeme kurmaya çağırıyordu (Bkz. Badiou, 2005, s. 105-109). Anti-Felsefe Seminerleri felsefeye devam etmek için felsefenin tarihinde “içerinin dışarısı”nı arayan anti-tarihsel, içkin eleştirel okumalardır. “Bir adım daha” formülünün ima ettiği üzere, kanonik sıkışmalar devam etmek için dışarısının mümkün kıldığı bir hareketi gerektirir.

---

<sup>7</sup>Graham Harman, “Lacan: Anti-Philosophy 3”, <https://ndpr.nd.edu/reviews/lacan-anti-philosophy-3/>

## Kaynakça

- Alain Badiou, (2008). "Definition of Philosophy," *Conditions*, trans. Steven Corcoran, Continuum, London.
- Alain Badiou, (2005). "Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü", Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, (çev. Nilgün Tural, Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir.
- Alain Badiou, (2012). *Felsefe İçin Manifesto*, (çev. Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul.
- Alain Badiou, (2005). *Felsefe İçin Manifesto*, (çev. Nilgün Tural, Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir.
- Alain Badiou, (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, (çev. P. Burcu Yalım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Alain Badiou, (2005). *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, (çev. Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul.
- Alain Badiou, (2021). *Lacan: Anti-Felsefe Seminerleri*, (çev. Necmettin Kamil sevil), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Alain Badiou, (2016). *Nietzsche: Anti-Felsefe Seminerleri*, (çev. İsmet Birkan), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Alain Badiou, (2011). *Second Manifesto for Philosophy*, (trans. Louise Burchill), Polity Press, Cambridge.
- Alain Badiou, (2022). *Wittgenstein'in Anti-Felsefesi*, (çev. Melis aktaş), Ke-tebe Yayınları, İstanbul.
- Badiou, Alain (2001). "Who is Nietzsche?" Trans. Alberto Toscano. *PLI: The Warwick Journal of Philosophy*, num. 11.
- Alain Badiou, (2003). *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (trans. Ray Brassier), Stanford, Stanford University Press, Stanford.
- Bruno Bosteels, (2013). "Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading," *Keith Ansell-Pearson, Nietzsche and Political Thought*, Bloomsbury, London.
- Bruno Bosteels, (2008). "Radical Antiphilosophy", *Filozofski Vestnik*, vol. 29, num. 2.

Bruno Bosteels, (2011). "Translator's Introduction", Alain Badiou, *Wittgenstein's Antiphilosophy*, trans. Bruno Bosteels, Verso, New York.

Emine Aydoğan, (20019). "Badiou'nun Nietzsche'si: Bir Olay Düşünürü Olarak Radikal Edim Filozofu", *Özne: Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, 31. Kitap, Güz.

Emine Aydoğan, (2019). *Alain Badiou'nun Hakikat Teorisi ve Etiği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Emine Aydoğan, (2019). Badiou'nun Nietzsche'si: Bir Olay Düşünürü Olarak Radikal Edim Filozofu, *Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*, 31. Kitap, Güz.

Graham Harman, "Lacan: Anti-Philosophy 3", <https://ndpr.nd.edu/reviews/lacan-anti-philosophy-3/>

Hallward, Badiou: A Subject To Truth.

Kenneth Reinhard, (2018). "Introduction to the Seminar on Lacan", *Alain Badiou, Lacan: Anti-philosophy 3*, trans. Kenneth Reinhard and Susan Spitzer, Columbia University Press, New York.

Lukas Verburgt, (2011) "We, Philosophers, Are Not Allowed To Sleep!" *Krisis*, Issue 2.

Mathieu Dejean, Alain Badiou, "Marksist Düşüncede Yeni Bir Başlangıç Noktasındayız", <https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2018/12/08>.

Peter Hallward, (2003). *Badiou: A Subject To Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Steven L. Bindeman, (2015). *The Antiphilosophers*, Peter Lang, New York.

Stuart Jeffries, "Interview, Alain Badiou: a life in writing", *The Guardian*, 18 May 2012; <https://www.theguardian.com/culture/2012/may/18/alain-badiou-life-in-writing>.

## Extended Abstract

From 1992 onward, Alain Badiou dedicated his annual seminars at the École Normale Supérieure to four major anti-philosophers: Nietzsche (1992–1993), Wittgenstein (1993–1994), Lacan (1994–1995), and Saint Paul (1995–1996). This article examines Badiou’s reading of Nietzsche, Wittgenstein, and Lacan as anti-philosophers, figures to whom he assigns a privileged position in the anti-philosophical canon.

Badiou, who adopts the term “anti-philosophy” from Lacan, explains that anti-philosophy reminds us of the philosopher’s multifaceted identity: a political militant despised by power structures (politics), a creator of incredible works (art), a lover whose life is upended by devotion (love), and a scholar engaging with the paradoxical frontiers of science (science). According to Badiou, anti-philosophers are those who warn philosophers not to forget two key points: (1) “Philosophy’s conditions and the truths it witnesses are always contemporary; philosophers construct new concepts amidst the turmoil of their era”, (2) “The philosopher speaks with the voice of the Master. Their speech is authoritative, as compelling as it is transformative, commanding allegiance while provoking discomfort”.

From the outset, Badiou identifies three interconnected operations that define anti-philosophy: (1) Criticizing philosophy for appropriating the category of truth and establishing itself as a theory. (2) Rejecting philosophy as merely a deceptive discursive facade, which, if reduced to this, would render it nothing more than propaganda, fiction, or a mask for “truth.” (3) Shaping their work into radical acts that challenge and destroy prior philosophical practices, exposing their harmful nature while crafting something new and more extreme. Within this framework, the anti-philosopher targets their philosophical peers with an intensity aimed at avoiding becoming a moralist, pedant, grammarian, or guardian of sacred institutions.

In mapping the anti-philosophical canon, Badiou provides numerous examples, from Heraclitus to the "classic trio of anti-philosophers: Pascal, Rousseau, and Kierkegaard." However, his seminars focus on three major modern anti-philosophers who launch attacks against the entire philosophical tradition: Nietzsche, Wittgenstein, and Lacan (LA 6). Here, Badiou identifies a "pure form of anti-philosophy," as these figures' entire bodies of work revolve around dismantling the philosophical tradition and asserting the domination of life by truth. Each of the three strives to register their version of "event-truth" within the "domain of active truths": Nietzsche's "great politics" Lacan's "archi-scientific analytic act", and Wittgenstein's "mystical aesthetics".

Badiou engages with these figures not only through their writings but also through their lives and the subjective stances they demanded of themselves and their readers, viewing them as generating unparalleled acts that aim to annihilate philosophy itself. Badiou identifies several constant features among these three anti-philosophers: (1) The assumption that the question of being or the world coincides with the question of language. (2) Reducing truth to linguistic or rhetorical effects, determined by specific historical and cultural language-games, which are then subjected to ridicule or genealogical analysis. (3) Referring to something beyond language as defined in philosophy—beyond what can be said or signified—pointing to an area outside conceptual articulation. (4) The pursuit of radical acts to access this domain, acts so intense that they preclude systematic theoretical or conceptual elaboration, such as a religious leap of faith or a decisive rupture in world history. (5) The central role of the subject of enunciation, expressed through experimental modes of writing and transmission.

In his seminar on Nietzsche, the "poor and undisputed king of anti-philosophy", Badiou positions him as the "great inventor" of modern anti-Platonism, the central opposition to philosophy's artistic engagement. For

Nietzsche, the goal is not to add a philosophy to others but to proclaim and produce a singular act that truly annihilates philosophy. Nietzsche becomes the primary figure in the reconstruction of the philosophy-art relationship, where art takes a central, internal role within philosophy.

According to Badiou, Nietzsche's self-appointed role was not to add another philosophy to the existing ones but to announce and produce an unprecedented act—an act that would genuinely destroy philosophy. Ultimately, Badiou views Nietzsche, in the context of the problematic relationship between philosophy and art from Plato to the present, as the bearer of the active or actual determination that philosophy maintains with artistic activity, to the extent that it insists on or relinquishes this relationship. Nietzsche, at least the type of philosopher he envisions for himself, is the central figure in restructuring the problem of art within a crucial interiority from the perspective of philosophy, as an artist-philosopher in his own terms.

The second focus of Badiou's Anti-Philosophy Seminars is "a genius in his field, yet the necessary reference for that dreary 'analytic philosophy,' Wittgenstein." The seminar text is divided into two parts. The first and significantly longer part, titled "Wittgenstein's Anti-Philosophy," focuses almost exclusively on *Tractatus Logico-Philosophicus*. This is because Badiou does not consider any of Wittgenstein's later works as a legitimate part of his oeuvre: "all his words (dits), which were posthumously collected and prepared with great reverence, amount to nothing more than likely fatal elaborations based on his singularly brief *Tractatus*". This stance places Badiou in contradiction with Anglo-American analytic interpretations of Wittgenstein. However, Badiou's choice is deliberate, asserting that the "institutional power" of these interpretations of "20th-century scholastic Anglo-American grammatical philosophy" is as striking as it is mystic, aesthetic, and spiritually Stalinist—antithetical to everything Wittgenstein could have desired. The systematic approach of

the first part aims to reveal the fundamental, axiomatic features of Wittgenstein's anti-philosophy and its shared elements with the works of other anti-philosophers, especially Nietzsche. Within this context, the outcomes in the *Tractatus*—such as the theory of propositions as pictures defining the limits of language and the world, the assertion that philosophical propositions are nonsensical, and the distinction between what can be said and shown (the mystical)—are addressed in terms of anti-philosophy's core operations, including the call to remain silent about what cannot be spoken.

Badiou's exploration of contemporary anti-philosophy, beginning with Nietzsche's constructive position and continuing with the examination of Wittgenstein's pivotal role, concludes with Lacan, whom he calls "the greatest of our dead" and describes as "the third great, dazzling satirist of philosophy in the 20th century", after Nietzsche and Wittgenstein. Today, philosophy, according to Badiou, is only possible in harmony with Lacan, who he describes as "the educator of every future philosopher". Lacan represents a possibility for philosophy because, for Badiou, a philosopher worthy of being called "contemporary" is someone with the unwavering courage to confront Lacan's anti-philosophy. Engaging with Lacan's anti-philosophy requires the strength and courage to face a genuine challenge to philosophy's fundamental concerns: "being", "subject", and truth". Indeed, in *Being and Event*, while defining his position on these matters, Badiou necessarily engages with Lacan's positions. He justifies the significance he attributes to Lacan by arguing that Lacan marks the boundary of contemporary anti-philosophy as opened by Nietzsche. "A boundary is always also an opening". The question of what the boundary opens onto is considered alongside the question of what the closure of contemporary anti-philosophy in Lacan bears witness to. Ultimately, the central question is the legacy left to philosophy by Lacanian anti-philosophy.



## Neolitik Devrim Sorusunda Kuhncu Paradigma Değişimi

### Kuhnian Paradigm Shift on The Question of Neolithic Revolution

Birdal Akar

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi/Fen Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü, birdal.akar@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5693-0675

#### Article Information

##### Article Type

Research Article

##### Date Recieved

1 December 2024

##### Date Accepted

22 December 2024

##### Date Published

31 December 2024

**Plagiarism Checks:** Yes, Turnitin

##### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Birdal Akar).

**ConflictsofInterest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

#### Makale Bilgisi

##### Makale Türü

Araştırma makalesi

##### Geliş Tarihi

1 Aralık 2024

##### Kabul Tarihi

22 Aralık 2024

##### Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

**Benzerlik Taraması:** Evet, Turnitin

##### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Birdal Akar).

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanlanmıştır.



#### Cite As | Atıf

Akar, Birdal (2024). Neolitik Devrim Sorusunda Kuhncu Paradigma Değişimi. *Mebadi International Journal of Philosophy*, 1(2), 175-203. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14608648>

**Abstract**

The question of Neolithic Revolution was posited by Gordon Childe in early 1930s along with its first answer in history of thought and Childe's approaches have been theme or starting point of many historical theories, archaeological investigations and methodological propositions so far. Childe's theory has become a Kuhnian paradigm since 1930's. The approaches of asking and answering forms of Neolithic Revolution question had been written without any compulsion of accounting with anomalies which could cause any crisis and so they had been approved and discussed in archaeological circles just as the paradigm of Childe. However, the new discoveries made in South East Anatolian and Levant regions have made Childe's paradigm encounter with some anomalies which it cannot explain. Therefore, particularly during the last three decades, the researchers who investigate the Late Epipaleolithic and Early Neolithic epoches of Anatolia and Levant seem to be in a crisis era. In this paper, the researches of Anatolian and Levantine neolithisation are examined specifically to paradigms of Childe and Cauvin, by the way of Kuhn's scientific revolution and paradigm shift theories.

**Keywords:** Scientific Revolution, Paradigm Shift, Neolithic Revolution, Symbolic Revolution, Childe, Cauvin, Kuhn.

**Öz**

Gordon Childe Neolitik Devrim sorusunu, tarihteki ilk cevabıyla birlikte, 1930'ların başında ortaya koydu. O günden bugüne, düşünceleri birçok tarih kuramının, arkeoloji araştırmasının ve metod önerisinin konusu ya da çıkış noktası oldu. Childe'in kuramı 1930'lardan itibaren Kuhncu anlamda bir paradigmaya dönüştü. Neolitik Devrim sorusunun sorulma ve cevaplanma tarzına dair yaklaşımlar, 90'lı yıllara kadar, bunalıma neden olabilecek neredeyse hiçbir aykırılıkla hesaplaşmak zorunda kalmadan yazıldılar ve arkeoloji çevrelerince en az Childe'in teorisi kadar benimsenip tartışmaya dahil edildiler. Ancak 90'ların başından itibaren Güney Doğu Anadolu ve Levant bölgelerinde yapılan yeni keşifler, Childeci paradigmayı, açıklayamadığı birtakım aykırılıklarla karşı karşıya getirdi. Dolayısıyla, özellikle son otuz yılda, Anadolu'nun Geç Epipaleolitik ve Erken Neolitik dönemlerini çalışan araştırmacılar Kuhncu anlamda bir bunalım dönemine girmiş görünmektedir. Bu çalışmada, Childe ve Cauvin'in kuramları özelinde Anadolu ve Levant bölgesindeki neolitik dönem araştırmaları, Kuhn'un bilimsel devrim ve paradigma değişimi tezleri üzerinden incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilimsel Devrim, Paradigma Değişimi, Neolitik Devrim, Sembol Devrimi, Childe, Cauvin, Kuhn.

## Giriş: Bilimler, Devrimler

Büyük “devrimciler” arasında gezinen bir okurun, hepsi için bağlayıcı, sabit bir ilke araması herhalde deliliktir. Bilim tarihinde de böylesi deliliklerden kaçmanın mümkün olmadığı bazı dönemler olduğunu, Popper sonrası bilim felsefesi tartışmalarının iki büyük kuramcısından, Kuhn ve Feyerabend’dan, son derece ikna edici gerekçelerle öğreniyoruz. Bununla beraber, deliliği hassas bir bilim felsefesi terminolojisine yakıştıramayanlar da müsterih olabilir, çünkü Kuhn buna delilik değil irrasyonallite diyordu. Ama bizde aniden, üstelik yalnızca rafine edilmiş bir terim sayesinde beliren bu rahatlık, aslında ne kadar rasyonel temellere dayanıyor? Bugün Kuhn ve Feyerabend’in işaret ettiği dönemlerden birini yaşıyor olabilir miyiz? Belli biçimsel, kavramsal ve terminolojik kurallara tam sadakatle yaratılan araştırma yazıları, bilim projeleri ve programların, gerçekten de sağlam rasyonel temeller üzerine kurulup kurulmadıklarına dair bir soru bugün yersiz midir?

Belki bu sorular bize başka bir kuvvetli ihtimal olarak, bugün şairin deyişiyle cebimizde çılgınlık sayfaları taşıdığımızı düşündürebilir. Her şeyden önce, bilim tasniflerinin genel-geçer kılınmadığı bir çağı deneyimliyoruz. Bilim nesnelere insan yaşamını belirleme düzeyi bakımından büyüklük ve önemleri de klasik dönemde olduğu kadar üzerine düşünülme değeri bulunmuyor. Veya en iyi ihtimalle, bu konuda da çok büyük fikir ayrılıkları, kalın harflerle yazılmış “irrasyonallite” etiketleri var. Pek çok bilim dalı, yalnızca “hakikat namına” ilkesiyle, ilgi çekici fakat insan yaşamında çoğu zaman hiçbir gerçekçi karşılığı olmayan ayrıntılarla dolup taşmış görünüyor; ancak her şeyden önce bu “hakikat namına” ilkesi temellendirilmeye muhtaç. Özellikle sosyal bilimlerin bazı büyük araştırma nesnelere söz konusu olduğunda, yerleşik alışkanlıklar, sloganlar veya entelektüel eğilimler uğrunda bu ilke örtük biçimde sıkça göz ardı edilebiliyor. Popper sonrası bilim felsefesinin bize yaptığı en değerli hatırlatma da herhalde budur; aslında unutulmamış, çünkü hiçbir zaman bilinmemiş bir şeyin dile getirilişi olarak. Ayrıca bu hatırlatmanın

çok daha derinde yatan bir anlamı daha var: Son birkaç on yıldır, ne yazık ki laboratuvardaki araştırmacının değil, ama en azından bilim felsefecisinin önünde çetrefil bir yol ayrımı duruyor ve bugün Kuhn'un kendi düşünme alanını kendi kuramıyla sınama şansı olsa, buna da muhtemelen “bunalım” diyecekti: Ya varılmalı bir hakikat var ve bilimsel araştırmalar sürekli ona biraz daha yaklaşabilme ülküsüyle yürütülmeli ve “hakikat namına” ilkesi bütün programların eksiksiz çalışan temel ilkesi hâline getirilmeli [ki bu bizi, en başarılı kuramın henüz ileri sürülmediğini ve kabul edilmediğini söyleyen Popper'in (Güzel 1998, s. 10) de çok öncesine, antik çağa kadar “geriletebilecek” bir kabuldür]; ya da bir hakikat varsa bile uzun zamana yayılan bilim araştırmaları toplamının hiçbir zaman bizi ona yaklaştıracak biçimde işlemediği ve işleyemeyeceği kabul edilmeli ve o hakikatin varlığı hiçe sayılarak, hiç hoşlaşmadığımız şu çılgınlık kabullenilmeli [bu ikinci seçeneği –belli ayrımlarla birlikte– 90'larda öneren kişi, aynı Popper'e “bilgi kumkuması” diyen (Güzel 1998, s. 8) Feyerabend olmuştu]. Bu yol ayrımı, bilimsel araştırmaların bütünü açısından bizim çağımızın en çetin ve kritik eşiği olma onurunu hâlâ hiçbir engele kaptırmış değil.

Öte yandan, bugünün bilim araştırmacısı, bu çetin yol ayrımında öylece hareketsiz bekleyecek kadar pasif bir karaktere sahip değil. Bilim tarihine dair birikimi, bugünün araştırmacısına yalnızca denemeyi değil, aynı zamanda yanılmayı da çok sevdirdi. Dolayısıyla o, bu yol ayrımında beklemek yerine, çoğu zaman araştırdığı nesnenin doğal yapısına ya da kendi kişisel yaşantısına göre bir karara vararak yollardan birini veya diğerini yürümeyi tercih etmektedir. Kuhn ise, bilim insanlarının son derece kaotik görünen bu tutumunu kendi kuramıyla düzenli bir şemaya yerleştirmeyi dener. Örneğin bilim insanlarının her biri için kuantum yasalarının taşıdığı anlam, o güne kadar ne tür dersleri almış olduğu, hangi kitapları okuduğu gibi kişisel bazı yaşantı durumlarına bağlıdır. Kuantum yasalarında meydana gelen bir değişiklik alanın uzmanları için devrimci bir nitelik taşısa da, bu uzmanlığın dışındaki kişiler için devrimci

olmaz. Sonuç olarak, böyle kuramlar birçok bilim çevresinde paradigma olarak kabul görüyorsa da, hepsi için aynı paradigma olmaz. Bu, paradigmların, aynı nesnelere araştırmaları bakımından çakışık olmalarına rağmen aynı düzeyi paylaşmayan farklı olağan bilim geleneklerini aynı anda belirleyebilmelerine imkân tanımaktadır (Kuhn 2021, s. 129-130). Kuhn'un bu şemasının ne ölçüde bir düzenliliğe bizi ikna ettiği tartışmalı olabilir, ama Feyerabend'in önerdiği ve adına da "epistemolojik anarşizm" dediği ilacın, bugün uygulanası bir reçete değil de tarihsel bir olgu olarak ortaya çıktığını pekâlâ düşünebiliriz. Bugün bu tutumu, yalnızca belli bir bilim disiplininin alt dallarının veya birbirine görece yakın iki bilim disiplininin birbirleri arasında değil, tek tek araştırmacılar da gözlemlemenin eskiye göre daha olağan olduğu bir dönemdeyiz. Bu incelemede güttüğüm temel amaç, prehistorik dönemi konu alan arkeoloji-antropoloji araştırmaları özelinde, yukarıda betimlediğim genel durumu bilim felsefesi açısından tespit edebilme imkânını sorgulamaktır. Buna karşılık, birçok araştırmacının kendi disiplinlerini bu kaostan ısrarla tenzih ediyor olmaları, bu inceleme için ilk ölçüt olarak Kuhn'un "paradigma geçişi" teorisinden yararlanmamı gerektirmiştir.

Kuhn bir fizikçiydi ve örneklerinin tamamını doğa bilimlerinden, özellikle fizikten aldı. Herhalde Popper'in yanlışlamacılığının aksine, kendi bilimsel devrim kuramını sosyal-beşeri bilimlere uygulamaya elverişli görmemişti; veya ona göre, sosyal-beşeri alanlar "deney" gibi kesin bir kriteri çoğunlukla işe yarar görmemeleri bakımından bu kuramda değerlendirilmeye elverişli değillerdi. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda olağan bilimin tanımını yaparken, Kuhn'un bu ihtiyatlı tutumunu kararsız bir dille ifade ettiğini görürüz (2021, s. 87). Bu yazıda, biraz da Kuhn'un kararsızlığından bir cesaret bularak, "sosyal bilimler" başlığı altında sıralanan antropoloji-arkeoloji bilimlerinden seçerek karşılaştırdığım iki paradigma kuramı arasındaki etkileşimi, Kuhn'un bilimsel devrim kuramıyla incelemeyi öneriyorum.

### 1. Bir bilimin ve ilk paradigmasının doğuşu

Tartışmada “egemen paradigma” olarak ele alacağımız Childe’in kuramında, bir paradigmanın kendi bilim disipliniyle eş zamanlı olarak ortaya çıkışını gördüğümüz baştan belirtilmelidir. Bu eş zamanlılık bilim tarihinde yabancı olduğu bir fenomen değildir ve Kuhn’a göre bilimlerin doğuşunun zorunlu açıklamasıdır. Kuhn bunu, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın “Olağan Bilime Giden Yol” başlıklı ikinci bölümünde ele alır ve verdiği ilk örnek Newton’ın *Opticks* adlı eserinde geliştirdiği ışık kuramıdır. Antik Çağdan 17. yüzyıla kadar uzanan süreçte ışığın doğasına dair genel kabul gören hiçbir görüş yokken, *Opticks* bilimsel bir devrim olarak ortaya çıkmış ve konuyla ilgili yapılacak bütün çalışmaların çerçevesini belirlemiştir (Kuhn 2021, s. 82-83). Bu eserin öncesindeki dönemde, ışığa dair görüşler antik düşünürlerden birine veya birkaçına dayanan parçalı fikirlerden meydana gelmekteydi. Herhangi bir ortak kanatın veya görüşün olmadığı bu gibi durumlarda paradigmanın varlığından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Newton’ın *Opticks*’i eğer bilimselse, bilimsel araştırmanın en az bir türünün paradigmalardan olmadan da yürütülebileceğini kabul etmek gerekir. Öte yandan Newton’ın eseri, araştırmacıların veya düşünürlerin genel bir metodolojiye bağlı kalmadan ve diledikleri fenomenleri seçerek düşünme özgürlüklerine son veren, konusuyla ilgili her türlü araştırmanın başlangıç ilkelerini ve akıl yürütme biçimlerini herkes için bağlayıcı olacak biçimde belirleyen, alanındaki ilk kurallar kitabıydı. Bu bakımdan, egemen bir paradigmayı alt ederek yeni egemen hâline gelen bir paradigmadan farksız iş görmüştü; ancak ortaya çıkışı bakımından bu sıra düzeninden bağımsızdı. Kuhn bu türden paradigmalara örnek olarak Newton’ın *Opticks*’inden başka Franklin’in elektrik ve Aristoteles’in dinamik kuramlarını gösterir, bilim dallarının “kişilik” kazanma öyküsünü bunlar üzerinden açıklar (2021, s. 86-87).

Childe’in Neolitik Devrim kuramının antropoloji ve arkeolojide ya-

rattığı etki de doğa bilimlerindeki bu paradigma türüne karşılık gelmektedir. Kuramının artık iyice yaygınlaşmış olduğu dönemde, 1949'da kaleme aldığı bir yazıda Marksist tarih anlayışıyla kendi antropoloji-arkeoloji görüşleri arasındaki ilişkiye dair yaptığı açıklama (Childe 1979), Kuhn'un doğa bilimlerinin ortaya çıkışıyla ilgili tespit ettiği ilk şartları anımsatır. Kuhn'a göre, bir bilimin ortaya çıkışından önce nesne hakkında süregiden görüş çeşitliliği, bir paradigma adayı için, olguların isabetli toplanmasının önünde büyük bir engeldir. Ancak böyle bir durumda, kurulacak yeni disiplinin çerçevesini belirleme işine o sırada geçerli olan bir metafizik görüş ya da başka bir bilimden ödünç alınan olgular dahil edilmelidir (Kuhn 2021, s. 89). Bu yönüyle, Childe'in kuramının temelindeki Marksist ilkeler ve tarih okuma metodu, Kuhn'un saptadığı ölçütleri karşılar. Kuhn başka bir yerde, paradigmanın metafizik ve yöntemsel ilkelerini edindiği kaynakları tartışırken, bir üst düzeydeki bu yarı-metafizik ilkelere bilimlerin daha kalıcı ve yaygın özellikleri olarak söz eder ve bunu da mekaniği kuran temel, evrensel Descartesçi ilkelerle örneklendirir (Kuhn 2021, s. 118).

Childe yukarıda sözünü ettiğimiz yazıyı, Daniel Glyn'in bir soruşturmasına cevap olarak, o sıralarda öncülüğünü yaptığı Marksist arkeoloji okulunun manifestosu gibi kaleme almıştı. Ancak Michael Oakshott'ın editörlüğündeki *Cambridge Journal*'ın III. cildinde yer kalmayınca, yazılmasının üzerinden 30 yıl ve yazarın ölümünün üzerinden 22 yıl geçtikten sonra, farklı bir mecrada yayınlanabilmiştir.<sup>1</sup> *Prehistory and Marxism* [Prehistorya ve Marksizm] başlıklı bu yazıda Childe, Marksist arkeolojiyi diğer ekoller (çevresel belirlenimcilik ve hiperdifüzyonizm) karşısında, tek doğru metodun uygulayıcısı olarak savunur; bunun nedeni, prehistorik dönemi Marksist tarih kuramının materyalist ilkelerine göre okuma tutumudur. Childe'a göre bu materyalizm, insanın biyolojik, yani materyal yanını neden-sonuç zincirlerinin başlangıç noktası olarak görmesiyle ma-

<sup>1</sup> Daniel Glyn'in *Antiquity*'nin editörü olarak bu yazının girişinde yaptığı açıklamaya bakınız.

teryalizm adını alıyor ve kendi araştırması da insanın beslenmeden yaşayamayacağı gibi son derece açık bir gerçekten yola çıkıyordu (Childe 1979, s. 93). “Materyalist tarih anlayışı” ekonomilerin ideolojileri belirlediğini söylüyordu ve Childe bu ilkeyi şu şekilde düzenlemişti: Bir ideoloji, ancak ekonominin sekteye uğramadan, düzgün ve etkin çalışmasını kolaylaştırırsa varlığını uzun süre devam ettirebilir (Childe 2009, s. 30). Bu düzenlemeyle birlikte, kendi ifadesiyle manevi donatım (*spiritual equipment*)<sup>2</sup> ile materyal –besin ekonomisi– arasındaki neden-sonuç ilişkisi değişmeden kaldığı gibi, tartışmada Marksist naiflikten Childecı sofistikelige geçiş gerçekleşmiştir. Kuhn’a göre söylenirse (2021, s. 98), Childe’in girişimi bir olağan bilim etkinliği olarak, kendi paradigmasının kuramlarını yeniden ve daha ayrıntılı dile getirmiş (*articulation*), fenomenlerine dair bilgilerimizi genişletmiştir. Ben bu materyalist ilkeyi Childe’in kuramının yarı-metafizik ilkesi olarak anlıyorum. Bundan böyle her prehistorya araştırmasının başlangıç noktası, ilkel ekonomilerin, yani besin kaynağı bulma-yaratma edimlerinin nihayet inançları ve fikirleri belirlediği kabulü olacaktır. Bu formüle göre, önce besin ekonomisinin oluştuğu ve ancak bu şartla inançlar ve fikirlerin, yani “manevi donatımın” sonradan şekillenerek ortaya çıktığı, bir yasa geçerliği kazanmıştır. Bir yüzyıla yakın süre boyunca prehistorya araştırmalarının metot ve araçlarını şekillendirecek, tayin edecek “Neolitik Devrim” paradigmasının temel ideolojik<sup>3</sup> kuramı böylece yerleşmiştir.

Childe’a göre 19. yüzyıl etnografları –bunların başında antropolog Lewis Morgan gelir (McNairn 1980, s. 91)– tarih çizgisinde halkları hiyerarşik bir düzende sırasıyla yabanilik, barbarlık ve uygarlık şeklinde sınıflandırırken, ellerinde bu evrimci şemayı doğrulayabilecek, karşılaştırmalı düşünmeyle çıkarsadıkları bazı mantıksal ilişkiler dışında hiçbir

<sup>2</sup> Krş. Childe 2009, s. 27 ve 1950, s. 15.

<sup>3</sup> Watkins, Childe’in “kültür-tarihsel” yaklaşımının öznel, bilim-dışı ve çağın gerçeklerinden uzak olduğuna dair arkeologlar arasındaki yaygın bir kanıdan söz ediyor (Watkins 2011, s. 31). Gerçi bu incelemesinde Childe’in kuramının Marksist yönüne değinmez; fakat onun dile getirdiği “öznel” ve “bilim-dışı” yönleriyle beraber, herhalde uyguladığı teknik-bilimsel metotların da bu ideolojik çerçeveden ileri geldiği *Prehistory and Marxism* başlıklı yazısından yeterince anlaşılıyor.



veri yoktu. Childe bunu Lamarck'ın, ortada henüz hiçbir paleontolojik bulgu yokken türlerin evrimi fikrine varma yöntemiyle benzeştiriyordu ve ona göre arkeoloji, etnografların yaptığı bu mantıksal çıkarımın somut kanıtlarını verebilecek tek bilimdi. Nitekim 1950'lere gelindiğinde beklenen oldu, etnografyanın bu teorik yalnızlığı son buldu. Prehistorik dönemler hakkındaki akıl yürütmeler artık somut bulgularla desteklenmekte, arkeoloji bu mantıksal sıralamanın tarihsel gerçeklikle örtüşen bir akıl yürütmenin sonucu olduğunu göstermekteydi:

Gerçekten de başlangıçta, Eski Taş Çağı'nda, bütün toplumlar yaşamlarını yalnızca toplayıcılık ve vahşi hayvan avıyla beslenerek devam ettirdi. Ardından, Yeni Taş Çağı'nda bazı toplumlar yenilebilir bitki veya hayvanlar yetiştirerek veya bu ikisini bir arada yaparak besin üretmeye başladı; ama insan hâlâ düzenli bir işbölümünden ve yaşamdaki herhangi bir ihtiyacını karşılayabilecek "dış" ticaretten yoksundu (Childe 1979, s. 94).

Yani insan bu aşamada barbarı ve onu uygarlığa vardırarak yol-  
daki en kritik eşiği hâlâ geçebilmiş değildi. Bu sözlerle, uygarlık öncesi duruma, tam da bu durumun temel nedeni olarak atfedilen yoksunlu-  
ğun, ticari değere dönüşen emek, yani üretim fazlası olduğu tezine hazır-  
lık yapılmaktadır. Dolayısıyla Childe'in bu şemada okuru tanık ettiği olay uygar dünyanın inşası için gerekli koşullardan herhangi birinin ortaya çıkışı değil, bunun için gerekli bütün koşulların koşulu olan –modern deyişle– işçi sınıfının doğuşuydu. Bunun, yüz yıl sonraki arkeoloji ve antropolojide uzmanlaşma, işbölümü vs. terimlerle ifade edilmesi durumu değiştirmeyecektir;<sup>4</sup> dahası, Childe bu sözlerin devamında toplumsal hiyerarşi, işbölümü ve uzmanlaşmanın da üretim fazlasının ortaya çıkmasıyla mümkün olduğunu söylemektedir. Ona göre, tarihin ilerleme çizgisinde bunların hepsi de belli bir anda ve birdenbire, aynı anlama gelecek biçimde ortaya çıkmıştı:

<sup>4</sup> Childe'ı tarih araştırmalarında prehistorya araştırmalarına kadar vardırıran sürecin asıl başlatıcısı, Avustralya'daki gençlik döneminde güncel siyasete duyduğu ilgiydi. Ancak fazlaca heveslendiği bu alanda başarısızlığı onu önce Oksidental ve Oryantal dünyalar ayrımının kökenlerini araştırmaya, sonra Avrupa kültürünün başlangıç aşamalarını incelemeye ve en sonunda insanlığın, toplumun, kültürün, sanatın ve dinin kökenlerini sorgulamaya itmiştir. Childe'in entelektüel yaşamındaki bu evreler ve ayrıca Neolitik Devrim ile Sanayi Devrimi arasında kurduğu paralellikler için bkz. McNairn 1980; ayrıca Watkins 2011, s. 31.

En sonunda, tarımla uğraşan topluluklardan birkaçı, tam zamanlı çalışan ve ticaret ya da toplumsal işbirliği oluşturmak gibi ikincil endüstrilerle uğraşan uzmanların yaşamını devam ettirebilecek miktarda bir üretim fazlası yaratmaya başladı; bu kişiler doğrudan besin üretimine katkı yapmayıp, birincil üreticilere daha iyi aletler, daha etkin teknolojiler veya belki daha güçlü bir çalışma teşviki sağlayan eylemlerle üretimi dolaylı yoldan arttırıyorlardı (Childe 1979, s. 94).

Childe'ın kendi tarih kuramını prehistorik dönemle sınırlandırdığı, bu zaman çizelgesini Sümer şehir devriminden 19. yüzyıldaki “burjuva kapitalist ekonomisini” doğuran tarihsel gelişmelere uzanan bir süreçle tamamladığı (Childe 2009, s. 36 vd.) unutulmamalıdır. Üstelik tarih öncesiyle alakalı bu tespitlerin entelektüel arka planını oluşturan Marksist ilkelerin ve kabullerin, doğrudan bu dönemle alakalı yanı da bilindiklerdir. Bu, Marx ve Engels'in, kendi “ilkel komünizm” tezlerini sağlamlaştırmak üzere bizzat yürüttükleri mantıksal incelemelerdir<sup>5</sup> (Brami 2019, s. 316).

Childe'ın, kendinden önceki dönemde olgun bir bilimsel problem hâline getirilmemiş “Neolitik” kavramını “Neolitik Devrim” biçiminde yeniden formüle etmesi, yani çözümünü sunacağı problemi de bizzat oluşturmuş olması, paradigmasının ikna ediciliği bakımından ona büyük avantajlar sağlamıştır. Tarihin belli bir anında tarıma geçiş dış etkenlerin zorlaması sonucunda gerçekleşmiştir; bu anın tutarlı bir kronolojik sıralama içinde yeniden ifade edilerek sağlamlaştırılması ise, artık antropoloji ve arkeolojinin çözmesi gereken bir bulmacadır. Elbette bu ilk bulmacayı çözebilecek arkeoloji-antropoloji, problemi belirleyen Childe'ın yine kendi şekillendirdiği olağan bilim olacaktır.

Trevor Watkins'e göre, Childe kendi neolitik devrim kuramını adeta bir boşlukta öne sürmüştü ve bir anlamda, henüz hiç kimse problemi or-

<sup>5</sup> Marx ve Engels'in prehistorik dönemle alakalı fikirlerine kaynaklık eden ve Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserine de ilham veren Marx notlarının bulunduğu kitap Lewis Morgan'ın *Ancient Society*'siydi. Aynı zamanda Childe *yabanilik-barbarlık-uygarlık* şemasını da Lewis Morgan'dan almıştır (Childe 2009, s. 36).

taya koymamışken o kendi çözümünü tamamlayarak buna uygun araçları belirlemişti (Watkins 2011, s. 31). Bu, paradigmanın evrimci, difüzyonist ve Marksist ilkeleri sağlamlaştırılırken bu bilimsel araştırmalar dahilinde neyin nasıl yapılacağına da belirlendiği, yani olağan bilim etkinliğinin yöntem, olanak ve sınırlarının ilan edildiği anlamına gelir. Nitekim Kuhn'un da dediği gibi, bilimsel bir kuram bir kez paradigma konumuna geldikten sonra, ancak hazırda yerini alabilecek alternatif bir kuram varsa geçersiz kılınma ihtimalinden söz edilebilir (Kuhn 2021, s. 65). Childe'in kuramı için, dini geleneğin her türlü bilimsel kanıttan yoksun efsaneleri dışında bir alternatiften söz etmek mümkün değildi; o problemi bizzat kendisi yaratan bir bilim olarak doğmuş ve böylece yerini çok kısa süre içinde sağlamlaştırmıştı.

Bu noktada, Childe'in kuramına Kuhn'un perspektifinden bakmamızı kolaylaştırmak için birkaç ayrıntıya özellikle değinmek gerekir. Kuhn, girişte de belirttiğimiz gibi, sosyal bilimler konusunda kararsız bir tutum sergileyerek, hangi sosyal bilimlerin kendi tarifine uyan paradigmalara kavuştuğunun hâlâ yanıtlanmamış bir soru olduğunu söyler (2009, s. 87). Fakat arkeoloji ve antropolojideki teknik ve metotların zamanla ulaştığı düzey ve bu iki bilimin bazı doğa bilimleriyle iç içe geçerek kat ettiği mesafe, bu bilimlerdeki "bulgu" ve "veri" terimlerini doğa bilimlerindeki "deney" ve "gözlem" terimleriyle denk görmemiz için yeterlidir. Childe'in kendi döneminde arkeoloji verilerinden büyük beklentisi, hatta Grahame Clark'ın Flixton kazısını Marksist arkeologlar camiasına müjdelemesi de (Childe 1979, s. 93) bu açıdan değerlendirilebilir.

Ama her hâlükârda, Kuhn'un olağan bilim tanımı da böyle bir incelemeyi haklı çıkarmak için tek başına yeterli olabilir. Kuhn'a göre, ortak bir paradigma üzerine kurulu araştırmalar yapan insanlar bilimsel pratikte aynı kural ve ölçütlere bağlıdır; bu bağlılık ve sonucunda ortaya çıkan fikir birliği de olağan bilimin, yani belli bir araştırma geleneğinin doğması ve varlığını sürdürmesinin önkoşullarıdır (Kuhn 2021, s. 81). Tam anlamıyla 1930'ların başında ortaya çıkan ve olgunlaşan prehistorya bilimi ve onunla eş zamanlı gelişen bu paradigma, o dönemden itibaren

gördüğü ilgi ve etrafına topladığı bilim insanlarıyla, Kuhn'un bu tanımda sıraladığı önkoşulları eksiksiz sağlar. Artık arkeoloji bilimindeki ilerlemelerle birlikte her geçen gün daha fazla kanıtla destekleneceği düşünülen bu olağan bilimin Childe'in önüne koyduğu, tarımın başlangıcıyla ilgili bulmacayı çözme işi vardır.

## **2. İlk bulmaca, çözüm ve itirazlar: Ne oldu da tarım yaşamına geçtik?**

Bir paradigmanın başarısı, başlangıçta öylece seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilmesi umulan asıl başarının habercisi olmasına bağlıdır. Bu asıl başarıyı elde edecek olansa olağan bilimdir. Dolayısıyla olağan bilimin yapması gereken şey, olgular hakkındaki bilgiyi genişletmek ve bunlarla paradigmanın tahminleri arasındaki uyumun derecesini arttırmaktır (Kuhn 2021, s. 98). Öte yandan paradigma, geçerliğini koruduğu sürece, bir çözümü olduğu bilinen bütün problemleri seçmek için başvurulan ölçüttür. Bir bilim dalına mensup insanların bilimsel kabul edeceği, araştırmaya değer bulacağı tek problem türünü o belirler. Bunun dışındaki problemlerin hiç dikkate bile alınmaması da paradigmanın bu iş görme tarzından ileri gelir. Paradigma ile kendi bulmacalarının çözümü veya çözümüne çalışılması arasındaki karşılıklı ilişki, tarafların varlığının birbirlerine bağlı olduğu bir ilişkidir. Paradigmanın tahminleri bu sayede ayrıntılarla genişleyip doğadaki örneklerle desteklendiği ve çeşitli deney ve gözlemlerle sınanarak güçlendirildiği gibi; problemlerin varlığı ve camiada bilimsel olarak kabul edilmeleri de paradigmanın yine onlara ilişkin çalışmalar sayesinde sağlanmış bilimsellik ölçütüyle mümkündür.

Kendi paradigması tarafından araştırmacının önüne koyulan ilk bulmacaya Childe'in kendi önerdiği çözümün, başlangıçta koyduğu materyalist ilkeye tam sadakat göstermesi, Kuhn'un tanımlamasına uygun biçimde, paradigmanın gerektirdiği bir ölçüttü. Childe'in genel olarak *Vaha Kuramı* diye adlandırılan "sosyo-ekonomik" açıklamasına göre, avcı toplayıcı grupları başlangıçta av ve yabani bitki bakımından zengin bir

çevrede besin bulmakta zorluk çekmiyorken, Holosen dönemin başlangıcında meydana gelen büyük ölçekli bir iklim değişikliği neticesinde yerkürenin sıcaklığı yükselmiş ve bu grupların besin kaynakları da önemli ölçüde tükenmişti. Bu durum onları büyük nehir yataklarına doğru göçmeye zorlamıştı. Bitki örtüsü ve hayvan çeşitliliği bakımından zengin bu bölgelere gelen insan toplulukları, bitki ve hayvanların gelişme döngüsünü kısa süre içinde çözmüş ve böylece ilkel tarım başlamıştı (Childe 2006, s. 42 vd).

Childe'in kuramının etkileri uzun zamana yayıldı ve bu devrimin ani, tekil ve insan dehasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı fikri yaygın olarak benimsendi. Bu ani değişimin tetikleyicisinin çevresel etkenler olduğu konusunda pek çok arkeolog hemfikirdi. Formül alabildiğine sade, kolay ve anlaşılırdı: Buz Devri'nin sonunda gerçekleşen kademeli sıcaklık artışı yüksek yerlerdeki avcı toplayıcıların besin kaynaklarının azalmasına neden olmuş, buna alçak yerlerdeki sulak alanlarda bitki ve hayvanları evcilleştirmek için elverişli koşullar ortaya çıkarmıştı. Bu açıklamada insanı tarım yapmaya zorlayan dışsal, ekolojik etkenlerin yanı sıra ve asıl önemlisi, hem göçlerini hem de bitki ve hayvanları evcilleştirmek türünden yepyeni bir besin kaynağı yaratmalarını sağlayan başlıca etken besin bulma kaygısıydı. Bunu takip edecek gelişmeler, en önemlisi de üretim fazlası, uygar dünyanın inşasına giden yolun ilk adımlarıydı. Bu paradigma elbette her kuramı hemen benimsenerek egemen hâle gelmedi; aksine birçok itiraz ve çürütmeyle karşı karşıya kalarak eksik yanlarından sadeleşti ve olgunlaştı.

Bu paradigmanın kuramlarından biri olarak bizim incelememiz için tartışmalı olan şeyin, tarım ve toplumsallık (düzenli işbölümü, sembolik sistemler) arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Childe'in tarımın başlatıcı nedenine dair kuramına karşı, *Man Makes Himself*'in üzerinden henüz çok kısa bir süre geçmişken farklı rakip kuramlar geliştirilmiş, bilhassa yeni jeoloji verileri ortaya çıkıp iklim değişiklikleriyle ilgili bilgiler güncellenince *Vaha Kuramı* hızla gözden

düşmeye başlamıştır.<sup>6</sup> Buna benzer iklim değişikliği kuramları, genellikle tarıma geçişin Genç Dryas dönemindeki ekonomik çöküşe karşı bir çözüm olarak ortaya çıktığını savunur. Kısaca söylenirse, Childe'a göre Neolitik Devrim, avcı toplayıcı besin ekonomisinin çöküşünden zorunlu bir çıkış yoluydu. Ancak kısa zamanda bazı büyük soru işaretleri belirdi: Birincisi, avcı toplayıcı gruplar çevre koşullarına karşı son derece dirençli, birçok farklı seçeneği elinde hazır tutan, yüksek hareket kabiliyetine sahip bireylerden oluşmaktaydı. Bu nedenle, bitki ve hayvan çeşitliliğindeki dramatik değişimler karşısında tarıma geçiş kadar köklü, yaşam tarzını hepten değiştirecek bir çözüm bulmaları makul görünmüyordu. İkinci ve daha önemli sorunsa şuydu: Jeolojik bulgulara göre, son kırk bin yıl içinde Childe'ın tezinin önemli argümanlarından biri olan Genç Dryas benzeri en az dokuz büyük iklim değişikliği yaşanmış olmasına rağmen, tarım devriminin ancak bu sonuncu değişimle tetiklenmiş olması ikna edici bir açıklama olmaktan çıkıyordu (Svizzero ve Tisdell 2019, s. 4-5).

Arkeolog Robert Braidwood'un bugün de cevaplanamamış büyük sorusu, sözünü ettiğimiz bu ikinci güçlkle ilgilidir. Braidwood, *Vaha Kuramı*'nı sınamak, daha doğrusu yanlışlığını ortaya koymak için 1940'larda Zagros bölgesindeki Jarmo kazılarını başlatmıştı. *Vaha Kuramı*'na alternatif olarak geliştirdiği *Çekirdek Alan Kuramı*'na göre, evcilleştirme ilk olarak doğal yaşam alanlarında başlamış ve buralardan çevre bölgelere yayılmıştı. Prehistorik dönem kazılarında C-14 vb. yenilikçi testleri ilk kullanan araştırmacı olan Braidwood, farklı disiplinlerden yararlanan bulgu yorumlarıyla, Childe'ın tezini çürüttüğünden emindi. Ancak kendi kuramının da çok büyük bir soru karşısında aciz kaldığını çok geçmeden anlamış ve artık kendi adıyla anılacak büyük soruyu böylece formüle etmişti: Tarım devrimi neden daha eski bir zamanda değil de Holosen'in başlangıcında gerçekleşti? (Braidwood 1960; Watkins 2011, s. 29-30).

<sup>6</sup> Childe'ın *Vaha Kuramı*'nın, sırf "tarıma geçişin nedeni" açıklamasına eleştiriler ve alternatifler için bkz. Bender 1978; Weisdorf 2005; Binford 1968; Hayden 1990.

Braidwood'un sorusu, Childe'in paradigmasının bütün kuramlarını değil, yalnızca tarım devriminin başlatıcı nedenine dair *Vaha Kuramı'nı* karşısına alan bir soruydu. Ancak bu soruyu sorarak egemen paradigmada neden olduğu boşluğun büyüklüğünü o dönemde tam bir açıklıkla göremediğini bugün anlayabiliyoruz. Bu soru, kendinden sonraki dönemde prehistoryayı araştırarak kişilere kronolojik "önce tarım devrimi, sonra diğer şeyler" sıralaması gibi dar bir kalıba mecbur olmadıklarını telkin ederek, bir bakıma bunalıma giden yolun ilk işaretini vermişti. Jacques Cauvin, esasında gözden kaçırdığı çok önemli bazı hususlar olmasa, Braidwood'un belki de kendi sembol devrimi fikrine yaklaşacağını *Tanrıların Doğuşu'nun* önsözünde örtük bir cümleyle söylemektedir. Braidwood, bütün ısrarlı araştırmalarına rağmen "çekirdek alan" dediği yerin merkezini tutan Zagros bölgesinde yabancı tahıllara rastlayamamış; ancak 90'lı yıllarda yapılan araştırmalar bunların o bölgedeki varlığını göstermişti. Braidwood Eriha veya diğer Levant yerleşimleri kadar eski yapılara kendi kazdığı bölgelerde rastlayamadı ve Childe'in *Vaha Kuramı'na* olgun bir alternatif geliştiremedi. Olumlu iklim ve bitki örtüsü şartlarının yaklaşık 15.000 yıl önce belirmesine karşılık evcilleştirmenin hayli gecikmiş olması problemi, Cauvin'a göre, Braidwood'a kültürel etkenlerin ve onlardaki evrimin belli ölçüde etkin olduğunu sezdirmiş, ancak bu sezginin ne anlama geldiğini görmesi için yeterli olmamıştır (Cauvin 2002, s. 7). Braidwood'un yalnızca sezgisel yaklaşabildiği bu kültürel değişim, birkaç on yıl sonra Cauvin'in *Sembol Devrimi* diye adlandıracağı şeydi.

### **3. Keşifler ve aykırılıklar: Eriha Kulesi'nin ikinci yükselişi**

16. yüzyılın başlarından itibaren, egemen astronomi paradigmasının –bu Ptolemaios'un gök cisimleri kuramıdır– kendi içindeki bazı problemleri bile çözmekten aciz olduğundan yakınmak, Avrupa'nın en iyi astronomları arasında yaygın bir tutumdur (Kuhn 2021, s. 163). Ptolemaios'un kuramının o tarihlerde yaklaşık bin yıldır geçerli olduğu düşünülürse, en az son üç ilâ dört yüzyıldır, belki ilk modern üniversitelerin kuruluşundan beri, astronomlara geçerli cevap veya metotlar sunamadığını

düşünebiliriz. Dolayısıyla bu hikâyede, astronomi camiasını bilimsel üretimsizliğe uğratan uzun süreli bir bunalım döneminden söz edilmektedir. Bu üretimsizlik döneminde, herhalde astronomların Ptolemaios'un paradigmasının temel kuramlarını sorgulamak için fazlasıyla vakti olmuştu. Onlar arasında gittikçe yaygınlaşan bu ruh hâli, bir taraftan da Kopernik'in geliştireceği yeni kuramın benimsenmesi için elverişli ortamı hazırlıyordu. Kuhn'un bilim tarihinde yeni paradigmaların benimsenmesine gerekçe olarak gördüğü şey elbette bu türden bir psikolojiyle sınırlı değildir. Ancak bilim araştırmacılarını büyük tesir altında bırakan çaresizlik duygusunun, nasıl olursa olsun ama yeni olsun, diyerek bir yol arayışına girmelerine neden olduğunu belirtir. Aksi takdirde, Ptolemaios'un kuramından ne daha sade ne de daha iyi temellendirilmiş Kopernik'in kuramının benimsenmesi hiç mümkün olmayacaktı. Üstelik hem Kopernik'ten hem de Ptolemaios'tan yüzyıllar önce Aristarkhos zaten güneş merkezli bir kuram önermişti ve bu kuram kabul görmese de herkesçe bilinir olmuştu. Kuhn bunu bilim devrimleri tarihinin en ilginç olaylarından biri olarak görür: Aristarkhos'un kuramının benimsenmesini gerektirecek şartların hiçbiri kendi döneminde olgunlaşmış değildi. Çünkü Aristarkhos, yer-merkezci kuramın, yani Aristotelesçi paradigmanın deyim yerindeyse tıkr tıkr işlediği, hiçbir güçlkle karşı karşıya kalmadığı ve bilginlerin çoğuna çok daha rasyonel görüldüğü bir dönemde yaşayacak kadar talihsizdi (Kuhn 2021, s. 163).

Childe'in paradigmasının, tarımın başlatıcı nedenini açıklamaktaki acizliği de bununla benzer biçimde, onlarca yıl süren büyük tartışmalara neden olmuştur. Bugün de süren bu tartışmalar Childe ile Ptolemaios'un yazgısını yeterince benzeştirmiştir; ancak yeni paradigmanın ortaya çıkması için gereken şartlardan biri olarak keşiften, daha doğrusu keşfin tanınıp kabul edilmesinden söz etmek 90'ların başlarına kadar pek de mümkün olmamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan farklı kuram önerileriye, Childe'in karşısında, Ptolemaios'un karşısındaki Kopernik kadar güçlü bir cazibe telkin edemez. 1990'lara gelindiğinde, tartışmaları hem içerik



hem de etki bakımından farklı bir boyuta taşıyacak “yeni” fenomenler birbiri ardına duyurulmaya başlar. Bu durum, Kuhn’un bunalımın başlaması için gerekli gördüğü şartlardan birinin daha olgunlaşmaya başladığını gösterir. Ancak bilimsel araştırmanın doğası gereği, bu keşif süreci her zaman astronomideki Kopernik devrimi gibi, araştırmacısını deyim yerindeyse dört ayak üstüne düşürerek gerçekleştiremez.

Bunun arkeoloji tarihindeki en iyi örneklerinden biri olan Eriha Kulesi, John Garstang tarafından, 1930-1936 dönemi kazılarında açığa çıkarıldı ve Yeşua Kitabı’nda anlatılan surların kalıntısı olarak duyuruldu. Hâliyle, Garstang kulenin inşasının yaklaşık MÖ 1400'lere denk geldiğinden emindi (Garstang 1941). Yaklaşık yirmi yıl sonra bu hatayı düzelten kişi Kenyon oldu; 1950'lerde Eriha'da yürüttüğü kazılarda yapının tarihinin çok daha gerilere, Neolitik döneme uzandığını kanıtladı (Kenyon 1954). Eriha Kulesi'nin başından geçen bu tuhaf hikâye, bize doğa bilimlerinden aşına olduğumuz bir fenomeni anımsatır. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda Kuhn, oksijenin keşfiyle nihayet Lavoiser sayesinde flojiston-dan farklı bir şey olduğunun anlaşılması arasında yıllarca uzayıp giden tartışmaları aktarır (Kuhn 2021, s. 155-158). Cauvin'sa doğa bilimlerindeki bu yaygın durumun arkeolojideki simetriğini şöyle açıklar: Eriha'nın neolitik katmanlarının ilk kazıldığı zamanlardan bugüne, Yakın Doğu'daki elli yıllık araştırmalara rağmen, şeyleri bütün açıklığıyla görebilmemize hâlâ çok zaman var (Cauvin 2002, s. 5).

Keşif, bir aykırılığın farkına varılmasıyla başlar; ancak bu farkına varma aşaması keşfin tamamlanması için yeterli değildir. Bunun için, doğanın olağan bilimi yöneten paradigmanın kestirimlerine herhangi bir şekilde aykırı düştüğünün de anlaşılması gerekir (Kuhn 2021, s. 134). Eriha Kulesi 1930'ların başında, Childe'in paradigmasıyla yaklaşık aynı tarihlerde yeniden yükselmiş; ancak onun arkeolog Kenyon sayesinde “yeni” bir fenomen, yani bir aykırılık olduğunun anlaşılması için 1950'lerin ortalarına kadar beklenmesi gerekmişti. Daha önceki itirazlar karşısında belli başlı uyarlamalar, tarih güncellemeleri yahut yeniden tanımlamalar, Childe'in “önce tarım devrimi, sonra diğer şeyler” kuramını iyi

kötü sağlama alabilmişti. Ancak şimdi, mümkün uyarlamaların çoğu, eğer tarım faaliyetini önceleyen kuramı bambaşka bir kuram hâline getirmeyecekse, hiçbir işe yarayacak gibi değildi.

Jacques Cauvin'in çalışmalarına en büyük ilhamı veren şey, Kenyon'un Eriha'daki bu keşfi oldu. Bu keşif, kabul görmesi uzun zaman alsa bile, bizi bunalıma götürecektir keşiflerin apaçık ilk örneğiydi. Arkeoloji literatürü, Cauvin'in bütün yerleşik kanılara, en çok da egemen paradigmaya aykırı bir şekilde "neolitik din" kavramında ısrarcı olmasını herhalde en çok buna borçludur. Kuhn, farkına varılan ilk aykırılıkla bunalımın başlaması arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Bir aykırılığın fark edilmesi, yani paradigmanın kendi olağan bilim icracısını önceden hazırlamamış olduğu bir fenomenin belirmesi, yeniliğin algılanmasına giden yolun ilk adımıdır (Kuhn 2021, s. 140). Prehistorik dönemi araştıran kişinin, kazılarda beklentisinin sembolik bezemelerden yoksun, ilkel taş aletler ve ilkel mimari örneklerinden ibaret olması, karşılaştığı Eriha Kulesi gibi bir fenomenin aykırı olmasının nedeni. Hatta bu örnekte Garstang'ın araştırması prehistoryayı konu olarak benimsemiş bile değildi, Garstang bir İncil arkeoloğuydu ve Demir-Tunç dönemleriyle ilgileniyordu. Karşılaştığı fenomeni paradigmaya uygun hale getirecek biçimde yorumlamasının nedeni ise kazıya başlarken zihninde hazır bulunan beklentiydi.

Kuhn'a göre bu beklenti, araştırmacı farkında olsun veya olmasın, ona paradigma tarafından dikte edilir ve paradigmanın kuram düzeyindeki soyutlanmış kurallarıyla belirlenir (krş. Kuhn 2021, s. 124). Bu beklentinin uzağında, yani aykırı bazı bulgularla karşılaşan araştırmacı, daha öncesinde, bağlı olduğu paradigma tarafından bunlar hakkında hiçbir düşünme biçimine hazırlanmış değildir. Bu elbette bir kısıtlamadır, fakat Kuhn'a göre bilimin ilerlemesine engel değildir, aksine ilerleme için gereklidir; paradigma uygulamalarının ve standart işlemlerin bilim için en az paradigma kadar gerekli olduğu inkâr edilemezse bile, bu şekilde,

belli bir zamanda bilimsel araştırmaya elverişli fenomenler alanının kısıtlanması kaçınılmazdır (s. 144). Sonuç olarak, Eriha Kulesi'nin gerçek tarihi, Garstang'ın benimsediği fenomen alanının hayli uzağındaydı ve Kuhn'a göre onun hatalı tarihsel saptaması arkeoloji biliminin gerilemesi değil, ilerlemesiydi.

Sonrasında özellikle Levant bölgesinin pek çok yerinde açığa çıkan bu aykırılıkların dünya kamuoyuna en açık ilanı, Jacques Cauvin'ın 1994 tarihli *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : La révolution des symboles au Néolithique* ["Tanrıların Doğuşu, Tarımın Doğuşu: Neolitik Dönemde Semboller Devrimi"] başlıklı eseriyle mümkün oldu. Eserin daha başlığında Cauvin Neolitik Devrim kuramına karşıt bir konum aldığını bildirir; tarıma geçiş öncesinde –veya onunla eş zamanlı– bir sembolik düşünme formunun gelişmiş olduğunu iddia eder. Bu eserin giriş yazısında "Teorik yaklaşımlarımızın durumu nedir?" diye bir soru sorar ve cevap verir: Aynı eski "materyalist" model, örtük biçimde dayattığı pek çok sınırlamayla bugün hâlâ egemendir. Bu modelin gücü, bugün cevaplardan çok daha sık karşılaşılan soruları belirlemesinden anlaşılıyor (Cauvin 2002, s. 5). *Tanrıların Doğuşu*, Cauvin'ın prehistorik dinlerle ilgili kuramının ilk ilanı değildi. Daha 1970'lerin başında, Levant bölgesindeki bazı kazıları yöneten Cauvin'a göre, asıl önemli etken –dini olduğu kadar toplumsal bakımdan– besin üretiminin bir yolu olarak tarım değil, yerleşikliğe geçme süreciydi (Eliade 1974, s. 145). Cauvin bu tezine en büyük desteği de Eriha'da buluyordu. Eliade'nin tespitiyle, onun gündeme getirdiği Tanrıça'nın tarım yaşamına geçişle tarihsel bir ilgisi mutlaka vardı, ancak bu onun bir tarım tanrıçası olduğu anlamına gelmiyordu. Her şeyden önce, Levant'ta tarım sembolizmlerine rastladığımız en eski tarih, 6.000 yıldan daha öncesine gitmemekteydi.

Cauvin'ın bu tutumu, kuramının merkezine psikolojiyi yerleştirmeyle paraleldir. Bunu yaparken dayandığı ilk arkeoloji verisi, ölü gömme ritüellerinin tarihinin bugünden 100.000 yıl kadar geriye uzanmasıdır. Cauvin'a göre bu durum, ister fiziksel ölümden sonra başka türden bir yaşamın devam ettiği inancına, ister kaybedilenlerin anısını muhafaza

etme kabiliyetine bir kanıt olsun; her iki durumda da insanın kendini diğer canlıların yaşam döngüsünden ayrı olarak düşünebildiğini gösterir ve bu da ona psikanalizin metotlarıyla yaklaşmamızı gerektirir (Cauvin 2002, s. 2). Bu fikrine Freud'un mitolojik figürlerden hareketle geliştirdiği psikanaliz metodunu bir model olarak önerir. Psikanalizle arkeoloji arasındaki farkı Freud da göz önünde bulundurmuş, ancak bu metotla, birey ve tür arasında ortak olan bazı niteliklerin keşfinin mümkün olduğunu öne sürmüştü. Dolayısıyla, şayet arkeolojinin en az geçmişteki kadar şimdiki insanlık durumumuza da bir ışık tutması bekleniyorsa, "kollektif psikoloji" metodunun arkeolojide benimsenmesi gerekmektedir (Cauvin 2002, s. 4).<sup>7</sup>

Cauvin'ın ölü gömme ritüellerine yaklaşımı, kuramında bunun en az Eriha Kulesi kadar ilham verici olduğunu gösterir. Aslına bakılırsa, Cauvin'ın burada asıl konudan ayrı tutarak ele aldığı iki madde de bugün özellikle bilişsel arkeoloji kuramları için son derece önemli hâle gelmiştir. Bir ölüm olayının ardından, hayatta kalan kişinin, o ölümü deneyimleyen kişiyle kendisi arasındaki durum, mekân ve zaman farkı üzerine düşünmeye başlaması veya bu düşünme ediminin temel nedenleri, çok daha öncesinde felsefenin tartışma konularından biriydi<sup>8</sup> ve o sıralarda henüz ne psikanaliz ne de arkeoloji ortaya çıkmış değildi. Bunlardan ikincisi ise bize en çok atalar kültü araştırmasında yardımcı bir yaklaşım olmakla birlikte en az ilki kadar verimli görünüyor. Cauvin içinse, bunlardan her ikisi de mümkün olmakla birlikte, ölü gömme ritüelinin günümüzden en

<sup>7</sup> Bugün "bilişsel" diye nitelenen yaklaşımın en bilinen temsilcilerinden Ian Hodder, bu kuramda benzer ilkelerin kabulü bakımından Cauvin'ın izinden gidildiğini söylemektedir (krş. Hodder 2001).

<sup>8</sup> Hegel ve sonrası dönemde felsefede bu temayı tartışan başlıca düşünürlerin genel bir değerlendirmesi için bkz. Sabancı 2020. Ölümü deneyimleyen kişinin, yani "ölümün öznesinin" bu deneyimine geride kalan öznenin yaklaşabileceği rasyonel sınırların Hegel, Heidegger ve Levinas'ın ontolojilerinde nasıl belirlendiği, bu çalışmada üç ayrı başlıktan oluşan bütünlüklü bir tarihsel incelemeyle ele alınıyor ve böylece ölüm fenomeninin son iki yüzyıllık felsefe tartışmalarındaki yeri netleştiriliyor. Burada, bizim araştırmamız bağlamında felsefi zaman-dışılığı aşan tarihselliği Hegelci akıl yürütmenin tarihsel doğasında bulabiliriz. Bunu özellikle ölüm fenomeninin sosyal karakterine dair, köle-efendi tartışmasını takip eden yorumda görüyoruz (s. 52-64). Herhalde Hegelci yorumdan modern psikanalize geçiş süreci benzer bir metotla, karşılıklı incelendiğinde, 2000 ve sonrasında arkeolojide öne çıkan ölüm fenomenine dair kuramların kurucu önermeleri daha açık bir şekilde görülebilecektir. Söylemek istediğim, şayet bu kuramların tarihine ilişkin bir araştırma yapılacaksa, katmanların yeniden eskiye doğru sırasıyla bilişsel arkeoloji, Modern psikanaliz, Marksizm ve nihayet Hegel şeklinde belireceğidir.

az 100.000 yıl öncesine tarihlenebiliyor olması, insanın kendi varlığının farkına daha Üst Paleolitik çağlarda vardığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada da en temelde karşı karşıya geldiği kuramın Childe'in "önce tarım devrimi, sonra diğer şeyler" diye özetlediğimiz yarı-metafizik kronolojisi olduğunu anlamak zor değildir.

Benzer bir tartışma, yaklaşık yüz yıl önce antropoloji alanında yaşanmıştı. Prehistorya araştırması 19. yüzyılın ikinci yarısında bir bilim disiplini olarak kurulma sürecine girmişti ve temel tartışma konuları insanlığın, toplumsal organizasyonun, teknolojinin, sanat ve dinin kökenleriydi. Bu tartışmaları yönlendiren iki öge vardı; arkeoloji bulguları ve tarih biliminin metodolojisinden yararlanarak yapılan mantıksal çıkarımlar. Ancak dini inancın paleolitik dönemdeki varlığına dair arkeoloji bulgular elde edilince, tartışma artık prehistorya uzmanları arasında değil, evrimci gelenekle Yahudi-Hristiyan gelenek arasında dönmeye başlamıştı. Bu tartışmanın taraflarını anlamaya çalışırken, onları belirleyen ideolojik kodlamaları görmek bir bilim tarihçisi için son derece önemlidir. O dönemde, Emil Riviere'nin bazı paleolitik yerleşmelerde bulduğu ölü gömme ritüeli kalıntıları, tartışmanın bu yönde büyümesinin başlıca nedeniydi. Kimi prehistorya araştırmacıları bu bulguları bir stratigrafi hatası olarak yorumlamış, bazıları da kalıntıların bir ölü gömme ritüeline değil, olsa olsa çatı çökmesi gibi bir kazaya kanıt olabileceğini iddia etmişti (Placio-Pérez 2013, s. 52)

Cauvin'ın yaklaşımı, bu yönüyle, psiko-kültürel bir kuram olarak egemen paradigmanın, yani sosyo-ekonomik kuramının karşıt kutbuna yerleşir. Childe'a göre, tarıma geçişin başlatıcı nedeni, iklim değişimine bağlı olarak hazır besin kaynaklarının kısıtlanmasından başka bir yolla açıklanamazdı. Ancak araştırmalar iklim tezini çürütünce, yeni kuramlar başlatıcı nedenin nüfus artışı olduğu yönünde geliştirildi. Literatürde "Yeni Arkeoloji" diye adlandırılan bu yaklaşımın öncüsü, "marjinal bölgeler" teorisyeni Binford'du (Binford ve Binford, 1968). Cauvin, son veriler ışığında neolitik döneme denk gelen insan evrimi aşamasında yeni besin kaynakları icat etmeyi gerektirecek ölçüde bir nüfus artışının mümkün

olmadığı gerekçesiyle bu yaklaşımı da reddeder (Cauvin 2002, s. 62).

Cauvin'a göre bu bulgular ışığında düşünüldüğünde, ideoloji sistemleri besin ekonomisinden önce gelmelidir. Çünkü besin üretimi avcı-toplayıcı *ethos*'una aykırı bir sistemdi; doğaya ve çevrelerine karşı tutumlarını değiştirecek köklü bir ideoloji veya algı değişimi yaşamadıkları sürece, onların tarım devrimini gerçekleştirmeleri imkânsızdı (Abbo ve Gopher 2022, s. 93). Öte yandan, örneğin Yeni Arkeoloji'nin, devrimi demografik zorlama türünden, yine bir dış etkene bağlı gören kuramı egemen hâle gelseydi, Childe'in paradigması, yalnızca iklime bağlı "dış etken" kuramının güncellenmesiyle varlığını bugün de tartışmasız devam ettirebilirdi. Bu devamlılığın elbette "önce tarım, sonra diğer şeyler" paradigmasının devamlılığı olabileceğini bir kez daha belirtmekte yarar var. Buna karşılık örneğin Cauvin'ın kuramının bir paradigma adayı olarak bilim insanlarından rağbet görmesi, Childe'in kuramının hiçbir güncellemeyle yeniden sağlamlamayılamayacağı anlamına gelir. Ancak bu türden bir paradigma değişiminin ne kadar zaman alacağı şimdilik belirsiz görünüyor.

### **Bir sonuç olarak sonuçsuzluk**

Kuhn, aykırılığın farkına varılmasıyla birlikte kavram kategorilerinin, bu aykırılık alışılmış bir fenomen hâline gelinceye kadar yeniden düzenlendiği bir dönemin başlayacağını söyler. Ona göre, bu noktaya gelindiğinde keşif de tamamlanmış demektir ve bu ya da benzeri bir süreç, bütün temel bilimsel yeniliklerin ortaya çıkışında vardır (Kuhn 2021, s. 148). Bugün Cauvin'ın 1974'ten 1994'e kadar yaptığı keşif ve yorumların; hatta Kenyon'ın 1950'deki sarsıcı keşfinin üzerinden geçen zamanda, aykırılığın farkına varılmış olduğunu apaçık görebilmemize rağmen, kavram kategorilerinde onu alışılmış bir fenomen hâline getirebilecek yeni düzenlemelerin yapıldığını –Kuhncu perspektife bağlı kalmamız kaydıyla– henüz söyleyemiyoruz.

Trevor Watkins, *Tanrıların Doğuşu*'nun satış rakamları ve akademik referans edilme sıklığı bakımından başarısına karşılık, arkeologların Gü-

ney Batı Asya neolitiğine dair görüşlerine hiçbir etki edememesine şaşır-  
dığını söyler. Oysa tıpkı Childe'ın popüler alana yayılmış eserleri gibi, bu  
kitap da okur kitlesi olarak bu alandaki uzmanlar ve araştırmacılarla sını-  
rılı kalmamış ve kısa sürede kendi alanının klasiklerinden biri hâline  
gelmişti (Watkins 2011, s. 30). Bir öneri olarak, Cauvin'ın kuramının  
araştırmacıların bunca ilgisini çekmesine rağmen neolitikleşme araştı-  
malarındaki metodoloji veya genel kabulleri fark edilir derecede şekillen-  
dirememesi, yalnızca bunalım dönemindeki bilimlerin bir karakteristiği  
olarak anlaşılabilir.

Kuhn, olağan bilimle bunalım hâlindeki bilimi ayırt etme işinde öl-  
çüt olarak, aynı probleme bakış açılarındaki farkı birinci sıraya koyar.  
Olağan bilimin “bulmaca” olarak gördüğü her problem, bunalım hâlin-  
deki bilimin bakış açısında bir karşı-örneğe, bunalımı derinleştiren bir  
probleme dönüşür (Kuhn 2021, s. 168). Ancak burada belli ayrımlar yap-  
mak gerekir; bunalım hâlindeki bilim ilk iş olarak bu karşı-örneklerin  
olağan bilim tarafından çözülemediğini sağlamca ortaya koymalı ve ikinci  
olarak, olağan bilimin kuramlarında bu çözüme engel olan önermelerin  
yerine koyulmak üzere, çözümü sağlayacak önermeler geliştirmelidir. Bu  
önermeler ise, şayet işler yolunda giderse, yeni paradigma adayının ku-  
ramları olarak güçlenmeye, yerleşmeye başlayacaktır. Öte yandan olağan  
bilim bütün bu süreç boyunca çözümler ortaya koymak yerine yalnızca  
cevapsız sorular sorar. Yani kendi paradigmasına uygun, çözümü müm-  
kün “bulmacaların” kaynağı olmaya son verir ve artık bağlılarının çözmeye-  
leri imkânsız sorulara kaynaklık etmeye başlar. Kopernik'in yeni astro-  
nomi önerisinin, geçerli kuramlar nezdinde büyük bir bunalım yaratma-  
sının temelinde, yalnızca paradigmaların yararlılığı açısından değerlendirile-  
bilecek işte böyle bir fark vardı (krş. Kuhn 2021, s. 161).

Cauvin'ın yeni neolitikleşme önerisi, geçerli kuramlar nezdinde bü-  
yük bir bunalım yaratmış veya bu bunalımın karakteri hâline gelmiştir;<sup>9</sup>  
ortaya çıkan süreç, ana hatlarıyla, Kopernik devrimiyle neredeyse birebir

<sup>9</sup> Bu konuda karşılaştırmalı incelemeye uygun bir güncel öneri için bkz. Belfer-Cohen ve Goring-Morris 2011.

aynıdır. Geriye, bilimsel devrimin gerçekleşmesi için keşfin tamamlanmasını beklemek kalır. Ancak “ne zaman?” sorusunu, burada incelediğimiz iki paradigma bakımından cevaplamamız olsa olsa bir kehanetle mümkündür. Buna ise Kuhn’un bilimsel devrimlere ilişkin tezi imkân vermiyor. Onun her şeyden önce bir bilim tarihçisi olduğu akılda tutulmalıdır; Kopernik-Ptolemaios ya da Einstein-Newton arasındaki paradigma değişimi ilişkisini tamamlanmış tarih okumalarıyla inceleme şansına, burada ele almaya çalıştığımız konular açısından hâlâ sahip değiliz. Bu durum, devrimlerin sonuçlanması veya ölçüştürülemezlik gibi temaları da gelecek bir tarihe ertelememizi zorunlu hâle getirmektedir. Yoksa, bunun nedeninin, Kuhncu kuramın sosyal bilimlere elverişli olmaması veya tartışmaların deney gibi somut verilerden nispeten uzak olması gibi sunî gerekçelerle açıklanamayacağını yukarıda belirtmiş ve gerekçelerini sunmuştum.

Bizim bugünkü aşamada yaşadığımız bulanıklık, bunalım döneminin ortasında düşünme mecburiyetimizden ileri gelmektedir. Bu yönüyle, 1990’lı yılların ortalarına kadar olup bitenlere herhangi bir bilim tarihi disiplininin metotlarıyla yaklaşmamız mümkün olsa bile, bugün ortaya çıkan durumun Kuhncu anlamda bir “bunalım dönemi” olduğuna dair düşüncelerimiz hâlâ yalnızca bir öneri olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla, Childe’in paradigmasıyla Cauvin’in paradigması arasındaki her türlü Kuhncu karşılaştırmayı da birer tespit değil, ancak öneri olarak ortaya koyabiliriz. Üstelik Cauvin’in metodolojik bakımdan takipçisi ve aynı zamanda *Tanrıların Doğuşu*’nu İngilizceye çeviren arkeolog Trevor Watkins’in bu konuya dair çok değerli bir tespitine rağmen:

Childe bir paradigma ortaya koydu; Cauvin’sa bu iyice kökleşmiş paradigmayı değiştirmenin bir yolunu aradı. Bugün, fizikçi ve bilim filozofu T. Kuhn’un bilimsel devrimlere ilişkin tartışmasında incelediği bu türden bir “paradigma değişimine” geçmişe nazaran daha yakın olsak da, yeni bakış açısının tümüyle açık ve eski ortodoks görüşünse güvenilmez görüneceği o kritik eşik noktasını hâlâ aşabilmiş değiliz (Watkins 2011, s. 31).



## Kaynakça

- Abbo, S., Gopher, A., 2022, *Plant Domestication and the Origins of Agriculture in the Ancient Near East*, trans. Halo Ben Asher, Cambridge University Press, New York.
- Bender, B., 1975, "Gatherer-Hunter to Farmer: A Social Perspective", *World Archaeology - Archaeology and Religion* vol. 10.2, s. 204-222
- Binford, S., Binford, L. R., 1968, *New Perspectives in Archaeology*, Aldine, Chicago.
- Braidwood, R. J., 1960, "The agricultural revolution", *Scientific American Magazine* vol. 203.3, s. 130
- Brami, 2019 "The Invention of Prehistory and the Rediscovery of Europe: Exploring the Intellectual Roots of Gordon Childe's 'Neolithic Revolution' (1936)" *Journal of World Prehistory* (2019) 32: s. 311-351
- Cauvin, J., 2002, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, trans. T. Watkins, Cambridge: Cambridge University Press.
- Childe, V. G., 1950, *What Happened in History*, London, Penguin Books.
- Childe, V. G., 1979, "Prehistory and Marxism", *Antiquity* LIII, s. 93-95.
- Childe, V. G., 2006, *Kendini Yaratan İnsan*, çev. F. Ofluoğlu, İstanbul, Varlık Yay.
- Childe, V. G., 2009, *Tarihte Neler Oldu?*, çev. A. Şenel ve M. Tunçay, İstanbul, Kırmızı Yay.
- Eliade, M., 1974, "Review: On Prehistoric Religions", *History of Religions*, Vol. 14, No. 2 (Nov., 1974), pp. 140-147
- Garstang, J., 1941, "The Story of Jericho: Further Light on the Biblical Narrative", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 58, No. 4 (Oct., 1941), pp. 368-372
- Güzel, C., 1998, *Sağduyu Filozofu: Popper*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Hayden, B., 1990, "Nimrods, Piscators, Pluckers, and Planters: The Emergence of Food Production", *Journal of Anthropological Archaeology* vol. 9, s. 31-69.

- Hodder, I., 2001, "Symbolism and the origins of agriculture in the Near East", *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 11.1, s. 107-112.
- Kenyon, K. M., 1954, "Ancient Jericho", *Scientific American*, vol. 190.4, s. 76-83.
- Kuhn, T. S., 2021, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yay.
- McNairn, B., 1980, *The Method and The Theory of V. Gordon Childe*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Palacio-Pérez, E., 2013, "Science and Belief in the construction of the concept of Paleolithic Religion", *Complutum*, vol. 24.2, s. 51-61.
- Sabancı, C., 2020, *Ölümün Öznesi, Hegel, Heidegger, Levinas*, Konya: Çizgi Kitabevi Yay.
- Svizzero, S., Tisdell, C. A., 2019, "Theories about the Commencement of Agriculture in Prehistoric Societies: A Critical Evaluation", *HAL Open Science*, 02152724
- Watkins, T., 2011, "Opening the Door, Pointing the Way", *Paléorient* vol. 37.1, s. 29-38.
- Weisdorf, J. L., 2005, "From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution", *Journal of Economic Surveys*, Vol. 19.4, s. 561-586.

## **Extended Abstract**

It may be difficult to determine general and stable principles for all scientists in their methodological preferences, especially when it is for some “revolutionist” figures. In our age, science disciplines are generally in a critical era in which, first of all, the classification of sciences is problematical. By the look of things, Kuhn’s “crisis” definition can be generalised to all scientific disciplines today, instead of being appropriated for a particular one. Any “scientific” determination or proof made in terms of a scientific circle can easily be considered as “irrational” by another circle, discipline or clique. Moreover, this alleged schism in scientific institutions is not present for only the same or relatively near disciplines, but also for the particular minds of scientific researchers as well. This situation may be best considered in terms of Kuhn’s “crisis” definition, since it is one of the best explanations made about similar chaotic states of affairs in philosophy of science so far. However, the profile of scientist today is not so passive that he can await in this crossroad without making any decision about his methodological attitudes or testing apparatus. On the contrary he may prefer to approach his problem in many different ways, speaking in Kuhnian terms, according to several paradigms, independently of whether they are inconsistent or not. This makes us far closer to the definition of “crisis” in Kuhn’s *The Structure of Scientific Revolutions* (SSR).

Nowadays prehistoric archaeology, especially about the question of neolithic revolution, is experiencing one of the biggest crises of modern sciences. There have been many new discoveries made of prehistoric habitations since particularly early nineties in Levantine and SE Anatolian regions. These discoveries made current paradigm encounter with many anomalies which it cannot explain. Current paradigm, which was set by Vere Gordon Childe in early thirties by his *Man Makes Himself, What Happened in History* etc., is on the principle that man cannot establish

any ideological or cultural development independently of his food economies, i.e., agricultural lifestyle. In the interest of brevity, Childe says that all cultural development of modern life could be possible by agricultural revolution, thy name is first surplus ever in history of humanity. The first critical moment in this reasoning was the settled life and it was shaken up by neolithic era settlements discovered in Levantine region by early seventies. The settlement theories were revised and amended from those discoveries on. However, the discovery of some early Neolithic symbolic systems in the same regions made timing problem deeper. This means the most fundamental theory of Childe's paradigm, i.e., the Marxist chronology of agriculture and ideology is about to lose its validity.

However, as Kuhn stated, it is difficult for the discovery of an abnormal phenomenon to be understood and adopted in a little while. I think this statement is one of the best explanations for the crisis of prehistoric investigations experienced since the early nineties. Particularly during the last three decades, the researchers who investigate the Late Epipaleolithic and Early Neolithic epoches of Anatolia and Levant seem to be in a crisis and/or paradigm shift era. In my opinion, the decisive happenings of this crisis era had occurred in the early seventies and nineties. These were especially the discoveries and theories of French archaeologist Jacques Cauvin. His theory of "the revolution of the symbols", announced in *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* (1994) has been the first paradigm candidate since Childe had set his own in 1934. In this paper, the new discoveries –anomalies– made in the aforementioned regions are contrasted with Kuhn's discovery definition in natural sciences (especially physics) and in this way the characteristics of his "crisis" and "paradigm shift" are examined along with the happenings in prehistoric archaeology during last century. It is aimed to state that the last three decades' crisis in prehistoric archaeology and anthropology can be analysed in terms of Kuhn's SSR. The "current paradigm" in this paper

is stated as “Childe’s theory”; the “paradigm candidate” is stated as Cauvin’s “revolution of symbols”.

It is not easy to define any research made suchwise as an archaeology or philosophy of science paper; however, this hassle can be overcome by Kuhn’s definition of “normal science”. Normal science is a scientific practice in which all scientists do their researches according to one specific methodological canon. On the other hand, his hesitation about social sciences seems to be resulted from the specific “experimental” character of natural sciences; but I think it is not a big deal when we consider the technical and multidisciplinary approach of anthropology and archaeology which highly developed especially in last few decades. Apart from all these, the blurred look of the two paradigms’ interwoven situation makes us irresolute about some important considerations as post-revolution conditions, incommensurability or irrationality. I think these advanced considerations would be possible at another time to come.

## Platon'un Eserlerinde Yer Alan Dinsel Temaların İran Mitolojisi ve Dini Geleneğiyle Benzer Yönleri Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Similarities of Religious Themes in Plato's Works with Iranian Mythology and Religious Tradition

**Mahmut Polat**

Dr. İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü, m-plt@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0362-767x

**Sedat Altunkanat**

Dr. Adana Milli Eğitim Müdürlüğü, m-plt@hotmail.com, ORCID: 0000-0009-7858-8957

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

30 July 2024

#### Date Accepted

21 November 2024

#### Date Published

31 December 2024

**Plagiarism Checks:** Yes, Turnitin

#### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mahmut Polat & Sedat Altunkanat).

**ConflictsofInterest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma makalesi

#### Geliş Tarihi

30 Temmuz 2024

#### Kabul Tarihi

21 Kasım 2024

#### Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

**Benzerlik Taraması:** Evet, Turnitin

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mahmut Polat & Sedat Altunkanat).

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.



Cite As | Atıf

Polat, Mahmut & Altunkanat, Sedat (2024). Platon'un Eserlerinde Yer Alan Dinsel Temaların İran Mitolojisi ve Dini Geleneğiyle Benzer Yönleri Üzerine Bir İnceleme, *Mebadi International Journal of Philosophy* 1(2), 204-232. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14608690>

**Abstract**

Ancient traditions share similar and common mythologies, religious themes, and cultural motifs. Throughout history, there has been an encounter and interaction between Greek and Iranian civilizations. One of the important representatives of Greek culture is Plato. In Plato's works, there are reflections of Greek culture and tradition from his period, including themes such as morality, religion, gods, sacrificial rituals, and holiday ceremonies. There is also information about Greek mythology and surrounding cultures. Plato criticized certain social and religious beliefs that he considered wrong and immoral. As though making a reform, he sought to interpret his own ideas on morality and religion within the framework of law and the state, with the aim of building a new society. The religious understandings, traditions, and ideas depicted in Plato's works evoke and resemble Iranian mythology and Zoroastrian traditions in some ways. Both traditions reflect their own spirit.

**Keywords:** Plato, Greek Mythology, Greek Religion, Iranian Mythology, Iranian Religion.

**Öz**

Antik geleneklerin birbirine benzer ve ortak mitoloji, dini, kültürel temaları bulunmaktadır. Tarihsel süreçte Yunan ve İran medeniyetleri arasında karşılaşma ve etkileşim olmuştur. Yunan kültürünün önemli temsilcilerinden biri Platon'dur. Platon'un eserlerinde dönemin Yunan kültürünün, geleneğinin ahlak, din, Tanrı/tanrılar, kurban ritüeli, bayram töreni gibi anlayışları yer almaktadır. Yunan mitolojisi ve çevre kültürlerle ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Platon yanlış ve gayri ahlaki gördüğü bazı sosyal ve dini anlayışları eleştirmiştir. Adeta reform yaparcasına kendi düşüncesini, ahlak ve din anlayışını yasa/devlet fikri içerisinde yeni toplum/devlet inşası hedefiyle yorumlamaya çalışmıştır. Platon'un eserlerinde betimlenen dini anlayışlar, gelenekler ve düşünceler bazı yönlerden İran mitolojisi ve Zerdüştî geleneğini çağrıştırmakta, benzeşmektedir. Her iki gelenek kendi ruhunu yansıtmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Yunan Mitolojisi, Yunan Dini, İran Mitolojisi, İran Dini

## Giriş

Antik gelenekler arasında benzer, koştut, adet, anlayış ve inanışlar bulunmaktadır. Bunlar yazıtlar, kabartmalar, sanat eserleri, edebi eserler, dini metinler ve söylencelerde görölmektedir. Tarihsel süreçte Yunan ve İran medeniyetleri arasında etkileşimleri doğuran nedenlerin başında Perslerin Batı seferleridir. Perslerin yaklaşık üç asır İyonya ve Anadolu'ya egemen olduğu bilinmektedir. Akabinde Yunanlar İran'a egemen olup İran'da uzun süre Helenistik dönem yaşanmıştır. Antik Yunan geleneğini eserlerinde yansıtan en önemli şahsiyetlerden biri Platon'dur. Platon'un eserlerinde Yunan mitolojisi, kültürü, dini gelenekleri zengin bir anlatım ve betimlemeyle yer almaktadır. Ayrıca dönemin farklı dini geleneklerinden de öğeler bulunmaktadır. Platon, Yunan mitolojisi, tanrıları, din, ahlak anlayışı, kutsala bakış, gelenekler, törenler ve sosyal yaşam gibi konularda zengin bilgiler sunmuştur. Platon kendi ideal toplum/devlet fikrinde dönemin sosyal yaşamındaki ahlak/etik ve din anlayışı yönünden yanlış bulduğu bazı tutum ve davranışları eleştirmiş, adeta düşünce ve sosyal yapıda reform yapmaya çalışmıştır.

Yunan kültürünün bazı öğeleri ve Platon'un bazı düşüncelerinin İran ve Zerdüşti gelenekten esinlendiği bazı araştırmacılar tarafından belirtilir. Platon dönemindeki mitolojik inanışların ve Yunan dini geleneğinin İran mitolojisi ve Zerdüştilikle benzer yönlerini araştırmak için Platon'un eserleri incelenecek, bu alanla ilgili temel kaynaklara da başvurulacaktır.

Makale hacmini aşmamak için Platon'un eserlerinde yer alan mitolojik tema ve anlayışların İran Mitolojisi ve İran dini geleneği olan Zerdüştilikle benzer yönlerine atıflarda bulunulacak, karşılaştırmalar yapılacaktır.

### 1. Platon'un İran dini geleneğinden haberdar oluşu

M.Ö. 547 de Sardes'te/Salihli'de Lidya krallığını yıkan Ahamenişler/Persler, Anadolu'da uzun süre egemen olmuş, Yunanlılarla siyasi mücadelelere girişmişler (Erol-Özdizbay, 2021, s. 46-50; 92-97). Yunan



ve Persler arasında bu dönemde çeşitli etkileşimler de olmuştur (Herodotos, 2019, s. 77). Perslerin, Atina istilası döneminde (M.Ö. 480) buradaki kütüphanenin İran'a götürüldüğü, Ahamenişler sonrası ise iade edildiği belirtilir (Ergin, 2021, s. 165).

Eski İran geleneğinin Zerdüşt tarafından reforme edilmesiyle İran'da oluşmuş monoteist dine Zerdüştilik/Mecusilik denilir. Bu din Mitra kültü vb. eski İran geleneklerini de kapsamaktadır (Polat, 2019, s. 16-17).

Zerdüştiliğin Yunan filozoflarını etkilediği söylenir (Memiş, 2018, s. 104). Felsefe tarihinin büyük ve üretken filozofu olan Platon'un (M.Ö. 427-347) Perslerden ve İran dini geleneğinden haberdar olduğu, bildiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Platon, Pers geleneğinde doğruluğun, erdem ve eğitimin önemli olduğunu belirtmektedir (Platon, 2010, s. 66). Perslerin başına gelen kötü durumların nedenini "büyük zenginlerin ve tiranların çocuklarının sürdürdüğü kötü yaşamdır" ifadesiyle açıklar (Platon, 2019d, s. 124).

"En bilge olanları Horomagos'un oğlu Zoroastros'un Mageia bilimini, yani tanrılara tapmayı ve krallığı öğretir. En doğru olanı çocuğa yaşamı boyunca doğru söylemesini öğretir." Bu ifadeden Platon'un İran dini geleneğinden ve Zerdüşt'ten haberdar olduğu anlaşılmaktadır (Platon, 2010, s. 65-66).

Yunan geleneğinde uzun süre mağarada kaldıktan sonra öğrendikleriyle insanları eğitmiş olan, yasalar koyan Giritli Minos, Zeus'un oğlu olarak betimlenmiştir (Platon, 2013a, s. 39-41; 2019d, s. 41). Bir bakıma değerli, yüce görülen insanlara, manevi, kutsal öğretinin temsilciliğini yapanlara da bu sıfat verilmiştir. Benzeri oğul ifadesi Zerdüştiliğin kurucusu olan Zerdüşt için de kullanılmıştır. Hâlbuki Zerdüşti gelenekte böyle bir ifade bulunmamaktadır.

## **2 Platon'un din anlayışı**

Antik Yunan geleneğinde sistematik teoloji, kurumsal dini yapı, geleneksel ruhbanlık sınıfı bulunmamaktadır. Yunan şehir devletlerinin tanıdığı tanrılara/inanışlara izin verilir, resmi kült yöneticileri, rahipler gö-

revlendirilirdi. Politeist/çok tanrıcılık anlayışında olan bu gelenekte tanrılar antropomorfik/insani özellikler taşımaktadır. Yunan tanrılarının en önemlisi Olympos tanrılarının başı olan Zeus'tur (Burckhardt, 2019, s. 113-120; Engin, 2021, s. 174-178; Hansen, 2017, s. 497-504). Yunan geleneğinde sırlı, erginlenmeci, bereket kültleri de bulunmaktaydı (Burkert, 1999, s. 64; Dürüşken, 2011, s. 72; Arslan, 2017, s. 134-138). Ksenophanes, Sokrates ve Platon'da politeizme/çok tanrıcılığa tepkiler, monoteizme/tek tanrıcılığa benzer eğilimler görülmekle beraber genel olarak Hristiyanlık dönemine kadar Yunanlılarda politeist anlayış devam etmiştir (Sowerby, 2012, s. 74; Ksenophanes, 2019, s. 23-25; Sarıkçıoğlu, 2008, s. 81-82).

Platon dini ahlakın koruyucusu olarak görür, sosyal ve siyasal düzeni sağlamada dine önemli rol atfeder. Toplum/devlet anlayışında geleneksel dini uygulamalar özendirilir, resmi tapınaklar, rahiplik sistemi savunulur (Platon, 2019d, s. 34-35; Arslan, 2019, s. 381-382). Platon'un dine atfettiği ahlaki ve sosyal fonksiyon anlayışı bir bakıma sistematik büyük dinleri ve Zerdüştî geleneğin bakışını çağrıştırmakta, onlarla benzeşmektedir.

### **3. Platon'un tanrı anlayışı**

Platon, eserlerinde bazen Tanrı bazen de tanrılar kavramını kullanır. Eserlerinde dönemin Yunan politeizmi yanında Platon'da bir reform arayışının, çabanın izi de görülmektedir. Platon ciddi mektuplarında Tanrı, ciddi olmayanlarda tanrılar ifadesini kullandığını belirtir (Platon, 2015, s. 107). Bunun nedenini ise açıklamaz.

Platon'un tanrı kavramı betimlemelerinde monoteist dinlerdeki yüce Tanrı anlayışını çağrıştıran ifade ve anlayışlar bulunmaktadır. Platon hocası Sokrates'in yolunu izlemiştir. Adeta monoteist bir arayış doğrultusunda çaba sarf edenler gibi davranarak kendi ideal toplum, devlet kurgusunu oluşturmaya çalışmıştır. Tanrıya/tanrılara atfedilen kötü, yakışsız ve ahlaki olmayan sıfatları reddetmiş, Tanrı'yı insanüstü konumda görmüş, yüceltmeye çalışmıştır.

Platon'a göre Tanrı evreni yaratan, akıl, can veren, düzeni sağlayan-  
dır (Platon, 2014b, s. 54; Platon, 2013a, s. 57).

Yunan geleneğinde yoktan yaratma anlayışı bulunmaz. Yaratılış ka-  
ostan başlatılır, bir bakıma yaratılış var olanın düzenlenmesi, biçimlen-  
dirilmesidir (Cevizci, 2014, s. 70). Bunu Tanrı yapmıştır.

"...Önce kaos vardı... Tanrı bütün bu şeyleri düzene koydu, ardından da  
tüm ölümlüleri ve ölümsüzleri kapsayan evreni oluşturdu. Ölümsüz tan-  
rıları da kendisi yaratırken, kendi çocuklarına ölümlü insanı yaratma işini  
verdi." (Platon, 2018a, s. 87).

Platon'a göre Tanrı irade sahibi ve kudretlidir (Platon, 2016a, s. 204,  
212, 338; Platon, 2019d, s. 50,184; Platon, 2011b, s. 42).

"Tanrı kendi kendine yeterlidir, doğan nesnelere en güzelinin ve iyisinin  
yaratıcısıdır." (Platon, 2018a, s. 86).

Bir bakıma Platon yaratıcı Tanrı imasında bulunmakta, nedenselliği  
Tanrı'ya atfetmektedir. "Şahitleriniz her şeyin başı olan tanrıdır. Aynı  
tanrı başlangıcın ve nedenlerin sonsuz kudretli tanrısıdır." (Platon, 2015,  
s. 55).

Platon'a göre Tanrı bilgedir, en iyiyi bilir, öğreticidir. Sayı sayma sa-  
natını öğretir (Platon, 2019d, s. 61; Platon, 2013a, s. 63; Platon, 2016d,  
s. 102).

"Beyler gerçek anlamda sadece Tanrı bilgedir." (Platon, 2019a, s.  
38).

Platon'a göre Tanrı adaletlidir (Platon, 2010, s. 89). "Tanrı hiçbir za-  
man adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir ve aramızda hiçbir  
kimse bu son derece adaletli olmakta ona benzeyemez." (Platon, 2019c,  
s. 494).

Platon'a göre Tanrı yol gösteren, lütufta bulunan, yardımseverdir  
(Platon, 2019c, s. 462; Platon, 2016a, s. 145; Platon, 2019d, s. 120).  
Tanrı'ya uyulmalı, şükredilmeli (Platon, 2019a, s. 38; Platon, 2019c, s.  
462; Platon, 2019d, s. 298).

"Dünyanın göbeğinde oturan Tanrı, hiç şüphesiz atalarımıza ve bü-  
tün insanlara yol gösteren Tanrı'dır." (Platon, 2016a, s. 125).

Dini geleneklerde Tanrı'nın, bilgili, güçlü, öğretici, yol gösterici, yaratıcı olduğuna inanılır. Tanrı'nın yardımı umulur, ona şükredilir. Zerdüşti gelenekte de bu anlayışlar bulunmaktadır (Polat, 2019, s. 59-64; Meçin, 2019, s. 119.).

Platon'a göre Tanrı cömert, iyiliksever ve iyidir. İyilik Tanrı'dan kaynaklanır (Platon, 2015, s. 54; Platon, 2019d, s. 118; Platon, 2018a, s. 39).

“Demek Tanrı iyi olduğu için insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir... Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemeli.” (Platon, 2016a, s. 68-69).

Platon'un bu anlayışı Zerdüşti gelenekte iyiliğin Tanrı'ya kötülüğün Angramainyu/Ehrimen'e atfedilişini çağrıştırmaktadır (Alıcı, 2013, s. 67).

Platon'a göre Tanrı hakkında kötü, yakışsız şeyler, insani kötülükler reddedilmelidir (Arslan, 2019, s. 383; Cevizci, 2014, s. 71).

Masallarda, anlatılarda Tanrı'yla ilgili abartılı, gayri ahlaki ve mantıksız şeyler terk edilmelidir (Platon, 2016a, s. 67-69). “Tanrı sözde de şarkıda da sahnede de nasılsa öyle anlatılmalı (Platon, 2016a, s. 68).

Zerdüşti gelenekte gayri ahlaki şeyler, insani özellikler Tanrı'ya atfedilmez, iyi, güzel şeyleri yaratma ona atfedilir, Tanrı'ya uyulur (Polat, 2019, s. 121).

Platon'un düşünsel olarak Tanrı'yı insani özelliklerden soyutlama gayreti dini geleneklerdeki reformculara benzemektedir. Platon'un başka dini geleneklerden ve Zerdüştiliğin Tanrı anlayışından etkilenip etkilenmediğine dair somut veriler bulunmamaktadır. Dolayısıyla Platon felsefi sisteminde kendine özgü Tanrı anlayışına sahip görünmektedir.

#### **4. Platon'un tanrılar anlayışı**

Platon eserlerinde tanrılardan bahseder. Gökteki tanrılar, tanrılar topluluğu, küçük tanrılar, tanrılar gibi ifadeler ilk bakışta politeist bir çağrışım ve yapı gibi görülmekte, anlaşılmalıdır (Platon, 2016a, s. 223,

316). Fakat bağlam açısından tanrılar kavramı farklı yorumlanmaya müsaittir. Bir bakıma monoteist dini geleneklerdeki tanrısal varlıklar olan meleğimsilerin özelliklerine benzer betimlemeler içermektedir. Platon'un eserlerinde betimlenen tanrıların insanlardan üstün, en iyi varlıklar olmaları, her şeyi bilme, görme, duyma ve aldanmamaları, görevlerinin bulunması, insanlara yardımcı olmaları, doğru, dindar ve iyileri sevmeleri, kötülere sevmemeleri, eğriye kızmaları ve cezalandırmaları gibi özelliklere sahipler (Platon, 2019d, s. 317, 351; Platon, 2013a, s. 54, 67; Platon, 2013b, s. 76; Platon, 2016a, s. 358-359; Platon, 2018b, s. 14, 25).

Kişi tanrılara sığınmalı, övücü şiirler söylemeli, onlara hoş görünmelidir. Tanrıların yardımı umulur, onlar insanlara nimetler bahşederler, hayatta ve ölümden sonra armağan verirler (Platon, 2016a, 131,214,351, 358-359; Platon, 2018a, s. 36; Platon, 2013a, s. 53; Platon, 2013b, s. 50,53). Tanrılar büyük küçük her şeyle ilgilenirler (Platon, 2019d, s. 349).

“O zamanlar evrenin tüm hareketlerini Tanrı düzenlerdi. Tıpkı şimdi olduğu gibi evrenin bazı kısımları daha küçük tanrılara verilmişti.” (Platon, 2014b, s. 56-58).

“Tanrılardan hiçbiri uyuşukluk ve gevşeklik yüzünden savsamaz; çünkü onlarda korkaklık payı yok.” (Platon, 2019d, s. 351).

“Tanrılar büyücüler gibi biçim değiştirmezler; yalan, yanlış sözler ve işlerle bizi aldatmaya kalkmazlar.” (Platon, 2016a, s. 73).

Platon'un eserlerinde tanrılar sözcüğüyle kastedilenin ilk anda Yunan politeizmindeki çoklu tanrılar olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Yunan geleneğinde tanrılara atfedilen insani ve mantıksız gelen bazı özellikleri Platon'un reddetmesi onun yeni tanrı anlayışı bir bakıma reform çabasında olduğunu göstermektedir. Tanrıları soyutlama, yüceltme anlayışı bir bakıma insanlık tarihinde görülen büyük dini geleneklerdeki tanrısal varlıkların/meleğimsilerin sahip olduğu özellikleri, konumu çağrıştırmakta, benzeşmektedir.

Dini geleneklerde evrendeki işleyişten sorumlu tanrısal varlıklar/meleğimsiler inancı bulunmaktadır (Erbaş, 2012, s. 55-61). Zerdüşti geleneğinde de Tanrı'nın vermiş olduğu belirli görevleri üstlenmiş, kötülüğe

ve şeytanımsılara karşı insanları, hayvanları koruyan iyi varlıklar olan “yazatalara/izedlere/meleşimsilere” inanılır onlara dua edilir, yardımları umulur (Polat, 2019, s. 82-85).

Platon'un hocası Sokrates tanrılar hakkında anlatılan gayri ahlaki masallara inanmaz. Bu nedenle yeni din ve tanrılar üretmekle, dinsizlikle suçlanmıştır (Platon, 2016b, s. 39-45; Platon, 2013b, s. 65).

Sokrates'in Yunan politeizminde tanrılara atfedilen yakışsız gayri ahlaki sıfatlardan tanrılar soyutlama gayreti bir bakıma dini geleneklerdeki reformcuların, yeni din kurucularının monoteizm yolundaki düşünsel çabalarını çağrıştırmaktadır.

Dini geleneklerde genelde meleşimsilere kötülük atfedilmez, iyiliğin temsilcileri olarak görülürler. Zerdüşti gelenekte de insanüstü manevi varlıklar olan “yazatalara” gayri ahlaki, kötü özellikler atfedilmez (Polat, 2013, s. 66; Güneş, 2019, s. 83).

Sokrates'in ve Platon'un tanrılar anlayışı da bir bakıma dini geleneklerdeki meleşimsileri çağrıştırmakta, onlarla benzeşmektedir. Soyutlama vb. gayretleri dini geleneklerdeki reformcuların anlayışına benzeşmektedir. Onlardan etkilenip etkilenmediklerine dair somut veriler bulunmamaktadır.

Platon'un Tanrı, tanrılar anlayışı kendine özgü görünmektedir. Kuvvetle muhtemel Platon düşünsel olarak Yunan politeizmini reforme etmeye çalışmıştır.

## **5. Platon'un idea fikri**

Platon'da varlıkların sahip olduğu madde dışı benlik fikri “idea” olarak isimlendirilir. İdea kuramı ezeli-ebedi, zaman mekân dışı, kendi kendilerinin nedeni olan, maddi olmayan, akledilebilir gerçeklikler gibi özelliklere sahiptir (Arslan, 2019, s. 255-256; Cevizci, 2014, s. 48, 54, 57, 59, 61). İdea fikrinin Yunan felsefi geleneğinden kaynaklandığı belirtilir (Adam, 2019, s. 429). Bazı İranlı uzmanlar Yunan felsefesinin, Platon'un idealer fikrinin Zerdüştilikten etkilendiğini söylerler (Sasanfer, Gataha, 1390, s. 628; Polat, 2013, s. 71). Zerdüşti gelenekte varlıkların maddi

yaratılıştan önce sahip oldukları manevi durum ve insanda var olduğu kabul edilen tanrısal öz olan “fereveher” inancı bulunmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 320; Polat, 2013, s. 77; Güneş, 2019, s. 124-127). İki anlayış arasında benzerlik bulunmakla birlikte içerik ve işlev açısından ayrışmaktadır. “Fereveher”, Tanrı’nın yarattığı varlıkların manevi aşaması inancıdır. “İdea” ise düşünsel, zihinsel kuramdır.

## **6. Platon’un iyi ruh-kötü ruh anlayışı**

Yunan geleneğinde ruh anlayışı bulunmaktadır (Arslan, 2017, s. 158; Adam, 2019, s. 121, 124-127). Platon’un eserlerinde de ruh kavramı yer almakta, evrenin cisminde ruhun var olduğu, ruh olmayan yerde akıl ve bilgeliğin olmadığı belirtilir (Platon, 2013b, s. 60-61). Platon’a göre evrenle ilgili iyi ve kötü olan iki karşıt ruh bulunmaktadır. En üstün ruh tüm evrenle ilgilenmekte, akılla hareket etmekte, iyilik yapmakta, en üstün ruhun kendisi de tanrıdır. Evrende görülen düzensizliğin nedeni ise kötü ruhtur (Platon, 2019d, s. 344-345).

“...Eğer gökyüzünün ve içindeki tüm nesnelere bütün yolu ve dönüşleri aklın hareketine, dönüşüne ve muhakemesine benzer bir yapıda ise ve onunla aynı özden bir hareketle ilerliyorsa, tüm evrenle en üstün ruhun ilgilendiğini ve onu böyle bir yolda ilerlettiğini açıkça söylemek zorundayız.” (Platon, 2019d, s. 345).

“Ama eğer delice ve düzensiz bir hareketle ilerliyorsa, bunu yöneten kötü ruhtur.” (Platon, 2019d, s. 345).

Zeller’e göre Platon’un evrende düzensizliğin nedeni olarak gördüğü kötü ruh anlayışı Zerdüştilik’ten esinlenmiştir (Zeller, 2001, s. 190-191).

Zerdüşti geleneğinde iyiliğin kaynağı olarak inanılan Spentamainyu; iyi ruh, kötülüğün kaynağı Angramainyu/Ehrimen; kötü ruhtur. Tanrı Ahuramazda’ya uyan, ona bağımlı olan Spentamainyu iyiliğin, şeytanımsı olan Angramainyu ise kötülüğün başıdır (Alıcı, s. 2012, 121-122; Polat, 2013, s. 75,76; Yıldırım, 2018, s. 272).

Platon’un iyi ruh, kötü ruh anlayışı ile Zerdüşti geleneğindeki Spentamainyu, Angramainyu anlayışları benzeşmektedir. Fakat Zerdüştilikte belirgin, baskın olan iyi ruh kötü ruh karşıtlığı bir inanıştır. Platon’un

anlayışı ise düşünsel kuramdır. Kötülük problemine çözüm arayışıdır. Platon'da iyi ruhun bir bakıma Tanrı veya Tanrı'nın sıfatı olması muhtemeldir, kötü ruhun ne olduğu ise belirgin değildir.

### **7. İyi-kötü varlıklar**

Antik kültürlerde, mitolojilerde ve dini geleneklerde iyi kötü varlıklar inancı bulunmaktadır. Yunan mitolojisinde de iyi ve kötü varlıklar inancı bulunmaktadır (Friedell, 2017, s. 72). Yunan geleneğinde büyük dinlerde görülen melek inancına benzer, konumu belirgin meleşimsi varlık anlayışı bulunmamaktadır (Polat ve Altunkanat, 2024b, s. 410). Yunan mitolojisindeki tanrılar ve iyi varlıklar işlev açısından dinlerdeki meleşimsilerin konum ve görevine karşılık olarak görülebilir, yorumlanabilir.

Platon'un eserlerinde "daimon" insana seslenen, yol gösteren, manevi, tanrısal varlık konumunda betimlenir. İnsanlarla tanrılar arasında adak taşıyıcı, aracı, haberci, ilahi varlıklar olarak görülürler (Platon, 2018b, s. 45; Platon, 2013a, s. 59; Platon, 2019a, s. 45). İnsandan üstün ve tanrısal yönü olan "daimon" kişiye ilhamda bulunur, bilgilendirir (Platon, 2014b, s. 111; Platon, 2019d, s. 144; Platon, 2013a, s. 61; Platon, 2019a, s. 4). Her insanın "daimon"u vardır. İnsan onurlu yol bulmak için "daimonlar"a danışmalı. İnsan talihine, "daimon"una saygı göstermelidir (Platon, 2019d, 164, 321; Platon, 2013a, s. 59).

"Bir insan öldüğü zaman, yaşadığı süre boyunca ona eşlik eden daimon, onu ölümlerin yargılanmak üzere toplandığı yere götürmeyi üstlenir." (Platon, 2019a, s. 164).

"Daimon" anlayışı dini geleneklerdeki meleşimsileri ve Zerdüştî gelenekteki "daena/vicdan" anlayışını çağrıştırmakta, benzeşmektedir.

Zerdüştî gelenekte insanın sahip olduğu beş temel öğeden biri "daena/vicdan"dır. Kişi ölünce "daena"sı yargılanma yeri olan Çinvat köprüsüne kadar ona eşlik eder (Uşideri, 1394, s. 274; Polat, 2013, s. 71; Sular, 2018, s. 99-100).

Yunan geleneğinde manevi varlıklardan olan "mousa/ilham perisi"



anlayışı bulunur (Hesiodos, 2018, s. 3-7, 250-251.). Sokrates'in bir konuyu anlatmaya başlarken "mousalar" ve onların annesi Mnemosyne'den yardım istediği belirtilir (Platon, 2016d, s. 31).

Zerdüştî gelenekte de iyi varlıklar olan "yazatalar" ikinci dereceden meleşimsiler inancı bulunmaktadır. Bunlara dua edilir, yardımları umulur (Yıldırım, 2018, s. 440; Polat, 2013, s. 62-66; Güneş, 2019, s. 117).

Yunan geleneğinde, mitolojisinde doğa cinleri, orman, su perileri, insan hayvan karışımı türünden garip yaratıklar, ürkütücü, zararlı varlıklar inanışı, kötü niyetli tanrı, lanet anlayışı bulunmaktadır (Odysseia, 2018, s. 23, 96, 97, 194, 205; Hesiodos, 2018, s. 27, 33, 231; Hansen, 2017, s. 28, 75-79).

Yunan geleneğinde, büyük dinlerde görülen şeytan inancına benzer, konumu belirgin şeytanımsı varlık anlayışı bulunmamaktadır (Polat ve Altunkanat, 2024b, s. 410). Bazı tanrıların kötülük yapması, mitolojik kötü varlıkların oluşu dini geleneklerdeki şeytanımsıların konum ve görevine karşılık olarak görülebilir.

Yunan geleneğinde, mitolojisinde görülen garip yaratıklar, kötücül varlıklar Platon'un eserlerinde de yer almaktadır (Platon, 2019b, 6, 7, 17; Platon, 2014b, s. 83; Platon, 2016d, s. 73). İntikam tanrıçaları, öfkeli varlıklar ve devlerden bahsedilir (Platon, 2015, s. 97; Platon, 2018b, s. 27; Platon, 2019c, s. 293).

Mitolojilerde, antik geleneklerde garip, kötü, ürkütücü varlık anlayışı bulunmaktadır. İran ve Zerdüştî geleneğinde de Angramainyu'nun yardımcıları olan şeytanımsı "daeva/div" cadı, dev, peri inancı bulunmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 249-253, 563; Alıcı, 2012, s. 62-67; Polat, 2013, s. 67,69-70).

Platon'un tanrıları soyutlama gayreti, mitoloji ve masallardaki anlatımlara mesafeli duruşu bilinmekle beraber eserlerinde kötülük geleneksel anlayış üzerinden işlenmiştir. Tespitlerimize göre kötülüğün kaynağı, temsilcisi olarak düşündüğü, gördüğü belirgin bir ilke ve varlıktan bahsetmez, bunu kötü ruha atfeder.

## 8. İlham

Yunan geleneğinde sistemli büyük dini geleneklerdeki elçi/peygamber, ilahi mesaj/vahiy, kutsal kitap gibi inanışlar belirgin olarak görünmemektedir. Bunların öncülü, benzeri olarak görülebilen, yorumlanabilen esin, öngörü, ilham, kâhinlik, rahiplik gibi anlayışlar bulunmaktadır (İlyada, 2019, s. 5, 51, 211; Odysseia, 2018, s. 141, 161). Değerli bilgelelerin, kâhinlerin, şairlerin, tanrısal ilhama mazhar oldukları, İlyada, Odysseia adlı edebi eserlere değer verildiği, dini törenlerde adeta kutsal kitap gibi okundukları bilinmektedir (Adam, 2019, s. 336-337; Friedell, 2017, s. 61-62). Bu anlayışlar Platon'un eserlerinde de yer almaktadır.

Platon'un eserlerinde Tanrı'nın değerli kişilere, kâhinlere, şairlere, ilham, ses, söz yolladığı, ruhlarını yönlendirdiği belirtilir (Platon, 2016c, s. 36; Platon, 2019c, s. 195; Platon, 2019c, s. 269).

"Tanrı'nın peygamberler ve ilhamlı biliciler gibi şairleri de kendilerinden geçirip bize elçi olarak göndermesi, bu kadar doyulmaz şeyleri, bu kendinden geçmiş insanların değil, ama kendisinin, onların ağzından kendisinin bize söylediğini anlatmak içindir." (Platon, 2019c, s. 268).

Tanrı'nın, Sokrates'in aklına bazı şeyleri getirdiği, öğrettiği, ilham ettiği, yönlendirdiği, bazı şeyleri ise engellediği belirtilir (Platon, 2013b, s. 45; Platon, 2015, s. 41; Platon, 2010, s. 32, 70). Sokrates'in "daimon" (iç ses vicdan)'dan kaynaklanan tanrısal işaret aldığı, iç ses duyduğu, bilgilendirildiği, onu emir-yasakla yönlendirdiği ifade edilir (Platon, 2019b, s. 22, 71; Platon, 2016b, s. 39; Platon, 2019c, s. 462). Platon'un da bir konuşmasını tanrısal esine dayandırıldığını görüyoruz (Platon, 2019d, s. 250).

"Tanrı beni felsefe yapmak, diğer insanları ve kendimi incelemek için görevlendirmişken, ölümden ya da başka bir tehditten çekinerek firar etsem büyük bir suç işlemiş olurum." (Platon, 2019a, s. 47).

Dini geleneklerde din kurucularının, mistiklerin benzer durumu yaşadıkları bilinmektedir. İran ve Zerdüştî gelenekte de meleşimsilerin eşliğinde kutsal kişilerin göksel seyahat/yücelme vizyonu yaşadıkları, bil-

gilendirildikleri, görevlendirildikleriyle ilgili inanış ve anlatılar bulunmaktadır (Yıldırım, 2012, s. 399, 419; Polat, 2013, s. 58, 60).

Sokrates ve Platon'da tanrısal esin, ilham, öğreti, öngörü ve görevlendirilme anlayışı bulunmaktadır. Bu açıdan bir bakıma dini geleneklerdeki vahiy anlayışının, peygamberlerin ve mistiklerin konumunu çağrıştırmaktadır. Sokrates, Platon, bilgelik, düşünsel öğreti ve erdem mücadelesi bakımından dini, mistik bilgelere de benzetilebilirler. Fakat tanrısal elçilik görevinde bulunma, yeni teolojinin ve dini öğretinin sözcülüğünü yapma, dinsel uygulama vb. açılardan dini bilgelere, din kurucularından, mistiklerden ve peygamberlerden ayrılmaktadırlar.

### **9. Güneş kültürü**

Anadolu, Mezopotamya, İran vb. antik medeniyetlerde, dini geleneklerde güneş ve ay kültürü görülmektedir (Polat ve Altunkanat, 2024a, s. 364-368). Bu kültürler Yunan geleneğinde de bulunmaktadır (Odysseia, 2018, s. 188, 215; Adam, 2019, s. 445; Hansen, 2017, s. 46).

Platon'un eserlerinde de gök cisimlerinin tanrılığına inanma, güneş ve ayın Tanrı kabul edildiği yer almaktadır (Platon, 2019a, s. 43; Platon, 2019d, s. 348). Güneş ve ay adına bayramlar ve kurban sunma geleneğinin bulunduğu belirtilmektedir (Platon, 2013a, s. 60; Platon, 2019c, s. 210, 223).

Sokrates ve Platon'da da güneş kültürü görülmekle beraber güneş ve gök cisimlerinin kaynağını açıklama gayretinde oldukları da anlaşılmaktadır (Platon, 2019c, s. 223; Platon, 2019d, s. 398-399). Sokrates'in sabah güneşe tapındığı, bununla beraber güneşin taş, ayın da toprak olduğunu söylemekle suçlandığı da ifade edilmektedir (Platon, 2018b, s. 68; Platon, 2019a, s. 43).

“Şimdi şunu iyi belle, iyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır.” (Platon, 2016a, s. 224). Mağara alegorisinde kullandığı bu benzetmede Platon güneşin/iyinin kaynağını açıklamaya çalışmış ve onu iyi ruhun, bir bakıma Tanrı'nın var ettiğini belirtmiştir.

İran geleneğinde önemli konumları olan güneş/hurşid, ay/mah, Tanrı'nın yarattığı varlıklardır. Aynı zamanda bunlardan sorumlu olan Hurşid ve Mah adlı "yazata" inancı da bulunmaktadır. Zerdüştilikte Güneş duası, Ay duası okunmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 392-393, 493; Polat, 2013, s. 36, 65; Sular, 2018, s. 145).

Antik geleneklerdeki ortak köklerden biri olan güneş költü Zerdüştilikte yaşamaya devam etmektedir.

#### **10. Dört unsur**

Antik medeniyetlerde yaratılışın temel unsurları arasında dört unsur yer alır. Yunan geleneğinde de bu anlayış bulunur. Doğa filozofları varlığın kaynağını açıklamada dört unsuru temel almışlar (Adam, 2019, s. 258; Arslan, 2017, s. 187, 267).

Platon'un eserlerinde varlıkların temelini oluşturan ateş, su, toprak ve havanın kaynağı Tanrı'ya atfedilir (Platon, 2019c, s. 621-622). Bu unsurlar kullanılarak evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı belirtilir (Platon, 2018a, s. 41). Ölümlü türlerin bu unsurlarla karışabilen şeylerle tanrılar tarafından yaratıldığı ifade edilir (Platon, 2019c, 403).

İran ve Zerdüşti geleneğinde dört unsur temel sayılır. Zerdüştilikte ateş, hava, toprak, su kutsal görülür, kirletilmesinden sakınılır (Polat, 2013, s. 87; Sular, 2018, s. 36).

Yunan geleneğinde ateş költü bulunmaktadır. Yunan mitolojisinde Prometheus'un ateşi tanrılardan çalıp faydalanmaları için insanlara verdiği anlatılır (Hansen, 2017, s. 107-108, 421). Yunan felsefesinde ateş varlığın temeli, tanrısal öz olarak da görülmüştür (Adam, 2019, s. 247). Platon'un eserlerinde de Prometheus'un ateşi insanlara verdiği belirtilir (Platon, 2014b, s. 60).

Antik İran költürünün temel unsurlarından olan ateşin Zerdüştilikte önemli konumu bulunmaktadır. Kutsanmış ateş ibadette merkezi unsurdur (Kızıl, 2014, s. 245-248; Meçin, 2019, s. 211-213). Ateşten sorumlu Atra/Azer adlı "yazata"ya inanılır, ritüelde Ateş duası okunur (Yıldırım, 2018, s. 91-96; Polat, 2013, s. 64, 78-79).

Platon'un eserlerinde ateş tabiatın temel unsuru olarak görülür. Zerdüştî geleneğe ise ateş kutsandır, ritüelin ayrılmaz parçası olarak dini geleneğe yer almaktadır.

### **11. Millilik ve atalar kültü**

Antik geleneklerde, mitolojilerde milli duygu Tanrı ve tanrısallara yansıtılır. Yunan geleneğinde koruyucu tanrılar, tanrı soylular ve kahraman kültü görülmektedir (Aiskhülos, 2015, s. 61, 81; Veyne, 2016, s. 172-173, 181; Burckhardt, 2019, s. 81).

Platon'un eserlerinde tanrıların ülkeyi sevdiği, ülke için savaştığı, yaşamı düzene koydukları, diğer insanlardan önce Yunanlılara sanatlar öğrettiği ifade edilir (Platon, 2011a, s. 36-37). Kentlerin koruyucu tanrıları olduğu, aile tapınaklarının önemi ve onlara karşı görevlerin yapılması gerektiği belirtilir (Platon, 2019d, s. 179, 221, 372).

İran ve Zerdüştî geleneğinde de millilik, Aryan olma duygusu, Tanrı'nın yarattığı en güzel ülkenin İranvic/İranlıların ülkesi olduğu anlayışı görülmektedir (Uşideri, 1394, s. 147; Polat, 2013, s. 45; Memiş, 2018, s. 107-108).

Yunan geleneğinde, millilik anlayışı katı değildir, Platon'un eserlerinde yabancı tanrıların da benimsendiği, bazen onlara yemin edildiği, kehanet için yabancı tapınaklara elçiler gönderildiği belirtilir (Platon, 2017b, s. 61; Platon, 2014b, s. 35; Platon, 2010, s. 117). Fakat İran geleneğinde İrani ve Zerdüştî olmayan dini gelenekler şiddetle reddedilir, benimsenmez.

Yunan geleneğinde atalar kültü, ölüleri anma törenleri görülmektedir (Adam, 2019, s. 149; Ergin, 2021, s. 185).

Platon'un eserlerinde atalar kültüyle ilintili olan ölülerin insanları gördüğü, hayattakilere müdahalede bulunduğu, kendilerini övmeyenlere öfkelenildiği, kötülere düşman oldukları, ağlamalardan rahatsız olduğu, iyileri onurlandırdıkları inancı yer alır (Platon, 2016c, s. 26; Platon, 2015, s. 39; Platon, 2019c, s. 379).

Sokrates ve Platon'a göre ata tanrılarına/aile tanrılarına karşı ödevler yerine getirilmeli, töreye göre atalar onurlandırılmalı, ölümler anılmalıdır (Platon, 2019c, s. 148-149; Platon, 2016d, s. 78-79).

Zerdüştî gelenekte de atalar kültünün izleri görülmektedir. Ölenlerin "fereveherler"ini memnun etmek için dua edilir, anma törenleri yapılır, onların yardımını umulur (Yıldırım, 2018, s. 320; Polat, 2013, s. 78, 111, 114).

## **12. Talih, tanrısal yasa**

Yunan geleneğinde talih, kader anlayışı bulunmaktadır. Krallık, Zeus'un bahsettiği bir armağan olduğuna inanılır (İlyada, 2019, s. 12, 136, 538; Odysseia, 2018, s. 15). Platon'un eserlerinde insanın doğuştan gelen Tanrı vergisi, karşısına çıkan talih, şansın insanı kral yapması ve kaderin işlevi gibi anlayışlar yer almaktadır (Platon, 2014b, s. 83; Platon, 2019d, s. 62, 169, 355). Platon'a göre insan iyi talihine ve "daimon"una saygı göstermelidir (Platon, 2019d, 321).

Antik geleneklerde siyasal meşruiyet, bireyin, toplumun konumu Tanrı'ya, talihe, yazgıya dayandırılırdı. İnan geleneğinde şahlık makamının, talihin iyilere Tanrı tarafından verildiği anlayışı bulunmaktadır (Uşideri, 1394, s. 369-370).

Yunan geleneğinde yasa anlayışı bulunmaktadır. Platon'un eserlerinde yasaların tanrısal kökenli olduğu, yasa koyucuların yasaları Zeus ve Apollon'a dayandırdıkları belirtilmektedir (Adam, 2019, s. 182; Platon, 2019d, s. 41, 50-55, 85). Yasaları çiğneyenleri Tanrı'nın cezalandıracağına inanılır (Platon, 2019d, s. 147; Platon, 2014a, s. 44). Platon eserlerinde devlet ve yasanın meşruiyetini tanrısalığa dayandırmaktadır (Platon, 2019d, s. 48, 66, 133).

İnan geleneğinde şahlar meşruiyetlerini Tanrı'ya dayandırılırdı (Movlayi, 1387, s. 97-99; Yıldırım, 2018, s. 316-318; Memiş, 2018, s. 73, 113). Dini geleneklerde dini kurallar, yasalar Tanrı'ya atfedilir. Zerdüştîlikte dini hükümler tanrısal kaynaklıdır, kurallar teolojiktir (Polat, 2013, s. 121, 122; Sular, 2018, s. 88-90). Yunan geleneğinde ise yasa fikrinin kaynağı tanrısal olmakla beraber, kurallar sekülerdir.

### 13. Bireysel ruh

Yunan geleneğinde bireysel ruh anlayışı bulunmaktadır (Odysseia, 2018, s. 186-187, 192; İlyada, 2019, s. 494). Platon'un eserlerinde insan ruhunun bedenle birleşmeden önce var olduğu, insan ruhunun sonsuz ve ölümsüz olduğu belirtilir (Platon, 2017a, s. 65; Platon, 2016a, s. 353-356; Platon, 2015, s. 69). Ruhta tanrısal yön olduğu, ilahi olana benzediği, ruhun bilgili, irade sahibi olup iyiliği, kötülüğü, tercih etme özelliğine sahip olduğu ifade edilir (Platon, 2016a, s. 357; Platon, 2019d, s. 158, 355; Platon, 2017a, s. 71-72; Platon, 2019a, s. 122). Kişi ölünce ruhunun Hades'te iyi ve bilge Tanrı'nın yanına gideceğine inanılır (Platon, 2019a, s. 123; Platon, 2017a, s. 77).

"...Tanrılar... Ruhtaki ölümsüzlük ilkesinden hareketle ruhun etrafına ölümlü bir beden koydular." (Platon, 2018a, s. 87).

Platon'a göre insan, tanrılar, "daimon" ve kahramanlardan sonra kendi ruhuna değer vermelidir (Platon, 2019d, s. 158).

İran ve Zerdüştî gelenekte insan ölünce "fereveher"inin Tanrı'nın katına çıkacağına, kişinin temyiz gücü olan ruhunun da iyi ise cennete, kötü ise cehenneme gideceğine inanılır (Yıldırım, 2012, s. 192; Polat, 2013, s. 71, 133; Güneş, 2019, s. 126).

### 14. Ruhun ölümsüzlüğü

Yunan geleneğinde ölümden sonra yaşam, ölümlerin gittiği ölümler ülkesi inancı bulunmaktadır (Odysseia, 2018, s. 185-187; Adam, 2019, s. 118-119; Sarıkçıoğlu, 2008, s. 81; Friedell, 2017, s. 75). Büyük dinlerde görülen ahiret, cennet-cehennem gibi teolojik anlayışların benzeri olarak yorumlanabilecek ruhun ölümsüzlüğü, Hades'te yargılanma, ödül-ceza, öbür dünya gibi anlayışlar Yunan geleneğinde de görülmektedir. Fakat büyük dinlerde görülen kıyamet anlayışı ise belirgin değildir.

Platon'un eserlerinde ruhun ölümsüzlüğü, öteki dünya, ölümlerin geçmek zorunda oldukları Akheron nehri, görevli tanrılar tarafından yargılama, ödül ve cezanın olduğu belirtilir (Platon, 2017b, s. 127-128; Platon, 2019a, s. 61, 83, 189; Platon, 2017a, s. 122). Ölümünden sonra "kader" ve

“daimon”un kişiyi ölü ruhlarının toplanacağı yere götürecekleri, buradan Hades'e gidecekleri, yargılanacakları, iyilerin mutlu, kötülerin acılar çekeceği ifade edilir (Platon, 2019d, s. 326; Platon, 2017a, s. 45, 116; Platon, 2019a, s. 164).

İyilerin ölümden sonra erdem için yaratılmış yere gideceğine, akıllı insanları ve tanrıları göreceğine, güzel şeylere ulaşılacağına inanılır. Sokrates ve Platon'da da bu anlayış görülmektedir (Platon, 2013a, s. 61; Platon, 2019a, s. 95; Platon, 2017a, s. 51, 52).

Dini geleneklerin genel özelliklerinden biri ruhun ölümsüzlüğü, ödül ve ceza inancına sahip olmalarıdır. Zerdüştî gelenekte de ruhun ölümsüzlüğü, yargılanma, ödül ve ceza anlayışı vardır. Ölenin ruhunun geçmesi gereken Çinvat köprüsü, yargılamadan sorumlu yazatalar, cennet, cehennem inancı bulunmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 619; Polat, 2013, s. 70-73).

Platon'un eserlerinde betimlenen ve Yunan geleneğinde de görülen ruhun ölümsüzlüğü ve Hades konusunda farklı anlayışlar da bulunmaktadır. “Daimon”un insana eşlik etmesi, Akheron'un geçilmesi, Hades'te sorgucu tanrıların olması, ruhun yargılanması, ödül ve cezaya muhatap olması açısından Zerdüştî geleneği çağrıştırmakta, onunla benzeşmektedir.

### **15. Ahlak anlayışı**

Dini geleneklerin ortak özelliklerinden biri ahlaki hedeflerinin bulunmasıdır. Yunan geleneğinde farklı ahlaki anlayışlar bulunmaktadır (Arslan, 2017, s. 208-209; Arslan, 2019, s. 33-35).

Platon'un eserlerinde ahlak etik anlayışı iyilik kötülük karşıtlığı üzerinden betimlenir. Evrende iyilik kötülük karşıtlığı bulunduğu, kötülüğün ölümlü varlıklar arasında bulunduğu ve yok olmayacağı ifade edilir. İyiliğin Tanrı'dan, kötülüğün “kaos”tan, kötü eğitimden, çevreden, toplumdan, bazılarının doğuştan geldiği bunlarla eğitimle mücadele edilmesi gerektiği belirtilir (Platon, 2014b, s. 58; Platon, 2018s, s. 108-109; Platon, 2019c, s. 494).



Sokrates ve Platon'un ahlak anlayışı erdem temellidir. Platon'a göre insan Tanrı'yı izlemeli, her şeyin ölçüsü daha çok Tanrı'dır, ona benzetmek için adaletli, ölçülü olmalıdır. Tanrılar ve insanlarda bütün iyiliklerin başında doğruluk gelir. Tanrıların en çok nefret ettiği şey insanın yalan yere yemin etmesi ve yalan söylemesidir (Platon, 2019d, s. 148, 162, 367; Platon, 2019c, s. 494).

Dini geleneklerde kötülük karşıtlığı, iyilik hedefi bulunmaktadır. İran ve Zerdüşti gelenekte kötülüğün kaynağı şeytanımsılara atfedilir, insan Tanrı'nın yolunu seçmeli, doğruluktan yana olmalı, yalan yanlış şeylerden uzaklaşmalı, kötülükle mücadele etmelidir (Polat, 2013, s. 83; Meçin, 2019, s. 181-182).

Platon'un eserlerinde iyilik kötülük karşıtlığının sürekliliği, kötülüğün kaynağını tanrılardan soyutlama çabası, doğruluğu önceleme, yalan karşıtlığı, ahlakı yüceltme gayreti gibi anlayışlar İran ve Zerdüşti geleneğini çağrıştırmakta, benzeşmektedir.

Platon'un ahlak anlayışı düşünseldir, eğitim ve erdemli çabalarla gerçekleşeceği umulmaktadır. Zerdüştiliğin ahlak anlayışı ise teolojik temellidir. Belirli inanışa sahip olma, dini gerekleri ve ritüelleri yerine getirmeyle gerçekleşeceğine inanılır.

## **16. Dua, bayramlar, kanlı kurban**

Dini geleneklerde dua, kurban, sunu gibi dinsel ritüeller bulunur. Yunan geleneğinde dua, arınma ayinleri, çeşitli bayramlar ve festivaller görülmekte, kültlerde kanlı kurban geleneği, şarap sunusu bulunmaktadır (Sowerby, 2012, s. 84-85; Adam, 2019, s. 88; İlyada, 2019, s. 4, 192, 455, 530).

Platon'un eserlerinde dileklerin, isteklerin yerine gelmesi, ülkenin iyiliği, korkulardan korunmak, ölmeden önce öbür dünyaya geçişin hayırlı olması için dua edildiği belirtilir (Platon, 2019a, s. 118, 176; Platon, 2019b, s. 40; Platon, 2015, s. 64; Platon, 2013b, s. 53). Tanrılara, "daimon"lara, kahramanlara yakarma, övgü, dua geleneği bulunduğu ifade edilir. Platon, tanrılara uygun övgüyle duanın söylenmesi, istenilen şeyin iyi olması gerektiğini belirtir (Platon, 2016d, s. 28; Platon, 2019d, s. 114,

231-232, 238, 361).

Platon'un eserlerinde tanrılara atfedilen bayramlar, şenlikler bulunduğu, bayramlıklar giyildiği, çocukların oyunlar oynadığı, bazı bayramlarda erginlenme töreni yapıldığı, şiirler okunduğu belirtilir (Platon, 2018b, s. 81; Platon, 2019c, s. 157, 366; Platon, 2018a, s. 30; Platon, 2016d, s. 90). Bayramlarda, şenliklerde, tanrılar, tanrıçalar, güneş ve aya kurbanlar kesildiği, şarap sunulduğu ifade edilir (Platon, 2016a, s. 264; Platon, 2018b, s. 9, 25, 43, 81; Platon, 2018a, s. 36; Platon, 2013a, s. 60).

Platon'a göre insanlar kurban, şarkı, dans ve oyunlarla tanrıları kendi yanına çekmeye çalışmalı, dini bayramlara, törenlere katılmalı ki böylece savaşlarda tanrılardan yardım görebilsinler (Platon, 2019d, s. 241).

"İyi insan için kurban kesmek, her zaman dua, adak ve her türlü tapınma ile tanrılara yakın olmak, mutlu bir yaşam için en güzel, en iyi ve en etkili yoldur, ayrıca ona özellikle yakışan da budur." (Platon, 2019d, s. 148).

Dini geleneklerde dua, adak, kurban kesimi, sunu bulunmaktadır. Zerdüşti gelenekte de iyi dilekler ve "divler" in kötülüğünden korunmak için Tanrı'ya ve "yazatalar" a dua edilir. "Yazatalar" adına çeşitli bayramlar kutlanılır. Ergenliğe ulaşmış çocuklara dine giriş töreni yapılır (Yıldırım, 2018, s. 477; Polat, 2013, s. 55, 62, 103-109, 125; Sular, 2018, s. 167-175, 209). İran geleneğinde ve Zerdüştilikte de kanlı kurban anlayışı bulunmaktadır. Dini törenlerde kutsal sayılan Haoma/Hom suyu içilir (Yıldırım, 2018, s. 387; Polat, 2013, s. 93, 95; Sular, 2018, s. 163-167, 197).

Platon, dini geleneklerin, yapıların bireysel ve toplumsal işlevini dikkate alarak yasa, toplum /devlet kuramında onlara yer vermiştir.

### **17. Horoz ve köpek motifi**

Antik geleneklerde toplumların bazı hayvanları diğerlerinden daha fazla önemseydiği, kutsadığı görülmektedir. Yunan geleneğinde de horoz ve köpeğin önemli konumu bulunmaktadır. Bu durum Platon'un eserlerinde de görülmektedir.

Yunan geleneğinde horoz değerli hayvandır. Hastalıktan kurtulmanın şükürü olarak sağlık tanrısı Asklepios'a horoz kurban edilirdi (Friedell, 2017, s. 41). Platon'un eserlerinde de horozun öneminden söz edilir. Sokrates'in ölmeden önce Asklepios'a adadığı horozun kurban edilmesini istediği belirtilir (Platon, 2019a, s. 201; Platon, 2017a, s. 128-129).

İran ve Zerdüşti gelenekte sabahın gelişini, karanlığın, kötülüğün sona erişini haber veren horoz değerli hayvandır (Yıldırım, 2018, s. 384; Polat, 2013, s. 60, 85-86; Sular, 2018, s. 181).

Yunan geleneğinde şifacı Asklepios kültüründe köpeğin koruyucu rolü bulunur. Köpek önemsenen bir hayvandır (Burckhardt, 2019, s. 204; Ergin, 2021, s. 176-177; Friedell, 2017, s. 38). Platon'un eserlerinde köpek adına yemin edildiği belirtilmektedir (Platon, 2019a, s. 37; Platon, 2019b, s. 4; Platon, 2019c, s. 226).

İran ve Zerdüşti gelenekte köpek kutsal sayılır. Köpeğin öldürülmesi günahdır (Yıldırım, 2018, s. 611; Polat, 2013, s. 72, 85, 132).

Yunan ve İran geleneği horozun ve köpeğin değerli oluşu açısından benzeşmektedir. Yunan geleneğinde bu hayvanların kültürel işlevi bulunmaktadır. Zerdüşti geleneğinde ise dinsel konumları bulunduğu, şeytanımsıları uzaklaştırdıklarına inanılır.

## **Sonuç**

Antik kültür ve medeniyetlerin mitolojileri ve dini gelenekleri arasında benzer, ortak anlayış ve inanışlar bulunmaktadır. Kültürel etkileşimin fazla olduğu toplumlarda benzerlikler daha fazla görülebilmektedir. Tarihsel süreçte Perslerin Anadolu, İskender'in İran hâkimiyeti döneminde Yunan-Pers medeniyetleri arasında çeşitli etkileşimlerin olduğu, Helenist anlayışın geliştiği bilinmektedir. Platon'un dinle ilgili yorumlarından hareketle bir bakıma onun kendine özgü ahlak, etik, teoloji vb. alanlarda yenilik arayışı içerisinde olduğu izlemi vermektedir.

Yunan ve İran medeniyetleri arasında kültürel açıdan nasıl bir etkileşimin olduğuna dair antik döneme ait veriler sınırlıdır. Pers yazıtları ve

Zerdüştiliğin günümüze ulaşan kaynakları ile Platon'un eserleri ve o dönem tasvir eden tarihi, edebi eserlerin tematik karşılaştırılması üzerinden bazı çıkarımlara ulaşılabilmektedir.

Platon'un geniş coğrafyaları gezdiği, medeniyetleri tanıdığı, fikirlere, mitolojilere, dinlere aşina olduğu belirtilmektedir. Bunlardan ne oranda etkilenip etkilenmediği bilinmemektedir. Dolayısıyla onun dinle ilgili yorumları Sokrates gibi kendine özgü bir ahlaki, etik, teolojik yenilik arayışının, düşünsel çabanın ürünü olması kuvvetle muhtemeldir. Platon'un dinle ilgili yorumlarından hareketle bir bakıma onun kendine özgü ahlak, etik, teoloji vb. alanlarda yenilik arayışı içerisinde olduğu izlenimi vermektedir.

Platon'un eserlerinde mitoloji ve dini geleneklerde bulunan inanış ve anlayışların benzeri olan Tanrı, iyi kötü varlıklar, ahlak, ilham, ruhun ölümsüzlüğü, ödül, ceza, öte dünya ve dinin rolü gibi dinsel temalar yer almaktadır. Yunan dini geleneğine mensup olan Platon din anlayışında farklı düşüncelere sahiptir. Yanlış ve çirkin bulduğu şeyleri değiştirme arzusunda. Bazı dini anlayışları, gelenekleri kendi devlet/toplum anlayışına uygun biçimde yorumlamaya, yeni düzenlemeler getirmeye, bir bakıma reform yapmaya çalışmıştır.

Platon'un eserlerinde bahsedilen yer alan mitolojik ve dini geleneklerin benzerleri başka bazı mitoloji ve dinsel geleneklerde de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları İran mitolojisi ve Zerdüşti geleneğe oldukça yakın ve benzerdir. Yüzeysel benzerliğe rağmen anlayış ve içerik açısından her iki gelenek kendi algısını, rengini, ruhunu yansıtmaktadır. Bu açıdan kendine özgü yapıları bulunmaktadır. Yunan geleneği daha esnek, folklorik, İran geleneği ise daha katı, sistematik ve teolojik görünümündedir.

Platon'un ahlak, din, devlet/toplum, idea, vb. anlayışlarında düşünsel, kuramsal çabalar görülmektedir. İran mitolojisi ve Zerdüştilikte ise teolojik anlayış baskındır. Medeniyetler farklı coğrafyalarda gelişmelerine ve kendilerine özgü anlayışlara sahip olmalarına rağmen insana, yaşama, inanışa dair birçok konuda benzerlikler taşıdıkları Yunan ve İran geleneklerinin karşılaştırılmasında da görülmektedir.

## Kaynakça

- Adam, J. (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Aiskhülos. (2015). *Persler* (Y. Gurur Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Alıcı, M. (2012). *Kadim İnan'da Din*. Ayışığı Kitapları.
- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1* (8. baskı). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2019). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2* (8. baskı). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Burckhardt, J. (2019). *Yunanlar ve Yunan Medeniyeti* (İ. H. Yılmaz, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2014). *Platon*. Say Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2011). *Roma'nın Gizem Dinleri*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Erbaş, A. (2012). *Melekler Âlemi*. Paradoks Yayınları.
- Ergin, Y. G. (2021). *Antik Yunan Sosyal Tarihi*. İstanbul Üniversitesi.
- Erol-Özdizbay, A. (2021). *Eski İnan Tarihi*. İstanbul Üniversitesi.
- Friedell, E. (2017). *Antik Yunan Kültür Tarihi* (N. Aça, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Güneş, A. (2019). *Zerdüştilikte Melek İnanı* (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Herodotos. (2019). *Tarih* (M. Ökmen, Çev., XV. baskı). İş Bankası Yayınları.
- Hesiodos. (2018). *Theogonia, İşler ve Günler* (A. Erhat & S. Eyüboğlu, Çev., 3. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Homeros. (2018). *Odysseia* (A. Erhat & A. Kadir, Çev., 6. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Homeros. (2019). *İlyada* (A. Erhat & A. Kadir, Çev., 10. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kızıl, H. (2014). *Mecusilikte Ateş Sembolü*. A Grafik.

- Ksenophanes. (2019). *Fragmanlar* (Y. Gurur Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Meçin, M. M. (2019). *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*. Akademisyen Kitabevi.
- Memiş, E. (2018). *Eski İnan Tarihi* (Medler, Persler, Partlar). Ekin Yayınevi.
- Movlayi, Ç. (1387hş). *Rahname-yi Zeban-i Farisiyi Bastan* (2. baskı). Neşri Mehrnameg.
- Platon. (2010). *Alkibiades I-II* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2011a). *Meneksenos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2011b). *Küçük Hippias* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2013a). *Minos-Epinomis* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2013b). *Philebos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2014a). *Kritias-Kharmides* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2014b). *Devlet Adamı* (F. Akderin, Çev., 3. baskı). Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Mektuplar* (F. Akderin, Çev., 2. baskı). Say Yayınları.
- Platon. (2016a). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev., 29. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2016b). *Euthyphron* (F. Akderin, Çev., 2. baskı). Say Yayınları.
- Platon. (2016c). *Büyük Hippias, Theages* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2016d). *Euthydemos, Parmenides* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (2017a). *Phaidon* (F. Akderin, Çev., 3. baskı). Say Yayınları.
- Platon. (2017b). *Gorgias* (M. Rifat & S. Rifat, Çev., 7. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2018a). *Timaios* (F. Akderin, Çev., 2. baskı). Say Yayınları.
- Platon. (2018b). *Şölen- Dostluk* (S. Eyüboğlu & A. Erhat, Çev., 16. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019a). *Sokrates'in Savunması* (A. Çokona, Çev., 17. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019b). *Phaidros* (A. Çokona, Çev., 7. baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019c). *Diyaloglar* (T. Aktürel, Çev., 15. baskı). Remzi Kitabevi.

- Platon. (2019d). *Yasalar* (C. Şentuna & S. Babür, Çev.). Pharmakon Yayinevi.
- Polat, M. (2013). *Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Polat, M. (2019). *Zerdüş'tün Gatha'sı Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Polat, M., & Altunkanat, S. (2024a). Dini metin ve geleneklerde Mitra kültü ve Mitraizm üzerine bir inceleme. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(33), 361-384.
- Polat, M., & Altunkanat, S. (2024b). Yunan mitolojisinde yer alan bazı temaların dinlerdeki teolojik anlayışları çağrıştırmaları. *II. Bilsel Uluslararası Harput Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. Astana Yayınları, 406-413.
- Sarıçoğlu, E. (2008). *Dinler Tarihi* (6. baskı). Fakülte Kitabevi.
- Sasanfer, A. (1390hş). *Gataha*. İntişarat-1 Behcet.
- Sowerby, R. (2012). *Yunan Kültür Tarihi* (Ö. U. Hoşafçı, Çev.). İnkılâp Yayınları.
- Sular, M. E. (2018). *Günümüzde İran Zerdüştileri* (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uşideri, C. (1394hş). *Danışname-yi Mazdayasna* (6. baskı). Neşr-i Merkez.
- Veyne, P. (2016). *Yunanlar Kendi Mitlerine İnanmışlar Mıydı?* (M. Alkan, Çev.). Alfa Yayım.
- Walter, B. (1999). *İlkçağ Gizem Tapıları* (B. S. Şener, Çev.). İmge Kitabevi.
- Hansen, W. (2017). *Yunan ve Roma Mitolojisi* (Ü. H. Yolsay, Çev.). Say Yayınları.
- Yıldırım, N. (2012). *İran Mitolojisi*. Pinhan Yayıncılık.
- Yıldırım, N. (2018). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. Kabalıcı Yayinevi.
- Zeller, E. (2001). *Grek Felsefesi Tarihi* (A. Aydoğan, Çev.). İz Yayıncılık.

## **Extended Abstract**

Ancient societies reveal striking similarities in their mythologies, religions, and cultural traditions. These parallels stem from humanity's universal quest to understand existence and are reflected in the religious and mythological elements central to societal structures. Across history, civilizations in vastly different regions have grappled with similar questions about the universe, nature, and the meaning of life. These efforts found expression in mythological narratives and religious rituals, which not only shaped social structures but also addressed fundamental existential concerns, serving as responses to humanity's ontological inquiries. Mythological narratives emerge as symbolic stories crafted to interpret human experiences and the surrounding world. These tales, preserved in the collective memory of societies, continue to generate meaning on both individual and communal levels. Religion complements this role by providing frameworks for understanding humanity's place in the cosmos and the purpose of existence. Through shared beliefs and rituals, religion has united societies, offering answers to universal questions and shaping moral, social, and existential orders. The cultural interactions between ancient civilizations further reinforced these shared themes. Encounters between great societies like Greece and Persia fostered mutual enrichment, giving rise to intellectual and spiritual syntheses. Plato, one of Greece's foremost philosophers, explored the religious, moral, and societal structures of his era, critiquing and reimagining them in his works. Addressing themes such as gods, morality, sacrificial rituals, and communal celebrations, Plato proposed an ideal social order grounded in justice and ethics. His vision was informed not only by Greek traditions but also by influences from neighboring cultures. The interplay between Greek and Persian civilizations, particularly during periods of intensified contact such as Persian rule in Anatolia and Alexander the Great's expeditions, highlights how shared themes were enriched thro-



ugh cultural exchange. Greek and Persian mythologies reflect similar efforts to address universal questions. Concepts like the immortality of the soul, moral responsibility, and the afterlife's reward-punishment dynamic hold significant places in both traditions, underscoring humanity's shared concerns about life's meaning and moral order. Yet, despite these shared themes, Greek and Persian traditions also reveal distinct characteristics. Greek mythology is characterized by its narrative flexibility and openness to individual interpretation, focusing on the relationship between humans, gods, and nature. By contrast, Persian tradition—especially as articulated in Zoroastrianism—presents a more systematic and institutionalized worldview. Central to Zoroastrianism is the concept of moral dualism, which frames the universe as a battleground between good and evil, emphasizing the cosmic struggle for moral order. This contrast reflects broader differences in their worldviews. Greek thought prioritizes intellectual freedom and a plurality of perspectives, while Persian tradition often emphasizes moral structure and theological coherence. Nevertheless, both traditions address fundamental human questions, offering complementary approaches to understanding existence and morality. The mutual influences between these civilizations are evident in the ways their religious and philosophical traditions converged. Persian ideas, particularly those concerning morality and theology, left traces in Greek thought, especially during the Hellenistic period. Plato's works, for example, reflect not only the Greek religious framework but also insights from Persian and other neighboring cultures. His discussions of divine concepts, good and evil, the soul's immortality, and the afterlife resonate with themes found in both Greek and Persian traditions, highlighting the universality of these questions. While Greek mythology often explores the dynamic relationships between gods and heroes to understand humanity's place in the cosmos, Persian mythology emphasizes the moral duties of individuals and the cosmic balance of good and evil. Both traditions use myth and ritual to address existential questions and to establish

social and moral order, though they differ in their interpretative frameworks. Greek culture celebrates individual freedom and intellectual diversity, fostering a tradition of inquiry and reinterpretation. In contrast, Persian culture, particularly Zoroastrianism, emphasizes a structured moral order rooted in monotheistic principles. These differences reflect the distinct paths taken by each civilization in answering universal human questions.

Comparing the mythological and religious traditions of ancient Greece and Persia provides valuable insights into humanity's shared search for meaning. These comparisons illuminate how different civilizations have grappled with similar existential questions, offering diverse yet interconnected perspectives. The cultural and intellectual legacies of Greek and Persian traditions underscore the richness of human thought and its enduring quest to understand existence. Together, these traditions highlight the universal nature of philosophical and spiritual inquiry, revealing the deep connections that bind human history across time and geography.

# Mebadi

International Journal of Philosophy

Volume: 1 Issue: 2 Year: 2024, pp. 233-251 | Cilt: 1 Sayı: 2 Yıl: 2024, ss. 233-251

## Kant'tan Hawking'e: Uzay-Zamanın Doğası Üzerine Bir Yolculuk

Kant to Hawking: A Journey into the Nature of Space-Time

Mustafa Koç

Dr., İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Malatya/TÜRKİYE, e-mail: [philosophy@hotmail.de](mailto:philosophy@hotmail.de), ORCID ID: 0000-0001-8858-5151.

### Article Information

#### Article Type

Research Article

#### Date Recieved

27 November 2024

#### Date Accepted

25 December 2024

#### Date Published

31 December 2024

**Plagiarism Checks:** Yes, Turnitin

#### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Koç).

**ConflictsofInterest:** The author(s) has no conflict of interest to declare.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.



### Makale Bilgisi

#### Makale Türü

Araştırma makalesi

#### Geliş Tarihi

27 Kasım 2024

#### Kabul Tarihi

25 Aralık 2024

#### Yayın Tarihi

31 Aralık 2024

**Benzerlik Taraması:** Evet, Turnitin

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Koç).

**Çıkar Çatışması:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Cite As | Atıf

Koç, Mustafa (2024). Kant'tan Hawking'e: Uzay-Zamanın Doğası Üzerine Bir Yolculuk, *Mebadi International Journal of Philosophy*, 1(2), 233-251. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14608723>

**Abstract**

This study aims to examine the interaction between Immanuel Kant's philosophy of knowledge and Stephen Hawking's scientific approach, shaped by his work on the beginning of time and black holes, in fields such as cosmology and physics. In particular, it considers how these two perspectives shape our understanding of the nature of space and time. Kant recognizes space and time as the fundamental building blocks of the world we experience and argues that these concepts are the a priori categories of our minds. This duality leads to the conclusion that space and time are both transcendental ideals and empirical realities. According to Kant space and time, in which change takes place and which contain all the objects we experience, appear as a form of sensibility, not of the faculty of understanding. This view is incompatible with Newton's view that space and time are absolute entities. Kant argued that the early solar system consisted of a mass of gas and dust orbiting itself, and that this formation was deterministic. Laplace, acting independently and without Kant's awareness, advanced the principle of scientific determinism with the objective of establishing a comprehensive set of laws. In the context, Hawking and Penrose have developed a mathematical model based on the spherical nature of space and time. According to this model, space-time is not only bent inward by massive objects, but also by the density of energy in it, which bends rays inward and compresses them to zero in finite time. This supports the existence of a starting point for time. This approach provided evidence for an ontological problem posed by Kant regarding the nature of time. Although Hawking and Kant have different views on the nature of reality and the role of the human mind, they share a common understanding of the importance of models in understanding the workings of the universe. Although Hawking's view of model-based realism and Kant's epistemology offer different perspectives, they both emphasize that mental designs and models play an important role in our perception of reality and our interaction with the universe.

**Keywords:** Principle of scientific determinism, black holes, model-based realism, virtual time, space-time.

**Öz**

Bu çalışma, Immanuel Kant'ın bilgi felsefesi ile Stephen Hawking'in zamanın başlangıcı ve kara delikler üzerine yaptığı çalışmalarla şekillenen bilimsel yaklaşımı, uzay ve zamanın doğası üzerine farklı perspektifler sunarak kozmoloji ve fizik gibi alanlarda nasıl bir etkileşim içinde olduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. Kant, uzay ve zamanı hem deneyimlediğimiz dünyanın temel yapıtaşları olarak kabul eder, hem de bu kavramların zihnimizin a priori kategorileri olduğunu savunur. Bu dualite, uzay ve zamanın hem transendental ideallik hem de empirik realite niteliği taşıdığı sonucunu ortaya koyar. Kant'a göre, içinde değişimlerin gerçekleştiği ve deneyimlediğimiz tüm nesnelere içeren uzay ve zaman, anlama yetisinin değil, duyusallığın bir formu olarak karşımıza çıkar. Bu görüş, Newton'un uzay ve zamanın mutlak birer varlık olduğu görüşüyle uyumsuzdur. Kant, Güneş Sisteminin ilk dönemlerinde kendi etrafında dönen bir gaz ve toz külesinden oluştuğunu ve bu oluşumun determinist bir yapıda olduğunu savunmuştur. Laplace, Kant'tan bağımsız ve habersiz bir şekilde, tam bir dizi yasayı ortaya koymak için bilimsel belirlenimcilik ilkesini savunmuştur. Bu bağlamda Hawking ve Penrose, uzay ve zamanın küresel niteliğine dayalı bir matematiksel model geliştirmişlerdir. Bu modele göre, uzay-zaman sadece büyük kütleli cisimler tarafından değil, aynı zamanda içerisindeki enerji yoğunluğu tarafından ışınları içeriye doğru bükerek ve bu ışınlar sonlu bir zamanda sıfıra yaklaşarak sıkışır. Bu durum, zamanın bir başlangıç noktasının varlığını destekler niteliktedir. Bu yaklaşım, uzay ve zamanın doğasına dair Kant tarafından tespit edilen ontolojik bir probleme kanıt sağlamıştır. Hawking ve Kant, gerçekliğin doğası ve insan zihninin rolü konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da, modellerin evrenin işleyişini anlamamızdaki önemi konusunda ortak bir paydada buluşurlar. Hawking'in modele dayalı gerçekçilik görüşü ve Kant'ın epistemolojisi, farklı bakış açıları sunsa da, her ikisi de zihinsel tasarımların ve modellerin gerçeklik algımızda ve evrenle olan etkileşimimizde önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilimsel Belirlenimcilik İlkesi, Kara Delikler, Modele Dayalı Gerçekçilik, Sanal Zaman, Uzay-Zaman.

## Giriş<sup>1</sup>

Bu çalışmada, uzay-zamanın tarihsel gelişimini genel hatlarıyla sunmak için belirli filozof ve bilim adamlarına odaklanılmıştır. Elbette, bu dönemde uzay-zamanın doğasında dair önemli katkılarda bulunan birçok filozof veya bilim adamı bulunmaktadır. Konunun daha anlaşılması ve derinlemesine incelemesi için Kant ve Hawking arasında kalan dönemin dışında yer alan Platon, Kindi, Augustinus ve Berkeley gibi filozofların düşüncelerine de yer verilmiştir. Bu filozofların uzay-zaman anlayışları karşılaştırmalı olarak incelenerek, klasik fizikten modern fizik teorilerine geçişin felsefi temelleri daha iyi anlaşılmaktadır. Böylelikle, felsefe ve bilim arasındaki köprü olan uzay-zaman kavramının tarihsel evrimi daha net bir şekilde ortaya konulabilir.

Immanuel Kant (1724-1804), Güneş sisteminin oluşumunu daha çok Newton'un fizik yasalarına dayalı bir kozmolojik model üzerinden açıklaya çalışır, ancak oluşumun nedenini sadece Newton'un çekim yasasına bağlamaz. Kant'a göre başlangıçta karmaşık görünen gökcisimlerinin oluşumu, çekim yasasıyla birbirlerine olan uzaklıklarının ayarlanmasıyla, doğal evrim yoluyla zaman içerisinde kusursuz bir yapıya dönüşmelerini sağlamıştır (Kant, 2007, s. 79-80). Kant'ın "*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*" adlı eserin sunuşunda Milton K. Munitz, çok uzaklarda bulunan bu yıldız kümelerini Kant'ın iki yüzyıl önce keşfettiğini belirtmiştir (Kant, 2007, s. 17-18). Günümüzde gaz ve toz kütlelerinden oluşan bulutsu yıldız kümeleri bir araya gelerek galaksileri oluşturur. Gaz kütleleri zaman içerisinde yoğunlaşmış ve buna bağlı olarak da hızında artış olmuştur. Bu kütle hızlandıkça çeşitli kollara ayrılmış ve bu kollar da ayrışarak gezegenleri meydana getirmiştir. Kant'tan sonra bu kuram Pierre-Simon Laplace (1749-1827) tarafından geliştirilmiştir. Laplace, sıcak bir nebula olan Güneş'in soğuyup büzöldükten sonra hızlanıp

<sup>1</sup> Bu makale 7-8 MART 2024 tarihinde Dicle Üniversitesi (Diyarbakır) tarafından düzenlenen, *Doğumunun 300. Yılında Immanuel Kant ve Epistemoloji Sempozyumu*'nda "*Kant'ın Uzay ve Zaman Kuramı Bağlamında Zamanın Başlangıç Koşullarının Epistemolojik İmkânı*" olarak sunulan sözel bildirinin genişletilmiş şeklidir.

yassılaştıncı önce halkaları sonra da gezegenleri oluşturduğunu öne sürmüştür. Bu yaklaşım, kapalı evren sisteminin ilk formu olup Kant-Laplace kuramı olarak bilinir. Bu kuram, daha sonraları William Herschel'in (1738-1822) sabit yıldızların gelişigüzel değil de adacıklar biçiminde galaksileri oluşturduğunu gözlemlemesiyle desteklemiştir (Tekeli Sevim ve diğerleri, 2007, s. 315-317). Kuramın en önemli başarısı, gezegenlerin yörüngelerindeki basıklıkları başarıyla açıklamasıdır. Buna karşın gezegenlerin uzaya yayılımı oldukça geniş bir alanda olması nedeniyle maddenin bir araya gelmesini sağlayan kütle çekiminin yetersiz olması kuramın aksayan yönünün bir göstergesidir (Tekeli Sevim ve diğerleri, 2007, s. 320-321).

Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*" adlı eserinde kendisini derinden etkileyen iki şeyden bahseder: Üzerindeki yıldızlı gök ve içindeki ahlak yasası (Kant, 1994, s. 174). Bu iki kavram, Kant'ın evren ve insan anlayışını şekillendirmiştir. Yıldızlarla dolu gökyüzü, evrenin büyüklüğü ve uçsuz bucaksızlığı karşısında onun duyduğu hayranlığı ve dehşeti yansıtmaktadır. Bu çalışmada, Kant'ın uzay ve zaman kavramlarının modern fizikteki karşılıkları ve günümüz kozmolojisi üzerindeki etkileri incelenecektir. Bu bağlamda Kant sadece Dünya'da var olan şeyleri açıklama girişiminde bulunmamış, bununla birlikte Güneş Sisteminin oluşumu gibi kozmik süreçlere dair evrimsel bir bakış açısı sunmuştur.

Bu minvalde Kant, Newton'dan ayrılarak Güneş Sisteminin dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve zaman içerisinde evrimleştiğini ifade etmiştir. Munitz'e göre Kant, bu düşünceye Epikürosçu atom sisteminden etkilenerek ulaştığını şöyle belirtmiştir:

Doğanın ilk evresinin, uzaydaki bütün cisimlerin ilkel maddesinin ya da yine onların deyimiyle madde atomlarının evrene yayılmasıyla oluştuğunu düşünüyorum. Epicurus, bu ilkel atomların batmasına veya düşmesine yol açan bir yerçekimi ya da ağırlık olduğunu öne sürmüştür; bu görüş de benim kabul ettiğim Newton'un yerçekimi yasasından pek farklı değildir (Kant, 2007, s. 12).

Hatta Kant, “Bana maddeyi verin, ondan bir dünya kurayım” (Kant, 2007, s. 49) diyerek, gerekli çekim gücüne sahip madde ile bir bütün olarak Dünya sistemini düzenlemenin mümkün olabileceğini savunmuştur.

Kant’ın uzay-zamana dair düşünceleri, epistemoloji ve metafizik alanında önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların merkezinde, uzay-zamanın nesnel bir gerçekliğinin olup olmadığı ve bir töz ya da ilinek olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusu yer almaktadır. Ona göre uzay-zaman özneldir, dış dünyayı algılayan ve her şeyi koordine eden zihnin kendisinden kaynaklanmaktadır. Kant bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “İçinde buldukları uzamla birlikte bütün cisimler, bizdeki tasarımlardan başka bir şey sayılmamalıdır ve düşüncelerimizden başka hiçbir yerde de yoktur” (Kant, 2000, s. 38). Bu nedenle uzay-zamanı fiziksel dünyanın içerisine yerleştirmek istersek, onu bir töz veya tözün bir niteliği olarak kabul etmek gerekir. Uzay ve zaman maddi bir formda olmadığından nedensel olarak eylemsizdir ve herhangi etkileşimle değiştirilemeyecektir (Andrew, 2022). Daha önce Descartes, uzayı bir töz olarak değil de sonsuz olarak kabul ettiği için belirsiz bir şekilde düşünmüştür. Sonrasında Newton, uzay ve zamanı mutlak bir bakış açısıyla tartışmaya açmıştır ve nihayetinde uzay ve zamanın varlığını maddi şeylerden ya da görüngülerden bağımsız olarak kabul etmiştir. Newton’a göre mutlak uzay, her şeyden bağımsız olarak hareketsiz bir niteliğe sahiptir, çünkü kendi doğası gereği her daim homojen ve hareketsiz kalmak zorundadır. Ona göre bir nesnenin gerçek hareketi, diğer nesnelere ilişkisinde meydana gelen değişimlerde değil, aksine mutlak yer değişikliği olduğunda kavranmaktadır. Bu nedenle uzayın matematiksel bir düzleme aktarılması, nesnelere görünen hareketleri yerine onların gerçek hareketlerinin doğasını keşfetmemize yardımcı olur. Nitekim Kant; Newton’un, uzayı algılanamaz, eylemsiz veya sonsuz bir töz olarak görmesini metafizik gerekçelerle reddetmiştir (Andrew, 2022). Çünkü o, uzay ve zamanın sonsuz bir varlık için değil de, sonlu ve yaratılmış varlıklar için gerekli koşullara uygun olduğunu düşünmektedir. Uzay ve zaman,

varlıkların varoluşu için gerekli koşul olduğundan, Kant Tanrı'yı uzay ve zamandan bağımsız olarak kabul etmiştir (Kant, 1994, s. 111). Kant, zamanı öznel bir deneyim olarak görür ve bunun, içsel süreçleri algılamamıza olanak tanıyan zihinsel bir yapı olduğunu savunur. Benzer şekilde, uzayı da dış dünyayı algılamamıza izin veren, zihnimizin deneyimi şekillendirdiği bir çerçeve olarak tanımlar (Öztürk, 2013, s. 54).

Newton'da uzay ve zaman algısı, birbirinden bağımsız olarak ters yönde sonsuza kadar uzanan demiryolu gibidir (Hawking, 2018, s. 40). Bu görüş, zamanın daima var olduğu ve var olmaya devam edeceği anlamına gelir. Ancak zamanın bugüne dek varlığı, gelecekte de sonsuza dek var olacağını garanti eder mi? Hawking'e göre Kant, Newton'un bu öngörüsünü mantıksal çelişkiler içerdiği için yanlış bulmuştur. Benzer şekilde, evrenin ya da insanlık tarihinin birkaç bin yıl önce bu mantık dizgesince yaratıldığı düşünölmekteydi. Evren bir Tanrı tarafından yaratılmışsa ve evrenin bir başlangıcı varsa, Hawking neden Tanrı'nın onu yaratmak için sonsuz bir zamanı beklediğini sorar (Hawking, 2019, s. 59). Başka bir deyişle, her şey neden daha önce gerçekleşmedi? Ya da evrenin uygun koşullara gelmesi sonsuz bir zamanı zorunlu kılar mı? Hawking'e göre Kant, söz konusu durumu *arı usun* çatışkısı olarak ifade etmiş ve bunun mantık düzeni içerisinde bir inkâr olduğuna ikna olmuştur (Hawking, 2018, s. 40, 42).

Augustinus'a "Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusu sorulduğunda, esprili bir ifadeyle "Derinlerini araştırmaya kalkan insanlara Cehennemi hazırlıyordu" (Augustinus, 2010, s. 371) diyerek yanıt vermiştir. Nitekim Augustinus, zamanı Tanrı'nın yarattığı evrenin bir parçası olarak görmüş ve evrenin başlangıcından önce zamanın var olmadığı görüşünü savunmuştur. El Kindi ise madde, hareket ve zamanın birlikte yaratıldığını dolayısıyla evrenin başlangıcından önce zamanın söz konusu olamayacağını ifade etmiştir (Kindi, 2015, s. 174). Dahası Kindi, zamanın sonlu bir formda olduğunun da altını çizmiştir. Kant ise daha çok zamanın doğası ve zihnimizin zamanı algılama biçimiyle ilgilenmiştir.



Kant'ın zaman görüşü, sonsuz bir doğru ve evrende gerçekleşenlerden bağımsız olan Newton'un mutlak zaman anlayışıyla çelişmektedir. Çünkü içerisinde değişimlerin gerçekleştiği ve deneyimlediğimiz tüm nesnelere içeren uzay-zaman çifti, Kant'ta düşünme yetisinin değil, duyusallığın bir formudur (Öztürk, 2013, s. 52). Bu tutum, nesnelere kendisinden ziyade zihnin dünyayı algılama biçimiyle alakalıdır. Bu sebeple uzay-zamanın hem empirik gerçekliği hem de transendental ideallik niteliği vardır (Öztürk, 2013, s. 54). Nitekim zamanın farklı felsefi ve bilimsel her bir görüşün kendisine özgü yönlerini ele almak, Kant'ın tarihsel süreç içerisindeki rolünü ve önemini ortaya çıkarması açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Bilimin tarihsel perspektifinden bakıldığında, Einstein'ın genel görelilik teorisi, uzay-zaman hakkındaki anlayışımızda çığır açmıştır. Bu teoriye göre, uzay-zaman birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul edilir ve zaman boyutunun uzayın diğer üç boyutuyla birleştiği görülür. Bununla birlikte uzaydaki madde ve enerjinin dağılımı uzay-zamanı bükmektedir ve kütle çekimi etkisi nedeniyle cisimlerinin izledikleri yol da bükülmektedir. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere hem uzay hem de zaman kavramının birlikte bükülmesi, her ikisinin de kendisine has bir şekli olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Newton fiziğinde zaman kavramı her şeyden bağımsız bir biçimde varlığını sürdürmekteydi (Hawking, 2018, s. 43). Bu bağlamda uzay-zaman birlikteliği sadece evrenin değil, aynı zamanda zamanın da bir başlangıcı olabileceğini gündeme getirmiştir. Peki, sonrasında zaman ile ilgili bu tartışmalı durumun üstesinden gelindi mi, sorusunun yanıtına bakalım.

Stephen Hawking ve Roger Penrose, uzay ve zamanın küresel niteliğini dikkate alarak bir model geliştirdiler. Bu modelde, uzay-zaman sadece genel göreliliğin öngördüğü büyük kütleli cisimler tarafından değil, aynı zamanda içindeki enerji tarafından da büküldüğü kanıtlanmıştır. Bükülmeye neden olan enerji, uzay-zamanda ışınların birbirleriyle yolunu kesiştirerek bir eğrilik oluşturur (Hawking, 2018, s. 44). Bu yön-

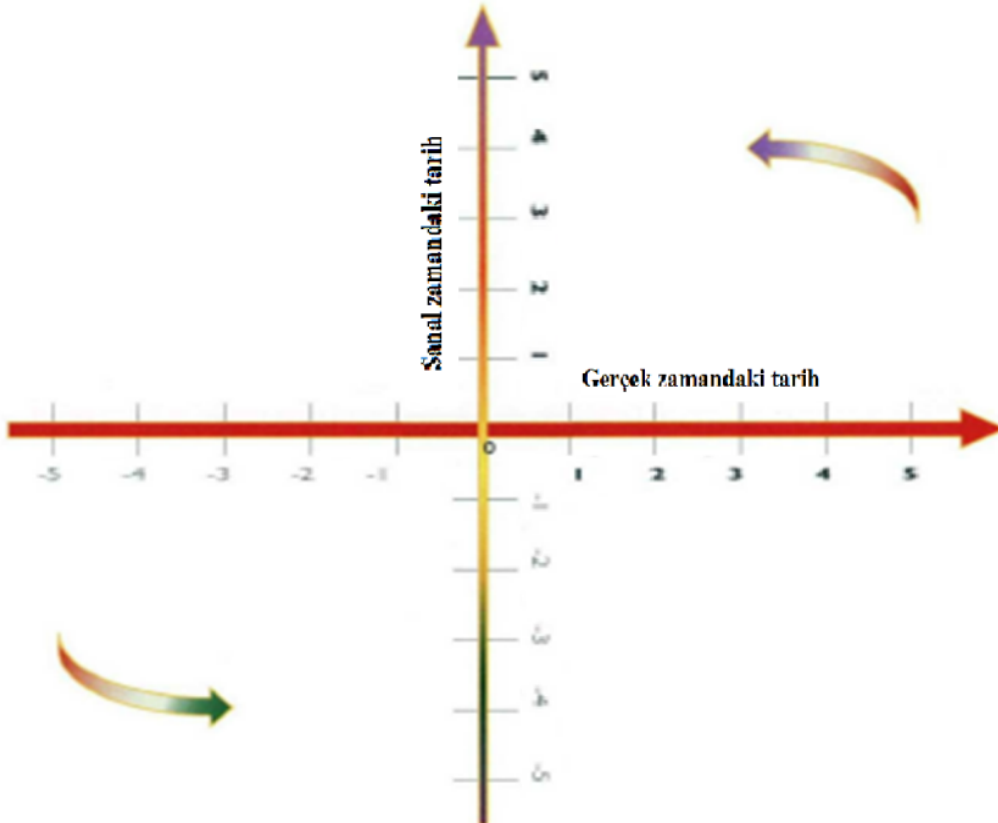
temle ışık koni izlendiğinde, evrenin ilk dönemindeki maddenin enerji yoğunluğu nedeniyle ışınların içeriye doğru eğildiği görülür. Bu da ışınların sonlu zamanda sıfıra yaklaşarak küçülüp sıkıştıkları anlamına gelir. Söz konusu durum, evrenin büyük patlamayla başladığının kaçınılmaz bir göstergesi olarak kabul edilir. Benzer şekilde, bir yıldızın kendi kütle çekim alanının altına çökmesi sonucunda kara deliklerin oluştuğu bilinmektedir. Kara delikler, zamanın bir başlangıcı veya sonu olabileceği düşüncesini destekleyen önemli bir kanıttır.

Kant ise, zamanı sadece deneyimlerimizin bir parçası olarak değil, aynı zamanda zihnin a priori kategorileri olarak tanımlar. Hawking'e göre Kant, zamanın sonsuzluğu ve sınırlılığı noktasında Newton'a karşı çıkar. Böylece Kant, zamanın sonsuz bir doğru olduğu ve evrende olup bitenlerden bağımsız olduğu Newton'un matematiksel modelini reddetmiştir (Hawking, 2018, s. 42). Uzay ve zamanın doğasına ilişkin bu durum, Penrose ve Hawking'i zamanın da bir başlangıcı olduğu sonucuna götürmüştür. Zamanın bir başlangıcı olduğunu matematiksel olarak kanıtlayan Penrose ve Hawking, sadece uzay-zamanın doğasını açıklığa kavuşturmakla kalmamış, aynı zamanda evrenin kökenine dair önemli bir bakış açısı sunmuşlardır.

Hawking ve Penrose zamanın bir başlangıcı olduğu fikrini kanıtlayınca çeşitli tepkilerle karşılaştılar. Hawking çalışmalarının fizikçiler arasında Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri güçlendirebileceği endişesine yol açtığından bahseder. Ona göre fizikçilerin çoğu, zamanın bir başlangıcı ve sonunun olacağını içgüdüsel olarak kabullenemiyorlardı. Bu sebeple matematiksel modelin tekillik yakınındaki uzay-zamanın iyi bir tanımı olmasının beklenilemeyeceğini savundular (Hawking, 2018, s. 49). Bunun nedeni, genel görelilik ve kuantum kuramının evrenin farklı ölçeklerinde geçerli olan kuramlar olmasıdır. Genel görelilik, uzay-zamanın büyük kütleli cisimler tarafından nasıl büküldüğünü açıklarken, kuantum kuramı ise bir parçacığın hem konumunun hem de momentumunun aynı anda ölçülemeyeceğini belirten belirsizlik ilkesine dayanır. Hawking ve

Penrose'un bir karadelikte, yani uzay-zamanın sonsuzca büküldüğü tekillikte tutarlı bir yaklaşım ortaya koymaları, genel görelilik ile kuantum kuramının birleştirilmesi gerektiğini göstermiştir.

Hawking, kuantum kuramı çerçevesinde uzay-zamanı şekillendirebilmek için sanal zaman kavramına başvurur. İlk bakışta bilim-kurgusal görünse de, sanal zamanı matematiksel bir model olarak tanımlamak daha doğru bir yaklaşımdır. Bu modelde sanal zaman, içinde bulunduğumuz gerçek zamanla dik açı oluşturan bir doğrultuyu ifade eder. Bunu koordinat sistemiyle modellediğimizde, sanal zaman, gerçek zamanda gerçekleşen her şeyi kodlayan bir eksen olarak tanımlanabilir (Bkz. Şekil 1).



**Şekil 1.** Sanal zamandaki tarihin gerçek zamandaki tarihte tanımlanması (Hawking, 2018, s. 66).

Şekil 1'de görüldüğü üzere, sanal zaman, gerçek zamanla dik açı oluşturan bir boyutu ifade etmektedir. Bu sanal zamanda gerçekleşen olaylar, gerçek zamanı da kapsayacak şekilde, sadece gözlemlenen etkileri değil, aynı zamanda ölçemediğimiz varlıkların etkilerini de gösterir. Bu yaklaşımın uzay-zaman üzerindeki etkisi dikkate alındığında, uzay ve zaman arasındaki ayrımın ortadan kalktığı görülmektedir (Hawking, 2018, s. 67). Nitekim sanal zaman, gerçek zamana kıyasla insan zihninin oluşturduğu matematiksel bir modele dayanmaktadır. Bilindiği üzere, genel görelilik kuramıyla birlikte uzayın üç boyutuna zaman boyutunun eklenmesi dört boyutlu bir gerçeklik izlenimini ortaya koymuştur. Fakat diğer üç boyuttan farklı olarak, zamanın geçmişten geleceğe doğru akan boyutunun yönü hiçbir şekilde değişmemektedir. Sanal zaman ekseninin gerçek zamanı dik açıyla kesmesi, uzaysal bir dördüncü boyut gibi davranmasını sağlamak ve bu durum zamanın da bir nevi şekil almasını gerektirmektedir.

Hawking, sanal zamanı betimlemek için Dünya'nın şeklini kullanmıştır. Bu benzetmede ilk olarak sanal zamanı enlem daireleriyle ilişkilendirerek, evrenin başlangıcını Güney Kutbu'na denk getirmiştir. Kuzeye doğru gidildikçe sabit aralıklarla enlemlerin büyüdüğü görülür. Ekvatorda maksimum noktaya ulaşan enlemler, artan sanal zamanla küçülmeye başlayacak ve Kuzey Kutup noktasında bir nokta haline gelecektir. Bu durum, genişleyen bir evrenin çöküşünü tasvir etmektedir. Hawking, evrenin başlangıcından önce ne olduğu sorusunu, Güney Kutbu'nun daha güneyinde herhangi bir şeyin olmadığıyla ilişkilendirerek açıklamıştır. Güney Kutbu'ndaki fizik yasaları diğer noktalarda da geçerliyse, evrenin sanal zamandaki başlangıcında geçerli olan fizik yasaları da evrenin geri kalan kısmında geçerli olacaktır. İkinci olarak Hawking, sanal zamanı boylamla ilişkilendirerek, Dünya üzerindeki tüm boylamların kutup noktalarında birleştiğini göstermiştir. Bu benzetmede ise, bu birleşme noktasında zamanın durağan hale geldiğini gösterir.

Hangi yöne hareket edilirse edilsin kutuplarda kalacağınız gibi, sanal zamandaki artış da sizi o noktada tutar. Bu düşüncenin önemi, kara deliğin ufkunda zamanın durmasına benzemesidir (Hawking, 2018, s. 67–71).

Gerçek zaman ile sanal zaman arasındaki ilişki, fiziğin ve felsefenin en karmaşık ve gizemli konularından biridir. Bu iki zaman türü arasındaki fark, evrenin doğası ve gerçekliğin anlamı hakkında önemli sorulara yol açmaktadır. Gerçek zaman, sanal zamandan mı oluşmaktadır, yoksa tam tersi bir durum mu geçerlidir? Bilindiği gibi, gerçek zamandaki evrende tekillikler uzay-zamanın sınırlarını oluşturmaktadır ve kara deliklerde olduğu gibi bilimsel yasaların işlevini kaybettiği bilinmektedir. Oysaki sanal zaman, bu tekilliklerden kurtulmanın bir yöntemi olarak sunulmuştur. Bu sebeple, sanal zamandaki her şey, gerçekte olduğundan daha hakiki bir görünüm arz edebilir. Bir bakıma, gerçeklik evrendeki varlığımızı betimlemek için tasarlanmış zihinsel tasarımdan başka bir şey değildir. Peki, ama hangi model daha gerçek diye sorulsa, Hawking hangisinin daha işlevsel bir betimleme olduğuna dikkat çekmiştir (Hawking, 2013, s. 186–187).

Gerçekliğin ne olduğu görüşü, felsefe tarihi boyunca tartışma konusu olmuştur. Hem Platon hem de Kant, gözlemciden bağımsız bir dış dünyanın varlığını kabul etmiştir. Platon'un "idealar teorisi" ve Kant'ın "numen" ve "fenomen" ayrımı gerçekliğin tek bir formda olmadığını yansıtmaktadır. Ancak çağdaş fizik, özellikle Einstein'ın genel görelilik teorisi ve kuantum mekaniğiyle birlikte, gerçekliğin giderek karmaşık ve belirsiz bir yapıda olduğunu göstermiştir. Kuantum mekaniği, ölçümün gerçekliği etkilediğini savunmaktadır ve gözlemcinin rolünün önemli olduğunu vurgulayarak, evrenin belirsiz bir yapıda olduğunu ve kesinliğin sınırlarının belirsizlik ilkesiyle sınırlı olduğunu gösterir. Bu bağlamda Hawking, gerçekliği "görünenden veya kuramdan bağımsız bir gerçeklik kavramı yoktur" (Hawking ve Mlodinow, 2018, s. 40) şeklinde çözümleyerek, matematiksel modele dayalı bir gerçekçilik görüşü sunmuştur. Bu bakış açısına göre, gerçeklik, bizim oluşturduğumuz modeller ve yaptığımız ölçümlerle sınırlıdır. Bu durum, modelin unsurlarını gözlemle bağdaştıran

matematikselsel bir düzlemin varlığını zorunlu kılmıştır. Einstein'ın genel görelilik teorisi gibi teoriler, hem gözlemlerle uyumlu hem de evren hakkında derin bir anlayış sunmaktadır. Bu bakış açısı, neo-pozitivistlerin deneysel olarak doğrulanabilir olanın gerçek olduğunu savunmalarına zemin hazırlamış ve gerçekliğin, gözlem ve deneyle sınırlı bir alan olduğu düşüncesini güçlendirmiştir. Ancak, kuantum mekaniğinde olduğu gibi, bu modellerde gözlemcinin rolü de önemlidir. Gözlem ve deneyle birlikte zihinsel tasarımlar, gerçekliğin daha derin bir kavrayışını sunmuştur. Bu görüş, Kant'ın, yalnızca anlama yetisinden elde edilen bilgilerin deneyle test edilmediği sürece bir kuruntudan ibaret olduğu görüşünü hatırlatmaktadır (Kant, 2000, s. 130). Hem Kant hem de Hawking, deneysel verilerin bilgi edinme sürecindeki merkezi rolünü kabul etmesine rağmen, ikisinin yaklaşımları arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Kant, daha çok insan zihninin dünyayı algılama biçimine odaklanırken, Hawking ise fiziksel evrenin matematikselsel modellerle açıklanabileceği üzerine durmaktadır.

Kant'ın da yukarıda belirttiği gibi, duyusal süreçler ve zihin, bilgi edinme sürecinde birbirini tamamlayan iki boyuttur. Daha doğrusu dünya ya da doğa, tasarımlarımızın toplamıdır. Hem Kant hem de Hawking, deneyin gerçeklik algımızı oluşturmadaki rolünü kabul etse de, zihinsel tasarımlar tarafından şekillenen bir modeli savunurlar. Fakat Hawking, felsefi bir sistem kurma amacıyla olmadığı için, onun kullandığı tasarımlar daha çok bilimsel modelleri ifade eder. Bunu görme olayı üzerinden temellendirerek açıklamak mümkündür. Görme esnasında optik sinirler vasıtasıyla beyne bir dizi sinyal gönderilir. Görme işleminin gerçekleştiği ve “fovea” olarak adlandırılan bu bölge, 1 derecelik görüş açısına sahip alandır. Beyne iletilen sinyallerin ortasında kör bir nokta bulunduğu için bu algoritma bulanık bir resme benzer. Beyin, her iki gözden gelen sinyalleri birleştirerek ve çevrenin görsel niteliğini de dikkate alarak boşlukları doldurur. Hatta retinaya düşen iki boyutlu verileri

kullanarak üç boyutlu bir uzay imgelemi yaratabilir (Hawking ve Mlodinow, 2018, s. 43). İşte bu noktada, Hawking için tasarımılanmış düşünce, görme algısının önkoşulu olarak devreye girer.

## Sonuç

Bu çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlar, Kant'ın hem deneyimlediğimiz dünyanın temel yapı taşları olan hem de duyusallığın *a priori* formları olan uzay-zaman kavramı ile Hawking'in uzay-zamanın küresel niteliğine dayalı sanal zaman kavramıyla karşılaştırılarak incelendi. Penrose ve Hawking'in tekilite probleminde dair matematiksel çözümleri yani zamanın başlangıç koşullarının matematiksel ispatı, Kant'ın daha önce ifade ettiği uzay-zamanın doğasına dair Kant tarafından tespit edilen ontolojik bir probleme kanıt sağlamıştır. Kant'tan Hawking'e uzanan bu süreçte, uzay-zaman anlayışımız fiziksel ve matematiksel modellemeler doğrultusunda yeni bir anlam kazanmıştır. Nitekim uzay-zamanın hem öznel bir deneyim hem de objektif fiziksel bir gerçeklik olarak ele alınabileceğini gösterilmiştir. Hawking'in matematiksel modele dayalı gerçekçilik anlayışı ile Kant'ın epistemolojisi görünüşte farklı bir bakış açısı sunsa da, esasında her iki yaklaşım da evrenin işleyişini anlamada önemli bir role sahiptir. Nitekim matematiksel veya zihinsel tasarımlar, sadece evrenin neden bu şekilde olduğunu değil, aynı zamanda kendi varoluşumuza dair bir anlam arayışını da ortaya koymaktadır. Fizik yasalarıyla uyumluluk gösteren bu zihinsel tasarımlar, uzay-zamanın anlaşılmasında anahtar bir role sahiptir. Nörolojik alanda yapılan bilimsel çalışmalara göre, evrenin işleyişi ile modellenmiş zihinsel tasarımlar birbiriyle uyum göstermektedir (Hawking ve Mlodinow, 2018, s. 32). Bu bağlamda Hawking'in evren tasarımı, Kant'ın epistemolojisinden esinlenerek şöyle ifade edilebilir: "Tasarımlanmamış bir deney kör girişim, deneyimlenmemiş tasarım ise boş düşüncedir" (Koç, 2024, s. 37). Bu da Kant'ın epistemolojisini, Hawking'in evren tasarımıyla örtüşen bir hale getirmektedir.

## Kaynakça

- Andrew, J. (2022). Kant's Views on Space and Time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 30 Aralık 2022 tarihinde <https://plato.stanford.edu/entries/kant-spacetime/> adresinden erişildi.
- Augustinus, S. (2010). *İtirafılar* (1. Baskı.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Hawking, S. (2013). *Zamanın Resimli Kısa Tarihi* (2. Baskı.). İstanbul: Alfa/Blim.
- Hawking, S. (2018). *Ceviz Kabuğundaki Evren* (7. Baskı.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Hawking, S. (2019). *Büyük Sorulara Kısa Yanıtlar* (1. Baskı.). İstanbul: Alfa / Bilim.
- Hawking, S. ve Mlodinow, L. (2018). *Büyük Tasarım*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Kant, I. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe Prolegomena* (4. Baskı.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2007). *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. (S. Selvi, Ed.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kindi. (2015). *Felsefe Risaleleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Koç, M. (2024). *Hawking'de Evren ve Tanrı (Büyük Tasarımın Peşinde)*. (M. Önal, Ed.). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Öztürk, Ü. (2013). Eleştirel Felsefesi Bağlamında Kant'ın "Transendental Estetik"i. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 41-64.
- Tekeli Sevim, Esin Kâhya, Dosay Melek, Demir Remzi, Topdemir Hüseyin Gazi, Unat Yavuz ve Koç Aydın Ayten. (2007). *Bilim Tarihine Giriş*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.



## Extended Abstract

This study aims to examine the reflection of space-time in discussions of cosmology and physics by bringing together Kant's philosophical perspective and Hawking's scientific approach. The philosophical perspectives of Kant and the scientific approach of Hawking have had a profound impact on the fields of physics and cosmology. Kant's concepts of space-time represent a significant point of departure for research in a range of disciplines, including philosophy, physics, and cosmology. His cosmological views align with contemporary developments in modern physics, making his contributions to these fields particularly relevant. While his theories regarding the formation of the solar system are not wholly consistent with contemporary physics, his endeavours to cultivate a profound comprehension of the structure and genesis of the universe merit consideration. In this context, Kant advanced the thesis that the universe is not a static entity, but rather one that undergoes change over time. The parallels between Kant's conceptualization of the universe and the contemporary scientific theory of evolution serve to illustrate the intimate interconnection between Kant's philosophical outlook and the domain of natural science.

Kant's conceptualization of space and time has given rise to significant discussions within the domains of epistemology and metaphysics throughout the history of philosophy. The crux of these debates is the question of whether space-time is an objective reality and whether it can be considered an essence. In this context, an evaluation of Kant's ideas will be undertaken from both a philosophical and a scientific perspective, with a comparison of his views on space-time with those of Descartes, Newton, and Hawking. In Kant's view, space and time are a priori categories of the mind, enabling us to recognize the external world. Consequently, if we are to situate space-time within the physical world, it must be regarded as an entity or an attribute of an entity. In contrast to Descartes, who conceived of space as an infinite substance, Newton posited

that space possesses an absolute and immutable structure. Kant rejects both Descartes' theory of infinite space and Newton's understanding of absolute space and time on the grounds of metaphysical inconsistency. Kant rejected Newton's view that time is infinite and unchanging on the grounds that it is inconsistent with the principles of logic. The Newtonian view posits the existence of time in perpetuity; however, the present existence of time does not guarantee its future persistence. In light of the premise that the universe had a beginning and that this beginning was brought about by God, Hawking poses the following question: If the universe was created by God, it would appear illogical that an infinite amount of time was allowed to elapse before this creation. In other words, why did not the entirety of the universe come into existence at the outset? In the words of Hawking, Kant described this situation as 'the conflict of pure reason'. This is because the space-time pair, in which changes take place and which encompasses all the objects we experience, is, according to Kant, a form of sensory experience, rather than a faculty of thinking. Consequently, the concept of space-time does not represent an intrinsic quality of the objects themselves, but rather a structure that is shaped by the manner in which our mind perceives the world. Consequently, Kant's conceptualization of space-time encompasses both an empirical and a transcendental dimension, shaped by experience. Einstein's general theory of relativity constituted a radical transformation in our comprehension of physics, as it evidenced that space-time is an inseparable and malleable entity. In accordance with this theory, the temporal dimension is conceived to coalesce with the remaining three dimensions of space, thereby constituting a four-dimensional space-time fabric. The geometrical fabric of space-time is subject to a bending influence exerted by matter and energy under the influence of gravity. Consequently, the space-time pair has revealed that not only did the universe have a beginning, but so too did time itself. By employing mathematical modelling to represent the spherical structure of space-time, Stephen Hawking and

Roger Penrose have yielded significant insights pertaining to the origin and ultimate fate of the universe. In accordance with this model, the bending of space-time is not solely attributable to the presence of massive objects, as postulated by general relativity, but also to the energy intrinsic to it. In regions where matter is dense, the curvature of space-time increases, resulting in the formation of a singularity point as light cones bends inwards. This situation, akin to the Big Bang at the inception of the universe, suggests that space-time is infinitely dense and that the laws of physics are no longer applicable. A black hole is defined as a singularity created when a star collapses under its own gravitational field, resulting in the cessation of time. Consequently, the existence of black holes provides compelling evidence in support of the theory that space-time is finite and has a beginning and an end. The concept of time as a finite entity with a beginning and an end has been a topic of significant debate in both philosophical and theological circles. Additionally, it has also been a subject of considerable discussion among physicists. In particular, the potential for this concept to introduce new challenges and opportunities in the relationship between cosmological models and the concept of God has prompted concern among some physicists. The majority of physicists contend that an adequate description of space-time cannot be formulated in regions where singularities such as black holes exist. The primary reason for this is that general relativity and quantum theory are theories that are valid at disparate scales of the universe. Hawking and Penrose's consistent approach to a singularity or black hole in which space-time bends has demonstrated the necessity for a new theory of physics that should be integrated with the theory of general relativity and quantum mechanics. Indeed, Hawking employs the concept of virtual time to provide a framework for the shape of space-time within the context of quantum mechanics. In this context, virtual time is defined as a vertical axis that encodes all events occurring in real-time. Consequently, the occurrences that occur in virtual time encompass not only

the observed effects but also the effects of entities that cannot be measured, in a manner that also fulfils real-time. This approach eliminates the distinction between space and time, allowing time to act as a fourth dimension. The relationship between virtual and real-time represents an interdisciplinary field of research, whereby the interaction between physics, philosophy, and other disciplines is revealed. The fundamental distinction between these two conceptualizations of time is that they give rise to profound philosophical inquiries, including those pertaining to the ontological structure of the universe and the epistemological foundations of reality. In the context of real-time, singularities are regarded as the boundaries of space-time, representing regions where the laws of physics are no longer applicable. Black holes represent the most well-known examples of such singularities. The concept of virtual time was thus introduced with the aim of elucidating the nature of singularities or, alternatively, eliminating them. This approach allows for more consistent explanations to be made in the context of black holes, where the classical laws of physics are no longer applicable. Examples of this include the internal structure of singularities and the origin of time. Consequently, any occurrence within the domain of virtual time may encompass a greater quantity than is actually present. This is merely a conceptual framework designed to describe our reality within the universe. Nevertheless, in the absence of a definitive and clear answer to the question of which model is more real, it is necessary to consider which model offers a superior explanation of the universe and makes more accurate predictions. In this context, Hawking has adopted a model-based realism approach, defining reality as "There is no concept of reality that is independent of what is seen or theory". This stance implies that reality can be apprehended through mathematical models that are aligned with empirical observations. Although both Kant and Hawking place great emphasis on the epistemological significance of experience in our perception of reality, they also highlight the structuring function of mental schemas in this process.

Consequently, these mental constructs are devised to comprehend the causal organization of the universe, whilst simultaneously offering the possibility of responding to human existential inquiries.