Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı Issue 6 Güz Autumn 2018

Felsefe Dergisi

Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 6 *Issue*

Güz / *Autumn*
2018



Bilgelik | Erdem | Düşünce | Bilgi
σοφία | ἀρετή | ἔννοια | ἐπιστήμη

SENTEZ

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 6 *Issue*

Güz / *Autumn*
2018

On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy
URSZULA LISOWSKA

İnsan Hakları, Adalet ve Eğitim Üzerine ya da İnsanileşme ve İnsandışılaştırma/İnsandışılaşma
HATİCE NUR ERKIZAN

Kamusal Alan
YUSUF HATAY

Değerler Açısından İnsan Varoluşunu Anlamak
CELAL GÜRBÜZ

İyonya ve İyonyalı Filozoflar Üzerine
LEVENT ERKIZAN

Miletoslu Filozoflar
PINAR ERDOĞAN

Kurak Çalının Düşü
SEVGİ OZAN

Duygu Felsefesi: Öfke
YUSUF HATAY

Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine
CAN BATUKAN

Cumhuriyet Döneminde İlk Kuşak Felsefeciler
MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA

ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE / *PHILOSOPHY FOR CHILDREN*

Dünyada Çocuklar İçin Felsefe: Tarihçe ve Güncel Çalışmalar
ÖZGE ÖZDEMİR

Benjamin ve Flaneur Olarak Çocuk
SENEM KURTAR

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2018 Sayı / *Issue*: 6
Güz / Autumn 2018

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş.
adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Baskı: TARCAN MATBAACILIK YAYINCILIK

Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir ve birinci sayıdan itibaren *The Philosopher's Index* tarafından taranmaktadır.

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy and is indexed by *The Philosopher's Index* from the first issue.

Kurucusu:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yayın Genel Yönetmeni:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Editor:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Editör Yardımcıları:
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA, Yard. Doç. Dr. Eray YAĞANAK, Arş. Gör. Selena ERKIZAN

Yayın Danışma Kurulu
H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi), Selena ERKIZAN (İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi), Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Serap ELDERE KELEŞ (Londra Metropolitan Üniversitesi), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Levent ERKIZAN, Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mustafa KOÇ (Tunceli Üniversitesi), A. Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), M. Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe Üniversitesi), Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mehmet ULUPINAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

AKADEMİK DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Bill WRINGE (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emekli, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Eray YAĞANAK (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Ulusal Felsefe – Sosyoloji -Hukuk ve Bilimler Akademisi, Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Ögr. Gör. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç.Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur- Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Öğr.Gör. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Fiona TOMKINSON, (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Buket KORKUT RAPTIS (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Yard. Doç. Dr. Sibel KİBAR)Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

Founder:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor-in-Chief:
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Editor:
Prof.Dr. H.Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assistant Editors:
Assoc. Prof. Dr.Aylin ÇANKAYA, Assist. Prof. Eray YAĞANAK, R.A. Selena ERKIZAN

Editorial Advisory Board
H. Nur BEYAZ ERKIZAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Güray ÜNVER (Muğla Sıtkı Koçman University), Aylin ÇANKAYA (Manisa-Celal Bayar University), Selena ERKIZAN (İstanbul Yeni Yüzyıl University), Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl University), Serap ELDERE KELEŞ (London Metropolitan University), Asil YAMAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Levent ERKIZAN), Kubilay HOŞGÖR (Muğla Sıtkı Koçman University), Fırat ÜNAL (Muğla Sıtkı Koçman University), Mustafa KOÇ (Tunceli University), A.Dinçer ÇEVİK (Muğla Sıtkı Koçman University), M.Efe ATEŞ (Muğla Sıtkı Koçman University), Ebru GÜVEN (Muğla Sıtkı Koçman University), C. Cengiz ÇEVİK (Yeditepe University) Alp Ejder KANTOĞLU (Muğla Sıtkı Koçman University), Ekin İbrahim KARABABA (Muğla Sıtkı Koçman University), Tuğçe ASLAN (Muğla Sıtkı Koçman University), Mehmet ULUPINAR (Muğla Sıtkı Koçman University).

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

ACADEMIC ADVISORY BOARD
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan University, Turkey)
Prof. Samuel FLEISCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)

Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Bill WRINGE (Bilkent University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Denizli-Pamukkale University, Turkey)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (Emeritus, İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Eray YAĞANAK (Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aylin ÇANKAYA (Manisa- Celal Bayar University,Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya University, Turkey)
Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philosophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart University,Turkey)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur Sev (İstanbul Arel University, Turkey)
Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU (Toros University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University)
Assist. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul University, Turkey)
Lect. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversity, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya University, Japan)
Assist. Prof. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU (Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara University, Turkey)
Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Buket KORKUT RAPTIS (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sibel KİBAR (Kastamonu University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

İÇİNDEKİLER

On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy 11
URSZULA LISOWSKA

İnsan Hakları, Adalet ve Eğitim Üzerine ya da İnsanileşme ve İnsandışılaştırma/İnsandışılaşma 39
HATİCE NUR ERKIZAN

Kamusal Alan 47
YUSUF HATAY

Değerler Açısından İnsan Varoluşunu Anlamak 55
CELAL GÜRBÜZ

İyonya ve İyonyalı Filozoflar Üzerine 61
LEVENT ERKIZAN

Miletoslu Filozoflar 83
PINAR ERDOĞAN

Kurak Çalının Düşü 95
SEVGİ OZAN

Duygu Felsefesi: Öfke 99
YUSUF HATAY

Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine 109
CAN BATUKAN

Cumhuriyet Döneminde İlk Kuşak Felsefeciler 119
MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA

ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE 147

Dünyada Çocuklar İçin Felsefe: Tarihçe ve Güncel Çalışmalar 149
ÖZGE ÖZDEMİR

Benjamin ve *Flaneur* Olarak Çocuk 167
SENEM KURTAR

CONTENTS

On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy 11
URSZULA LISOWSKA

On Human Rights, Justice and Education or Humanisation and Dehumanisation 39
HATİCE NUR ERKIZAN

Public Sphere 47
YUSUF HATAY

Comprendre l'existence humaine du poin de vue valeurs 55
CELAL GÜRBÜZ

On Ionia and Ionian Philosophers 61
LEVENT ERKIZAN

Milesian Philosophers 83
PINAR ERDOĞAN

Dream Of Arid Bush 95
SEVGİ OZAN

Philosophy of Emotions: on Anger 99
YUSUF HATAY

On the Connection Between Art and Truth in Nietzsche and Heidegger ... 109
CAN BATUKAN

The First Generation of Philosophers in The Republican Period 119
MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA

PHILOSOPHY FOR CHILDREN. 147

Philosophy for Children Around the World: History and Current Studies .. 149
ÖZGE ÖZDEMİR

Benjamin and The Child as Flaneur 167
SENEM KURTAR

SİZ

Siz, oradaydınız;
Yani, bütün bunlar olurken
Güneş boğulurken
Toprak soğurken
Su kirlenirken
İnsanlık ölürken...
Siz, oradaydınız;
Yani, bütün bunlar olurken
Varlık yarılırken
Düşünce bölünürken
Umut utanırken
İnsanlık ölürken...
Siz, oradaydınız;
Biz kaybolurken
Bir çiçek solarken
Dağlar erirken
Vakit biterken
İnsanlık ölürken, ölürken ve ölürken
Gecenin bir saati iken…

h. nur

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy

URSZULA LISOWSKA*

Abstract
The paper analyses the possibility of developing the capability approach (the CA) as political philosophy. Stemming from the simultaneous inquiries of economists (such as Amartya Sen) and philosophers (such as Martha Nussbaum), the CA has always had strong philosophical underpinnings. Yet, in this capacity, the approach is typically concerned with social justice. The purpose of the paper is to determine whether the language of capabilities could also be used to conceptualise the specificity of the political domain. The immediate justification for this research question (and the main focus of the paper) is provided by Martha Nussbaum's attempt at aligning her variety of the CA with political liberalism (PL), as it was defined by John Rawls and Charles Larmore. However, its name notwithstanding, PL is often accused of not being political enough. The paper analyses three critical arguments of this type, which also provide the explanation why the underappreciation of the political dimension constitutes a grave fallacy. It is argued that Nussbaum's project replicates the deficiencies of PL. This outcome in turn undermines the possibility of developing the CA into political philosophy through the merger with PL. Towards the conclusion, however, other options of the political reworking of the CA are considered, some of which go beyond Nussbaum's variety of the paradigm, while others entail its reformulation.
Keywords: capability approach, political liberalism, political philosophy, distributive justice

Introduction

The capability approach (CA) is a multidimensional research perspective in contemporary development studies. It characteristically has strong philosophical underpinnings, having been inspired by the economist-philosopher Amartya Sen, and elaborated by – among others – the prominent American philosopher Martha C. Nussbaum. Philosophically speaking, the CA

* Urszula Lisowska, The University of Wrocław, urszula.lisowska2@uwr.edu.pl

stems from the so-called "currency of egalitarian justice" debate[1], the essence of which was expressed by Sen in his famous question: "equality of what?"[2]. Arguing that all accounts of distributive justice are committed to the value of equality, Sen urged that the discussion be refocused on its proper space. His solution to the controversy is the concept of a capability that – at the risk of enormous oversimplification – can be defined as the actual freedom to pursue ways of living that one has reason to value[3]. In this capacity, the notion has established itself in various areas of development studies (health, education, sustainability, indigenous rights, etc.), as well as in the philosophical reflection about social justice. Martha Nussbaum's catalogue of ten central capabilities is an example of the latter, arguing as she does that the items from her list should be understood as the minimal requirements of a just society.[4]

The objective of this paper is to assess the credibility of the CA as an approach to distribution by raising the foundational issue of its relationship to political philosophy. In so doing, the analysis follows up on Aristotle's account of distributive justice as the proportional equality of resources owed to those who are construed as equal in a given political constitution[5]. This suggests that the CA – precisely inasmuch as it enquires about distributive justice – must *somehow* be involved with political philosophy. In other words, whatever understanding of equal distribution the CA offers, it should emerge in *some* conjunction with political considerations. The purpose of this paper is to determine, first, what this criterion entails exactly and, secondly, whether the CA can meet it.

The purpose and scope of the paper

I shall interpret the notion of "political philosophy" very broadly, assuming that a philosophy is genuinely political as long as it has a specific object, i.e. it conceptualises phenomena precisely in their political (as opposed

---

[1] Gerald A. Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice," Ethics, 99, no. 4 (July 1989): 906–944.

[2] Amartya Sen, "Equality of What?," *The Tanner Lecture on Human Values* I (1980): 197–220.

[3] Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), 231–235.

[4] See, e.g.: Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (New York: Cambridge University Press, 2001 [2000]), *Creating Capabilities. The Human Development Approach* (Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001).

[5] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W.D. Ross (Kitchener: Batoche Books, 1999), 1131a–b. See also Aristotle's observation from *Politics*: "[E]quality in what and inequality in what, should not be overlooked. For this involves a problem and political philosophy" (Aristotle, *Politics*, trans. C.D.C. Reeve (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998, 1282b21–23) and Jacques Rancière's elaboration thereof in: Jacques Rancière, *Disagreement. Politics and Philosophy*, trans. J. Rose (Minneapolis & London: The University of Minnesota Press, 1999 [1995]), ix–xiii.

to moral, social, economic, religious, etc.) dimension. Adopting this working definition, I would like to focus primarily on one aspect of the CA's developing philosophical legacy, namely Martha Nussbaum's formulation of the paradigm. This choice can be justified directly by Nussbaum's decision – starting from the late 1990s – to defend her approach as a variety of *political* liberalism,[6] in John Rawls' and Charles Larmore's sense of the term.[7] Thus, and to be more precise, I will be concerned with one particular way of developing the CA into political philosophy – that is, through its alliance with political liberalism (PL).

The underlying – and credible,[8] though not necessarily self-evident[9] – assumption of the decision to focus on this merger is that the CA is a liberal orientation. Granted that this is so, PL emerges as a natural solution for a politically minded capability philosopher. The intention of this paper, however, is to critically assess this apparent adequacy; for the political credentials of PL have been questioned, with critics arguing that PL is, in fact, hardly political at all. I will introduce three possible challenges of this type, for simplicity's sake linking each of them to one of the following philosophers – Chantal Mouffe, Linda M. G. Zerilli and Hannah Arendt. I will argue why these critical arguments, albeit formulated from positions external to PL, are relevant to the paradigm and should be taken seriously by political liberals.

This debate will provide the framework for the analysis of the political credentials of the CA, and specifically its Nussbaumian formulation. I will show how Nussbaum's project replicates (or even amplifies) the weaknesses of PL, at the same time suggesting the reasons why a capability theorist should be concerned about the resultant underappreciation of the political dimension. Thus, the purpose of the paper is primarily critical. In the conclusion, however, I will name two aspects of Nussbaum's philosophy that

---

6 Nussbaum laid the foundations for her version of the CA in the series of papers that she published in the 1980s and 1990s (see, e.g., Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: in Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory, 20*, no. 2 [May 1992]: 202–246).See Martha C. Nussbaum, "Political Animals: Love, Luck, and Dignity," *Metaphilosophy* 29, no. 4 (October 1998): 273–287 for the first mention of political liberalism in Nussbaum's theory and Nussbaum, *Women* and *Creating Capabilities* for the development of the approach.

7 Rawls and Larmore worked independently, and differ in some respects (see, e.g., Charles Larmore *The Morals of Modernity* [Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003 [1996], 146–151). Nevertheless, they effectively inspired a fairly consistent new way of thinking about liberalism.

8 Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2001 [1999]).

9 See the debate on the relative importance of capabilities and functionings (Richard Arneson, "Distributive Justice and Basic Capability Equality," in *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, ed. A. Kaufman [New York & London: Routledge, 2006], 19–43; Ingrid Robeyns, "Capabilitarianism," *Journal of Human Development and Capabilities* 17, no. 3 [August 2016]: 401–402), as well as Robeyns' observation that the language of capabilities could be used by libertarians (Robeyns, "Capabilitarianism,": 402).

might facilitate its fruitful political reformulation – and that would retain the spirit of PL. As such, Nussbaum's project might offer resources relevant to the political status of both the CA and liberalism in general.

"Political"[10] in political liberalism

What does it mean, then, for the CA to seek the status of political philosophy through the merger with PL? To answer this question, I will first try to pinpoint the sense in which the Rawls/Larmore variety of liberalism is "political", so as later to comment on the combination of PL and the CA offered by Nussbaum. On the one hand, PL's self-definition as "political" defines its object, oriented as it is by questions such as: "How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?"[11], or, what is "an appropriate response to the problem of reasonable disagreement about the good life"?[12] I would argue that these research problems emerge precisely when liberalism attempts to become political philosophy. For it is then that the liberal commitment to individual freedom (and the approval of diversity that it entails) has to be combined with considerations about the identity and coherence of a polity. Liberal conceptualisations of political reality bring out the tension between stability and pluralism.

On the other hand, the transition from *unqualified* liberalism to *political* liberalism is supposed to solve this very dilemma. I would like to suggest that there are three basic interrelated senses in which Rawls/Larmore liberalism claims to be political. In their specification below, I primarily follow the first lecture from Rawls' *Political Liberalism*, supplemented by relevant fragments from Larmore's works.

Firstly, the most obvious approach is to define the "political" element in PL by means of its scope. Rawls speaks here of "constitutional essentials and matters of basic justice",[13] and Larmore explicitly restricts the applicability of his theory to "persons in their roles as citizens"[14] To put it simply, liberalism is political inasmuch as it deals solely with political objects. But this specification entails further questions; the very decision to focus on political phenomena *alone* seems to require justification. Moreover, we would

[10] In the paper, I reserve the noun form "the political" for Schmitt's/Mouffe's term of art (see footnote 40). I use the somewhat awkward expression "politicalness" to speak of the general quality of being political.

[11] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996 [1993]), xviii.

[12] Larmore, *Morals*, 144.

[13] I.e. basic political rights and "the basic structure of society" (the main social and economic institutions as the agents of distributive justice) (John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 [Summer 1997]: 767; Rawls, *Political Liberalism*, 11–12).

[14] Larmore, *Morals*, 145.

like to know which objects exactly – and on the basis of what criteria – count as political. In other words, the understanding of the scope of PL is not self-evident and independent from other, more fundamental assumptions.

Therefore, secondly, the Rawls/Larmore version of liberalism can be described as political to the extent that it claims to reflect the practice of a particular political regime: it is formulated in terms of the ideas "implicit in the public political culture of a democratic society",[15] expressive as it is of the experience of "modern Western societies"[16] It is assumed that the functioning of contemporary liberal democracy provides sufficient basis for the justification of liberal tenets.[17] This means that, conversely, PL should yield an (and possibly – *the*) apt philosophical description of this political culture. Hence, the question is: does PL indeed adequately represent liberal democracy as a political regime? More specifically, does it capture the genuinely political (as opposed to, e.g., the ethical or economic) aspects of its functioning?

Thirdly, the appeal to the particular political experience is linked to a specific model of justification. For Rawls, liberalism is political as long as it is articulated by reasonable citizens – that is, citizens who think in terms of public reason, or, in other words, citizens who are ready to produce arguments that, rather than merely reflecting their own worldviews, are potentially acceptable to their free and equal co-citizens.[18] Similarly, Larmore assumes that the political justification of liberalism is oriented by the two norms of rational dialogue and equal respect.[19] Thus, liberalism is political inasmuch as it is based on and allows for a specific type of communication – distinct from whatever ideological (i.e. moral, religious, economic or artistic) exchange may go on within or between particular worldviews. Consequently, to assess the political credentials of PL in this respect would be to enquire about the status of this platform of communication. Does it constitute a qualitatively distinct realm? Or does it function merely as a meta-principle of "disagreement management"?

The preliminary characteristic of the "political" moment in PL therefore suggests a set of questions to be considered in the polemical part of the paper. Before I move on to that stage, however, I would like to introduce Nussbaum's appropriation of PL. For I believe that – the criticism that it

---

[15] Rawls, Political Liberalism, 13.

[16] Larmore, *Morals*, 149.

[17] Thus, in response to the so-called communitarian critics of liberalism (especially of Alasdair MacIntyre's type), political liberals admit that, far from being justifiable from the timeless Archimedean point of view, liberalism is itself a tradition. Rooted as it is in the experience of liberal democracy, however, this tradition is based on the recognition of the plurality of acceptable traditions (compare: Larmore, *Morals*, 41–64).

[18] Rawls, *Political Liberalism*, 48–50, 54–58.

[19] Larmore, *Morals*, 134–141.

faces notwithstanding – Nussbaum's approach offers valuable hints as to how the political aspirations of PL should be understood.

Nussbaum and PL – the controversy

To explain why Nussbaum's decision to embrace PL might seem controversial, an important conceptual distinction needs to be introduced – namely, the one between *political* and *comprehensive* liberalism. Rawls' argumentation is structured by this opposition, as is Nussbaum's appropriation of the approach.[20] To put it briefly, the distinction is intended to summarise the characteristic of the "political" moment in PL presented above: whereas comprehensive liberalisms are general accounts of what is valuable in all areas of human striving, backed by specific philosophical arguments (e.g. Kantian or Millian liberalisms), PL has a limited scope and is justified in terms of shared political experience.[21] Thus, it would seem that liberalism can only be political as long as it is not comprehensive.

Here lies the problem with Nussbaum's claim to PL: it has been argued that Nussbaum cannot meet the requirement of non-comprehensiveness due to the specificity of the language of capabilities itself[22], only intensified by her own interpretation thereof.[23] This alleged tension can be explained in terms of the ethical debate of "the right versus the good". For, inasmuch as it purports to remain neutral with regard to potentially controversial ideas of the good life (i.e. "comprehensive doctrines"), PL appears to gravitate towards the priority of the right.[24] The CA, on the other hand, is a "good-based"[25], or – to use a more general term – consequence-based perspective. One of its core tenets is that social arrangements should be assessed based on their results, ideally producing desirable outcomes. Hence, the CA is inclined to offer an understanding of the objectives to be achieved, or at least of the procedure of specifying them locally.[26]

If anything, Nussbaum radicalises this general feature of the approach,

---

[20] Martha C. Nussbaum, "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism," *Philosophy and Public Affairs* 39, no. 1 (2011): 3–45.

[21] Rawls, Political Liberalism, 12–13.

[22] John M. Alexander, (2014), "Social Justice and Nussbaum's Conception of the Person," in *Capabilities, gender, equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M.C. Nussbaum (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014), 416–436.

[23] Linda Barclay, "What Kind of Liberal is Martha Nussbaum," *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 4, no. 2 (2003): 6–23.

[24] "[T]he priority of right is an essential element in what I have called political liberalism, and it has a central role in justice as fairness as a form of that view" (Rawls, *Political Liberalism*, 173).

[25] Alexander, "Social Justice", 415.

[26] See, e.g., Sabina Alkire's account of the dimensions of human development for an approach that combines a rough understanding of human well-being with a focus on the procedures of its reformulation (e.g. Sabina Alkire, "Dimensions of human development," *World Development* 30, no. 2 (2002): 181–205).

committed as she is to her ten-element catalogue of central human capabilities.[27] Granted, she has modified her theory following the adoption of PL: whereas she initially defended her catalogue as "a thick vague theory of the good",[28] openly drawing on the Aristotelian understanding of human beings as rational and social animals, she now speaks of the "thorough intertwinement" of the good and the right.[29] The latter is represented by the category of dignity, which, defined in Kantian terms as "the principle of each person as an end"[30], serves as the formal criterion of proper treatment. Thus revised, Nussbaum argues, the catalogue of ten capabilities spells out "a political conception of the person" rather than "the way things are metaphysically".[31] Although it articulates an Aristotelian account of the good, it justifies it by means of the formal criterion of the right, as it is expressed by the concept of dignity.[32]

For this approach to be truly non-comprehensive, the two elements – the right and the good – would have to be fully symmetrical. In other words, Nussbaum's Aristotelian idea of the good would have to be reasonably demonstrable to citizens solely by means of the content-neutral notion of dignity (so that citizens could be expected to accept the ten capabilities simply out of concern for their own and each other's dignity, irrespective of their substantial ideas of the good life). But that is not the case. This is because the Aristotelian influence is discernible not only in Nussbaum's description of the *content* of a dignified life, but also – and more fundamentally – in her understanding of the concept of *dignity itself*. Insisting that respect for another person's dignity requires that we take into account the vulnerability inherent in her agency,[33] Nussbaum once again harks back to the Aristotelian conception of human beings as rational and social animals. In other words, the category of dignity is hardly content-neutral at all. Thus, it appears that the good retains priority over the right in Nussbaum's theory, which undermines her claim to non-comprehensiveness.

---

[27] Nussbaum, *Women*, 70–86.
[28] Nussbaum, "Human Functioning", 214–216.
[29] Martha C. Nussbaum, M.C. (2007), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007 [2006], 162.
[30] Nussbaum, *Women*, 74.
[31] Martha C. Nussbaum, "Political Liberalism and Respect: a Response to Linda Barclay," *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 4, no. 2 (2003): 28.
[32] Nussbaum, "Political Liberalism and Respect": 28–31.
[33] Martha C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013), 118–124.

A *political* comprehensive doctrine

The failure to meet the non-comprehensiveness criterion would disqualify Nussbaum as a political liberal – that is, if this requirement was indeed crucial to the status of "politicalness". But it is precisely this assumption that – Rawls' explicit declarations and their unscrutinised approval on Nussbaum's part notwithstanding – I would like to dispute. Incidentally, the non-comprehensiveness of Rawls' own theory has also been questioned by philosophers otherwise sympathetic to his approach.[34] This would suggest that Nussbaum's merger of PL and the CA has uncovered a critical feature of the paradigm, which either invalidates it entirely or sheds new light upon it.

I would like to argue in favour of the latter interpretation. To be more specific, I contend that, in spite of the apparent adherence to the priority of the right over the good, PL is based on a substantial understanding of the good, which can be justified only in its own terms. The very idea that political matters should be separated from other issues, that a specific political regime is the legitimate source of relevant norms, that communication between citizens should be based on mutual respect ("reasonableness", in Rawls' idiom) – all of these assumptions convey a highly normative model of society to be pursued. Citizens will feel encouraged to support this ideal with justifications specific to their own worldviews, and to interpret the latter in the politico-liberal spirit (in the search for what Rawls calls "overlapping consensus") only if they are already committed to PL.[35] But this implies that PL cannot and should not be defined in opposition to comprehensive liberalism. Instead, I would like to argue that PL itself constitutes a type of comprehensive doctrine – let's call it a *political* comprehensive

---

[34] Susan M. Okin, "Reply", in *Is Multiculturalism Bad for Women*, eds. J. Cohen, M. Howard, & M. C Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1999), 129–130, Ruth Abbey, "Back toward a comprehensive liberalism: justice as fairness, gender, and families," *Political Theory* 35, no. 1 (February 2007): 5–28.

[35] The same conclusion could also be expressed in terms of the "right-good" debate. Rawls emphasises that, far from banning any ideas of the good whatsoever from the territory of PL, the principle of the priority of right only imposes the limits that the former should observe. According to Rawls, among the concepts that pass this test is the idea of the good of political society. In other words, a society that gives precedence to the concept of the right and abstains from imposing on its citizens a substantial model of the good life (i.e. a *political* society) is itself a good (Rawls, *Political Liberalism*, 173–176, 201–206). This results in circular reasoning (we should pursue a society based on the priority of the right because it is a good, and it is a good because it observes the priority of the right) unless the priority of the good is admitted. To put it yet differently, the communitarian critics of Rawls, Stephen Mulhall and Adam Swift, observed that the same tautology is present in Rawls' account of reasonableness. Rawls effectively identifies this virtue with allegiance to political liberalism. In other words, one cannot be reasonable unless they are also a political liberal, and one becomes a political liberal by virtue of their reasonableness (Stephen Mulhall, Adam Swift, "Rawls and communitarianism" in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman [New York: Cambridge University Press, 2003], 482–483).

doctrine.[36] In other words, rather than the antonym of comprehensiveness, "politicalness" is its possible modifier. As such, it ought to be analysed on its own, so that its specific content can be probed.

Consequently, Nussbaum's reliance on a comprehensive (Aristotelian) background in itself does not disqualify her as a political liberal.[37] The difference between her approach and that of Rawls is quantitative rather than qualitative – her Aristotelianism possibly being more demanding than Rawls' Kantianism. Thus, to assess the political credentials of PL, both in its original formulations and in Nussbaum's interpretation, is to determine whether its underlying comprehensive assumptions are also political in any meaningful way. This will be the purpose of the following, critical part of the paper.

Three criticisms of political liberalism

The polemical part of the paper will be structured by the three senses of the political moment in PL enumerated above. To assess them critically we would first have to know whether the meaning of "politicalness" that they convey meets its intended purpose – that is, whether it adequately responds to the stability challenge. Secondly, and more importantly, however, this very understanding of the task of political philosophy itself needs to be scrutinised. Does stability indeed constitute a legitimate primary concern for political philosophy? Or is it precisely such specification of the topic that invalidates the political aspirations of PL?

To address these two questions, I will confront each of the aspects of "politicalness" (concluding with an appeal to the scope which, as I have suggested, depends on the other two), with possible criticisms linked to the perspectives of Chantal Mouffe, Linda M. G. Zerilli and Hannah Arendt respectively. Admittedly, some of the issues raised below have already been discussed within the framework of PL; however, they have never been regarded as pertaining to the political credentials of the paradigm. The appeal to arguments external to PL will, conversely, allow me to reflect on its self-identification as "political".

---

[36] Rawls makes a move in this direction when he declares that "[t]hose who reject constitutional democracy with its criterion of reciprocity will of course reject the very idea of public reason" (Rawls, *The Idea of Public Reason*: 766). Compare also Leif Wenar's internal criticism of Rawls' PL, in which Wenar argues that Rawls' model of society (represented by the idea of justice as fairness) is a possible comprehensive justification of PL (Leif Wenar, "Political Liberalism: an Internal Critique," *Ethics* 106, no. 1 [October 1995]: 32–62).

[37] Of course, this does not prove that Nussbaum's project is indeed politically liberal. My intention was rather to remove the most important objection against her adherence to PL. On the whole, the purpose of the paper is not so much to assess Nussbaum's claim to PL as it is to analyse the consequences of Nussbaum's self-identification as a political liberal (for the prospect of developing the CA into political philosophy).

Political origins

I would like to begin by assessing the link between PL and liberal democracy against the background of Chantal Mouffe's democratic agonism. This juxtaposition suggests itself quite naturally, given that Mouffe's project is a non-liberal theory of liberal democracy.[38] Moreover, Mouffe directly addressed Rawls' variety of PL, openly enquiring as to what Rawls meant by describing his approach as "political".[39] I will argue that, although rooted in her own specific understanding of "the political",[40] Mouffe's criticism has more general relevance and raises serious doubts as to the political credentials of PL.

Mouffe's main charge against Rawls is that, despite recognising the contingent foundations of liberal democracy and liberalism as its possible theory, he attributes undue automatism to these developments. This, according to Mouffe, is strictly related to Rawls' underappreciation of their genuinely political nature. For – she argues – if we dissect the central ideas that Rawls borrows from "the public political culture of a democratic society" to articulate his theory in a *political* manner (i.e. the political conception of the person and society as a fair system of cooperation[41]), we find that they can effectively be reduced to two other dimensions: economy (rational self-interest)[42] and morality (the value of mutual respect contained in the notion of reasonableness).[43] In other words, Rawls' PL is essentially a theory of a society based on the moralised pursuit of self-interest. Its political moment consists of the special type of moral regulation (potentially sharable to all citizens, expressed in terms of pragmatically justifiable ideas) of individual striving, thereby functioning as the meta-principle of "disagreement management" rather than constituting a qualitatively distinct sphere.

This might as well be a viable model of a liberal-democratic society. But

---

[38] Although Mouffe draws on Carl Schmitt's criticism of liberal democracy (most importantly, on his concept of "the political"), she does not accept his conclusions. She believes that Schmitt's recognition of the political relevance of antagonism does not so much invalidate liberal democracy as it questions the adequacy of liberalism as its philosophy (Chantal Mouffe, *On the Political* [London & New York: Routledge, 2005], 8–16).

[39] Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London & New York: Verso, 1993), 41–59, *The Democratic Paradox* (London & New York: Verso, 2000), 17–35.

[40] Combining Schmittian and Heideggerian influences, Mouffe defines "the political" as the ontological level of antagonistic struggle from which the ontic level of particular political practices (i.e. politics) and social arrangements (i.e. society) emerges (Mouffe, *On the Political*, 8–14).

[41] Rawls, *Political Liberalism*, 15–22, 29–35.

[42] I use the expression "self-interest" in the broad sense of "the interests *of* the self", as opposed to egoistic "interests *in* the self" (John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition* [Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press,1999 [1971]], 12).

[43] Mouffe, The Return of the Political, 48–52.

the question that Mouffe's criticism provokes is: how does this ideal become politically relevant?[44] Rawls assumes that his account of society emerges at the intersection of economy and morality, and hence can be justified solely by prudential and moral arguments. What is at stake here, however, is this very model of justification – the idea that political power should be exercised with respect for both the freedom of each individual citizen and their equality. One does not have to accept Mouffe's rich concept of "the political" to notice a gap in Rawls' reasoning. The transition from other normative spheres such as economy (the pursuit of self-interest) and morality (mutual respect) into the political domain changes the status of a given value. Rawls' approach, however, does not explain how this transformation occurs, because it does not acknowledge it in the first place.[45]

The consequences of this omission are twofold. Firstly, it puts the intended objective of PL at risk. If we do not understand how values become *political* values, we cannot possibly explain how to make them stable. The unfounded trust in the prudentially and morally compelling nature of liberal democracy has no doubt contributed to the current crisis of this regime, with the values of human freedom and equality being increasingly trumped by appeals to collective identities, ethnicity, religion, etc. Secondly, yet more importantly, PL's negligence of the genuinely political foundations of liberal democracy can undermine its understanding of the task of political philosophy. For it could be argued that it is precisely the focus on stability that makes PL insensitive to how political values *emerge* as such. In other words, the concern for stability results in PL's inability to account for what it is that makes its declared objects political. Perhaps, then, PL cannot meet its goal because the goal was wrongly defined to start with. Perhaps, in other words, the coherence of a polity should be conceptualised in terms other than stability. The next critical argument develops this point.

---

[44] The same question could be addressed at Rawls' idea of "the *fact* of pluralism" (Rawls, *Political Liberalism*, xviii-xix, my italics) as the grounding experience of PL. What Rawls does not explain is just how pluralism becomes "a fact" to be accounted for by political philosophy (Mouffe, *The Return of the Political*, 51–52; *The Democratic Paradox*, 19–20).

[45] At this point it is worth recalling Susan Moller Okin's "souls of pigs" objection to PL. Okin famously asked if citizens who believe in the metaphysical inequality of a specific group of *individuals* (in the example she used, claiming that women have the souls of pigs) can nevertheless be expected to treat them as equal *citizens* (Susan M. Okin, "Justice and Gender: an Unfinished Debate," *Fordham Law Review* 72, no. 5 [2004], 1562). This discontinuity between metaphysical convictions and values that individuals are required to embrace as citizens of a liberal-democratic polity led Okin to reject Rawls' political justification of the latter. However, Mouffe's criticism suggests that Rawls was right to endow political values with a special form of validity. What he failed to do was to properly articulate what this type of validity entails.

Political justification

One further implication of Mouffe's criticism is that PL is apologetic towards an existing political order. Unaware of the dynamics of political values, PL simply reads them from the current state of affairs. Thus, the inability to explain how political objects develop implicates the inability to explain how they can be transformed. As a result, PL appears to petrify the normative consensus that is achievable (even if not yet achieved) at a given point in time.[46] Rather than leading to "stability for the right reasons",[47] PL leads instead to stagnation.

In other words, the charge is that PL's model of justification (most specifically articulated in Rawls' concept of public reason and the related criterion of reasonableness) is too restrictive. Granted, Rawls was well aware of this criticism and addressed it himself, most importantly in "Lecture VI" of *Political Liberalism* (where he drew the distinction between the exclusive and the inclusive views of public reason[48]), and later in "The Idea of Public Reason Revisited" (where he introduced the concept of "the proviso"[49]). A good critical angle from which to assess these responses is provided by Linda M. G. Zerilli's polemics with PL. This is because her observations not only explain why Rawls' reactions are unsatisfactory, but also link these deficiencies to the underappreciation of the political moment in PL.

Zerilli describes political liberals as "crisis liberals" – that is, liberals who see contemporary pluralism as a potential source of relativism while also recognising that the universalist aspirations of their predecessors cannot be redeemed.[50] Consequently, they seek a model of justification that would secure the stability of liberal values by reaching the middle ground between the two extremes of relativism and universalism. In the paper dedicated to Rawls, however, Zerilli concludes that the politico-liberal approach to this

---

[46] Rawls describes his ideal as a "realistic utopia" that – to quote Rousseau – "take[s] people as they are (by the laws of nature), and constitutional and civil laws as they might be" (John Rawls, *The Law of Peoples* [Cambridge & London: Harvard University Press: 2000 [1999], 13). Though not a reality yet, the model can be justified to citizens by means of the systematic elaboration of the moral convictions that they already accept (see Rawls' concept of reflective equilibrium [Rawls, *A Theory of Justice*, 18]). Thus, Rawls assumes that the existing social order may need to be perfected, but not radically transformed. Moreover, the corrections can be introduced solely by moral argumentation. For criticism of the concept of a "realistic utopia" see Christian Arnsperger, "What is Utopian about Realistic Utopia? Relocating Rawls in the Space of Normative Proposals, *Revue Internationale de Philosophie* 60, no. 3 (Septembre 2006): 285–300.

[47] Rawls, "The Idea of Public Reason," 780–781.

[48] Rawls, *Political Liberalism*, 247–254.

[49] Rawls, "The Idea of Public Reason," 784–787.

[50] Linda M.G. Zerilli, *A Democratic Theory of Judgment* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2016): 84–86.

challenge fails.[51] In Zerilli's interpretation, the idea of public reason functions as the gatekeeper that prohibits arguments specific to particular comprehensive doctrines from entering and transforming political discussion. The inclusive interpretation of public reason – which allows citizens to cite their comprehensive reasons when, viewed "conceptually, not historically", they can be shown to support public values[52]– does little to solve this difficulty. For, Zerilli argues, such "inclusion" only serves to "neutralise" the transformative nature of the appeals to non-public ideas, suggesting that they had implicitly been contained in public reason all along.[53] Neither – we could add – does the concept of proviso (the admission of non-public reasons into public debate on the condition that they can later be justified in terms of public reason[54]) help, as this solution rests on the assumption that comprehensive doctrines can be *brought into compliance* with public reason, rather than the latter being restructured by the former. In other words, comprehensive doctrines are encouraged to adapt to public reason and not the other way around.

Like Mouffe's criticism, Zerilli's observations have double consequences for PL. Firstly, her arguments question PL's ability to achieve stability by avoiding the twin dangers of relativism and universalism. The idea of public reason defines the scope of liberal values as either so rudimentary as to preclude any meaningful consensus[55] (the possibility openly rejected by political liberals)[56] or, conversely, so demanding as to impose a considerable strain on citizens with diverse worldviews (the risk honestly acknowledged by political liberals, e.g. in Rawls' concept of "the strains of commitment".[57] Thus, any consensus that could emerge out of this type of public reasoning would either be minimal (failing to protect liberal tenets against relativism) or shaky (facing potential backlash because of its exclusiveness, reminiscent of the universalism PL was meant to avoid).

Secondly, however, Zerilli's criticism undermines the assumption that the main objective of public debate should be the achievement of stability. In her interpretation, this is the misconstruction of the specificity of poli-

---

[51] Zerilli, *A Democratic Theory*, 143–162.

[52] Rawls, *Political Liberalism*, 247–254.

[53] Zerilli, *A Democratic Theory*, 151–152.

[54] Rawls, "The Idea of Public Reason," 783–787,

[55] As Zerilli observes: "[I]t is not difficult to see how I might reach agreement with someone who already shares my sense of what Rawls calls 'reasonableness,' itself rooted in basic values, cultural background, or world-view. In that case, the proper application of concepts to particulars of political life may well strike me as having 'the unforced force of the better argument,' to speak with Habermas. But are those the conflicts that really concern us today?" (Zerilli, *A Democratic Theory*, 3).

[56] See Rawls' sharp distinction between an overlapping consensus and a simple *modus vivendi* (Rawls, *Political Liberalism*, 144–150).

[57] Rawls, *Political Liberalism*, 17, Nussbaum, "Political Liberalism and Respect", 37–38.

tical communication. Dedication to stability leads political liberals to perceive discussion as political as long as it uses ideas that run across reasonable comprehensive doctrines. Citizens are encouraged to cultivate what they have in common, but to refrain from mentioning their mutual differences (if these cannot be reformulated in terms shared by all) – the underlying model of public reasoning being that of a consensus forged *in spite of* pluralism.[58] As a result, it appears that the purpose of speaking publicly is either to reaffirm one's commitment to the values already encoded in public reason or – at best – to suggest their new applications. The actual exchange of opinions, however, seems to be excluded by this model.

Thus, like Mouffe, Zerilli concludes that the political moment in PL lacks any substantial content. To speak politically is merely to apply the principle of avoiding controversies in the capacity of – to repeat the expression used above – the meta-principle of "disagreement management". Mouffe's dissatisfaction with such a reductive approach to political philosophy has led me to argue that, rather than with stability, political philosophy should be concerned with explaining how phenomena become political. Zerilli's polemic now suggests that this challenge calls for a more robust understanding of political debate – one that would allow for differences to be effectively and productively voiced, rather than stifled for the sake of stability. Indeed, her criticism of PL is motivated by an alternative approach to political discussion, the essence of which is the search for community *through* pluralism, rather than *despite* it. For Zerilli, discussion is political as long as it consists of citizens publicly presenting their competing *worldviews* in their diversity – but with the purpose of putting common objects *in view* ("to have a 'common world,' not to share a worldview"[59]).

At this point, the following question necessarily presents itself: on what grounds can we assume that the articulation of differences will have such a constructive outcome, rather than leading to the instability feared by political liberals? In other words, Zerilli's trust in the productiveness of political speech is by no means self-evident. Indeed, her model of public debate rests on more fundamental assumptions concerning the ontology of the political realm: discussion is political if it is compatible with the specificity of political objects. This is the idea that Zerilli borrows from Hannah Arendt, whose philosophy will provide the last critical perspective on PL.

---

[58] Zerilli, *A Democratic Theory*, 147–150.

[59] Zerilli, *A Democratic Theory*, 256. For example, to approach the concept of the family politically is to allow for its different understandings to be voiced, so as to determine the point at which their approaches intersect. Moreover, what emerges as a result is a common referent rather than its joint interpretation – hence, the outcome neither invalidates individual perspectives nor precludes the emergence of new ones (Zerilli, *A Democratic Theory*, 4–10, 28–40, 159–162).

Political objects

I have suggested that PL's claim to be political on the grounds that it is concerned only with political objects depends on the other two, more fundamental aspects of "politicalness". Hence, if these two are unconvincing – as I have argued – the appeal to the special subject matter fails as well. Indeed, Mouffe alleges that PL does not approach its objects as political at all, instead conceptualising them along the axes of economy and morality. Zerilli adds to this conclusion, arguing that, inasmuch as it lacks a robust understanding of political speech, PL merely petrifies a contingent consensus on the morally acceptable forms of pursuing self-interest. Yet, I believe that Hannah Arendt's philosophy both supplements and radicalises these criticisms. Most importantly, it offers a broader framework in which PL's paradoxical misunderstanding of political phenomena can be analysed and its consequences better understood.

For obvious – chronological – reasons, Arendt did not comment on PL directly. Neither did she focus specifically on liberalism, instead assessing critically the entire project of modernity. Most relevantly to my argumentation, her multi-layered diagnosis revealed the process of what could be called the functionalisation of politics. Modernity, Arendt insisted, deprived the political realm of its own dignity[60]. In the modern context, politics *simply is* a means to an external end; for liberals, the goal would be the pursuit of self-interest,[61] for political liberals its moralised forms. Hence, PL is but one more variety of the modern tendency to instrumentalise politics. It rests on the assumption that all there is to communal life is the satisfaction of interests, its "communal" aspect being limited to compliance with certain moral principles.

So far, Arendt's criticism supports Mouffe's and Zerilli's diagnoses, explaining why PL is prone to defining its own "politicalness" in terms of other categories. But her pessimistic assessment of modernity has additional consequences for PL: namely, from the perspective of Arendt's political philosophy, of the two domains that define the political moment in PL – economy and morality – the former takes precedence over the latter. While this conclusion can be justified by arguments specific to Arendt's philosophy,[62] it can also be articulated in more universal terms. For moral values

---

[60] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago & London: The University of Chicago Press: 1998 [1958]), esp. 22–78.

[61] Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 2006 [1961]), 154.

[62] Most importantly, Arendt argues that morality and politics differ in that, whereas the former pertains to individuals in their separateness, the latter is an essentially intersubjective experience. She concludes that, when directly transformed into the political realm, the moral experience gives rise to the dangerous idea of freedom as sovereignty (self-ownership) (Arendt, *Between Past and Future*, 156–163).

arguably occupy two positions in PL: they are elements of reasonable comprehensive doctrines, the pursuit of which constitutes acceptable interests of the self, and they coordinate this very process of striving towards flourishing (see the values of mutual respect and – as Larmore would add – rational dialogue). Thus, they are either constitutive of or subordinate to self-interest, however richly defined. As a result, morality becomes a lifestyle.

Moreover, "lifestyle" should be taken quite literally in this context. The hypertrophy of economy and interest-based politics, Arendt argues, corresponds to the merger of politics and zoe – unqualified life common to all living organisms, the realm of vital necessities, taken for granted and blindly pursued.[63] Insisting that political agency should instead be defined in terms of bios – "the form or way of living proper to an individual or a group"[64] – Arendt thus defends the ontological uniqueness of political activity.[65] The Arendtian (rather than Arendt's)[66] model does not necessarily imply that politics is independent from the concerns of zoe; rather, it constitutes a separate realm where the substance of zoe can be liberated from its apparent self-evidentiality and reflectively assessed. In other words, the concept of bios *politikos* provides the ontological justification for my initial suggestion concerning the task of political philosophy. If, as I have argued, political philosophy should explain how values from other domains become politically relevant, it ought to recognise the ontological specificity of its objects. Therefore, by remaining committed to the language of interests – not counterbalanced by the appeal to morality – PL is incapable of conceptualising political phenomena as *political*.

---

[63] In the paper, I focus on the negative aspects of the *zoe*-fication of politics. However, Arendt's writings – implicitly or explicitly – inspired the research on the complementary process of the politicisation of *zoe*. Michel Foucault (Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at Collège de France, 1978-1979*, trans. G. Burchell [New York: Plagrave MacMillan, 2008 [2004]]) and Giorgio Agamben (Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trans. D. Heller-Roazen [Stanford: Stanford University Press, 1998]) in their studies on biopolitics, Achille Mbembe (Achille Mbembe, "Necropolitics,", trans. L. Meintjes, *Public Culture* 15, no. 1 [2003]: 11–40) in his analyses of necropolitics, and Arendt herself in *The Origins of Totalitarianism* (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [San Diego: Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1973 [1948, 1951]]) – to name but a few examples – showed how the fusion of *zoe* and politics affects individuals, making them vulnerable to political power when at their most intimate and helpless.

[64] Agamben, *Homo Sacer*, 1.

[65] Arendt, *The Human Condition*, 12–13, 22–28.

[66] I draw on Pitkin's (Hanna F. Pitkin, "Justice: on Relating Private and Public," *Political Theory* 9, no. 3 [August 1981]: 327–352) constructive criticism of Arendt, and Zerilli's interpretation of the author of *The Human Condition*. On the whole, I would like to suggest that *zoe* and *bios* are best understood as two ways of approaching human vital interests. In the first case, they are construed as given and overpowering (e.g. the maternity instinct is presented as a hardwired, unquestionable drive behind women's behaviour). When approached as the matter of *bios*, however, the same interests become subject to scrutiny and human interpretation (e.g. the power and forms of the maternity instinct are reflected upon).

I began by enumerating three interrelated senses – political objects, political origins and political justification – of the political moment in PL, linking each of them to PL's commitment to stability. In the next step, I cited Nussbaum's capabilities-based appropriation of PL to argue that these three features do not put PL in opposition to comprehensive liberalism. Therefore, they should be assessed on their own terms rather than being treated as synonymous with non-comprehensiveness. In the critical part of the paper, I confronted each of the possible meanings of "politicalness" in PL with one polemical perspective, disputing both PL's ability to respond to the challenge of stability, and its focus on stability itself. The conclusion is that PL does not constitute genuine political philosophy – that is, philosophy that conceptualises phenomena specifically in their political dimension – because its dedication to stability misconstrues the objective of this branch of philosophical enquiry.

Although the purpose of my paper is primarily critical, the polemical paragraphs above convey an implicit working definition of the political domain. It could tentatively be conceptualised as the sphere that is ontologically distinct from – but not unrelated to – other areas of human striving. Speaking in Arendt's idiom, the political domain could be described as the specific mode in which other values – moral, economic, religious, social, etc. – appear, their appearance being shaped by the way in which they are spoken about. In what follows, I will argue that Nussbaum – having appropriated the language of PL – does not provide such a robust account of the political sphere either. Equally importantly, I will suggest the reasons why a capability theorist should be concerned about this negative outcome.

Applying the objections to the CA

Although Nussbaum's project is by no means exhaustive of the CA, I treat it as one possible way of developing the paradigm as political philosophy. Hence, my objective in this part of the paper is to analyse the consequences of PL's failures for the political status of the CA. Taking the polemical arguments discussed above in turn, I will begin by indicating what challenge to the CA each of them implies. After that, I will apply the objections to the combination of the CA and PL offered by Nussbaum.

Political origins

Mouffe's criticism of PL has one general consequence for the CA as an approach to social justice: it suggests that any account of distributive justice has political underpinnings. Not only are there many possible interpretations of the value of equal liberty (such as capabilities or Rawls' primary

goods[67], but the very assumption that equality and liberty are central to social justice also defines a single model of distribution.[68] Sen clearly recognised this when he rejected the alleged opposition between equality and liberty on the grounds that the two are categorically different, the latter being one of the many goods whose distribution can be defined by the former.[69] Mouffe argues that whether the two converge is a matter of a political decision; the commitment to equal liberty represents a specific understanding of polity (in this case, a liberal-democratic one) – the idea of how human communal existence, including distribution, should be arranged.[70] Far from being morally or prudentially self-evident, such visions of polity constitute qualitatively distinct phenomena (Mouffe calls them "symbolic mutations"[71]) and should be accounted for as such. Hence, Mouffe's philosophy provides the reason for a capability theorist to be concerned with political considerations – the feasibility of capabilities-based models of distribution depends on whether they function against the proper political background (i.e. liberal democracy, with its commitment to equal liberty) and whether they can be presented as convincing in this context.

Nussbaum's allegiance to PL, however, prevents her from recognising the political underpinnings of the CA as a theory of social justice. As political liberals do, Nussbaum remains squarely within the discourse of rational interests of the self and morality. She presents her catalogue of capabilities as a normative interpretation of the descriptive features of human life – the account of what we can claim and should respect others making claims to, if we and they are to have a flourishing existence within human reach.[72] To her credit, Nussbaum is aware of how demanding her project is, and has therefore dedicated a lot of space to the educational model supportive of it,[73] which she believes to be relevant to PL in general (Nussbaum, 2013, pp. 9–10).[74] But, because of her politico-liberal commitment to stability, she appeals exclusively to moral arguments, assuming that her catalogue is *already* politically valid (i.e. it is part of a robust liberal-

[67] Rawls, *A Theory of Justice,* 54–55.
[68] Mouffe, *The Return of the Political*, 51–64; *The Democratic Paradox,* 2–6.
[69] Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (New York:Russell Sage Foundation, & Oxford: Clarendon Press, 1992), 21–23.
[70] Mouffe, *The Return of the Political*, 51–56.
[71] Mouffe, *The Return of the Political,* 51.
[72] Nussbaum, *Women*, 70–77.
[73] See Nussbaum's books on the education system (Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education* [Cambridge & London: Harvard University Press, 1998]); Nussbaum, *Not for profit. Why democracy needs the humanities.* Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010) and her more general considerations about civic education (in particular, the cultivation of political emotions (Nussbaum, *Political Emotions*; Martha C. Nussbaum, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions* [New York: Cambridge University Press, 2008 [2001]]).
[74] Nussbaum, *Political Emotions*, 9–10.

democratic culture), and only needs to be replicated effectively by individual citizens. Thus, she evades the challenge implied in Mouffe's polemic with PL – namely, the question of how moral ideals become political ones. As in Rawls' case, Nussbaum's catalogue might itself be a convincing candidate for an account of liberal-democratic citizenship, but, similarly to Rawls, Nussbaum fails to explain how it becomes a political competitor in the first place.

Political justification

According to the tentative understanding of the political domain that I am offering, values become political if they are reasoned about in a political manner. Hence, a capability theorist convinced by the argument above would want to supplement her capabilities-based theory of social justice with an adequate model of justification. Unfortunately, Nussbaum's project is not helpful in this respect either. This is due to the specificity of both her version of the CA and her interpretation of PL. Taken together, these two factors amplify the difficulties that – as Zerilli argued – Rawls' PL encountered in its attempt to avoid the twin dangers of relativism and universalism.

Firstly, and controversially for many other capability theorists[75] Nussbaum defends her catalogue of ten central capabilities as being cross-culturally valid. Zerilli directly addresses Nussbaum's aspiration, arguing that Nussbaum pursues a revised form of universalism – based on "attributing" rather than "exporting" common values.[76] In other words, it appears that the great effort Nussbaum has put into debunking the relativist idea of cultures as impenetrable monoliths[77] has primarily served her justification of the claim that, deep down, all cultures (or at least their significant portion) are able to agree on one set of norms. Secondly, Nussbaum goes on to use the same strategy of attribution-rather-than-exportation to argue for the universal relevance of PL. She insists that Rawls and Larmore were wrong to limit the scope of PL to the West, since other cultures (Nussbaum's favourite examples being India and South Africa) have similar experiences of religious conflict and are therefore familiar with the related idea of equal respect.[78]

Thus, on the one hand, Nussbaum's universalist CA strengthens the po-

---

[75] Nussbaum, *Women*, 11–15, Alkire, "Dimensions of human development".

[76] Zerilli, *A Democratic Theory*, 169.

[77] Nussbaum, *Women*, 35–59; Martha C. Nussbaum, Amartya Sen, "Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions," *WIDER Working Paper*, 30 (1987), https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP30.pdf.

[78] Martha C. Nussbaum, "Introduction. Capabilities, Challenges, and the Omnipresence of Political Liberalism," in *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M.C. Nussbaum (Cambridge, UK: Cambridge University Press: 2014), 6–11.

litico-liberal imperative to seek commonality *in spite of* rather than *through* pluralism. She employs this strategy reflexively, so to speak – not only to support the consensus in a given liberal-democratic society, but also to justify the validity of PL, thereby demonstrating its "omnipresence" (as if claiming that we are all in fact latent political liberals.[79] On the other hand, the politico-liberal commitment to stability influences Nussbaum's argumentation in favour of her catalogue. The concept of human dignity, which is supposed to provide the "political" justification of the Aristotelian content of the list, "has broad cross-cultural resonance", Nussbaum says, because "we [my italics] are able to" recognise it "in tragic tales from other cultures".[80] Hence, when introducing her catalogue, Nussbaum appeals to what already appears familiar to "us" – that is, to whoever defines the standards of reasonableness, which in turn *determine* the comparisons of diverse worldviews rather than *emerging* from them. Granted, Nussbaum declares that the content of the list has "in many ways" been shaped "by the input of other voices",[81] but the regard for other perspectives does not seem to be structurally built into the procedure of specifying capabilities, remaining "ancillary" to the underlying concept of dignified human existence.[82] Thus, Nussbaum's catalogue is a set of common points that *run across* diverse worldviews (when these are perceived from the standard-setting perspective) rather than *converging* at their intersections (once differences have been fully spelt out in their own terms).

Political objects

Given that neither Nussbaum's universalist aspirations nor her claim to PL are hardly unanimously accepted within the CA, her failure to offer a convincing model of political reasoning need not necessarily exclude the possibility of developing the paradigm as political philosophy. So far, we can only tell that the alliance with PL does not seem to be the right option for a politically minded capability theorist. Moving on to the final objection, however, I would like to point to one difficulty that the CA *in itself* could share with PL. This, in turn, implies that there might be internal obstacles to the CA becoming a political philosophy.

The difficulty in question pertains to the concept of "a capability" itself. The notion was introduced as an approach to measuring individual advantage – as a matter of human development (in the context of the quality of life evaluation) and distributive justice (in the context of "the currency of egalitarian justice" debate). As such, it is essentially a welfare category – the CA offers a new way to speak about individual interests, which nonetheless

[79] Nussbaum, "Introduction. Capabilities, Challenges," 11–14.
[80] Nussbaum, *Women*, 72–73.
[81] Nussbaum, *Women*, 76.
[82] Nussbaum, *Women*, 76.

remain its central focus. Hence, when considering the political status of the paradigm, we would have to know whether the language of capabilities *in itself* allows us to approach human well-being in the political way – i.e. as objects that are reflected upon and defined through political activity. Or, to the contrary, does it *construe*[83] individual interests as pre-political, reinforcing the idea of politics as the function of life necessities?

In her interpretation of the paradigm, Nussbaum insists that the concept of "a capability" pertains not only to the content of a flourishing life, but also to the manner in which it is lived.[84] This assumption is reflected by the special meta-category of capabilities – the "architectonic capabilities", as Nussbaum calls them – which both constitute indispensable elements of well-being and "organize and suffuse [...] the others [capabilities], making their pursuit truly human" (Nussbaum, 2000/2001, p. 82).[85] Nussbaum names two such capabilities – practical reason (the ability to define one's own conception of the good) and affiliation (the ability to live in relationships with others). Thus, she emphasises that individual interests have to be deliberated about in a communal context. She does this, however, in a quintessentially politico-liberal way – by referring to rational interests of the self (practical reason) and morality (affiliation). These two vectors are supposed to coordinate other areas of human functioning on an equal basis, yet it appears that practical reason gains priority over affiliation. For, inasmuch as architectonic capabilities are themselves elements of human well-being, affiliation is also construed as an interest. It may impose constraints on the pursuit of interests of the self, but it is not a qualitatively distinct category. Thus, in the end, prudential reasoning emerges as the driving force behind Nussbaum's catalogue – superior also to political activities, which Nussbaum relegates to the subcategory of the last item on the list: the capability to control one's environment.[86]

As a result, Nussbaum replicates the model of politics as the function of individual interests – political capabilities are both elements of individual well-being and contributors to other valuable capabilities (since "the items on the list are related to one another in many complex ways"[87]). In other words, and to use the expressions introduced above, Nussbaum does not observe the conceptual distinction between *zoe* and *bios*.[88] On the cont-

[83] See footnote 66.
[84] Nussbaum, *Women*, 71–72.
[85] Nussbaum, *Women*, 82.
[86] Nussbaum, *Women*, 80.
[87] Nussbaum, *Women*, 81.
[88] See Nussbaum's explicit rejection of this distinction on linguistic grounds (Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics," in *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, eds. J.E.J. Altham & R. Harrison [Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1995], 113–116).

rary, her entire project could be seen as an argument in favour of the continuity between the two: rather than juxtaposing that which humans have in common with animals with that which is specifically human, Nussbaum insists that the latter determines how the former is developed.

From the perspective of my argument in this paper, Nussbaum's approach is both welcome and unsatisfactory. It is welcome because the tentative idea of the political domain that I am defending does not oppose *zoe* to *bios* either; instead, it intends to bridge the gap between the two by presenting the political realm as the space where interests and needs can be scrutinised and conceptualised. Nussbaum's solution is unsatisfactory, however, because her negligence of the specificity of political activity (which she defines as one interest among many)[89] is an obstacle to explaining how such conceptualisation occurs. She adopts the language of interests (articulated in terms of capabilities) at the outset and, as Arendt foresaw, is later unable to free herself from it.

***

Nussbaum's merger of the CA and PL appears, then, to be vulnerable to the objections that question the political credentials of the latter. However, though I have suggested that, as far as the political status of the CA is concerned, the concept of "a capability" might be a liability, I have not demonstrated that this is necessarily so. Hence, a natural solution for a capability theorist would be to abandon Nussbaum's affiliation with PL and seek to develop the paradigm into political philosophy by other means. This could be done at the level of the notion of "a capability" itself. For example, Amartya Sen distinguishes between capabilities as well-being freedoms and capabilities as agency freedoms. He therefore argues that, despite their mutual overlaps, the value of being able to define and pursue one's own goals cannot be fully articulated in terms of interest satisfaction.[90] This categorisation loosens the connection between the language of capabilities and the language of interests, opening the possibility of developing a capabilities-based account of political agency.

Alternatively, the relationship between the CA and political philosophy, for which I have been arguing, could be understood less intimately. Instead of developing the CA into a fully fledged political philosophy, it would perhaps suffice to supply the paradigm with political considerations.

---

[89] It is symptomatic that, for all of her commitment to Aristotle, Nussbaum completely omits his famous remark about the *qualitative* – and not merely *quantitative* – difference between life in a *polis* and the forms of communal existence (such as family) that are based on the maintenance of life and can also be encountered among other sociable animals (Aristotle, *Politics*, 1252a–1253b18). That is, *Nussbaum's* Aristotelianism does not involve a very Aristotelian notion of the political realm as an ontologically distinct area of human experience.

[90] Sen, *The Idea of Justice*, 286–290.

Again, Sen's approach would be a good example of this strategy. In his account, capabilities play the limited part of the metric of justice, the application of which requires the broader context of democratic institutions. Thus, Sen seems to recognise the political foundations of the theories of social justice – an insight he shares with Mouffe. Moreover, reluctant to offer one catalogue of priority capabilities, he insists that distributive objectives have to be specified locally, through democratic procedures. In this way, he builds public reasoning into his CA.[91]

Conclusion – future research possibilities

There certainly appear to be theoretical possibilities of developing the CA *as* or *in dialogue with* political philosophy, quite apart from Nussbaum's PL. Yet, I would like to conclude by arguing that – despite the weaknesses of its current formulation – Nussbaum's interest in PL could still be relevant to the political status of the CA. This is because Nussbaum's project offers the resources that can contribute to the fruitful reformulation of PL.

Given the limited – critical – purpose of the paper, I will only sketch two such promising ideas, hopefully opening the scope for future debate. Firstly, in her relatively early ethical papers, Nussbaum creatively reworked the Aristotelian conception of *phronesis* into an account of practical reasoning based on perception. Although she introduced it as an *ethical* template for public reasoning,[92] the category of *phronesis* is in many respects similar – or, as others argue, supplementary[93] – to Kant's judgement of taste, which, in turn, inspired Hannah Arendt's writings on political judgement. Not only is this model of judgement the background to Linda M. G. Zerilli's criticism of the politico-liberal idea of public reason introduced,[94] but it has also been appropriated for the purposes of PL.[95] In other words, the relevance of judgement to public reason has already been recognised within PL. These preliminary intuitions could be strengthened by exploration of the affinities between Nussbaum's model of perception and the Arendtian account of

[91] Sen, *Development as Freedom*, 147–148.

[92] Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life* (Boston: Beacon Press,1995); *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1992 [1990]), 97–104.

[93] Ronald Beiner, "Interpretative Essay," in *Lectures on Kant's political philosophy*, H. Arendt (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 131–144; Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity* (London & New York: Routledge, 2002 [1998]), 41–45.

[94] Zerilli, *A Democratic Theory*, 144–146, 159–162.

[95] Alessandro Ferrara, *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment* (New York: Columbia University Press, 2008), 62–79; "Expanding the Framework of Political Liberalism," in *After Rawls* eds. D. Dańkowski SJ, A. Krzynówek-Arndt (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016), 125–146.

judgement. Secondly, Nussbaum's more recent writings on political emotions contain a valuable conception of the emotion of wonder. Although Nussbaum once associated wonder with the recognition of *human* dignity, Jeremy Bendik-Keymer has convincingly argued (gaining Nussbaum's approval[96]) that its proper object is "living dignity" – wonder responds to the inherent value of life, which can take the form of different types of dignity characteristic of different beings (Bendik-Keymer, 2017).[97] The biocentrism of wonder could, in turn, facilitate the fruitful mediation between *bios* and *zoe*, displaying the agency inherent in animality.

The two – wonder and judgement – could also mutually reinforce each other, with wonder paving the way for judgement, and judgement constructively drawing on the otherwise paralysing experience of wonder (Arendt, 1990, pp. 96–103).[98] Together, they could contribute to the revision of PL: judgement, by inspiring the reformulation of the concept of public reason, and biocentric wonder by liberating liberal politics from the subjection to pre-political interest without, however, disregarding human neediness. Although the exploration of the theoretical implications of these two concepts would require a separate study, they open the possibility of developing the political moment of PL. This, in turn, suggests that Nussbaum's merger of PL and CA may not be fatally flawed.

References

Abbey, Ruth. "Back Toward a Comprehensive Liberalism: Justice as Fairness, Gender, and Families." *Political Theory* 35, no. 1 (February 2007): 5–28.

Alexander, John M. (2014). "Social Justice and Nussbaum's Conception of the Person." In *Capabilities, gender, equality. Towards fundamental entitlements,* edited by Flavio Comim, Martha C. Nussbaum, 416–436. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

Alkire, Sabina. "Dimensions of Human Development." *World Development* 30, no. 2 (2002): 181–205.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 2006. [1961].

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998 [1958].

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1973 [1948, 1951].

Arendt, Hannah. "Philosophy and Politics." *Social Research* 57, no. 1 (Spring 1990):

[96] Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities and Animal Lives: Conflict, Wonder, Law: A Symposium," *Journal of Human Development and Capabilities* 18, no. 3 (2017): 317–321.

[97] Jeremy Bendik-Keymer, "The Reasonableness of Wonder," *Journal of Human Development and Capabilities* 18, no. 3 (2017): 337-355.

[98] Hannah Arendt, "Philosophy and Politics," *Social Research* 57, no. 1 (Spring 1990) 73–103.

73–103.
Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W.D. Ross. Kitchener: Batoche Books, 1999.
Aristotle. *Politics*. Translated by C.D.C. Reeve. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
Arneson, Richard. "Distributive Justice and Basic *Capability Equality." In Capabilities Equality. Basic Issues and Problems,* edited by Alexander Kaufman, 19–43. New York & London: Routledge, 2006.
Arnsperger, Christian. "What is Utopian about Realistic Utopia? Relocating Rawls in the Space of Normative Proposals." *Revue Internationale de Philosophie* 60, no. 3 (Septembre 2006): 285–300.
Barclay, Linda. "What Kind of Liberal is Martha Nussbaum." Sats – *Nordic Journal of Philosophy* 4, no. 2 (2003): 6–23.
Beiner, Ronald. "Interpretative Essay." In H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 89–156. Chicago,: The University of Chicago Press, 1992.
Bendik-Keymer, Jeremy. "The Reasonableness of Wonder". *Journal of Human Development and Capabilities* 18, no. 3 (2017): 337-355. https://doi.org/10.1080/19452829.2017.1342385.
Cohen, Gerald A. „On the Currency of Egalitarian Justice." *Ethics* 99, no. 4 (July 1989): 906–944. https://doi.org/10.1086/293126.
Ferrara, Alessandro. "Expanding the Framework of Political Liberalism." In *After Rawls*, edited by Dariusz Dańkowski SJ, Anna Krzynówek-Arndt, 125–146. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.
Ferrara, Alessandro. *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*. New York: Columbia University Press, 2008.
Ferrara, Alessandro. *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity.* London & New York: Routledge, 2002 [1998].
Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics. Lectures at Collège de France, 1978-1979.* Translated by Graham Burchell. New York: Plagrave MacMillan, 2008 [2004].
Larmore, Charles. *The Morals of Modernity.* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003 [1996].
Mhembe, Achille. "Necropolitics." Translated by Libby Meintjes. *Public Culture* 15, no. 1 (2003): 11–40. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11.
Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London & New York: Verso, 2000.
Mouffe, Chantal. *On the Political*. London & New York: Routledge, 2005.
Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London & New York: Verso, 1993.
Mulhall, Stephen & Swift, Adam. "Rawls and Communitarianism." In *The Cambridge Companion to Rawls*, edited by Samuel Freeman, 460–487. New York: Cambridge University Press, 2003.
Nussbaum, Martha C. "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. In *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, edited by J.E.J. Altham & Ross Harrison, 86–131. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1995.
Nussbaum, Martha C. *Creating Capabilities. The Human Development Approach.* Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Nussbaum, Marth C. *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1998.

Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007 [2006].

Nussbaum, Martha C. "Human Capabilities and Animal Lives: Conflict, Wonder, Law: A Symposium." *Journal of Human Development and Capabilities* 18, no. 3 (2017): 317–321. https://doi.org/10.1080/19452829.2017.1342382.

Nussbaum, Martha C. "Human Functioning and Social Justice: in Defense of Aristotelian Essentialism." *Political Theory* 20, no. 2. (May 1992): 202–246. https://doi.org/10.1177/0090591792020002002.

Nussbaum, Martha C. "Introduction. Capabilities, Challenges, and the Omnipresence of Political Liberalism." In *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, edited by Flavio Comim, Martha C. Nussbaum, 1–15. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

Nussbaum, Martha C. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1992 [1990].

Nussbaum, Martha C. *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2010.

Nussbaum, Martha C. "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism." *Philosophy and Public Affairs*, 39, no. 1 (2011): 3–45. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2011.01200.x.

Nussbaum, Marth C. *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*. Boston, MA: Beacon Press, 1995.

Nussbaum, Martha C. "Political Animals: Love, Luck, and Dignity." *Metaphilosophy* 29, no. 4 (October 1998): 273–287. https://doi.org/10.1111/1467-9973.00099.

Nussbaum, Martha C. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

Nussbaum, Martha C. "Political Liberalism and Respect: a Response to Linda Barclay." *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 4, no. 2 (2003): 25–44. https://doi.org/10.1515/SATS.2003.25.

Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2008 [2001].

Nussbaum, Martha C. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. New York,: Cambridge University Press, 2001 [2000].

Nussbaum, Marta C., & Sen, Amartya. "Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions." *WIDER Working Paper* 30 (1987). https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP30.pdf.

Okin, Susan M. "Justice and Gender: an Unfinished Debate." *Fordham Law Review* 72, no. 5 (2004): 1537–1568.

Okin, Susan M. "Reply." In *Is Multiculturalism Bad for Women*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, & M. C Nussbaum, 115–132. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Pitkin, Hanna F. "Justice: on Relating Private and Public." *Political Theory* 9, no. 3 (August 1981): 327–352.

https://doi.org/10.1177/009059178100900304;
Rancière, Jacques. *Disagreement. Politics and Philosophy.* Translated by Julie Rose. Minneapolis & London: The University of Minnesota Press, 1999 [1995].
Rawls, John. *A Theory of Justice* (Revised Edition). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971].
Rawls, John. *The Idea of Public Reason Revisited.* The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (Summer 1997): 765–807. doi:10.2307/1600311.
Rawls, John (2000). *The Law of Peoples.* Cambridge & London: Harvard University Press, 2000 [1999].
Rawls, John. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996 [1993].
Robeyns, Ingrid. "Capabilitarianism." *Journal of Human Development and Capabilities* 17, no. 3 (August 2016): 397–414. https://doi.org/10.1080/19452829.2016.1145631.
Sen, Amartya. *Development as Freedom.* Oxford: Oxford University Press, 2001 [1999].
Sen, Amartya. "Equality of What?." *The Tanner Lecture on Human Values* I (1980): 197–220.
Sen, Amartya. *The Idea of Justice.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
Sen, Amartya. *Inequality Reexamined.* New York: Russell Sage Foundation, & Oxford: Clarendon Press, 1992.
Wenar, Leif. Political liberalism: an Internal Critique. *Ethics* 106, no. 1 (October 1995): 32–62. https://doi.org/10.1086/293777.
Zerilli, Linda M.G. *A Democratic Theory of Judgment.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 2016.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

İnsan Hakları, Adalet ve Eğitim Üzerine ya da İnsanileşme ve İnsandışılaştırma/İnsandışılaşma

HATİCE NUR ERKIZAN*

Özet
Bu çalışma, olanaklar yaklaşımını insan hakları, adalet ve eğitim ile bağıntılı ele alıp analiz etmeye çalışır. Bu bağlamda; Paulo Freire, Erich Fromm ve M.C. Nussbaum üzerinde durur. Freire'nin eleştirel pedagoji felsefesinin, özellikle Nussbaum tarafından alımlandığı biçimiyle, sosyal adalet ile ilgisi tartşılır. Bu çalışma, aynı zamanda; eğitimin, adaletin ve insan haklarının psikolojik yönlerini de analize yönelir ve her türden şiddetin, kendimize ve dünyaya ilişkin kavrayışımızı değiştirmeden ortadan kalkmayacağını tartışır. Bu bakımdan insanileşme ve insandılaştırma da tarihsel ve sosyal bir gerçeklik olarak sorgulanır.
Anahtar sözcükler: Freire, eleştirel pedagoji felsefesi, insan hakları, barış eğitimi, sosyal adalet, insanileşme, insandışılaşma/insandışılaştırma

Abstract
This paper tries to analyse capabilities approach in relation to the question of human rights, justice and education. By doing so ıt concentrates on especially Paulo Freire, Erich Fromm and also M.C. Nussbaum. It is argued that Paulo Freire's philosophy of critical pedagogy points to the conception of social justice as particularly Nussbaum receives it. The paper also turns to analyse the psychological aspects of education, justice and also human rights and tries to discuss that any kind of violence cannot be dealt without chancing conception of the world and us. With regard to the subject-matter humanisation and dehumanization are also examined as a historical and social reality too.
Keywords: Freire, critical philosophy of pedagogy, human rights, peace education, social justice, humanization and dehumanisation.

* Prof. Dr. Hatice Nur ERKIZAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, hnerkizan@yahoo.com

"Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır, birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar."

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Madde I.

"Tarihin nesneleri olmayı tamamen durduramasak bile, tarihin özneleri olmamız gerek."

Paulo Freire

Giriş ve Bazı Belirlemeler

Freire çağdaş eleştirel pedogojinin kurucusu olarak kabul edilir ve de onun çalışmaları dünden bugüne etkili olmaya devam etmektedir. Bu çalışma Paulo Freire'in eleştirel pedagoji felsefesinden hareketle insanın kendi var oluşunu gerçekleştirmede eğitimin işlevini ele alıp incelemeyi amaçlar. Bu doğrultuda onun eleştirel pedagojik yönteminin barış ve insan haklarının öğretilmesindeki önemi üzerinde durulur.[1] Adaleti, işlevi üzerinden ele alan Nussbaum'ın sosyal adalet anlayışının onunla içsel bir bağıntıya sahip olduğu gösterilmeye çalışılır. Çünkü Freire'nin eleştirel kavrayışının temelinde baskı ve tahakküm sosyal bir gerçeklik olarak tespit edilir. Bu bakımdan eleştirel pedagoji, toplumda çeşitli formlarda kendini gösteren toplumsal tahakküm ve baskının meydana getirdiği adaletsizliklere karşı eğitim içinden verilen bir yanıt olarak kendini gösterir. Freire insanileşme (*humanization*) ve insandışılaştırmanın/insandışılaşmanın (*dehumanization*)[2] tarihin bir olanağı olduğunu söyler. Bununla birlikte, insandışılaşmanın ontolojik değil, yalnızca tarihsel olduğunu söyler. İnsandışılaşma tarihseldir ve o, adaletsiz sosyal varoluşun bir sonucu olarak kendini gösterir. Oysa bizim ontolojik ve tarihsel sorumluluğumuz insani var oluşumuzu gerçekleştirmek; insan olmaktır. Sahip olduğumuz yetenekler/kapasiteler/olanaklar insani var oluşumuzu gerçekleştirmemizin temelidir. Bununla birlikte, insana her iki olası yol da açıktır: Ya insanileşme ya da insandışılaşma. Bu yolda en büyük engel, doğrudan ya da dolaylı olarak, toplumsal müdahalelerdir. Baskı ve tahakküm altında kalan insan bütünüyle yok edilmiştir; daha açık bir ifadeyle, şeyler düzeyine indirgenmiştir. Böyle birinin insani var oluşunu geri kazanabilmesi için öncelikle şey olmaktan çıkmaya karar vermesi gere-

---

[1] Dale Snauwert "Social Justice and the Philosophical Foundation of Critical Peace Education: Exploring Nussbaum, Sen, and Freire", *Journal of Peace Education*, 2011, 8:3, 315-331.

[2] İngilizce *dehumanization* teriminin Türkçe karşılığı olarak burada insandışılaşma/insandışılaştırma kullanılmıştır. Onun anlamı, insanın insan olması hasebiyle sahip olduğu olumlu özelliklerinden mahrum edilmesi, yoksun bırakılmasıdır. Dolayısıyla; insandışılaşma; kimi zaman insanın kendi var oluşuna karşı 'adaletsizliği'anlamında, kimi zaman bir insanın diğer bir insanı insandışılılaştırması anlamında ve bazen de her iki anlamda kullanılmıştır.

kir. İnsani var oluş, şey düzeyinde varoluşu onaylamaz. Çünkü baskı ve tahakküm şeyleştirir ve şeyleşen insanın, insani var oluşu gerçekleştirmesi söz konusu olamaz. Freire'ın bu radikal hümanist kavrayışı, insan olarak sahip olduğumuz kapasitelerimizi gerçekleştirmeye çağırır bizi. Baskı, tahakküm ve adaletsizlik, insanı, kendi insani özüne yabancılaştırır. Freire için eleştirel eğitim işte tüm bu olumsuzlukların ortadan kaldırılmasında büyük bir işleve ve öneme sahiptir. Çalışma boyunca ayrıca Freire'ın düşüncelerinin tarihsel arka planlarına da değinilecektir. Aristoteles'in özgürlük anlayışı ile Erich Fromm'ın 'sahip olmak' (*to have*) ve 'olmak' (*to be*) arasında yaptığı ayırımların onun eleştirel pedagoji felsefesinin oluşması üzerine olan etkilerine ve sonuçlarına da değinilecektir.

Adalet ve Barış: İnsani Yaşamın/Var Oluşun İki Temel Bileşeni

İnsani var oluş; insanın kendi sahip olduğu kapasiteleri/olanakları gerçekleştirme ise ve de Aristotelesçi-Nussbaumcu bakış açısından adaletin amacı ahlaki bir kaygı doğrultusunda her insanın kendi insani var oluşunu gerçekleştirmeye yönelmeyi mümkün kılmak ise, bu eğitimin de ahlaki bir kaygı doğrultusunda kendine bir yön çizmesi gerektiğine işaret eder.[3] Bu sayede, adaletsizliğin ne olduğuna ilişkin farkındalık, sosyal baskı ve tahakküm ve insandışılaştırma bizzat adaleti gerçekleştirmenin ertelelenemez gerekçeleri olarak kendini gösterir. Bu bağlamda adalet ne faydanın sayısal ifadesi (*calculations of utility*) ne de hakkaniyeti mümkün kılacak soyut ilkelerin rasyonel çıkarımıdır. İnsani var oluşu mümkün kılan şey olarak adaleti tanımlayan anlayış, ahlaki eşitliği ve insanın saygınlığını temel ilke olarak benimser. Böyle bir adalet anlayışı eleştirel barış eğitimi ile en uyumlu anlayıştır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Freire'ın eleştirel pedagoji felsefefesi barış eğitimi pratikleri ve teorileri üzerinde hala derinden etkili olmaya devam etmektedir. Çünkü o, barış ve insan hakları eğitiminin dönüştürücü amaçları ile doğrudan ilgilidir. Barış eğitimi ve barış politikasına yönelik onun geliştirmiş olduğu kavramlar ve yöntemler bugün de önemini devam ettirmektedir. Öğrenme etik-politiktir ve etik-politik olan öğrenilebilir.

Adaleti, insanın sahip olduğu olanakların/kapasitelerin gerçekleştirilmesi üzerinden tanımlayan adalet anlayışı bu bakımdan diğer tüm adalet anlayışlarından tözsel bir farklılığı ifade eder. Örneğin, faydacılığın; her bir insanı kendinde bir amaç olarak görmediği gibi, bazı insanları diğer bazı insanların aracı olarak görmeye, iyiyi sınırlamaya, insani yaşamın temel öğelerini dışarıda bırakmaya ve insanın insan olması hasebiyle sahip olduğu hakları esnekleştirmeye ve faydayı çoğaltma adına iyiler arasında muhasebeci akıl ile

[3] H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2012. Özellikle s.3-30.

davranmaya eğilimli olduğu söylenebilir. O, insani yaşamı bir bütün olarak görme yerine, yalnızca öznel memnuniyet üzerinde durur. Bu bakımdan faydacılığın insanın ne yapabildiği (*are able to do*) ve ne olabildiği ile ilgili bir (*to be*) kaygı taşımadığı söylenebilir. Faydacı adalet anlayışının insanın gerçek bir özne olarak var oluşuna ve insani var oluşunu gerçekleştirme arzusuna karşı eksik ve başarısız bir kavrayışı vardır. Dolayısıyla; faydanın artırılması adaletin ana kaygısına dönüştüğü zaman her insanın kendinde bir amaç olduğu kolayca gözardı edilebilir ve bazı insanlar büyük fayda uğruna kolayca gözden çıkarılabilir. Soru, adaletin konusunun ve amacının ne olması gerektiği ile doğrudan bağlantılıdır. Adalet süreçsel ilkeler ve kurallar mıdır, yoksa en büyük faydanın ulaşılması mıdır veya insanın yeşermesi midir?

Açıktır ki; özellikle insanın sahip olduğu kapasiteleri etkin bir biçimde gerçekleştirmesini temel alan adalet anlayışı-belki buna olanakçı adalet anlayışı da diyebiliriz- Freire'ın eleştirel pedagoji felsefesi ile içsel bir bağıntıya sahip görünür. Çünkü onun felsefesinin temelinde/merkezinde baskı ve tahakkümün sosyal gerçekliği bulunur. Bu bakımdan o, sosyal baskı ve tahakküm içinden kendini gösteren, var olan adaletsizliğin çeşitli biçimlerine karşı eğitimin içinden verilen bir yanıttır. Dolayısıyla eleştirel pedagoji felsefesinin ana amacı sosyal adaletin kurulmasıdır. Çünkü sosyal adalet Freire'in ana kaygısını oluşturur. O, tarihsel sosyal gerçekliğin baskının var oluşunu gösterdiğini ve onun tarafından biçimlendiğini gösterdiği kadar, yine aynı gerçekliğin adaletli bir toplumun otantik özneler tarafından gerçekleştirilmesinin de imkanını taşıdığını söyler. Otantik özneler dialojik söylem üzerinden kendi insani var oluşlarını nasıl kuracaklarının yolunu birlikte arayabilirler. İşte bu, adaletli barışın temeline yönelik atılacak ilk adım olarak ifade edilebilir; barışın kendisi buradan başlayabilir. Şimdi bu noktada sorulacak soru, bu adaletli barışın nasıl kurulacağıdır; başka bir ifadeyle, baskıdan, yani adaletsiz bir durumdan adalete nasıl geçileceğidir. Yine bu bağlamda bilincin ve sosyal yapının nasıl dönüştürüleceği de önemli bir soru olarak kendini gösterir. Freir'ın önerisi kültürel eylemdir ki o otantik özneler arasında müzakereyi içerdiği gibi, eğitimde eleştirel pedagojinin talep ettiği bilincin eleştirel bir biçimde yeniden etkin kılınmasını da gerektirir ve içerir. Otantik özne olma ve eleştirel bilincin etkin inşası eğitim aracılığı ile kurulabilir; başka bir ifadeyle, eğitim; adaletin sağlanmasında ve insan haklarının gerçekleştirilmesinde gerekli müdahaleyi mümkün kılabilir.[4]

Freire insanileşmenin (*humanization*) ve insandışılaştırmanın (*dehumanization*) insan için tarihsel bir olanaklılık olduğunu söylemekle birlikte, insandışılaştırmanın ontolojik değil, tarihsel olduğunu söyler. Bu bakımdan insandışılaştırma adaletsiz sosyal yapılanmanın bir sonucudur. Oysa; insanın

[4] Dale Snauwert, "Social Justice and the Philosophical Foundation of Critical Peace Education: Exploring Nussbaum, Sen, and Freire", *Journal of Peace Education*, 2011, 8:3, 326-327.

tarihsel ve ontolojik işlevi kendi insani var oluşunu gerçekleştirmek, kurmak, inşa etmektir. Başka bir ifadeyle; insanın işlevi; insanın insan olarak sahip olduğu kapasiteleri, insani var oluşun gereği doğrultusunda kurmaktır. Sonra; kendi üzerine düşünme, insanın sahip olduğu içkin bir yetenektir ve yine insan bu sayede insanileşmeyi gerçekleştirebilir veya insandışılaşmanın sonuçlarına katlanmak zorunda kalır. İnsanın sahip olduğu bu içkin yetenek, insani var oluşun mümkün kaynağıdır. Dolayısıyla, her insanın kendi insani var oluşunu kurma/gerçekleştirme hakkı temel bir haktır ve bunun engellenmesi yapısal şiddetin ve adaletsizliğin kaynağıdır ve nedenidir. Oysa her insan kendinde bir amaçtır ve her insan kendisi içindir. İnsan kendisi için var olmalıdır; başkaları için var olan bir araç olmamalıdır. Bu, Freire'ın insanın insani var oluşunu gerçekleştirebilmesine ilişkin kavrayışıdır. İnsanın ontolojik yapısı insanın insani var oluşunu gerçekleştirmesinin olanağı ve kaynağıdır. Bu bir bakıma; özellikle Aristotelesçi- Nussbaumcu bağlamda, insanın sahip olduğu kapasiteleri/olanakları gerçekleştirerek özgürleşebilecği ve kendini gerçekleştirebilecğini söylemekle aynı anlama gelir. Varlık, var oluş kazanmadan var olmaz. Kapasiteler/olanaklar insani var oluşun ve özgürlüğün temeli ve var oluş ancak onlar ile olanaklıdır. İnsanileşme, insanın sahip olduğu kapasitelerin özgürleşmesidir.

İnsan dünya ile diyalog içindedir; insan dünyadadır. İnsanın sahip olduğu kapasiteleri içinden ve üzerinden özgürleşmesi hiç kuşkusuz sosyal olanakları da gerektirir. Çünkü kapasiteler boşlukta gerçekleşmez. Her türden sosyal müdahale ve baskı, ister doğrudan isterse de çeşitli yapılar aracılığla olsun, insani var oluşumuzun kurulmasını olanaksız kılması bakımından insanı insana, insanı kendisine yabancılaştırır. İnsanın kendine yabancılaşması, insanın kendine karşı başlattığı adaletsizliğin ve dolayısıyla savaşın da nedenidir. İnsanın kendinden, kendi güçlerinden/kapasitelerinden soyulması, bizzat insani var oluş olanağının ortadan kaldırılmasıdır. Başka bir ifadeyle, bir insanın güçlerinden ve özne olma olanağından mahrum edilmesidir. Bu bir sakatlamadır; insandışılaştırmanın başlangıcıdır ve bu bakımlardan adaletsizdir/adaletsizliktir. İnsandışılaştırma savaşın insandaki biçimidir.

"Belli bir durumda A'nın B'yi sömürmesi veya onun kendi-öz olumlaması (self- affirmation) doğrultusunda geliştirdiği amaçlarınının engellenmesi baskının görünümlerinden biridir. Bu durumun kendisi kendi başına şiddeti ifade eder…çünkü o bireyin ontolojik ve tarihsel olarak insan olabilme olanaklarını engeller, ona müdahale eder. Baskının kurulmasıyla birlikte, şiddet de halihazırda başlamış olur."[5] Adaletsizlik, baskı- tahakküm ve insandışılaştırma çok farklı kılıklarda kendini gösterir. Sosyal baskı/uyarlanmışlık/uydurulmuşluk (*social malleability*) geç İngilizcede "çekiç ile yola getirilme", "yumuşatma" veya "yumuşatılma" anlamlarına gelir (*able to be*

[5] Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum, 1970, 55.

hammered) ki İngilizceye de eski Fransızca ve orta Latince üzerinden geçmiştir (*malleabilis; malleus*:'a hammer': çekiç). Kadınlar 'çekiç altında' uyarlanmış tercihlerde (*adaptive preferences*) bulunurlar. Zaten çoğu zaman ve genelde de insanlar ulaşamayacakları şeyleri istemezler. Her ne kadar kavrayış koşullardan önce gelse de koşulların hayal gücünü belli ölçüde etkilediği inkar edilemez.

Özellikle kadınlar açısından onlarca çekiçle uydurulmuş tercihe, baskı ve tahakküme ve elbette adaletsizliğe ilişkin birçok trajik öykü anlatılabilir. Etrafımıza baktığımızda, kulağımızı açtığımızda onlardan o kadar çok duyabilirz ki... Burada yaşanmış bir öyküye; bir kadının sesine yer vereceğim:

Sıdıka 14 yaşında ve yasal olmamasına ragmen anne ve babasının zoruyla hiç tanımadığı ve istemediği halde kendisinden oldukça büyük biriyle evlendirilir. Henüz çocuk olan Sıdıka kadın olmaya hazır olmadığı gibi aklı daha oyundadır. Evlendiği gece korkudan bayılır. Günlerce bu durum sürer; erkeğin ailesi durumu Sıdıka'nın ailesine bildirir ve durum böyle devam ederse evliliğin sonlanacağını söyler. Kızın ailesinden gelen öneri: O çocuk ve korkuyorsa; ayakları karyolaya bağlanıp 'kadın' haline getirilebilir... Bu 14 yaşındaki kız, şimdi 40 yıllık evli, altı çocuk annesi ve de memnun! Çekiçle uyarlanmış tercih, gerçekten! Ve çekiçle gelen adaletsizlik, baskı-tahakküm; insandışılaştırmanın ve insandışılaşmanın özeti!

Bir eylem bir insanın insani var oluşunu engellediği zaman hem baskıcı hem adaletsiz ve hem de şiddet içerir kaçınılmaz olarak. Sıdıka bunun somut örneğidir.

Freire şöyle der: "Baskı gören, şeyler düzeyine indirgenmesi bakımından kesin olarak yok edilmiştir. Onun kendi insanlığını geri kazanabilmesi için önce şey olmaktan kesilmesi ve kadın-erkek olarak savaşması gerekir. Bu radikal bir gerekliliktir. İnsani varoluş mücadelesine şeyler olarak katılmak mümkün değildir. Daha sonra insan olabilmek için varoluş mücadelesine şeyler olarak katılmak mümkün değildir."[6]

Freire'in hümanizminin temelinde bu düşünceler yer alır. Bu kavrayış, düşünebilme yeteneğine sahip ontolojik bir varlık olarak insanın dialojik bir biçimde kendi olanaklarını/kapasitelerini özgürleştirebileceğini ve gerçekleştirebileceğini ifade eder. Baskıcı sosyal yapılanmalar ve düzenlemeler bu insani doğayı bozar; insanı, insanlığından uzaklaştırır. İşte, adaletsizlik de budur. Ve artık burada insan haklarından söz etmenin de zaten hiçbir zemini kalmamıştır.

Freire'ın bu humanist kavrayışının köklerini Erich From'da olduğu kadar Nussbaum'da da buluruz. Kapasiteler/olanaklar teriminin bu söylemin de temelinde bulunduğu açıktır ve onlar üzerinde ayrıca ve daha fazla durulmayacaktır. Fromm'a baktığımızda ise iki temel fiilin merkezi bir öneme sahip olduğunu görürüz ki bunlar: olmak (*to be*) ve sahip olmak (*to have*).

---

[6] Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum, 1970, 68.

Bu fiiller Aristoteles'in felsefesinin de iki ana terimi olan hareket (*kinesis*) ve etkinlik (*energeia*) ile içsel bir bağıntıya sahip görünür.[7] Hem Aristoteles'e ve hem de Fromm'a baktığımızda onların insani var oluşumuzun temel boyutlarını tanımladığını söyleyebiliriz: "sahip olma" ve "olma." Onlar insanın kendine ve varlığa birbirinden farklı iki ana bakışın ifadeleridir. Sahip olma insanın kendisi ve varlık ile şeylerin kontrolü ve sahiplenmesi dolayımında bağ kurmadır. Bu bağ kurmayı tanımlayan cümle şudur: "Ben, sahip olduklarımdır".[8] Bu bakış açısından; insan, kendini şeylerle özdeş kılar. Dış dünyadaki maddi şeyler, diğer insanlar, inançlar ve hatta değerler bile sahip olmaklık içinden tanımlanır; şeylerin sahipliği ve toplamı benliğin yerine geçer. Freire de, baskıcıların dünya ve diğer insanlarla bağlarını bu sahip olma bağı içinden kurduklarını söyler. Onlar varlığı, şey olarak görürler. Ve de işte bu nesneleştirme/şeyleştirme insandışılaştırmanın asıl nedenidir. Şeyleştirme, insandışılaştırmadır. Baskılanmış olan, baskıcı olanı içselleştirmeye kayar ve özne olmaktan vazgeçer. Özne olmaktan vazgeçme obje olmanın başlangıcı olur. Bu bakımdan Freire'ın eleştirel pedagoji felsefesi zihinlerin kolonileştirilmesine karşı bir mücadele olarak kendini gösterir.[9] Buna karşı insanın kendine ve varlığa olma yönelimi ışığında bakması onun ontolojik bir varlık olarak kendi kapasitelerini/yeteneklerini başlangıç olarak almasını, genel olarak, varlığa da onun üzerinde baskı ve tahakküm kurma niyetiyle bakmasını değil, diyalojik olarak yönelimini ifade eder. Bu kavrayış ışığında insanın kendisi ve diğer insanlarla bağ kurması ve aynı zamanda dünyaya yönelimi sahip olma, kontrol ve nesneleştirme üzerinden değildir. Bu yönelimi tanımlayan kavrayış şöyle ifade edilebilir: Ben, olduğum/olabildiğimim. Fromm olma yönelimini etik bir kavrayış içinden insanın kendi gücünün/yeteneklerinin/kapasitelerinin özgürleşmesi olarak görür ve ona göre bu da asıl anlamda iyi olandır.

"En genel ifadelerle, tüm yaşamın doğası kendi varoluşunu korumak ve olumlamaktır. Tüm varlıklar doğal olarak kendini korumaya eğilimlidir …Bir varlığın esas işlevi 'var olma'dır/hayatta olma'dır. 'Var olmak' statik/değişmez olmak değil, etkin/dinamik olmaktır. Bir varlığın kendine özgü güçlerini açımlaması ile varoluşu bir ve aynı şeydir. Tüm varlıklar kendilerine özgü olanaklarını/güçlerini gerçekleştirmeye karşı doğal bir eğilime sahiptir. Dolayısıyla, insan yaşamının amacı onun kendi olanaklarının/kendi güçlerinin varlığın yasalarına uygun bir biçimde kendini göstermesi olarak anlaşılmalıdır. Özetle; humanist etikte iyi; yaşamın olumlanması, insanın kendi olanaklarının/güçlerinin gerçekleştirilmesidir. Erdem insanın kendi varoluşuna karşı sorumluluğudur. Kötülük/erdemsizlik insanın sahip ol-

---

7 H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Metafizik*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2012, 83-105.
8 Erich Fromm, *To have or To be?* New York: Continuum, 1976.
9 Dale Snauwert "Social Justice and the Philosophical Foundation of Critical Peace Education: Exploring Nussbaum, Sen, and Freire", *Journal of Peace Education*, 2011, 8:3, 315-331, 327- 328.

dukları olanakların sakatlanması/çökertilmesidir; yani kötülük insanın kendine karşı sorumsuzluğudur."[10]

Freire ve Fromm benzer bir kavrayışa sahiptir. Aslında bu kavrayışın Aristoteles'e dayandığını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Özellikle Nussbaum'ın olanaklar yaklaşımı ile bu kavrayışın günümüz etik-politik kavrayışının temeline yerleştiği söylenebilir. Onların hepsi, insani var oluşu onun olanakları üzerinden tanımlar. Ve insanın olanaklarının engellenmesi ve sakatlanması baskıcı ve adaletsiz sosyal yapıların, düzenlemelerin kendisini de deşifre etmede çok önemli bir işleve sahiptir. Bu bakımlardan Freire'ın kavrayışı ile, elbette Fromm da dahil olmak üzere, Nussbaum'ın anlayışı arasında bir birleşme veya bir uyum olduğu söylenebilir. Freire için baskı-tahakküm, insandışılaştırmadır/insandışılaşmadır; çünkü o, insanın insan olarak ontolojik ve tarihsel var oluşunun doğal inşasını inkar eder, engeller ve yıkar. Bu aslında sosyal adaletsizliğin ve şiddetin de kaynağıdır. Freire'ın pedagoji felsefesi eleştirel barış eğitiminin temelinde yer alırken Nussbaum'ın olanaklar/kapasiteler yaklaşımı ışığında geliştirdiği sosyal adalet anlayışı felsefi bakımdan insan hakları eğitimine dönüştürücü bir şlev yükler.

İnsan hakları ve barış eğitimine yönelik, tarihsel olarak, üç temel yaklaşımın olduğu söylenebilir: reformcu (*reformist/reform*) kurucu/inşacı (*reconstructivist/reconstruction*) ve eleştirel dönüştürücü (critical transformational). Reformcu yaklaşım insan hakları ihlallerinin önlenmesini, savaşın engellenmesini, silahların denetimini ve kontrolünü kendine esas kaygı edinirken kurucu yaklaşım uluslararası sistemler ve işbirliği oluşturma çabası üzerinden insan haklarını korumayı, savaşı ortadan kaldırmayı ve silahsızlanmayı amaçlar. Onun esas amacı, yapısal ve kurumsal bağlamda insan haklarını, adaleti ve barışı tesis edecek oluşumları meydana getirmek suretiyle onları korumayı ve bu yöndeki kurumsal oluşumları ve düzenlemeleri desteklemektir. Eleştirel ve dönüştürücü yaklaşım ise, şiddetin tüm biçimlerini red ederek, yapısal şiddet ile adaletsizlik arasındaki bağıntıya yoğunlaşır. Adaletsizlik, insan hakları ihlalleri, her türden baskı ve şiddet eğitim aracılığı ile insanın kendisi ve diğer insanlarla "olma" üzerinden geliştirdiği dönüştürücü bir bilinci kurmasıyla ortadan kalkabilir. Bu tarihsel ve ontolojik bir imkandır; insan bunu başarabilir!

[10] Erich Fromm, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Rinehart and Company, 1947, 19-20.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Kamusal Alan

YUSUF HATAY*

Özet:
Bu çalışmanın amacı, Kamusal alanın, Jürgen Habermas'ın "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" (Habermas, İletişim, 2014, İstanbul) adlı eseri üzerinden incelemek ve antik dönemden günümüze kadar geçirdiği evreleri ele almaktır. Antik dönemden bu yana, özel ve kamusal ayrımı yapılmıştır. Antik dönemde bu iki kavramın işaret ettiği yaşam biçimleri arasında oldukça belirgin farklar vardı. Zamanla bu ayrım ortadan kalktı ve 17. yüzyıldan itibaren kamusal alan kavramı, devlet ve toplum arasında konumlanan siyasal bir kavram olarak ele alınmaya başlanmıştır.
Anahtar sözcükler: kamu, toplum, topluluk, devlet, halk, özel alan, kamusal alan

Public Sphere

Abstract:
The aim of this paper is to examine public sphere remembering Habermas' work 'The structural transformation of the public sphere' (Habermas, İletişim, 2014, İstanbul) and to address it's stages from archaic era. There has been private and public sphere distinction till archaic era. There was marked distinction between these two concepts in that time. In the course of time this distinction fade away and beginning from 17. century public sphere concepts is considered as a political concept positioned between government and community.
Keywords: public, society, community, government, nation, private sphere, public sphere

Giriş

Habermas'ın 1962 yılında Almanca yayınlanan, 1989'da İngilizce, 1997'de de Türkçe baskısı yapılan "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" adlı eseri, modern demokrasiyi ve toplumsal kökenlerini incelemektedir. Habermas'ın

* Yusuf Hatay, yusufhatay.mail@gmail.com

felsefesinin temelini de oluşturan bu eser, tarihsel bir bakış açısıyla demokratik gelişimi inceleyen, kamusallığın farklı yanlarını ortaya koymuştur. Habermas'ın bu çalışması 18. yüzyılda toplumsal bir sınıf olarak ortaya çıkan burjuvazinin, 19. yüzyılda gelişimini devam ettirmesini ve demokrasi kavramının yeniden tartışılmasını sağlamıştır. Çalışmasının hedefini, burjuva kamusallığının analizi olarak ifade eden Habermas, 'kamusal' kavramını, sosyoloji, ekonomi, hukuk ve siyaset gibi başlıklar altında, tarihsel bir bakış açısıyla irdelemiştir. Bu metodu benimsemesi, ele aldığı konunun tarihsel bir çerçeve içerisinde sosyal hayatın birçok alanını ilgilendiren bir yapı olmasından kaynaklanıyor.

Toplumsal hayatın yeni bir dönemde (digital çağda) bir zeminde temsil edildiği günümüzde, gelişen teknolojilerle bireysel yaşam da insani eylemin tarihselliği açısından sorgulanmaktadır. Kafelerin, restoranların, tiyatroların, stadyumların vb. 'kamusal'lık kavramı açısından yeniden ele alınmaktadır. Dünyanın küçülmesi olarak da adlandırılan, bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan hızlı değişimler gerçeklik algımızı dahi sarsmıştır. Bu dönemde, sosyal konumumuz ile bireysel kimliklerimiz birbirinden ayrılmayacak bir şekilde karmaşık bir yapı oluşuyorken, kamusal alan ile özel alan bir birinden ayırt edilemez durumdadır. İktidar yapısı itibariyle değişmekte, sosyal ve siyasal yaşamı da değiştirmektedir. Tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda, demokrasi kavramına yüklenen anlam da değişmektedir.

Kamu ve Kamusallık

Kamu (*public*) sözcüğü, izleyici, dinleyici gibi bir şeyin kitlesi anlamında da kullanılmaktadır. Günümüzde, örneğin, okur kitlesi, sanatsever kitlesi olarak da karsımıza çıkmaktadır. Oysa kamu sözcüğünün dinleyici, izleyici kitlesi anlamında kullanılması 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve 18. yüzyılda bu sözcük farklı dillere yerleşmiştir. Türk Dil Kurumu, Türkçe sözlüğünde kamu sözcüğü; 1. Halk hizmetlerini gören devlet organlarının tümü, 2. Bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme ve 3. Hep, bütün olmak üzere üç farklı şekilde tanımlanmıştır. Kamusal sözcüğü ise, kamu ile ilgili olan olarak tanımlanmıştır Buradan yola çıkarak, sözcüğün kullanılmasının devlet otoritesinin uygulanmasıyla doğrudan bir bağlantısı yoktur, çünkü okuyanların, izleyenlerin, ilgili şeyler hakkında fikir sahibi olan özel şahısların oluşturdukları kitleler kastedilmektedir. Kafeler ve salonlar, işte bu kitlelerin görüş ve kanaat bildirmesini sağlayan sosyalleşme alanlarıdır. Bu alanlara gelip, parasıyla söz konusu kültür ürünlerine sahip olabilen kitleler bunun uzantısı olarak bir tüketim kültürü bağlamında kamu olarak ortaya çıkmıştır. Kamusal Alan kavramı, "kamu" kelimesi değişen sosyolojik koşullar nedeniyle çeşitliliği anlamlarda kullanılmış ve tam olarak anlaşılamayan bir kavramdır. Bu kavramı açıklamak için geliştirilen teorilerin ortaya çıkışı itibariyle anla-

yabilmek için, kamusal alanın, Antik Yunan'dan itibaren ele almak gerekiyor. Antik Yunanistan'daki polis devletlerinde, temsili ve doğrudan demokrasi pratiği kamusal alanın oluşturan en somut örnekler olarak görünmektedirler. Bununla birlikte toplumsal ve ekonomik alanda yaşanan değişimler kamusal alanın yapısında bazı değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Jürgen Habermas, kamusal alan kavramının Batı toplumları için sosyolojik dönüşümünü gündelik dilden başlayarak 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar çözümlemiştir. Kamusallığın Yapısal Dönüşümü adlı eserinde yaptığı çözümlemeyle aynı zamanda ideal bir kamusal alan teorisini de ifade etmiştir. Bu çözümlemede kamusal alan, 17. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve özgün sosyolojik şartlarda gerçekleşen burjuva kamusal alandır. Aslında Habermas, burjuva kamusal alanın oluşumunu ve hemen ardından da onu oluşturan sosyolojik şartların hızla değişmesiyle birlikte, bu kamusallığın dönüşümünü anlatmaktadır. Roma'da kamu (*publicus*) sıfatı, yurttaşları ya da tebaayı (*res publica*) anlatmak için kullanılırdı. Bunun yanında, Romalılar kamu ile bireysel ev alanı arasında da bir ayırıma gider ve bu mantıkla, sokak, meydan, tiyatro gibi kamusal alanları kamu olarak nitelendirirler idi. İsim olarak *publicum* kelimesi siyasal bir anlam taşıyor ve devletin gelirlerini, topraklarını ve mülkünü ifade ediyordu.

Kamusal alan teorilerinde öne çıkan bir başka konu da insanın rasyonel bir varlık oluşu ve rasyonelliğin kazandırdığı özgür davranış biçimidir. Birey rasyonel bir varlık olarak siyasal alana ilişkin fikirlerini diğer bireylerle tartışmakta ve kamuoyu oluşturmaktadır. Ancak 18. yy ile birlikte kapitalizmin yaygınlaşması ve artık, hâkim olmasıyla birlikte, sermayenin toplumun her alanında daha belirleyici olmaya başlamıştır. Bununla birlikte birey, üretim-tüketim döngüsünde yer almış, tüketebilmek için, üretmeye başlamıştır. Bu üretim-tüketim zincirinin içerisinde statüsünün ve kabul edilirliğini belirleyen bir diğer koşul da mülk sahibi olmaktan geçmektedir. Ortaçağda, özellikle İngiltere'deki geçim sıkıntısı, insanların alım gücünden yoksun olması, halkın sanat eserlerine ulaşma şansının olmayışını da gösteriyordu. Habermas, İngiltere'deki durumu şöyle açıklıyor; İngiltere'de 18. yüzyılın başında nüfusun yarısından fazlası, asgari geçim düzeyinin altındaki koşullarda yaşamaktaydı. Kitleler geniş çapta okumamış olmanın ötesinde, edebiyata para veremeyecek kadar sefalete itilmiş durumdaydı. Kültür malları pazarından mütevazı de olsa pay almaya yetecek alım gücünden bile yoksundular. Yine de, kültürel dolaşımın ticarileşmesiyle beraber oluşan geçirgen kamusal topluluk, yeni bir toplumsal kategori olarak ortaya çıkıyordu. 17. yüzyılın saray aristokrasisi, aslında bir okuma topluluğu niteliğini taşımaz. Gerçi edebiyatçıları hizmetkârları gibi tutar, ama sanatçıların himaye edilmesi çerçevesinde gerçekleşen üretime, edebiyatla cidden ilgili bir topluluğun izlemesinden çok, *conspicious consumption* [şatafatlı tüketim] tekabül eder. Böyle ilgili bir topluluk, ancak 18. Yüzyılın ilk onyıllarında, sanatçı hamilerinin [mesenlerin] yerini, yazarın işvereni olan yayıncıların alması ve

eserlerin pazarda dağıtımını da üstlenmeleriyle oluşur.[1]

Ortaçağda derebeylik, şatolarında yaşamını sürdüren derebeyler, iktidarlarını da buradan yönetirler. Şatolar geniş topraklarla birlikte soylu derebeylerin hem 'özel' hem de 'kamusal' alanıdır. Yani 'özel' olan ile 'kamusal' olan iç içedir.

Toprak egemenliği ile tüm kuvvetler de tek eldedir, dolayısıyla kurumlar arasında paylaştırılmamıştır. Her bir saray ve şato ayrı bir kamusal alandır. Bu kamusal alan, özel olandan ayrı değildir. Soyluların yaşadığı şatolar ve malikâneler, yeni kamusal yaşamın merkezleridir. Ortaçağdaki bu kamusal alan 'temsili' olma özelliğine sahiptir. Derebeyi şan, asalet, onur vb. unvanları da temsil eder. Temsili kamu kişilerin özelliklerine bağlı olarak gelişir. Soyluların yaşam biçimleri; alışkanlıklar, hal ve hareketleri, konuşma tarzları vardır. Halk gösterişli saray şölenlerinin dışındadır. 17. yüzyılda yaşanan değişikliklerle birlikte kamusal alan açısından oldukça önemli değişiklikler boy göstermeye başlamıştır. Bu dönemde gelişen ticaretle birlikte, zorunlu olarak sanat, felsefe, edebiyat ve medyanın oluşması, mal ve haber dolaşımındaki ilişkilerin devamlılığıyla birlikte bunları kontrol edebilecek yeni bir iktidar -devlet- tanımına olan ihtiyacı doğurmuştur.

Bu yeni devleti gerekli kılan koşulların başında, yukarıda da değinildiği gibi 'kamusal alan' gelir. Artık kamu devlete ait bir alandır. Böylece, özel devletin dışında, kamusal ise devlete ilişkin olan anlamına gelmeye başlamıştır. Devlet memurları kamusal kişilerdir; kamusal bir görevleri vardır. Devletin bina ve kurumları da kamusaldır; devlet kamu yararı için, özel kişilerse kendi yararları için çalışırlar.

Kentlerin büyümesi ve burjuvazinin güçlenmesiyle birlikte değişen siyasi yapı gözle görülür bir biçimde toplum üzerinde etkinliğini artırıyordu. Ortaçağ boyunca etkin olan temsili kamuda statü sistemi rol oynamıştır. Kamusal ve özel alan kriterleri karşısında tarafsız olan bu kamusallık, hiyerarşik bir biçimden kaynaklanan bir tanınma politikasını kapsıyordu. Bundan dolayı ortaçağda, kurumsal ölçülere dayanan özel alandan farklı bir alan olarak kamudan söz edilemez. Sanat eserlerinin aristokrat, soylu sınıfının tekelinden kurtulması, büyüyen ve artan nüfusla birlikte yeni bir kamusal alanın oluşmasına da zemin hazırlamış oluyordu. İşte bu yeni kamusal alan beraberinde eleştirel bir kamusallığı da barındırıyordu. Habermas, bu durumu şöyle açıklıyordu; Almanya'da 18. yüzyılın sonlarına doğru "küçük ama eleştirel tartışmalar yürüten bir kamusal topluluk" oluşmuştur. Öncelikle şehirli vatandaşlardan ve burjuvalardan oluşan ve tahsilliler cumhuriyetinin sınırlarını aşan bir genel okur topluluğunun, az sayıda standart eseri gittikçe yoğun biçimde okumakla kalmayıp okuma alışkanlığını düzenli neşriyata uydurmasıyla, özel alanın içinden görece yoğun bir kamusal iletişim ağı ortaya çıkar. Okuyucu sayısının sıçrayarak artmasına tekabül eden

[1] J. Habermas, *İletişim*, çev: T. Bora-M. Sancar, İstanbul, 2014, s:108

gelişmeler, kitap, dergi ve gazete üretiminin ciddi miktarda genişlemesi; yazar, yayınevi ve kitapçı sayısının çoğalması; ödünç kitap veren kütüphanelerin ve okuma odalarının ortaya çıkması; özellikle de yeni bir okuma kültürünün toplumsal düğüm noktalan olarak okuma topluluklarının kurulmasıdır.[2]

Burjuva kamusallığının siyasal bir yapıya dönüşmesi ve bu yönde bir nitelik sergilemesi, süregelen politik kurumsallaşma şeklini değiştirmiştir. Edebi bir alan olarak, kamusallığın üretildiği mekânların iletişimsel bir işlevi üstlenmesine ve gittikçe genişlemesine sebep olmuştur. Loncalar parlamentolara dönüşmüş, yerel dillerin anonimleşmesi sonucu kitlesel iletişimde bulunma potansiyeli taşıyan devlet iktidarından bağımsızlaşmış bir medyatik çıkmıştır. Söz konusu gelişmeler başlangıçta, bir kafe ya da salonun fiziksel ölçüleriyle sınırlı iletişim ortamı ülkenin her yanına yayılmıştır. Sosyal ve politik değişim yönündeki talepler toplumsal yapıyı düzenleyen yasal düzenlemeleri şekillendirebilecek bir kamuoyunun varlığına kaynak olmuştur.

Ev halkının bu özerk yapısı evrensel ideal olarak karşımıza çıkıyordu. Ancak bu özerkliğe sahip olmanın koşulu mülkiyet sahibi olmaktan geçiyordu. Peki mülkiyet sahibi olmayanların durumu ne olacaktı? İşte bu çelişki, mülkiyet sahibi olmayanların dışlanmalarına sebep oluyordu. Burjuva kamusallığı gideremediği ya da yeni olarak karşısına çıkan birçok problemle büyüyordu. Çelişkiler üzerine kurulu bu burjuva ideolojisi düzeni evrensel bir boyut kazanmıştı artık. Mülksüzlerin dışlanmasıyla yeni bir toplumsal gerilim ortaya çıkmıştı. Bu da burjuva ile toplumsal kuralların ve bu kuralların niteliğinin, zımnen yaratılmış yeni bir sınıfsal zeminde çatışmasına neden oluyordu. Bu çelişki ve nedenler siyasetin, sanatın ve dolayısıyla edebi 'kamusal alan' olarak tanımlanan birahaneler, kafeler, vb. salonlarda eleştiriliyordu. Habermas'a göre bir okuma topluluğunun oluşturduğu, bu kamusal alan 'edebî kamu' idi. O'na göre Fransız Devrimi'nin öncesine kadar devam eden süreçle kamusal alan, kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların, kamu erkini, kamuoyu önünde zorunlu olarak meşrulaştırmaya yöneldikleri bir forma dönüşünce, iktidardan kopmuştur. Bu kamusal topluluğun oluştuğu mekânlar olarak kahvehaneler ve salonları gösterir. Fransa ve İngiltere'de serpilen kahvehane ve salonlar aristokratik toplulukla burjuva entellektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşdeğerliğin oluştuğu yerler, zaman geçtikçe siyasal bir nitelik kazanan eleştiri merkezlerine dönüşmüştür.

Habermas'a göre kamusal topluluk düşüncesi ilk kez bu mekânlarda bir fikir olarak kurumlaşmış ve gittikçe güçlenen bir nesnel etkinlik kazanmıştır. Buralarda bir araya gelen özel şahıslar arasında mevki ve makam eşitsizliğinin yerini belli konularda eşitlik almış ve tartışılan konular farklı olsa da hepsi şahıslar arasında güncel siyasi ve sanatsal konular olmuştur. Kamusal

[2] J. Habermas, *İletişim*, çev: T. Bora-M. Sancar, İstanbul, 2014, s:16

topluluk içinde süren tartışma, o zamana kadar hakkında hiç soru sorulmayan birtakım alanların temel sorunlar olarak ele alınmasını sağlamıştır. Habermas'ın, kahvehane, salon, vb. yerlerde oluşan kamusal topluluğun eleştirel bir şekilde üzerinde düşünülen konuları, -artık belli mekânlarda ve konularda değil- siyaset, felsefe, edebiyat ve sanatta da kapitalizmin gelişmesi, belirli toplum sınıfları için gelişerek, daha fazla bilgiye ihtiyaç duyulmasını sağlamıştır. Fakat hala bazı siyasal konular, kilisenin, devletin, yani iktidar sahiplerinin tekelinde kalmıştır.

Sanat eserleri ve Felsefe'de üretilen eserlerin dolaşımı, pazar tarafından yapılıp, başkalarına iletilir hale gelince, sanat eserleri artık üretilen ve Pazar tarafından dolaşıma sunulan birer mal niteliğine dönüşmüştür. Sanat ve felsefe alanlarında üretilen eserlerin, genel olarak herkes tarafından ulaşılabilir birer mal haline gelmesi, onları artık kilise ve sarayda teşekkül eden kamunun unsurları olmaktan çıkmışlardır. Sanat eserlerine ticari bir mal olarak ulaşabilen bireyler, kendi aralarındaki akılcı iletişim ve rasyonel tartışmalarla, bu eserdeki anlamları araştırarak bir yandan otoritelerin yorumlarını aşmaya, öte yandan, sanat ve felsefenin -genel olarak kültür- üretilmesine katkı sağlamaya başlamıştır. Artık özel şahıslar arasındaki tartışma ve diyaloglarda rasyonel bir akıl söz konusudur.

"Şehir"in ağırlığı, bütün farklılıklarına rağmen lngiltere'de de Fransa'da da aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlarla pekişir: bunlar [lngiltere'de] 680 ile 730 arasında, serpilen kahvehaneler ile, [Fransa'da] Devrime kadar Naiplik döneminde ortaya çıkan salonlardır. Bunlar, hem İngiltere hem de Fransa'da, aristokratik toplulukla burjuva entellektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşdeğerliğin de oluştuğu yerler; önce edebi olarak başlayıp sonra siyasal nitelik kazanan eleştirinin merkezleridir. 17. yüzyılın ortasında, çoktandır yaygınlaşmış olan çaydan sonra çikolata ve kahvenin de en azından halkın varlıklı kesimlerinin alıştığı içecekler haline gelmesinden sonra, levanten bir tacirin arabacısı ilk kahvehaneyi açtı. 18. Yüzyılın ilk on yıllık döneminde, Londra'da, her biri samimi müşteri çevrelerinin ayağını alıştırmış bulunan 3000'den fazla kahvehane vardı.[3]

Üretim ve değiş tokuşta evin yerini piyasa almış, aile ve ev alanı da değişmeye başlamıştır. 18. yüzyılda özel bir alan olan yeni burjuva aile anlayışı ortaya çıkmıştır. Daha önce soyluların evi hem bir üretim yeri hem de bir idare merkeziydi. Kapitalizmin ve devletin büyümesiyle evin daha önceki işlevleri ortadan kalkmış, üretimin ve üretilen malın pazarlanması artık piyasada yapılmaya başlanmıştır. Diğer yandan evde yapılan işleri de artık devlet üstlenmiştir. Nihayetinde 'ev' emekle devlet arasında özerk bir yere sahip olmuştur. Bu yeni aile yapısı, 'burjuva aile' idi. Burjuva ailede evin içi bir mahremdir. Devlet ile emeğin, yani üretimin getirdiği yükümlülükler karşısında sığınak halini almıştır.

---

[3] J. Habermas, *İletişim*, çev: T. Bora-M. Sancar, İstanbul, 2014, s:100

Kapitalizmin büyümesi ile birlikte -ve sanayi devriminin başlamışıyla- yoksullukta gittikçe artıyordu. Bu yoksul kitlelerin, burjuva kamusal alanında kendilerine yer bulmaları pek mümkün görünmüyordu çünkü mülkiyete sahip olamamak buna engel oluyordu. Mülkiyete sahip olanlar ve olmayanlar arasında bir belirgin bir ayırım vardı. Bunun sonucu olarak kamusal alan da eleştirel niteliğini kaybederek tüketim kültürünün egemenliği altına girmişti.

Devlet ve toplum ayrılmasıyla, devletin/kamunun dışında kalan bir kamusal alan tanımlar Habermas. Bu alan temel özelliğini "özel"den alır. Bu alanda var olan burjuva ailesidir. Kamusal alanın temelinde eleştirel olma özelliği vardır. Ve bu özelliğe sahip birey burjuva ailesinden yetişmektedir. Özerk bireylerin oluşturduğu kamusal alan -aynı zamanda özel alanın- çekirdeğini oluşturan burjuva ailesinden çıkar. Modern aile, mahremiyet ancak aile içinde yaşanabilme özelliğiyle vardır.

Bu mahremiyet alanı, özel olanın, modern anlamda doygun ve özgür içselliğin tarihsel çıkış noktasıdır. "Özel"in –hayati ihtiyaçlara bağlı birtakım zorunlulukların yerine getirilmesi gerçeğine dayalı- antik anlamı, toplumsal emeğin gerekleri ve getirdiği bağımlılık ilişkileri sonucunda, özel alanın iç kesiminden, yani evden kovulmuş gibi görünmektedir. Mal dolaşımının ev ekonomisinin sınırlarını yıkması ölçüsünde, çekirdek ailenin alanı ile toplumsal yeniden üretimin alanı arasında bir sınır çizilir: devletle toplum arasındaki kutuplaşma süreci, toplumun içinde de cereyan eder. Özel şahıs statüsü, mal sahibi rolüyle aile babası rolünü, mülk sahibiyle "insan"ın rollerini bağdaştırır. Özel alanın daha yüksek bir düzey olan mahremiyet alanında uçlaşması, mülk sahibi ile "insan" rollerinin "özel" başlığı altında özdeşleşmesine zemin hazırlar; burjuva toplumunda kamunun siyasal özbilinci de son kertede bu özdeşleşmeye dayanır.[4]

Burjuva aile içinde birey, ekonomik ve siyasi olarak kendisini daha özgür hisseder. Burjuva ailesinde birey, tahakkümün dışında görür kendisini. Kendi iradesiyle karar verebilen, eğitim görmüş, toplum içinde sevilen ve saygı duyulan bir birey olarak hayal eder. Burjuva ailesinin kendisi hakkındaki etiketleri genel geçer bir nitelik olarak karşımıza çıkar. İnsanlık için yeni bir modeldir bu. Mülk sahibi olmak, bir bakıma kendisini, iktidarın baskılarından bağımsız hissetmesini sağlamıştır. Bu mülkiyet sahibi olmanın verdiği bu özgür olma hissi, bireyin, bir anlamda, özerkliğidir ancak herkes için geçerli olamaz. Öte yandan burjuvazi kendi çıkarlarını genel çıkarlar olarak gösterme konusunda çok başarılıdır.

Bundan sonra -küçük üreticiler bilhassa- yeni toplumsal düzende herkes, becerisiyle, şansıyla mülk sahibi olabilir. Bir bakıma bu yetenek ve şans ile mülk sahibi olmak, kamusal alanda var olmak için gereken nitelikleri sahip olmak demektir. Ve artık herkes eşit sayılır(!)

---

[4] J. Habermas, *İletişim*, çev: T. Bora-M. Sancar, İstanbul, 2014, s:92,93

Bir yandan karşımıza çıkan bu yeni kavramlar, burjuva aile yapısı, mahremiyet alanın kamusal alandan ayrılması ve diğer yandan değerler ile yeni bir düzen kurulmuş ve hızla değişmeye başlamıştı artık. Burjuvazinin iktidarı çözücü etkisi işlevini yerine getirmiş ancak yerine getirdiği, feodal düzenin yıkılmasıyla yeni bir iktidar anlayışı söz konusuydu. Tüm bu değişimlerin toplum ve özelde aile ve bireylerin yaşamları üzerine çok derin ve güçlü etkileri olmuştur. Değerlerde yaşanan değişimler ve siyasal gücün değişmesi. Demokrasi kavramının antik Yunan "Polis" devletlerinden çok farklı bir biçimiyle karşı karşıyaydı toplum. Ahlak kavramının yeniden filozoflar tarafından yeniden şekillenişi; işte tüm bu değişim dalgalarının içinde "iktidar" ve "eleştiri" kavramları da yeniden ele alınıyordu. Ancak ne var ki, Nietzsche'nin de dediği gibi hiçbir iktidar hiçbir zaman eleştirilmek istememiştir.

"Bugüne değin iyi ve kötü üzerine en berbat düşünceler ortaya kondu. Bu, her zaman çok tehlikeli bir şey oldu. Vicdan, iyi bir şöhret, cehennem; duruma göre polisin bizzat kendisi önyargısızlığa izin vermiyordu ve vermiyor. İşte günümüz ahlakı üzerine, her otorite karşısında alınan tavırla olduğu gibi, düşünmemek, pek de konuşmamak gerekiyor. Burada itaat edilir! Dünya var olduğundan bu yana hiçbir otorite kendisinin eleştiri konusu yapılmasına istekli görünmemiştir. Hele ahlakı eleştirmek, ahlakı bir sorun, sorunlu bir şey olarak ele almak: Nasıl olur? Bu ahlak dışı değil miydi -şimdi değil mi? Ama ahlak, kendisinden eleştiren elleri ve işkence aletlerini uzak tutmak için sadece her türlü korku aracına hükmetmekle kalmaz: Onun güvencesi, kullanmasını çok iyi bildiği bir tür göz boyama sanatında yatar, - nasıl "coşturacağını" bilir. Sık sık, tek bir bakışla eleştirici iradeyi felç etmeyi, hatta kendi tarafına çekmeyi başarır. Onun kendine karşı tavır almasını başardığı durumlar da var: Bunun sonucunda irade, tıpkı bir akrep gibi kendini sokar. Ahlak, ta başlangıçtan beri ikna etme sanatındaki bütün şeytanlıkları bilir. Bugün bile onun yardımına başvurmayan hiçbir konuşmacı yoktur"[5]

Kaynakça

HABERMAS, Jürgen. (2014) Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, (Çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar) İstanbul, İletişim Yayınları.

NİETZSCHE, Friedrich. 1997. Tan Kızıllığı Üzerine, (çev: Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ) İstanbul, İmge Yayınları.

Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, TDK yayınları, Ankara, 2011

[5] F. Nietzsche, *Tan Kızıllığı Üzerine*, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge, İstanbul, 1997

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Değerler Açısından İnsan Varoluşunu Anlamak*

CELAL GÜRBÜZ**

Özet
İnsan varoluşunu değerler açısından anlamak, bu yazıda, insan varoluşu dıştan belirlemeyle değil, fakat değerleri açısından anlaşılabileceği savı öne sürülmüştür. İnsanı anlama çabasında başvurulan kimi yollar (örneği, spekülatif metafizik, onto-teolojik ve lojik) ve tanı koyma amacı taşıdıklarından eleştirilmiştir. Çünkü insan varoluşu, düşünümlü(*reflexif*) bir kurgudan değil, bu (var)oluşun tarzlarından anlaşılabilir. Değer, kendi başına bir kendilik ya da bir dünya görüşüne bağlanmış olarak anlaşılamaz; insanın tüm değer koyuş ve değer verişlerinin temelinde *özgür oluşa açıklığı* yatar.
Anahtar sözcükler: varoluş, oluş tarzı, akıl, düşünümleme, istenç, değer, özgürlük.
Comprendre l'existence humaine du poin de vue valeurs

Resumé
Dans cet article, il est avancé que l'existence humaine peut être mieux comprise par une détermination interne, soit par ses valeurs, non par une détermination externe. Certaines conceptions (par exemple, métaphysique spéculative, théologie et logique) auxquelles on a eu recours dans les efforts de comprendre l'homme son critiquées parce qu'elles visent a presenter des diagnostics. Parce que l'existence humaine peut être comprise non à partir d'une fiction réflexive, mais par ses modes d'existence. La valeur ne peut être comprise par elle-même comme un soi ou par son rapport avec une vision du monde. C'est son ouverture à la liberté qui reside dans la base de l'acte de l'homme de mettre en valeur.
Mots clés: existence, mode d'existence, raison, reflexion, volonté, valeur, liberté.

* Not: Yazı,1 Kasım Cumartesi 2014 tarihinde, *Aratos Felsefe Okulu*'nda verilen ders içeriğinin tam metnidir.

** Öğr. Gör. Celal Gürbüz, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi., celgurcu.edu.tr

Varoluş kavramı, genellikle var olanın özü, her ne ise olduğu veya olacağı şey bakımından gerçekliğe kavuşması, yani mevcut halini ifade eder. Özün gerçeklik kazanması, özne-nesne ayrımı gözetildiğinde (Aristoteles'in etkin-edilgin, form-madde ayrımı vb. gibi) olanak modalitesi gereği, bir şey olabilirliğe; formunu edinmeye, olanağı gerçekleştiren etkin form olarak ayrıma doğru evrilir. İnsan varoluşunun ayırıcı özelliği, ereğine uygun bir yaşama kendi istenciyle erişebilme gücü olmalı.

İnsanın dünyadaki yerini dünyada belirlemeyi hedef alan Rönesans ve yeniçağın aydınlanmacı görüşleri, bu dönüşümü derinleştirerek insan-özneyi merkeze taşıdılar. Dünyanın merkezine çekilen insan, İskender gibi 'Gordion'un düğümünü' kılıçla değil aklıyla çözebileceğini düşünmüş olmalı. Aklın, kendisi için bir mutluluk kaynağı olamayacağını anlaması için bunu demesi gerekirdi[1], aradığı mutluluksa! *Homo sapiens* neredeyse *kaos* ile *kosmos* arasındaki aralıkta söz sahibi oluyordu. Bilincin talebi olmayan bir güç hiyerarşisi türdeşler arasındaki barışı bir daha geri dönülemeyecek biçimde ortadan kaldırılması sonucunu da beraberinde getirdi. Bildiklerinin ve yapabildiklerinin alanı ve kazancı arttıkça hazzın alabildiğince coşturduğu içi boş bir güç özentisine yenildi.

Eski bilgeliğe "eski" ligi nedeniyle "geçmişte kaldı" diye dudak büken sözde "modernler," akıl almaz kurnazlıklarını, türün geleceğini kurtarma bahanesiyle yücelttiler. İnsanlığın ilk bilgelikleri arınmışlık mitoslarına ayrılmışken, yeniler kendi zincirlerini çoğaltıp "özgürlük" le parlattılar. Mimarı oldukları art niyetlerini kurdukları tuzakların şaşmaz işleyişiyle öylesine gizlediler ki, tekniğin gelişmişliğinin son örneklerini hayranlıkla izletebildiler: Kant, "vesayet" altına alınmanın inceliklerini satır aralarında kendi zarif üslubuyla öylesine parlak bir biçimde işledi ki, yazının sonundaki " biz aydınlanma çağında mıyız?" sorusunu olumsuz cevapladı ve "Friedrich"in aydın hükümdarlığı ile yetinebileceğimizi ima etti.

İnsanı genelliği içinde ele alıp genel sonuçlarla yargılamanın kırılgan yanlarını bilmez değilim, ancak tekilliği içinde ele almanın ayartıcı yanlarına karşı mesafeli duruyorum. Sorun, insana bu iki bakış açısının hangisiyle bakılmasında olmasa da, bu tartışmanın tarafları ve öne sürdükleri savlar ve argümanlar hakkında bilgi edinmeden bir karara varmak da doğru değil.

Aralarında başta Sokrates, Platon, Aristoteles olmak üzere Descartes, Leibniz, Kant ve Hegel gibi adların yer aldığı önemli bir filozof öbeği insanı bilinciyle ve özellikle doğru bilgiyi rasyonel bir yöntem bilinciyle elde edebileceği düşüncesiyle öne çıkardılar: Sahte bilgi savları sofistleri Sokrates karşısında alay (ironi) konusu haline getirmişti; öfkelerinin bedeli ağır oldu;

[1] Bunu anlamak için sanırım Kant gibi 'içtenlikli' bir bilge olmak gerekir: "Gerçekten de görüyoruz ki, yetiştirilmiş bir akıl yaşamın ve mutluluğun tadını çıkarmak için ne kadar çok uğraşırsa, insan hakikî memnunluktan o kadar uzaklaşır; bundan da çok kimsede, hem de aklı kullanmada en çok deneyimi olanlarda, bunu açıkça söyleyecek kadar içtenlikli iseler, belirli bir misoloji, yani akla nefret doğar." Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi, çev. İ. Kuçuradi, TFK yay., s.10. 1981.

zehirlerini Sokrates'in boğazına boca ettiler. Bruno, evrende merkez diye bir yer (örneğin dünya) olamayacağını, hareketin evrenin sonsuzluğuna koşut olduğunu açıklamaya girişti, kendini kilisenin odun yığının üstünde cayır cayır yanar halde buldu. Aklın inanç karşısındaki kanıtları ikna edici bulunmamıştı, öyle karar vermişlerdi.

Nedenin kılıçtan keskin olduğunu Demokritos biliyordu: "Bir neden bulmayı Pers hükümdarı olmaya yeğlerim" demişti. Bulduğu neden (atom ve boşluk) Bruno'yu yakmıştı. Aklın soyut genelliklere, yani kavramlara yönelip tekil insanın, kişisel ve yalnız, hatta duyarlı insanların duyarlı yüreklerine seslenemeyeceğini savlayan "gönül erbapları", istediklerini akılda bulamadılar: akıl kanmıyordu, kandırılamıyordu. İlkelerini şüpheden başlayarak, kanıt göstererek ispat yolunu seçenler, kendilerine karşı çıkanlardan da aynı yolu izlemelerini istiyorlardı. Bu yol kimilerine göre yol değildi. Sözüne güvenilir birinin tanıklığı yeter de artardı bile.

İnsanın ne tür bir oluşu ve varlık tarzı olduğu, insanın bilinebilen tarihi ve uygarlığı da gözetilerek (örnekleri, Vico, Herder, Rousseau gibi) irdelenebilirdi. Ya doğayla aynı ya da ayrı yapıda, akıl sahibi ya da akıldışı yanlarıyla birlikte çatışmalı bir yapısı olduğu ya da yaratılmış ve günahkâr olduğu biçiminde açıklama ve yorumlarla karşılandı. Ontolojik temellere dayanan antropolojinin görüşü ise temelini insanın somut varlığında, somut yapıp etmelerinde bulan fenomenlere (bu fenomenler ne psişik ne de biyolojiktirler) dayandırdı.

Bir bütün olarak incelenmesi gereken insan ne demekti öyleyse? Bu deyimin anlamı: İnsanın bilim tarafından uydurulmuş bir kavram olmadığıydı; o bütün başarı ve yapıp etmeleriyle birlikte öteki var olan şeyler yanında yerini bulan bir varlık alanında" olmasıydı[2] "Kavramlar var olana dayanmadıkça boş kalıplardan ibaret kalırlar." Bilincin (saf ya da empirik) karmaşık ve evrilebilir (*conversible*) –tersinebilir (*inversible*) bir özelliğe sahip olması, doğru bir kavrayış için olduğu kadar yanlış için de yeterli yönlendirmeler bakımından gereç sağlayabilir. Ondan nesnel bir zemin oluşturabilmek için *kritiğe ve öze bakışçı bir çözümlemeye*(bkz. U. Nutku İnanmanın Felsefesi) gerek vardır.

İnsan varoluşunun anlaşılabilirliği, düşünümlü (*reflexif*) bir kurgudan değil, bu varoluşun tarzlarından yola çıkılarak anlaşılabilir. Bir şeyin, bir eylemin ya da kişinin değerini, ne tek başına değerlendirenden ne de değer olduğuna inanılan şeyden, ne de değeri gösterdiği düşünülen simgeden yola çıkarak anlayabiliriz. Nietzsche'nin morali genealojik (kökenbilgisel) bir araştırmaya uğratması, değerin ve değer edim(akt)lerinin bozulmuş biçimlerle nasıl karartılabileceğini kanıtlarıyla göstermek ister. Değerin halis (*authentique*) bir kökü (Gücü İsteme) açığa çıkartılmadıkça, değer olanın değer vermeden farklı olarak neliği hakkında açık bir bilgiye ulaşılamaz. Değer,

[2] Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefi Antropoloji, Cilt 1; İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1971.

kendi başına bir kendilik, hele bir dünya görüşüne bağlanmış bir edim odağı olarak anlaşılırsa insan üstüne koyulmuş bir normun belirleyiciliğine, kutsal değerinin belirleyiciliğine ya da öznel ya da tarihsel koşullarca oluştuğu ileri sürülen öznel bir koyut olur. Değerin mantıksal bir doğruluğa bağlanmak istenmesi değeri yargıya, değer yargısına götürür; bu da değerbilgisel (*axiyologique*) bir yargıçlık taslamayla ya da buyrukçu bir otoriter değer kaynağına bağlanmakla sonuçlanır.

Yaşamın dışına koyulan bir öz çekirdek olarak varoluş, öznenin kendi iç sezgilerine bağlanır ve tüm gerçek bağlantılardan soyutlanmış olur. " ...Bunların ardında başka bir şeyin olduğunu hissetmekte ve kendi içinde yer alan bu şeyin mahiyetten öte bir şey olduğunu tecrübe etmektedir." Bu yüzden de " varoluş hakkında nesnel bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamaktadır."[3].

Varoluşu insanın yaşam deneyimlerine bağlayan Bollnow, bunları "tali" (ikinci dereceden) saymakta, insanın "özünde, yani hayatın muhtevasının tamamen ötesinde yer alan bu çekirdeğe 'varoluş' adı vermektedir.[4] Bollnow, varoluşun iki anlaşılma biçimini, Jaspers'in" Ben, kendime şu ya da bu nesneyim diyemem" ve Heidegger'in, "varoluşun ne'si kavramlarla belirlenemese de o'nu nasılıyla kavramak mümkündür " tespit eder. Kierkegaard'da ise, "insanın kendisiyle ilişkisi olarak belirlenen varoluşun nihai hedefi aşkın bir mutlak(Tanrı)tır. "Varoluş, hürriyet içinde kendini kavrarken bu edim içinde aynı zamanda kendine başka olan birini idrak etmektedir."[5] Nietzsche'nin " İnsan bir gaye değil, bir köprüdür" sözü de benzer bir vurgulamadır.

Varoluşun insan varlığından yola çıkılarak açıklanmak istenmesi, en azından moral veya kurala dayalı (normatif) bir kayıtla belirlenmesi yanında, fenomenolojik bir anlamaya da açık durmaktadır. Kaldı ki " Dünyamız anlamlandırılmış bir dünyadır." Max Scheler'se dünya derken : "insan dünyasını, değerlerle bezenmiş ve yüklenmiş insan dünyasını anlar.[6] " Trajik, her zaman değerler ya da değer karşılaşmalarıyla ilgilidir. Yapıp ettikleri, davranışları, karşıt değerler gerçekleştiren kişilerin yaşadığı bir dünyada doğru-eğri, soylu-bayağı, saf-kurnaz insanların yaşadığı bir dünyada trajediye rastlanabilir ancak. "Trajiğin belirtisi zorunlu olmadır. [Bu zorunlulukta] kişi özgür olarak davranır; özgür olduğunu, isterse başka türlü davranabileceğini bilir. Burada zorunluluk öyledir ki, insan gerçekleştirebileceği bütün edimleri yardıma çağırsa da o akışını sürdürür"[7]

Şeylerin kendinde değer ya da değerlerden söz edilebilir mi? Değeri nerede veya nede arayacağız? Değer olan veya var olan bir şey mi, ya da ortaya konulan ya da gösterilebilecek bir şey mi? Kime ve neye göre ve ne ya da

---

[3] Bollnow, Fr. Otto, Varoluş Felsefesi, çev. Medeni Beyaztaş, Efkar Yay., s.24,2004.
[4] Bollnow, Fr. Otto, Varoluş Felsefesi, çev. Medeni Beyaztaş, Efkar Yay., 2004.
[5] Bollnow, Fr. Otto, Varoluş Felsefesi, çev. Medeni Beyaztaş, Efkar Yay., 2004.
[6] Kuçuradi, İonna; Nietzsche ve İnsan, TFK Yay. 1999
[7] Kuçuradi, İonna; Nietzsche ve İnsan, TFK Yay. 1999

kim adına? İnsan olmasaydı da yine değer olur muydu? Değerlendirme mi değeri var ediyor? Değer, insanca bir etkinlikle bağıntılı bir değerlendirme normu mu oluşturmaktır?

İlk soruya, şeyde değer olup olmadığını kim soruyor, sorusuyla karşılık verilebilir. Şey, her ne ise kendisi için bir değer taşıyıp taşımadığı onun kendisi için ilgisizdir. Öyleyse değer, bir şeye göre ve bir değerlendiren varsa mümkün oluyor. Değer, bir şey için birine göre de olabilir. Sadece olan değil üretilen ve yaratılan bir şeyde de olabilir. Kendi başına değeri düşünmek ki bu özü düşünmek anlamına da gelir, kendi başına sözcüğü düşünmek kadar paradoksaldır. İnsanda ya da şey veya şeylerde kendi başlarına değerden söz edilemez. Değer, değer sözcüğünün anlamından da çıkmaz, o sözün anlamıdır ki, o da diğer sözcüklerle bağıntısı içinde belirlenebilir. Değer, karşılıklılık bağlamında, bağlamsal olarak ortaya çıkar, bağlamlıdır. Değer, demek ki bir şey değil ancak bir şeyde görülebilir veya duyulabilir: Değerleme edimi sırasında değerlendirenin pratiğine sinen ve ortaya dolaylı olarak çıkan (x). Nasıl zamanı olanın olmasında buluyorsak, değeri de değerleme sırasında buluyoruz.

Değeri neliği üzerinde durulmadan, bir şeymiş gibi kabul edip üzerine bilgi inşa etmek temelsiz bina kurmaya benzer. Bir şey bir şeye değer denemez, bir şeyin biri için bir değer taşıdığını söylemek yadırganmaz. Gerçek, değerden bağışıktır; gerçeğe bakış açılarından söz edebiliriz, ama şu bakış açısı gerçeğin ta kendisini görünür hale getiriyor diyemeyiz. Değerlendireni, şu veya bu değerlendirme biçimine sürükleyen ya da bir doğrultuda karar vermeye yönelten/yönlendiren nedir? İnsanda bir değerlendirme aktı olduğundan yola çıkarak değeri ve değerlendirme farklarını açıklamak mümkün görünmüyor. İnsanın, insan eylemlerinin amacı başlıca bu eylemi üreten motivdedir. Değeri yaratan gücü değerlendirmede hesaba katmak gerekir: Platon'un idea'sı hakikatin ölçütüydü, diğerlerine varlıkta uygun yeri ona yakınlık ya da uzaklık belirliyordu. Fazilet (*arete*), ya kendini bilmede (Sokrates) ya da yönetmede (Protagoras), veya kendinden vazgeçmede (her türde mistik arınma), kendini çoğaltmada (Nietzsche), eşitsizliği gidermede (Rousseau) aranabilir. Her birinde gerçeğe ve insana "bir açıdan bakma" neden olmakta değil o açıdan bakmaya iten nedene bakmak gerekir. Halis bir görmeyi mümkün kılacak halis gözler gerekir.

Bir değerin değerinden söz etmek (Nietzsche'nin söz ettiği gibi) değer ya da değerlerin kendi başına bir varlıkları olamayacağını da ima eder. İster değerlendirme aktı ister değer biçme ya da atfetme[8] biçiminde olsun ya kişiler arası yaşantı veya etik ilişkileri ilgilendiren etik değerleri ya da ikincil ilişkiler biçiminde grup ya da toplum ilişkilerini içerir. Scheler, değerleri duyguda bir veriliş tarzı (içerikli) tanıması bakımından yaşantıya bağlıyor gibi görünse de tinsel bir etkinliğin, kişi değeri olmak bakımından özerk bir

[8] Kuçuradi, İonna; Nietzsche ve İnsan, TFK Yay. 1999

alandaki *apriori* varlığını kastetmekten başka bir amacı olmadığı anlaşılıyor. Değerin nesnel varlığı, her türlü ilişki ve eylem tarzı bakımından koşulların belirleyiciliğinden bağışıktır. Değer hiyerarşisi, insanın istencinin tercih ya da karar değişimlerine göre değişmez. Kant'ın etiğini "*formalizm*"le etiketleyen Scheler, değerlerin *apriori* verilişlerini temele almakla değerleri kişi alanından *Geist* alanına taşımakla Kant'ın kaçındığı aşkınlık alanına ontolojik bir geçerlik tanımış olur.

Değere insani varlık alanı dışında ve o alanı belirleyen bir statü tanımak, *değer metafiziklerine* geri dönüşün yolunu açar. Değerin aşkınlığı, bu aşkınlığın öznesini de aşırır. İnsanın elinden kurtulan değer ve değer verişler, yeni metafizik sembolleri yaratır. İnsana, insani olan ilişkiler ağı içinde örülen bir varlıksal ilişki kipi yeter de artar bile. İnsan varoluşunu kendi oluş kipleri içinde dünyasal *praksis*in olanaklarıyla sınırlamak, olanaklara çitler çekmek sonucunu doğurmaz; derinleşen varoluşsal deneyim ve olanaklar, tersine bilincin ve duyarlılığın öz kaynaklarının bitimsiz doğurganlığına tanıklık edecek biçimleri üretir.

İstencin kökeninde her daim bir güce yönelmeyi bulan Nietzsche, yaşamı kötürümleştiren beden azaplarında, her türlü güdü terbiyelerinde, moral *sözde* arınmalarda kaybederek kazanmayı ummada, yaşama karşı güdülerin bilenmesinde aynı –ama negatif- gücü istemeyi bulur. Dekadansa uğramanın bedeli kendini feda etmek... Gücü isteme biçimleriyle değer atfetmeler arasında kopmaz bağlar kurulur: Özgür ruhlarla boyun eğenler arasında moral yargıların zincirleriyle kendini yönetebilenlerin güçlü kararlılıkları türünden farklar vardır. Moraller bir tür kurmaca güç hileleridir: özneleri gizlenen hileli yüceltmeler, tapınak şövalyeleri. Beslendikleri nektar kin ve öfke, haddini bilmezlere karşı diş bileme: *ressentiment* (hınç).

Kaynaklar

TakiyettinMengüşoğlu; Felsefi Antropoloji, Cilt 1; İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1971.
Takiyettin Mengüşoğlu; Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. 1969.
Bollnow, Fr. Otto, Varoluş Felsefesi, çev. Medeni Beyaztaş, Efkar Yay., 2004.
İonna Kuçuradi; İnsan ve Değerleri, TFK yay. 2013.
İonna Kuçuradi; Nietzsche ve İnsan, TFK Yay. 1999
Nutku, Uluğ; İnanmanın Felsefesi, Anı Yay., 2012

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

İyonya ve İyonyalı Filozoflar Üzerine*

LEVENT ERKIZAN**

Özet
Bu çalışma esas olarak İyonya ve İyonyalı filozoflar üzerinedir. Öncelikle İyonya terimi etimolojik ve tarihsel açıdan ele alınıp incelenir. Daha sonra, on iki İyonya kenti tarihsel, kültürel ve felsefi bakımlardan betimlenir. Felsefenin kaynağına/kökenine ilişkin soru da onunla bağıntılı olarak tartışılır. Çünkü Batı Felsefesi kendini M.Ö 6. Yüzyılda ortaya çıkan İyonya Felsefesine bağlar (Sokrates-Öncesi Felsefe). Kanıtların ise bunun tersini gösterdiği söylenir. Son olarak, İyonya kentlerinin önde gelen önemli entelektüel şahısları ayrıntılı olarak sunulur.
Anahtar Sözcükler: İyon, İyonya, Anadolu, philosophy, batı
On Ionia and Ionian Philosophers

Abstract
This study is mainly of Ionia and Ionian Philosophers. Firstly the term Ionia is examined from the etimological and historical point of view. Then twelve Ionian cities are described from historical, cultural and philosophical perpectives. The question of the route of philosohy is discussed in connection with it. Since western philosophy relates itself to Ionian Philosophy (Pre-Socratic Philosophy) that is dated back to 6.th century BCE. It is argued that the evidences may prove otherwise. Finally the prominent intellectual figures of Ionian cities are presented in some details.
Keywords: ion, İonia, Anatolia, philosphy, west

Bugün üzerinde yaşamış olduğumuz bu topraklara 'Küçük Asya' denilmiş olmasının tarihsel kökenine baktığımızda, ilk kez Asya sözcüğü ile kastedilen yerin, bugünkü Anadolu olduğunu görürüz. Hititliler bu bölgeye *Assuva*, Mısırlılar ise *İasiye* diyorlardı. Ünlü İzmirli ozan ve destan yazarı Homeros ise *Assiyos* diyordu. Ancak Homeros zamanında Asya'dan kastedilen Efes ve çevresi idi; oysa daha sonra bu isim tüm kıtayı kaplayacak

* Bu çalışma 25-27 Mayıs tarihleri arasında Urla- İzmir'de gerçekleştirilen *Anadoluda Felsefeye Yolculuk* Adlı çalıştayda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Levent Erkızan, leverkizan@yahoo.com

şekilde genişledi. 'Küçük Asya' ifadesi M.S. beşinci yüzyılda ilk kez olarak Orosius tarafından kullanılmıştır. Edebiyatta, Grekçede 'doğu' demek olan *Anatoliya* adına M.S. 10. Yüzyılda Konstantin Porfiregenitos zamanında rastgeliniyor"[1] Halikarnas Balıkçısı, Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın da ifade ettiği gibi onuncu yüzyıla kadar bu topraklara Asya deniliyordu. Asya, aynı zamanda bereket tanrıçasını da simgeliyordu. Kadın tanrıça kültünün bu topraklarda bu kadar yaygın bir şekilde var olması, Hititler Asurlular Lidyalılar vs. döneminde ana ve kadın tanrıça figürünün saygınlığı ve hatta Kibele ve Artemis isimli tanrıçaların Asya isimli tanrıça ile aynı olduğunun düşünülmesi Anadolu'nun anaların ve ana figürlü tanrıçaların çok olduğu yer anlamına gelen 'Ana dolu' sözcüğünün ortaya çıkmasına da neden olmuştu .

Gelelim *İonian* (Yunan) Sözcüğünün nereden geldiğine. Kutsal kitaplardan Tevrat, Yafes'in oğullarından söz ederken her biri bir ulusun atası durumunda bulunan bu oğullardan birinin adının da *Yavan* olduğunu söyler. Buradaki *Yavan* ya da *Yavones* aynı zamanda İyonyalıların eski adıdır. Ancak bu sözcüğün Akalar ve Helenlerle hiçbir ilgisi yoktur. İyon kültürünün ve İyon lehçesinin Yunanistan'a aktarılması, Anadolulu Apollon'un Delphoi'ye taşınması sırasında olmuştur. Bu nokta hiç incelenmemiştir. Pek doğal olarak İyonlar Yunanistan'a gidip geliyorlardı. Anadolu'da taptıkları Apollon'u Yunanistan'a götürenler lehçelerini de beraber götürmüşlerdir. 'Yunanistan' sözcüğü Pers dilindendir. Çünkü Persler Yunanistan'a saldırırken önce 'Yauna' dedikleri İyonlara rastgeldiler. 'Yauna' sözcüğünden 'Yaunistan' ya da 'Yunanistan' sözünü uydurdular ki, bu doğru değildir. Orası Helenistandır.[2] Bugün dahi aynı toplum kendisine, *Greek* veya *Hellas* ismini vermektedir. Yunanistan ismini bizim dışımızda kullanan bile yoktur. Buradan da anlaşılacağı gibi, tarihsel serüveni içerisinde Yunan sözcüğünden kastedilen ve işaret edilen yer İyonyadır. Bugün Yunanistan diye bildiğimiz yer ise Helenistan'dır. Oysa İyonya ile Helenistan arasında kültürel etkileşimlerin dışında hiçbir bağ yoktur. Bu daha çok Batının köklerini İyonya üzerinde arama çabalarının sonucu uydurulmuş bir öyküdür. İyonya Anadolu'da kurulmuş, kökleri de Anadolulu olan bir uygarlıktır. Helenistan da tarihin çok daha erken döneminde, yine Anadolu'dan göçen kavimlerin oluşturduğu bir toplumdur. Bununla birlikte; İyonyalılar ve Helenler arasında hem dilsel hem dinsel hem de kültürel bakımdan büyük farklılıklar vardır. Örneğin; Anadolu'da gelişmiş lehçelerin hemen hepsi Helenistan'a mal edilme çabaları rağmen, Helenlerin okuma yazmayı, heksametr (yani şiir vezni) ile beraber Anadolu'dan öğrendiğinden hiç söz edilmemiştir. M.Ö. sekizinci yüzyılda yazılmış olan *İlyada* ile *Odissea* herkesin, bu ara en çok da, Atina'nın hayranlığını kazanmıştı. Oysa bu iki destan Anadolulu ozan İzmirli Homeros tarafından şiir vezni ile (heksametrik) yazılmıştır.

[1] Cevat Şakir Kabaağaçlı, *Merhaba Anadolu, Bilgi* Yayınevi, 1985, İstanbul, 11
[2] Cevat Şakir Kabaağaçlı, *Anadolu'nun Sesi*, Bilgi Yayınevi 2002,İstanbul, 49.

Heksametr ne Helen ne de İndo-Avrupasal bir vezindir; Helenizme tamamen yabancıdır. O, Anadolu'da Ana Tanrıçayı kutlamak için oynanan bir dansın adımlarından esinlenerek ortaya çıkmıştır. Beş daktil (beş parmak demektir). Ve dolayısıyla bu yazma sistemi Anadolu kökenlidir. Bir diğer konu ise, Homeros İyonyalı yani Anadolulu bir ozan olarak Helenlerle Truvalıların savaşını anlatırken bir Helen olarak değil, bir Anadolulu olarak, Hektor'un kahramanlıklarını anlatır. Nasıl bir çelişkidir ki Batı, Truvalıları da Helenlere dahil etme gayreti içerisindedirler. Hektor, Batı'da, şövalyelik kurumunun başına oturtulan eşsiz bir şahsiyet olarak görülmektedir. Ve hatta İngiliz krallarının Hektor'un soyundan olduğu söylenmektedir. Oysa tarihsel gerçeklik Hektor'un Anadolulu bir kahraman olduğuna işaret eder. Ayrıca, Homeros; Olimpos tanrılarını hiç ciddiye almaz; çünkü o bir İyonyalıdır. Tanrılar arasında en az alay ettiği Apollon'dur. Çünkü Apollon Anadolulu bir tanrıdır. İyonyada tanrılara hiçbir önem verilmezdi. Bu tür düşüncelerin insanların uydurdukları yalanlar olduklarına inanılırdı. Bu tür tanrı anlayışları yerine Güneş'in bir ateş parçası olduğunu söyleyen Klazomenaili Anaksagoras Atina'da ölüme mahkûm edilmiştir. Tekrardan konumuz olan *İyon* sözcüğünün köklerini aramaya devam edecek olursak, sözcüğün etimolojik kökenine baktığımızda ilginç bir başka durumla karşılaşırız. Eski Grekçede *İon* sözcüğü 'giden', 'göçen', 'yörük' anlamlarına gelir. Buradaki gitme, bir yerden bir yere gitme, hareket etme, bir yöne gitme, göç etme şeklindedir. Bugün bilim dilinde de kullandığımız *İyon* sözcüğü de aynı kökenden gelmektedir. *İyon* ve *İyonlaşmanın* ne anlama geldiğine bakacak olursak: bir ya da daha çok elektron almış ya da yitirmiş atom ya da atom kümesine *iyon, iyonların* oluşmasına da iyonlaşma denir. 1832'de İngiliz fizikçi ve Kimyacı Faraday, bazı sulu çözeltilerin, içlerinde kimyasal tepkimelere yol açan elektrik akımını saptadı. 1887'de Arrhenius ünlü kuramında olayı şöyle açıklar: "Elektrolit olarak adlandırılan bazı çözeltiler, yani suda çözündürülmüş asitler, bazlar ve tuzlar, iyon adı verilen yüklü taneciklere ayrışırlar. Bazı metalleri altın, gümüş bakır veya çinko ile kaplama yapmak istediğimizde bu ilkeden yararlanarak sulu çözeltinin içine koyduğumuz bakır altın veya gümüş levha elektrik akımıyla iyonlaşarak diğer metalin üzerine giderek yapışacak ve onu altın, gümüş, bakır veya çinko ile kaplayacaktır."[3] Görüldüğü gibi burada da sözcüğün kökenin de olduğu gibi bir yerden bir yere gitme söz konusudur. İyonlaşma moleküllerin parçalanmasıyla, atomlara, moleküllere, molekül gruplarına elektron katılması veya çıkarılmasıdır. Eski Grekçeden Latinceye geçen *iyon* fiili Latincede de 'gitmek' ve 'yol almak' anlamlarına gelir. Batı dillerinde *İyon* fiili ile alakalı bazı sözcükler şunlardır: *Embriyon, dedüksiyon, endüksiyon, akordeon, aksiyon, fonksiyon, enfeksiyon, diksiyon, fonksiyon, enjeksiyon* vb. sözcüklerdir. O

[3] Erişim tarihi 24-3-2018,http://www.yardimcikaynaklar.com/iyon-ve-iyonlasma-nedir-nasil-ya

halde; İyonyalı dediğimizde de bu bölgeye bu halkın bir başka yerden göçerek gelen bir halk olduğunun anlaşılması son derece doğal bir çıkarım gibi görünmektedir.

Bu konuda, Batı; kendi tarihsel köklerini arar iken, bugünkü Helenistan ve Girit adasında yaşamış olan kavimlerin Avrupa üzerinden gelmiş kavimler oldukları gibi bir kanaate sahipti. Oysa bu konudaki yapılan çalışmalar tarihsel gerçekliğin hiç de böyle olmadığını göstermektedir. Ünlü Arkeoloğumuz Ord Prof. Dr.Arif Müfid Mansel bu konuda şunları söyler: "Bundan 60-70 yıl öncesine kadar Ege uygarlık tarihini yazmak mümkün değildi. Ege bölgesinde yapılan sistemli kazılar, komşu ülkelerdeki yüksek uygarlıkların incelenmesi ve bunların Ege'yle olan ilişkilerinin saptanması, günden güne gelişen ve inceleşen dil ve din araştırmalarıyla birlikte, Ege tarihi ve uygarlığa hakkında bilgi edinmemizi mümkün kılmıştır."[4] M.Ö. 3000.yılında Anadolu'dan Helenistan'a doğru göçlerin olduğu filolojik delillerle bugün ispatlanabilir durumdadır. Örneğin, Helenistan'da bulunan (ss), (tt), (nt)) li bazı yer adları; Helenistan'daki Korintos (Şehir), Koskintos (dağ), Samintos (yer), Parnasoss (dağ), Anadolu'da Mikealessos, Halikarnassos, Aspendos, Assos, Efesos, Samos, Milas, Alinda vb. sözcükler Helenistan'a Anadolu'dan göçen kavimler tarafından geçmiştir. Anadolulu olan Pelagslar, Lelegler, Karlar ve hatta Akalar bugünkü Helenistan'a ve adalara yerleşmişlerdir. Ancak tarihin erken dönemlerinde gerçekleşen bu göçler, tarihsel bir gerçeklik olmakla birlikte; Anadolu'da kurulan İyon devletlerinin Anadolulu kökleri de bir diğer tarihsel gerçekliktir. Bu on iki şehir devletinden oluşan birlikteliğe ve uygarlığa daha sonra iki şehir devleti ilave olmuştur. Kendi asıl topraklarında yeşeren bu uygarlık Atina ve Girit'ten farklı bir yol izlemiştir. Bunun en bariz örneğini Atinalı filozoflar ile İyonyalı filozoflar ve onların düşünce sistemleri arasındaki farklarda görmekteyiz. İyonyalı Filozoflar daha çok *phusis* ;yani doğa ile uğraşan fizikçilerdir (*phusikoi*). Onlar, doğadaki her türlü gelişmeyi, değişmeyi ve hareketi yine doğadan; yani *phusis*'ten hareketle anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Çünkü doğa, yani *phusis* anlaşılabilir bir şeydir. Bu bakımdan doğa (*phusis*) ve evren (*kosmos*) arasında içsel bir bağıntı vardır. Evren aslında belli bir doğaya sahip olanların güzel ve anlaşılır bir birliğidir. Hatice Nur Erkızan konu ile ilgili şöyle demektedir: "*Kosmos* terimi birbiriyle bağlantılı iki anlama sahiptir: Bilimsel ve Estetik, Birinci anlamıyla o, dış dünyanın kendine içkin zorunlu bir birliğe ve düzenliliğe sahip olduğuna gönderimde bulunarak onun bilinebilir (*intelligible*)bir yapıda olduğunu ifade eder. Öte yandan ve ikinci anlamıyla o, dış dünyanın bu yapısıyla güzel olduğunu bildirir."[5] Kaotik olan bir şeyin akıl ile anlaşılabilir bir yanı yoktur; o nedenle doğa ancak akıl ile anlaşılabilir. Çünkü doğa kozmetiktir, yani düzenlidir. Onlar, aynı şekilde evrenin ana ilkesini araştırırken, aşkın bir ilkeden veya mitostan değil, doğal bir ilkeden

[4] Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*,TTKurumu Basımevi, 1988, Ankara, 7
[5] Hatice Nur Beyaz Erkızan, *Antik Çağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayınları, 2013, 28.

ve logostan yararlanmışlardır. Burada ortaya çıkan evren tasarımlarının, yani kozmogonilerin tarihte ilk kez farklı bir tasarımla geliştirildiğini, yani akıl dışı, düzensiz kaotik bir ilkeden değil, aklın sınırları içerisinde bulunan doğal ve düzenli bir ilkeden hareketle kurulmaya başlandığı görülür. Çünkü İyonyalı filozoflara göre, evren kaotik değil, düzenli bir yapıya sahipti. Dolayısıyla o, akıl tarafından kavranabilir ve anlaşılabilirdi. Oysa Atinalı filozoflar örneğin, Platon ve Sokrates varlığı anlamaya çalışırken hep görünen varlık ile gerçek varlık arasında bir ayrım yapmış, gerçek varlığın ancak filozoflar tarafından anlaşılabileceğini söylemişlerdir. Atinalı filozof Platon idealar dünyasında gezinir iken veya Sokrates'te olduğu gibi karşısına aldığı insanın "evet efendim, öyle efendim" diyerek kendisine yanıt verdiği veya adına diyalog dedikleri, aslında monolog, yöntem ile felsefe yapıyor iken, Anadolulu/İyonyalı filozof kendi uğraşı alanını hayat ve gerçeklikle ile bağıntılar. Örneğin; Thales; doğa ve mevsimler üzerine olan incelemelerinden yola çıkarak o yıl zeytinlerin çok ürün vereceğini ön görmüş ve bütün yağ fabrikalarını kiralayarak bir anda zengin olmuştur. Ayrıca kendisi bir komutan olan Thales, tam güneş tutulmasını önceden hesaplayarak Perslerle yapılan savaşın ortasında günün geceye bir anda dönüşeceğini önceden kendi askerlerine söylediği için, kendi askerleri oldukça sakin iken, Persler birden gece olmasından dolayı korkarak savaşmaktan vazgeçmişlerdir. Dolayısıyla Anadolulu filozof Sinoplu Diyojen'in Atina sokaklarında güpegündüz elinde fenerle insan araması belki hiç de boşuna değildi. İyonyalı filozoflar bugünkü anladığımız anlamda gerçek bir bilim insanı gibi doğayı ele almış ve incelemişlerdir. Bu bakımdan kendisi Stagerialı olan Aristoteles'i kulanmış olduğu yöntemler ve doğayı ve varlığı ele alış tarzı bakımından Atinalı Filozoflardan uzak ancak Anadolulu yani İyonyalı filozoflara daha yakın görmek gerektiği kanısındayım. Çünkü bugün de var olan birçok bilimin kurucu Aristoteles'tir. Ona göre, doğayı ve varlığı açıklayamayan veya yanlışlanan teorilerimiz karşısında tavrımız, doğayı ve varlığı değiştiremeyeceğimize göre, değiştirmemiz gereken teorimiz olmalıdır. İşte bu anlayış tamamen bilimsel ve bütünüyle bir İyonyalı tavrıdır. Bu nedenle, Aristoteles'i Anadolu/İyonya felsefe geleneği içerisinde görmek gerektiği kanısındayız.

Şimdi; gelelim İzmir ve çevresinde kurulmuş olan bu İyon şehir devletlerine. Bundan sonra onlar hakkında genel bilgiler verilerek, her bir şehrin önde gelen entelektüel kişileri çeşitli bakımlardan ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

Genellikle M.Ö 1000 yıllarında Anadolu'da kurulan bu şehir devletleri Kuzeyden Güneye doğru sıralanacak olursa:

1. Phokaia (Eski Foça)
2. Klazomenai (Urla)
3. Erythrae (Ildır-Çeşme)
4. Teos (Sığacık- Seferihisar)
5. Kolophon (Değirmendere)

6. Lebedos (Ürkmez)
7. Ephesos (Efes- Selçuk)
8. Priene (Güllübahçe- Söke)
9. Mydnos (Gümüşlük- Bodrum)
10. Miletos (Balat-Milet)
11. Khios (Sakız Adası)
12. (Sisam Adası)

Bu iyon birliğine daha sonra iki şehir devleti daha katılmıştır.

13. Halikarnasos (Bodrum)
14. Smyrna (İzmir)

1-Phokaia (Eski Foça)

Tarihçi ve hukukçu yazar Bilge Umar; "*phokaia* isminin Luvi dilinden geldiğini ve aslının 'su yerleşimi' anlamına gelen *Pa-uva-ka* olduğunu söylemektedir. Bir başka söyleme göre ise, phokaia adını; kenti çevreleyen adalarda yaşayan fok balıklarından almaktadır."[6] M.Ö. 6 yüzyılda dünyanın en büyük kentlerinden biridir Phokaia. Onlar, 50 Kürekçili gemileri ile denizlere açılarak Emporion, Marsilya, Allia, Lampsakos, Amisos gibi Koloni devletleri kurmuşlardır. Bu denizciler İon deniz ticaretinin yayılmasında önemli bir rol oynamışlardır.

Phokaia altın- gümüş karışımı olan ve elektron adı verilen sikkeyi ilk basan kentlerden biriydi. Ve bu sikkelerin üzerinde şehrin sembolü olan fok resmi; diğer yüzünde ise Zeus, Hera, Herakles ve Hermes'in başları bulunmaktaydı. Dünyanın en eski demirci atölyeleri burada kurulmuştur.

Bilinen Phokaiali Ünlüler Şunlardır:

Telephanes (M.Ö. 5.yy) Pers saraylarını yapıtlarıyla donatmış heykeltıraş.

Theodorus (M.Ö.4.yy) Ünlü bir mimar.

Dionysos, M.Ö 494 yılında Lade Deniz Savaşını yöneten ünlü komutan.

2-Klazomenai (Urla)

İyon uygarlığının en önemli liman kentlerinden biri olan Klazomenai bugünkü Urla İskele mahallesinde Kolophon tarafından M.Ö. 1000 yılarında kurulmuştur. Ancak Perslerin bölgeyi işgal etmesinden ve kötü yönetimden dolayı çıkan İyon ayaklanması sırasında Perslerden kaçmak için İskeleye yakın bulunan Karantina Adasına taşınmıştır. Daha sonra İskender'in bölgeyi Pers egemenliğinden kurtarmasından sonra rahata eren Klazomenai halkı

[6] Erişim tarihi 22-3-2018,http://erkmensenan.blogspot.com/2009/04/phokaia-antik-kenti-foca.html

Karantina adası ile İskele arasındaki bağı teşkil eden yolu oluşturmuştur Bu adaya Karantina Adası denilmesinin nedeni 18. ve 19. yüzyılda İzmir'e gelen gemilerin güvenlik nedeniyle karantinaya alınması ve burada bekletilmesidir. Klazomenai aynı zamanda bir ticaret kentidir. Dış talebin karşılanması için M.Ö. 6. yüzyılda kurulan zeytinyağı işliğinin burada bulunmuş olması, bu kentin ticaret bakımından ne kadar gelişmiş olduğunun da bir kanıtıdır. Şehrin ünlü şehir planlayıcısı Hippodamos'un ızgara planlı alt yapısı ile kurulması ve arkeolog Güven Bakır'ın söylediği gibi, zeytinyağı işliklerinin çok gürültü çıkardığı düşünülerek şehrin dışında kurulması şehircilik anlayışı bakımından son derece önemlidir. Bunun dışında Klazomenai, antik dönemin önemli bir seramik üretim merkezi de olmuştur.

Bilinen Klazomenaili Ünlüler Şunlardır:

Anaksagoras: Klazomenai denilince ilk akla gelen ünlü filozof Anaksagoras'dır. M.Ö. 500 yılında Klazomenai'de dünyaya geldiğini Diogenes Leartios'dan öğreniyoruz. Anaksagoras, evrenin *Nous* (Akıl) tarafından yönetildiğini, Ay'ın taş parçası ve güneşin akkor halinde bir kütle olduğunu söylemesi ve Olimpos tanrılarına ve arkaik din geleneklerine karşı durması nedeniyle vatan hainliği ve dinsizlikle suçlanmıştır. Bir söylentiye göre, yargılanıp çocukları ile birlikte öldürülmüştür. Bir başka söylentiye göre ise, arkadaşı olan devlet adamı Perikles'in yardımıyla Atina'dan kaçıp Lâpseki'ye sığınmıştır. Çiğdem Dürüşken'in söylediği gibi; "Aristoteles'in doğa düşünürleri (*Physiologoi*) arasında saydığı Anaksagoras'ın bütün amacı evreni açıklamaktı; evrenin hangi şeyden meydana geldiği, şu anki haline nasıl kavuştuğu, göksel cisimlerin hareketleri, meterolojik olayların ve depremlerin doğası ve nedenleri onun zihnini özellikle meşgul eden sorunlardı."[7] Anaksagoras'ı felsefe tarihinde ayrı bir yere koyan; her şeyin içinde bulunan ama o şeye karışmayan ve onu yöneten bir akıl (*nous*)un olduğunu ve de bu *nous*'un sonsuz olduğuna ilişkin düşüncesidir. Ve bir diğer önemli nokta ise, Anaksagoras'ın Atinanın gördüğü ilk büyük filozof olmasıdır. Ancak, o bir Anadolulu; yani İyonyalı filozof olarak doğaya ve evrene tam bir *fizikçi* gözüyle baktığından onun evren tasarımı ne mitolojik ne dinsel ne de akıl dışıdır. Bu tür düşünceler İyonyada rahatça ifade edilebildiği, konuşulabildiği halde Atina'da Anaksagoras'ın öldürülmesine neden olmuştur. Bu tarihsel gerçeklik, İyonyada düşünsel farklılıklara gösterilen hoşgörüye ve hümanizmaya verilen bir örnek olarak gösterilebilir. Oysa Atina'da hem Sokrates hem de Anaksagoras benzer nedenlerden dolayı ölüme mahkum edilmişlerdir.

3-Erythrae (Ildır-Çeşme)

İzmir'in Çeşme ilçesi, Ildırı köyü'nde bulunan bir İyon kenti olan Erythrai adını, Yunancada "Kırmızı" anlamına gelen Erythros'tan türetildiği ve

[7] Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2114, 120.

kent toprağının kırmızı renginden dolayı Erythrai'nin "Kızıl Kent" anlamında kullanıldığı sanılmaktadır. Şehir bugünkü ismi olan Ildırı şekline ise 16.yüzyıl'dan sonra dönüşmüştür. Bütün İyon kent devletleri gibi, burası da bir ticaret merkezi idi; ancak buradaki ticaret daha çok, doğu ile olan bir ticaretti. Ve bu ticaret doğu Akdeniz ve Mısır'a kadar uzanan bir ticaret idi. Erythrai´nin ihraç ettiği çok kaliteli şarapları, keçileri, değirmen taşları, seramikleri ve kadın kahinlerin (*Sibyl*) doğdukları yer olması ile ün yapmıştı. Erythrai'li Sybl bilinen adı ile Herophile'nin öyküsünü ilk kaleme alan, Giovanni Boccaccio olurken, Michelangelo ise Herophile'yi Vatikan'da Sistine Şapeli'ne ve sonrasında Siena'dan Salisbury'ye pek çok katedrale resmetmiştir. Zengin yaşam şartlarına sahip şehirde paraların basıldığı bir darphane bile bulunmaktadır. Attika-Delos Deniz Birliği'nin etkin üyeleri arasında yer aldığı görülmüş. Erythrai'nin bu birliğe İonia devletleri arasında en fazla vergiyi ödemesi ise dönemindeki güç ve öneminin bir göstergesi durumunda. Homeros, Eryhrai'den güneşin en güzel battığı yer diye söz etmiştir.

4-Teos (Sığacık- Seferihisar)

Teos antik kenti bugün İzmir'in Seferihisar ilçesi Sığacık mahallesinde bulunmaktadır. Teos bundan 3 bin yıl öncesine kadar Kuzey İyon'yanın başkenti konumundaydı. Yerli halkını Karlar'ın oluşturduğu söylenir (Pausanias VII 3,6). Yaklaşık M.Ö. 600 yıllarında Thales, on iki İon kentinin merkezi olarak Teos'un seçilmesini önermiştir. Ancak Thales'in önerisi kabul görmemiştir. Teos, deniz ticaretinden dolayı hızlı bir şekilde gelişmiş ve çok geçmeden halkının büyük bir bölümünü Phokaia'ya ve Ephesos'a gönderecek duruma gelmiştir.

Teoslular, Abdera'nın dışında M.Ö. 544 civarında Kuzey Karadeniz kıyısında Phanagoria kentini de kurmuşlardır.

Sadece yazıtlar aracılığı ile bildiğimiz Dionysos Sanatçılar Birliği, Teos'da çok önemli bir rol oynamıştır. Devamlı bir huzursuzluk kaynağı olarak görülen bu sanatçılar topluluğu M.Ö. 2. yüzyılın ortalarında Teos'dan Ephesos'a sürülmüşlerdir. Ünlü ozanlar Anakreon (M.Ö. 572), Antimachos ve Epikurosçu Nausiphanes Teoslu'dur.

Teos, bir dönem İon şehrinden huzursuzluk yarattıkları ileri sürülerek kovulan sanatçılara kapılarını açmış, tarihte ilk kez Sanatçılar Birliği'nin kurulduğu bir kent olmuştur.

Uzun yıllar Teos, bir sanat kenti olarak kalmış ve antik çağın önemli filozof ve sanatçılarından şairler, Anakreon, Antimakhos, Epikuros, Nausiphanes, Apellikon ve tarihçi Hekataios Teos'ta yaşamıştır.

Bilinen Teoslu Ünlüler Şunlardır:

Anakreon: M.Ö. 572, Antikçağ şiirinin en önemli şairlerinden biri olan Anakreon, şiirlerinde genellikle aşka dair erotik ve lirik bir üslup kullanmıştır.

SEVMEK	*CA 29*
Sevmemek zor,	Χαλεπὸν τὸ μὴ φιλῆσαι,
sevmek de zor,	χαλεπὸν δὲ καὶ φιλῆσαι
hepsinden daha zoru ise	χαλεπώτερον δὲ πάντων
karşılıksız sevmek.[8]	ἀποτυγχάνειν φιλοῦντα.

Kosmos'un düzenliliği ve de düzenliliğin güzellikle olan ilişkisini ifade eden önemli şiirlerinden biri de şudur:

GÜZELİN GÜCÜ	*CA 24*
Doğa vermiş boğalara boynuzlar,	Φύσις κέρατα ταύροις,
atlara kuvvetli toynaklar,	ὁπλὰς δ' ἔδωκεν ἵπποις,
tavşanlara hızlı ayaklar,	ποδωκίην λαγωοῖς,
aslanlara büyük dişler,	λέουσι χάσμ' ὀδόντων,
balıklara yüzme sanatı,	τοῖς ἰχθύσιν τὸ νηκτόν,
kuşlara ise uçmak,	τοῖς ὀρνέοις πέτασθαι,
erkeklere mantık;	τοῖς ἀνδράσιν φρόνημνα.
kadınlar için birşey kalmamış.	γυναιξὶν οὐκ ἔτ' εἶχεν.
Ne vermiş peki onlara? Güzellik!	τί οὖν δίδωσι; κάλλος.
bütün kalkanlar yerine,	ἀντ' ἀσπίδων ἁπασᾶν,
bütün mızraklar yerine	ἀντ' ἐγχέων ἁπάντων.
yeniyor demir ve ateşi	νικᾷ δὲ καὶ σίδηρον
bir güzellik işte.[9]	καὶ πῦρ καλή τις οὖσα.

Antik çağın bu Anadolulu şairi, yüzyıllar sonra Fransız Şairi Ronsard (16. Yüzyıl), İtalyan şairi Leopardi (19. Yüzyıl) bile çok etkilemiştir. Bu büyük, İyonyalı şairin bir diğer şiiri şudur:

İÇMEK	CA 21
Kara toprak içer,	Ἡ γῆ μέλαινα πίνει,
ağaçlar onu içer,	δὲ δένδρε' αὐτήν.
deniz havayı içer,	πίνει θάλασσ' ἀναύρους,
güneş denizi,	ὁ δ' ἥλιος θάλασσαν,
ay da güneşi.	τὸν δ' ἥλιον σελήνη.
Ne sataşırsınız ey dostlar	τί μοι μάχεσθ', ἑταῖροι,
ben içmek isteyince?[10]	καὐτῷ θέλοντι πίνειν;

[8] N.E. Akyürek Şahin, *Antik Yunan Edebi Kaynakları 1. Teoslu Şair Anakreon ve Anakreonteia. Şiirlerden Seçmeler*, N.E. Akyürek Şahin - B. Takmer - F. Onur (eds.), *Akron 7. Eskiçağ Yazıları* 5 (Akdeniz Üni. - Akdeniz Dillerini ve Kültürlerini Araştırma Merkezi Yayını), İstanbul 2013, 131-172. Erişim tarihi: 24-3-2018 https://www.researchgate.net/publication/265728064

[9] A.g.e. Erişim tarihi: 24-3-2018 https://www.researchgate.net/publication/265728064

[10] A.g.e. Erişim tarihi: 24-3-2018 https://www.researchgate.net/publication/265728064

Nausiphanes Pyrrhon'un öğrencisi olan Naussphanes M.Ö. 4. yüzyılda Teos'da yaşamıştır. Atomist Demokritosçu bir filozof olan Nausiphanes, üç yıl boyunca Epikuros'a Teos'ta hocalık yapmıştır.

5-Kolophon (Değirmendere)

Günümüzde İzmir'in Değirmendere ve Çamönü köyleri arasında kalan Kolophon antik kenti adına sikke basılan bir İyon kentidir. Kentin M.Ö. 9 veya 8. Yüzyılda kurulduğu sanılmaktadır. Antik kent, verimli ovaya egemen, su kaynakları açısından zengin tepelik arazi üzerinde yer almaktadır. Kolophon'nun bir diğer özelliği deniz kenarında kurulmayan tek iyon kenti olmasıdır. Sikkelerden anlaşıldığına göre, Kolophon M.Ö. 4. yüzyılda büyük ve görkemli bir kenttir. Ticari hayatın zenginliği kentin refah seviyesini oldukça yükseltmiştir. Kentlilerin zenginliği, rahat yaşam biçimini aşırı lükse dönüştürdü. Zaman zaman lüks giysili ve misk kokusu sürünmüş olan binden fazla erkek agorada gezinirdi. Antik yazarların düşüncesine göre lüks yaşam, Kolophon'un gücünü yitirmesine neden olmuştur. Kolophon'da bir diğer önemli olan şey, kentin at ve at yetiştirme çiftlikleri idi. Bundan dolayı şehirde at biniciliği bir hayli gelişmişti.

Bilinen Kolophonlu Ünlüler Şunlardır:

Ksenophanes: M.Ö: 570-470 arasında yaşayan ünlü bir şair ve filozof olan Ksenophanes Kolophonludur. Onun derin düşünce ve şiirden felsefe yöneldiğinden söz edilir. Ksenophanes, öncelikle yaşadığı dönemin dinî ve tanrısal konulardaki kavrayışını eleştirir. Ona göre, insanlar, tanrıları kendilerine benzetmişlerdir. Bu nedenle, döneminin tanrı anlayışını oldukça antropomorfik bulur. O şöyle der: "Eğer öküzler ve kurtlar ellere sahip olup resim yapsalardı, ilahları öküz ve kurt olarak çizerlerdi" Ona göre; tanrı, ne dış şekli ne de düşünüşü bakımından biz ölümlülere benzer. O hiçbir sıkıntı ile karşılaşmadan her şeyi harekete geçiren, bütün duyma, bütün görme bütün bir ruhtur. O bir ve tektir. Bu bakımdan bakıldığında Ksenophanesin düşüncelerinde panteist bir ize rastlamak söz konusudur. İlginç olan Ksenophanes'in bu tür düşünceleri bütün İyonyalı filozoflarda olduğu gibi sadece Anadolu'da söyleyebilmesinin mümkün olmasıdır. Bu da Anadolunun ve İyonyanın özgürlükçü ortamıyla ve hümanizmasıyla anlaşılabilir ve açıklanabilir gibi görünür.

Mimnermos: Kolophonlu olduğu söylenen ve hem flüt çalan hem de bir ozan olan Mimnermos duygusal *elegeia*, yani lirik şiirin de kurucusudur. *Smyrneis* adlı eserinde Smyrna'nın Gyges'in ordusuna karşı yaptığı direnişi anlatır. Bir diğer eseri olan *Nanrıo*, bir flütçü kız için yazılmış ağıtlarıdır.

"Çiçekli ilkbahar nasıl yeşertirse yaprakları,
Güneş ışığıyla birden büyürler hani
Biz de gençliğin tadını kısacık bir süre çıkarıyoruz
Tanrılardan yana ne iyiyi ne kötüyü bilmeden.
Kara kerler yani basımızda
Birinin elinde yaşlılık öbüründe ölüm
Gençliğin çiçeği çabuk solar
Ömrü günesin yeryüzünde parladığı kadar
Ama bu mevsim geçti mi?
Ölmek yasamaktan daha iyi;
İnsanın gönlü kararıyor çünkü:
Kiminin ocağı söner, acı yoksulluğa düşer
Kiminin çocuğu yoktur
Çocuk özlemiyle gider yeraltına, hades'e;
Kimi de ölümcül hastalıklara yakalanır,
Zeus'un yığınla dert vermediği
Bir insanoğlu yoktur."

Ayrıca:

"ölüm beni atmış yasında bulsun,
Hastalıklardan ve kara dertlerden uzakta."[11]

Apelles: MÖ 4. Yy. Kolophonlu ressam.Antik çağ yazarları tarafından o dönemin en büyük ressamı olarak anılır. Başka hiçbir ressama kendi resmini yaptırmayan Büyük İskender resmini sadece Apelles'e yaptırmıştır. Bunun dışında Kos'da yapmış olduğu çıplak Aphrodite tablosu da çok meşhurdur.

6- Lebedos (Ürkmez)

Lebedos bugünkü Gümüldür ile Ürkmez arasında Kısık yarımadasında bulunan alanda kurulmuş bir İyon şehridir. Yakınında Bulunan Teos ve Efes limanlarından dolayı ve kendisinin de iyi bir limana sahip olmaması nedeniyle, Lebedos İyon kent devletleri arasında en az gelişmişi olarak kalmıştır. Ve denilebilir ki, İyon birliğinin en zayıf halkasıdır. Kente daha çok Efes'ten zorla getirilen insanlar yerleştirilmiştir. Ve denilebilir ki; Lebedos'da hiçbir dönemde ne bir bilim insanı, ne sanatçı ve ne de bir filozof yetişmiştir. Ünlü şair Horatius Lebedos için "Terkedilmiş Köy" ifadesini Kullanmıştır. Lebedos'un en belirgin özelliği İyonya birliğinin en iyi ılıcalarına sahip olmasıdır

7-Efesos (Efes-Selçuk)

Antik yazarlar Strabon ve Pausinias, tarihçi Herodot, Efesli şair Callinos

[11] Erişim tarihi:24-2-2018, https://eksisozluk.com/mimnermos--1873378

gibi antik kaynaklar Efes'in Amazonlar tarafından kurulduğuna ve yerli halkın, yani şehrin ilk sakinlerinin Karyalılar ve Leleglerden oluştuğuna işaret etmektedirler. Amazon adı verilen bu kadın savaşçıların, şehrin ismini, ana tanrıça kenti anlamına gelen Arzawa krallığındaki bir kentten, Apasas'dan alarak koydukları düşünülür. Efes ikinci kez Atina kralı, Kodros'un oğlu Androklos tarafından kurulmuştur. Antik dünyanın en önemli uygarlık, kültür, bilim ve sanat merkezlerinden biri olan Efes Antik Kenti, bugün İzmir'in Selçuk ilçesi sınırlarında yer alıyor.

Efes denilince gözümüzün önüne birçok önemli eser gelir; ancak en önemlisi Celsus Kütüphanesidir. Dış duvarları üzerinde *Bilgeliğin, Erdemin, Düşüncenin* ve *Bilginin* dört kadın heykeli ile temsil edildiği bu yapı son derece önemli ve görkemlidir. Zamanında 14 bin kitabın bulunduğu kütüphane antik çağın en zengin kütüphanelerinden biriydi. Öyle ki; bilge Herakleitos, rüya tabircisi Artemidoros, şair Callinos ve hekim Soranos gibi ünlü kişilerin yetişmesinde önemli bir role sahip oldu. Bilim ve sanat alanında da adını duyurmuş, ünlü kişiler yetiştirmiştir. Bunlar rüya tabircisi Ardemidotus, şair Callinos ve Hipponax, filozof Heraklitos, Ressam Parrhasius, gramerci Zenodotos, hekim Soranos ve Rufus'tur. Ayrıca Efes Ege'deki ikinci felsefe okuluyla, önde gelen politik ve entelektüel merkezlerden biri olmuştur.

Bilinen Efesli ünlüler şunlardır:

Herakleitos: Efesli olan Herakleitos, Miletoslu filozofların madde anlayışlarını ele alarak doğada hiçbir şeyin durağan olmadığını ve her şeyin değiştiğini ve akıp gittiğini söylemiştir. Herakleitos'a göre, birbirine karşıt olan şeyler aynı zamanda o şeyin gelişmesinin de itici gücüdür. Dolayısıyla, her şeye egemen olan karşıtların mücadelesidir. Fakat buradaki değişim ve oluş tesadüfi değil, bir ilkeye yani, Logos'a veya akla bağlıdır.

Artemidoros: Dönemin en büyük rüya tabircisidir.

Hipponax, Efesli ünlü bir ozan olan Hipponax, eleştirel ve gülünç bir oyun tarzı olan Parodi'nin kurucusudur. M.Ö. 540'da tiran Athenagoras tarafından Efes'ten sürgün edilmiştir. Bundan sonra fakir bir yaşam sürmüş olan ozan, durmadan söylenen bir insan haline gelmiştir. Yazmış olduğu şiirlerden yoksulluktan nefret etmesine rağmen kendini diğer yoksullar, dolandırıcılar, hancılar arasında çok rahat hissettiği de gerçektir.

Parrhasius: Efesli Parrhasius, döneminin en tanınmış ressamlarından biriydi. Efes'te doğmuş fakat Atina'da yaşamıştır. Yaşadığı dönem hakkındaki bilgilerimizi Sokrates ile yaptığı, sanat diyaloglarını kaydeden Ksenofon sayesinde bilmekteyiz.

Zenodotos: Dil üzerine çalışmaları oldukça önemli olan Efesli Zenodotos hakkındaki bilgilere arkeolog ve tarihçi Tolga Mert'in çalışmalarından ulaşabiliyoruz. Tolga Mert'in ifadesine göre: "M.Ö 320- 240 arasında I. ve II. Ptolemaios döneminde yaşamıştır. İskenderiye Kütüphanesi'nin (M.Ö 285-

270 yılları arasında) ilk yöneticisidir. Bu görevi sırasında, Eski Yunan şiirlerini derleme çalışmalarına başkanlık etmiş. Dünya tarihi açısından önemli olan Homeros destanlarını, farklı yazmaları karşılaştırarak, kendi anlayışına göre yeniden düzenlemiştir. Yaptığı işlerin aslında en önemlisi, İskenderiye Kütüphanesi'nde bulunan yazmaları, okumayı kolaylaştırması amacıyla noktalama işaretleri koymuş ve sözcükleri ayırmıştır. Zenodos'tan önce rulo yazmalardaki cümleler birleşikti.

Yani demek istediğimi örneklemem gerekirse;
"BENİMADIMZENODOTOSVEBENEFESLİYİM" diye yazılıyorken,
Zenotos kelimeleri ayırarak okumayı kolaylaştırmıştır.
"BENİM ADIM ZENODOTOS VE BEN EFESLİYİM" gibi.[12]

Soranos: MS. 98-138 arasında Trajan-Hadrianus döneminde Efes'te yaşamış antik dünyanın en ünlü en büyük kadın doktorudur.

Rufus: Hekim ve anatomist Rufus Efes'de doğmuş ve tıp eğitimini burada almıştır. İskenderiye'de de eğitim alan Rufus'un yaşamının bir döneminde Roma'da bulunduğu varsayılmaktadır.

Apelles: M.Ö 4. Yüzyıl'da yaşamış Efesli ressamdır. Günümüze hiçbir eseri ulaşamamış olsa bile, Antik Çağ'ın sanat yazarları tarafından öylesine yüceltilmiştir ki, hala o dönemin en büyük ressamı olarak anılır. Rönesans sanatçıları, kopyaları dahi olmayan yapıtlarını kitaplardan anlatılan betimlemeleriyle Apelles'in resimlerini taklit etmek için uğraşmışlardır.

8-Priene (Güllübahçe-Söke)

Priene, günümüzde Güllübahçe Aydın ilinin Söke İlçesi sınırları içinde Samsun (Mykale) Dağı'nın güney eteklerinde yer alır. Söke ilçesinin 15 km güneybatısına kurulmuş önemli antik kentlerden biridir. 370 m. yükseklikte sarp bir kaya üzerine kurulması saldırılara karşı koymada avantaj sağlamıştır. Ayrıca yüksek bir yerde olması kentin farklı yönlerden de görülebilmesine imkân sağlamaktadır. Miletos gibi İon Birliğinin bir üyesi olduğu kabul edilen Priene hakkındaki ilk bilgilere ise M.Ö. 7. yüzyıl ortalarında antik kaynaklarda rastlanmaktadır. Şehir, Miletli mimar Hippodamus tarafından geliştirilen "grid sistemi" ile inşa edilmiştir. Priene'nin tarihini M.Ö. VII. Yüzyıla kadar götürebiliyoruz.

Antik dönemden bugüne kadar gelen anlatımlara göre kenti kuranlar İyonya'ya göç eden kolonistlerdi. Liderleri ise Atina'nın efsane kurucusu Kodros'un oğlu, Aepytos'tur. Bilge Umar, Priene adının; Luwi/Pelasgos dilindeki 'Pura/Pria' (Hisar) sözcüğü ile 'wana/ana' (*sal-yöresi*) takısından oluştuğunu aktarmaktadır. Yani "*Hisar Yurdu*" anlamındadır, kentin adı.

[12] Erişim tarihi 24-3-2018, https://efeslitolgamert.blogspot.com/2015/11/efesli-zenodotos-dil-bilgini-zenodotos.html

Antik kaynaklara göre Priene, M.Ö. 645-546 yılları arasında Lydia egemenliğinde, sonrasında da Pers egemenliğinde yaşamıştır. "Yedi bilgeden birisi olan, M.Ö. 6 yüzyılda yaşadığı düşünülen Bias ise Herodotos Tarihinde 'Prieneli Bias' olarak geçmektedir".[13]

Bu tarihlerden öncesinde adını çeşitli yerlerden bildiğimiz Priene kenti, Maindros Deltasının altında kalan başka bir yerdeydi ve şu an tam olarak konumu bilinmemektedir. Günümüzde bu bölgede sadece Bafa Gölü kalmıştır.

Büyük İskender'in 4. yüzyılda Priene'yi ziyaret ettiği ve o zaman şehirdeki inşa faaliyetlerini görüp destek sağladığı bilinmektedir. Şehir, Miletli Hippodamos (M.Ö. 6. yy)'un planına göre kurulmuştur. Sokaklar birbirlerini dik açılı bir şekilde kesmektedir. Priene, Hippodamos Planı'nın uygulandığı ilk ve en önemli kent olarak tanınır. Priene ve İyonya bölgesindeki hava şartları nedeniyle insanlar gündüz vakitlerinde evlerinde değil, daha çok stoalarda, agoralarda vakit geçirirlerdi. Dolayısıyla; evin rahat ve şık olması önemli değildir, diyor Friedell.

Priene eski şehir plânlamacılığının en güzel örneğidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, şehir, Miletli mimar Hippodamus tarafından geliştirilen *"grid sistemi"* ile inşa edilmiştir. Genellikle 3,5 metre genişlikte olan şehrin yan sokakları arazinin eğimli olması sebebiyle merdivenlidir. Resmi ve halka açık diğer binalar çoğunlukla bir bloğun tamamını kapsamaktadır ve şehir merkezinde yer alır.

İki etken Priene' ye önem kazandırır. Bunlardan biri, antik çağın yedi bilgesinden biri olan Bias' ın Priene' de yetişmesidir. Bias'ın ünü Priene' ye de ün katmıştır. İkinci etken, Panionion için seçilen yerin Priene toprakları içinde bulunması ve buranın yönetiminde de büyük hak sahibi olmasıdır. Panionion' un kurulduğu kıyı şeridinde Samoslular da hak iddia etmişler, iki kent arasındaki anlaşmazlık yüzyıllar boyunca sürmüş ve her seferinde Priene üstün gelmiştir.

Maiandros (büyük menderes) her geçen gün kenti doldurduğu için Priene'nin yeri bugünkü kalıntılarının olduğu bölgeye taşınmıştır. Yeni kentin inşaatına büyük İskender' in M.Ö. 334 yılındaki ziyareti sırasında başlanmıştır. İskender, Athena Tapınağı'nın masraflarını ödeyerek, karşılığında ithaf hakkını kendisine almıştır. Priene'deki ilk kazılarda bu ithaf yazıtı ortaya çıkartılmıştır.

Aslında bir liman şehri olmasına rağmen, günümüzde kalıntılarından bakınca denizin görülmediği antik iyon yerleşimi, binlerce yıl önce denizin bulunduğu koy, büyük Menderes'in yığdığı alüvyonlarla dolmuş, verimli Söke Ovası'na dönüşmüştür.

[13] Erişim tarihi 15-9-2018, http://arkeopolis.com/priene-antik-kenti/

9. Mydnos (Gümüşlük- Bodrum)

Antik yazarların sıkça sözünü ettiği ve Mausolos tarafından kurulan Myndos (Mindos) Antik Kenti, Bodrum Yarımadası'nın en batısında yer alan Gümüşlük ilçesinde bulunuyor. M.Ö. 640 yılında, Anadolu'nun en eski medeniyetlerinden biri olan Leleglerin hüküm sürdüğü Myndos Antik Kenti, Ege Denizi ile Akdeniz'in tam kesiştiği noktada yer alıyor.

Homeros'un *İlyada*'sında Truva yakınında, Truvalalılarla iyi geçinen bir Leleg kentinden bahsedilir. M.Ö. 2. yüzyılda Palamindos adı verilen kent, Lelegler tarafından kurulan 8 kentten biri olarak bilinmektedir. Diğer Leleg kentleri ise şunlardır: Termera, Side, Madnasa, Padasa, Uranium, Telmessos ve Theangela/Syangela'dır.

Yunan tarihçi Strabon'un yorumuyla M.Ö. 4. yüzyılın ortalarına doğru halkın çoğunluğu Halikarnasos'a Karya Satrapı Mausolos tarafından yaşamaya mecbur bırakılırken 8 kentten biri olan Myndos'a dokunulmamış ve dönemin modern mimari yapılanmasıyla etrafı sur duvarlarla çevrilmiştir. Roma imparatorluk çağının da Myndos üzerinde büyük etkileri olduğundan bahsedilir ve de kentin büyük bir bölümü Mausolos tarafından kurulan yeni kente aittir.

10-Miletos (Miletos-Balat)

Miletos Anadolu'nun batısında, Ege bölgesinde Büyük Menderes Nehrinin hemen ağzına yakın deniz kıyısında bir antik liman şehridir. İlkçağda denizciliğiyle parlayan ve zamanla önemli bir ticaret kenti haline gelen Miletos; Büyük Menderesin kıyıyı doldurması nedeniyle, tarihçi Herodot'un "çalışan nehir" olarak tanımladığı, Büyük Menderes; taşıdığı malzemeyle, sahil şeridinin yılda ortalama 6 metre kadar denize doğru ilerlemesine neden olmuştur. Böylece, klasik dönemde Latmos Körfezi'nin ağzında bir sahil kenti olan Miletos, zamanla denizden yaklaşık olarak 10 km kadar içeride kalmıştır. Bir zamanlar kentin karşısında bulunan Lade Adası, bugün ovanın ortasında bir tepeye; Latmos Körfezi ise, Bafa Gölü'ne dönüşmüştür. Hitit Boğazköy arşivlerinde Miletos hakkında tarihleri tam olarak saptanamayan çivi yazısı vesikalar da bulunmuştur. Bu vesikalarda Miletos ismi değişik şekillerde (Milawata, Milwata) yazılmıştır. Ve bu ismin Hititçe olduğu tespit edilmiştir. Şehirdeki yaşayış, rahatlık, insan düşüncesine tanınan özgürlük ve de tarihsel veriler Miletos'un Anadolulu kavimler tarafından kurulduğunu göstermektedir. Miletos, M.Ö. 7. ve 6. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır. Miletoslular özellikle M.Ö. 6. yüzyılda deniz ticaretini ele geçirmelerinden sonra, Akdeniz ve Karadeniz'de Trabzon, Sinop ve Kırımı da kapsayan 90 adet koloni kenti kurarak inanılmaz bir güce ulaşmış ve giderek İyon dünyasının başkenti haline gelmiştir. Bugünkü Yunanistan olan bölge, o zamanlar daha henüz yeni gelişmekte iken, İyonya ve orada bir

merkez durumunda olan Miletos, Anadolu kıyılarında yeşeren bir sanat, bilim ve felsefe merkezi durumundaydı.

Bilinen Miletoslu Ünlüler Şunlardır:

Thales: Aristoteles'e göre, felsefenin gelişmesi için iki koşul var: Öncelikle, felsefe yapacak kişinin "tuzu kuru" olmalı. Yani o kişi, yaşamını sürdürmek için gerekli maddi imkanların kaygısına düşmeden, kendini sadece düşünmeye verebilmeli. İkincisi, kişi gerçek bir merak duygusuna sahip olmalı ve en doğal görünen gerçekleri bile sorgulayabilmeli. İşte, Miletos'ta bu iki koşulun bir araya gelmesiyle, tarihin gerçek anlamdaki ilk filozofu kabul edilen Thales ve onun devamında, Anaksimenes ve Anaksimandros ortaya çıkmıştır. Babillilerden aldığı söylenen astronomi bilgisi ve Mısır'dan öğrendiği geometri bilgisi dışında Thales'in asıl önemi, aklına takılan sorularda kendini gösterir. "Neyin var olduğu" ve "neyin gerçek olduğu" gibi sorular sayesinde Thales, o güne dek doğadaki her olayı ayrı bir tanrının varlığına bağlayan mitolojinin ötesine geçerek; her şeyin nedenini, doğanın kendisinde aramaya başlamıştır. Thales ve öğrencilerinin "Fizikçiler Okulu" diye anılması ve pozitif bilimin temellerini attıklarının söylenmesi de bu yüzdendir.

Thales'e göre, evrenin asıl maddesi sudur; her şey sudan gelir ve suya döner. Dünya, okeanos denilen dev bir su kütlesi içinde yüzen, düz bir tepsidir onun zihninde.

Anaksimandros: Thales'in öğrencisi olan Anaksimandros bir filozof olduğu kadar bir doğa bilimcidir de. Evrenin ana maddesi, *arkhe*'si *Apeiron*, yani *sınırsız, sınırı olmayan* anlamına gelen sonsuzluktur. Anaksimandros dünyanın sıcak ile soğuğun birleşmesinden doğduğunu savunur. Ona göre, yaşam "ıslak" bir ortamda başlamıştır; ilk canlılar ise, balığa benzer yaratıklardır. Bu düşünceleriyle, binlerce yıl önceki evrim düşüncesini ortaya atan Anaksimandros; dünyayı, boşlukta asılı duran bir silindir olarak tasvir eder. Gökbilim olaylarını gelenek ve inanç sistemlerine dayanarak değil, gözleme ve doğal verilere dayanarak açıklaması onun *phusikos*/ fizikçi yönüne işaret eder.

Anaksimenes: Miletoslu bir diğer filozof Anaksimenes M.Ö 585-525'de yaşamıştır. Anaksimenes'e göre ise, ruhumuzun bizi ayakta tuttuğu gibi, hava da dünyayı ayakta tutmaktadır Yani evrenin ana maddesi, *arkhesi* havadır. Ve evrendeki birlikten, bir olandan çokluğa geçiş havadaki sıkışma ve seyrekleşme ile olmuştur. Thales ve Anaksimandros gibi, Anaksimenes de doğa bilimci ve bir doğa filozofudur.

Hekataios: M.Ö. 550-476 yılları arsında yaşamış, yapmış olduğu dünya haritası Miletos'da ortaya çıkarılmış coğrafyacı ve tarihçidir. Mısır'a, hatta Teb'e kadar gitmiştir. Hekataios, küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşan *Historiai* (Araştırmalar) adlı eserinde İyonya gelenekleri ile mitolojisini tanıtmış, Asya ve Avrupa'nın tasvirini veren iki bölümlük *Dünya Turu* adlı

diğer bir eserinde ise, gezip gördüğü yerlerin fiziki ve beşeri coğrafyası hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. MÖ. 5. yüzyılda yaşayan ünlü tarihçi Bodrumlu Heredotos, Hekataios'un bu eserinden büyük ölçüde yararlanmıştır.

Hekataios'un yetiştiği dönemde Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in evrenin yapısına ilişkin görüşleri tartışılmaktaydı. Hekataios, evrenin sırlarını çözmeye çalışmadan önce, çevremizi tanımaya çalışmamız gerektiğini savunmaya başlamıştı. Gemicilerden, tacirlerden ve kendi gezilerinden elde ettiği bilgileri bir araya getirerek, ilk defa tasviri coğrafyaya ilişkin bir yapıt yazdı. Bu yapıt ona "Coğrafya'nın Babası" unvanını kazandırdı.

Yeryüzü'nün dairesel olduğuna ve çevresinin okyanusla çevrilmiş bulunduğuna inanıyordu.

Hekataios, aynı zamanda bir kuramcıdır; matematiksel coğrafya ile de ilgilenmiştir. Ancak bilime yapmış olduğu en büyük katkı Yeryüzü'ne ilişkin bilgileri derlemesidir.

Hippodamos: MÖ 5. Yüzyılda yaşamış Miletoslu Hippodamos, 479 yılında Milet şehri Persler tarafından tahrip edildikten sonra, şehrin tekrardan kurulması aşamasında Miletos'a çağrılarak şehrin tekrar kurulması kendisinden istenmiştir. Bu şehri tekrar kurar iken birbirine paralel ve birbirine dik sokaklardan oluşan bir ızgara sistemi kullanan Hippodamos antik dönemin en önemli şehir planlamacısıdır.

Aspasia: Miletoslu kadın filozof Aspasia M.Ö. 470- 400 yılları arasında yaşamıştır. Hayatı hakkında az bilgiye sahip olduğumuz filozofun Miletos'da doğmuş Atina'da ölmüş olduğunu biliyoruz. Axiochus'un kızı olan Aspasia iyi bir eğitim almış idi. Aspasia, İyonyalı bir filozof olarak, gayet rahat ve özgür bir ortamda yetişmiştir. O dönem İyonyada kadınların üçte biri eğitim almış idi. İyonyada bulunduğu süre içerisinde özgür bir yaşam sürmüş ve İyonyanın özgür ortamında bu bir sorun oluşturmamıştır. Oysa aynı dönemde Atina'da bir kadının kocasının dışında bir erkekle beraberliği kadının öldürülmesine gerekçe teşkil ediyordu. Daha da önemlisi Atinalılar bir insanı veya bir yabancıyı suçlamak istediklerinde ya tanrı tanımaz ya da *heteira*, yani genel kadın olmakla suçluyorlardı. Aspasia gibi kendine güvenli, iyi eğitim almış bir filozofu yaftalamak için en uygun iftira heteralık olacaktı. Çünkü o bir İyonyalıydı. Bilimin, felsefenin ve özgürlüğün diyarından gelmekteydi. Oysa Atina'da kadının bir insan olarak var oluşu yoktu. Platon ve Sokrates'in Aspasia'dan çok etkilendiğini biliyoruz. Platon, *Menaksenos* diyaloğunda, kendisinin retorik konusunda çok değerli bir kadından, Aspasia'dan ders aldığından açık açık söz eder.

11- Chios (Sakız Adası)

M.Ö. 11. yüzyıl Chios'nda ilk koloniler İyonlar tarafından oluşturulmuştur. İlk kolonileştirme döneminde (İ.Ö. 11. yüzyılda) adaya yerleşen İyonlar, Adayı Anadolu'daki İyon Uygarlığına ait şehir devletlerinin bir parçası haline getirmişlerdi. Yunan antik çağı öncesi Chios'nda yerleşik olan halklar

Pelasgo, Karia, Leleg ve Avantes halklarıdır. Halen kullanılan bazı yer adları bu halkların varlıklarını ispatlar. Bu halkların, Orta ve Yakın Taş Çağından daha eski dönemlerine kadar uzanan yerleşim yerlerine ait bıraktıkları kalıntılar, adanın kuzey tarafında bulunan Agios Galaktos mağarasında yapılan kazılarla ortaya çıkarılmıştır. İyonyalı yeni yerleşimciler, ticareti ve denizciliği geliştirirler ve meşhur *Ariousios Oinos* şarabı eski dünyanın bilinen her köşesine gönderilirdi. Sakız adasına ait amforalar Akdeniz'de, Mısır'da ve hatta Karadeniz'de bulunmuştur. Adanın her yanına yayılmış sakız ağaçları ile ünlüdür. İzmir-Çeşme İlçesinin hemen karşısındadır ve açık havalarda karadan görülür.

Kalıntıları bugünkü şehir merkezi ile aynı yerdedir. *Sakız Gülüşü, Sakız adası gibi* yaşam ifadeleri o dönemlerdeki rahat yaşamın ve refahın düzeyini gösterir.

Sakızlı Ünlüler Şunlardır: Tarihçi Teopompos'un (M.Ö. 4.y.y.), geometri alanında üne sahip Sakız Adalı matematikçi Hipokrat'ın (M.Ö. 5.y.y.), lirik ve dramatik şiirleriyle tanınmış şair İona'nın (M.Ö. 5.y.y.) ve Homeros'un Destanını Apollon ile ilişkilendiren Omiridis Rapsados Kinedos'un vatanıdır.

12-Sisam Adası Samos

Uzun yıllar Osmanlı'nın susam gereksinimini karşılamıştır. Samos (Sisam Adası) Mykale Dağından ayrışması sonucu oluşmuştur. Mitolojik efsaneye göre adada Naiadesler'in (adları yüzmek fiilinden türeyen su perileri) yaşadığı, bunların attığı korkunç çığlıklar nedeniyle Samos'un ana karadan koptuğu veya adada yaşayan büyük korkunç yaratıkların olduğu, onların çıkardığı sesler nedeniyle adanın Mykale Dağından ve dolayısıyla Anadolu'dan koptuğu anlatılan efsaneler arasındadır.

Ticaret yolları üstünde olduğundan dolayı M.Ö 7. yüzyılda zenginleşmiş. Şarapçılık ve çanak çömlekçilik konusunda ünlenmiş. Önemli bir ticaret merkezi olmuş ve Miletos şehri ile rekabet etmiş. Hatta bu rekabet sonucu savaşmışlardır.

Bilinen Sisamlı (Samos) Ünlüler Şunlardır:

Pythagoras: İsmi Samos Adası ile özdeşleşen ünlü matematikçi- filozof Pythagoras (M.Ö 580-495) Polykrates'in zorbaca yönetim şeklinden duyduğu rahatsızlık nedeniyle Samos'u terk eder. Yüzük taşı yapımcısı bir esnafın oğlu olan Pythagoras babasıyla beraber ticaret için farklı kentlere gider. Bu seyahatler ona farklı kültürler, insanlar ve bilgilerle tanışma şansı verir. Bu vesileyle Miletoslu filozof Thales ile tanışıp bilgilerinden yararlanır. Samos'u terk ettiğinde, Thales'in Doğu'ya ve Mısır'a gitmesi yönündeki tavsiyesiyle Doğu'ya gider. Mısır'a, Babil'e, Hindistan'a ve Kudüs'e gider ve daha sonra Samos'a geri döner. Antik çağın en kadim filozofu olan Pythagoras, pek çoğumuzun hafızasında sadece matematikçi olarak yer etse de, mevcut dinlerin ruhsal tatminde yetersiz kalması sonucu gittiği yerlerde

edindiği bilgilerle harmanlayıp *Orfizm* adlı felsefe okulunu ve kendi tarikatını kurmuştur. Matematikçiler adını verdiği okulunda, müziğin sayısal değerlerle ifade edilebileceği fikrini ortaya atan, bir başka ifadeyle, bugün kullandığımız müzik notalarının temelini atan kişidir,, ilk çarpım tablosunu kullanan ve Pythagoras teoremi (dik üçgen) ile irrasyonel sayıları ilk bulan, kendisinden sonra gelecek kuşakları ve özellikle Platon'u kuramlarıyla etkilemiştir. M.Ö. 500 yılında 85 yaşındayken ölmüştür. İcat etmiş olduğu adalet kupası ile ünlenmiştir. Pythagoras'ın *Adalet kupası* bir hayat dersi vermiştir "Aza tamah etmeyen, çoğu bulamaz.[14] Samos'da iki tanrının diğerlerinden daha üstün tutulduğu ve biraz daha fazla saygı gördüğü bir gerçek: Hera ve Dionysos. Zeus'un kız kardeşi ve karısı, evlerin, ailenin koruyucu tanrıçası Hera'nın doğum yeri Samos"dur. Hera, tanrılar içinde en fazla insani özellik taşıyanı belki de. O, kocasına bağlı bir eş, kıskanç bir kadın, sürekli gizli kapaklı işler yapan, saman altından su yürüten, hatta yeri geldiğinde cilveyle Zeus'u kandırıp arkasından iş çeviren, tanrısal güçlerini yeri geldiğinde kötüye kullanan, etten ve kemikten oluşmuş bir kadın modeli olarak çıkar mitolojide karşımıza. Üstelik efsanelerinin çoğu, Zeus'un kaçamak yaptığı kadınları izlemesinden ve başka kadınlarla olan birlikteliklerinden doğan çocuklarına hayatı zehir etmesinden oluşan hikâyelerdir. Samoslular, antik çağda Hera tapınımının geniş bir alana yayılmasının avantajını kullanıp, Hera'nın doğduğu ve Zeus ile evlilik gecesini geçirdiği yer olarak kabul edilen adalarını; Hera adına yaptıkları sunak ve tapınakla, günümüzde olduğu gibi eski çağlarda da yaygın olan din turizmi ve din ticaretine açarak saygınlık ve gelir elde etmişler.

Aristarkhos: Filozof, astronom ve matematikçi olan Aristarkhos, dünyanın güneş etrafında döndüğüne ilişkin ilk teoriyi ortaya koyan kişidir. Ayrıca dünya merkezli değil, güneş merkezli bir evren tasarımı öne sürmüştür. Aristarkhos görüşlerini açıklamaya çalışır iken geometri ve matematiği kullanması nedeniyle, matematiksel astronominin de kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Ezop: Esop masallarinin yazarı, M.Ö.6.yüzyılda Samos'ta yaşamış. Edirne doğumlu olduğu ve bir köle olarak Samos'a geldiği sanılmaktadır. Yazmış olduğu fabllar 17.yüzyılda La Fontain'e ilham kaynağı olmuştur..

Epikuros: Helenistik dönemin en önemli filozoflarından olan Epikuros, M.Ö.3.yüzyılda Samos adasında yaşamıştır. Bahçe felsefesinin kurucusu olan ve daha çok insan ve ahlak felsefesi alanında çalışan Epikuros, felsefesinin temeline mutluluğu yerleştirmiştir. İyi bir yaşam; acının ve ıstırabın olmadığı bir yaşamdır. Daha sonradan acı çekmemek için şu anki anlık hazdan vazgeçilmelidir.

[14] Erişim tarihi 30-2018,https://www.matematikciler.com/pisagor-un-adalet-kupasi/

13-Smyrna (İzmir)

Smyrna kentinin ilk kuruluşunun, M.Ö. 7000 yıllarına dek uzandığı ortaya çıkarılmıştır. En parlak dönemi M.Ö. 650-545 yılları arasıdır. Bu dönem, bütün İyon uygarlığının en güçlü dönemini oluşturur. İzmir - Smyrna, Büyük İskender tarafından M.Ö. 333'de Kadife Kale'de kurulmuş, ticari olmaktan daha çok, bir devlet agorası görünümündedir. M.S.178' de depremle yerle bir olan Agora, İmparator Marcus Aurelius'un özenli çalışmalarıyla yeniden inşa edilmiştir. Kazılarda ortaya çıkarılan Athena Tapınağı (M.Ö. 640-580), Anadolu antik dünyasının en eski mimarlık eseridir.

Smyrna'nın, özellikle MÖ 7. yüzyıldan başlamak üzere 300 yıl boyunca ticari ve siyasi faaliyetin toplandığı bir merkez, bir 'devlet kent' olduğunu göstermektedir.

Homeros: M.Ö 9. yüzyılda yaşamış tüm zamanların en büyük destan yazarı olan Smyrnalı/İzmirli Homeros'un lakabı Melgines'dir. Melgines bugün İzmir'de hala akmakta olan Melez çayının antik çağdaki ismidir. Homeros'un epik bir dille anlattığı *İlyada* destanının ana konusu Troya savaşıdır. Bu savaş tarihteki ilk Doğu – Batı çatışmasıdır. Bu destanda Karialılar, Lelegler, Likyalılar gibi Anadolu kavimlerinin, Troja kralı Priamos'un yanında Helenlere karşı kahramanca savaştıkları anlatır. Homeros memleket sevgisiyle Troya'yı anlatır iken oldukça dramatik bir dil kullanmıştır. Oysa Helenler ve Batılılar, Homeros'u Anadolu'ya mal etmek istememişlerdir. Batı, kendi edebiyatının ilk büyük eserleri olarak *İlyada* ve *Odysseia* destanlarını kabul etmiş ve doğal olarak onun yazarını da hep kendilerinden görmek istemiştir. Ancak Homeros'un Helen olabilme olasılığı neredeyse yoktur denilebilir. *İlyada* ve *Odysseia* okuyan biri, onun Anadolulu bir ozan olduğunu kolaylıkla anlayabilir. Tarihte Homeros ile ilgilenen ilk Türk Fatih Sultan Mehmet'tir. Papaya gönderdiği mektupta, Yunanistan'a yardım etmesini anlayamadığını; çünkü Troya savaşlarında İtalyanların atalarının Yunanlıların ataları ile savaş yaptıklarını yazıyordu. Demekki Fatih Sultan Mehmet Anadolulu Troyalılar/Etrüskler ile Helenler arasındaki savaşları ve tarihsel gerçekliği biliyordu.. Bir aşk hikayesiyle gündeme gelen bu savaşın ana nedeninin ise ekonomik olduğu ve Boğazların hakimiyetini, Karadeniz'e ve Anadolu'ya, yani yeni zenginliklere ve verimli topraklara doğru açılmak olan Helenlerin tutkuları olduğudur.

14-Halikarnasos (Bodrum)

İyon birliğine katılan son kent devletidir. Halikarnassos Antik Kenti, Karia'nın önemli kıyı kentlerinden biridir. Aynı zamanda bir kültür merkezi olan Halikarnassos antik kentinin üzerinde bugünkü Bodrum yer almaktadır. Halikarnassos'un tarihi M.Ö.3000'lere kadar uzanmaktadır. Halikarnassoslu tarihçi Heredotos (M.Ö.484-425) "Karyalılar anakaraya adalardan gelmiştir" diyerek kentin kuruluşunu İyonlu kolonistlere bağlamıştır. Yörede

yaşayan gerçek halk, Karyalılar ile Lelegler'dir. Homeros da *İlyada* destanında, yörenin yerli halkı olan Karyalıların Troyalılar ile birlikte Helenistan'dan gelenlere karşı savunduklarını dile getirmiştir. Bu önemli son İyon kentinde Antik dönemdeki dünyanın yedi harikasından biri olan Halikarnas Mozolesi bulunmaktadır.

Halikarnasoslu Ünlüler Şunlardır:

Herodotos: (M.Ö.484-425) Bugünkü Bodrum Halikarnas'ta doğan ünlü tarihçi Herodotos, hayatı boyunca dünyanın çeşitli yerlerine seyahatler yaparak, gördüklerini ve duyduklarını kendisinden sonra gelenlere aktarmış olan nadir insanlardan birisidir. Cicero, onu, tarihin babası diye adlandırmıştır. Yazılarını İyon lehçesiyle yazan Herodotos, tarih kitabında Perslerin Halikarnasos'a olan saldırılarından ve yapılan savaşlardan söz etmektedir. Kendisi, Halikarnasos'un Perslerin saldırılarından kurtarılması amacıyla aktif roller üstlenmiştir. Ancak, daha sonra yönetimle arasında problemler yaşayan Herodotos, Atina gitmek ve oraya yerleşmek durumunda kalmıştır.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Miletoslu Filozoflar

PINAR ERDOĞAN *

Özet:
Felsefenin, bugün "Sokrates Öncesi Doğa Felsefesi" olarak adlandırılan ve yaklaşık yüz elli, iki yüz yıl süren bir dönemle Miletos'da başladığı bilinmektedir. O zamandan bu yana içerisine dâhil ettiği farklı düşünme biçimleriyle de yolculuğuna devam etmektedir. Felsefenin süregelen bu yolculuğunu doğru anlamlandırabilmenin onun başlangıcını iyi anlamakla mümkün olacağı söylenebilir. Bu düşünceden hareketle, bu çalışma, felsefenin başlatıcısı olarak kabul edilen Miletoslu filozofların düşüncelerine ve bu düşüncelerin yol açtığı mitostan logosa geçiş sürecine ilişkin genel bir çerçeve çizme amacını taşımaktadır. Bu doğrultuda, düşünce tarihinde bir dönüm noktası olan Miletoslu Filozoflar Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in "arkhe" sorununa ilişkin düşünceleri ile hakkında pek az bilgi olmasına rağmen Miletos Felsefesi'nin önemli düşünürlerinden birisi olan Aspasia' ya ilişkin bilinenler ele alınacaktır.
Anahtar Kelimeler: Miletos felsefesi, arkhe, doğa.
Milesian Philosophers

Abstract:
Today it is to be known that philosophy has begun with a term being named as "Natural Philosophy Before Socrates" and lasted nearly one hundred and fifty years or two hundred years in Miletus. It can be said that being able to interpret this ongoing journey of the philosophy correctly will be possible by understanding well its beginning. From this point view, this study is to aim to draw a general framework related thoughts of Milesian Philosophers that are accepted as initiator of Philosophy and transition process from mythos to logos which these thoughts leads. Accordingly, knowns related Aspasia being one of the most important philosophers of Milesian Philosophy although there is little information about her with thoughts related "arkhe" problem of Milesian philosophers Thales, Anaksimandros and Anaksimenes being a turning point in the intellectual history will be discussed.
Keywords: Miletus philosophy, arkhe, nature.

* Pınar Erdoğan, pinarna@gmail.com

Miletos Felsefesinin Şekillendiği Coğrafya

M.Ö 7. yüzyılın son çeyreğinden M.Ö 6. yüzyılın sonlarına kadar uzanan Miletoslu filozofların yaşadığı zaman dilimini arkeolojik açıdan ele alan Volkmar Von Graeve, Miletos'un batıdan, doğudan ve kuzeyden denizle çevrelenmesinin limanlar açısından elverişli koşullar sağladığını ifade etmiş; bu limanlar aracılığıyla kentin zamanla ticaret merkezi olmaya başlamasının diğer kentlerle ve başta Mısır olmak üzere diğer uygarlıklarla bir kültür alışverişini de beraberinde getirdiğini belirtmiştir.[1] Bununla birlikte, Miletoslu filozofların yaşadığı dönemde ve özellikle yaşadığı kentte, sanattaki doğulu ve batılı öğelerin iç içe geçmesiyle Yunan sanatında "oryantalizan stil" olarak adlandırılan yeni bir stilin doğduğunu görmüş olduklarını ifade etmiştir.[2] Bu kültür alışverişinin etkileri Miletos'un yalnız sanat anlayışına etki etmekle kalmamış, bilimsel gelişimine de katkı sağlamıştır. Örneğin, Miletos Okulu'nun ilk temsilcisi kabul edilen Thales'in M.Ö 28 Mayıs 585 günü gerçekleşecek güneş tutulmasını hesaplarken Babil astronomisinden yararlanmış olduğu bilinmektedir.[3] Ayrıca Aristoteles'in öğrencisi ve Yunan dünyasında matematik ve astronomi tarihine ait ilk eserin yazarı olan Eudemos, Thales'in Mısır'a gittiğini ve oradan geometri bilimini Yunanistan'a getiren ilk kişi olduğunu söylemektedir.[4] Ayrıca Thales'in Nil taşkınları üzerine bir kuramının olması sebebiyle onun Mısır'a gitmiş olma olasılığının yüksek olduğu kabul edilmektedir.[5]

Bilim, sanat dolayısıyla kültürü de içinde barındıran tüm bu alışverişin Yunan felsefesinin ortaya çıkışında Mısır ve Mezopotamya'nın doğrudan ya da dolaylı olarak önemli bir etkide bulunduğu savının akla yatkın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Jaeger ve Cornford, Yunan felsefesi düşüncesinin ortaya çıkışının yukarıda temas edilen alanlar bakımından eski Doğu uygarlıklarına borçlu olduğunu düşünürler.[6] Bunun yanı sıra Yunan Felsefesi' nin ortaya çıkışında diğer düşünürlerin kabul ettiği Doğu etkilerini yadsıyıp yerel bir oluşuma bağlayanlar da bulunmaktadır. Örneğin John Burnet, özdeksel uygarlık ve sanatların bir halktan başkasına kolayca geçebileceğini; fakat felsefenin ancak soyut dilde anlatılabilir olması sebebiyle yalnızca eğitimli insanlar tarafından iletilebileceğini ifade etmiştir.[7] Daha açık ifadeyle Bur-

---

[1] Volkmar Von Greave, "Thales'in Gözüyle Milet" içinde Anadolu'da Felsefeye Yolculuk 3 Miletli Filozoflar Thales Anaksimandros ve Anaksimenes, editörler A. K. Çüçen-H.Tepe. (Ankara:TFK, 2015), 38-52.

[2] Graeve, "Thales'in Gözüyle Milet", 54.

[3] Atilla Erdemli, *Mitostan Felsefeye*. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 157.

[4] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 86.

[5] John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-1 Miletus Okulu*. Çev, Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 51.

[6] Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1, 37.

[7] Burnet, Erken Yunan Felsefesi-1 Miletus Okulu, 29-30

net'in söylediği, Yunan sanatı ve biliminin Doğu uygarlıklarından etkilendiği; ama felsefenin bu etkiden bağımsız olarak ortaya çıktığı yönündedir. Ancak, Burnet'in ifadesinin "Bir düşünme ve anlama biçimi olarak değerlendirebilecek sanat ve bilimde bir uygarlık, başka bir uygarlıktan etkileniyorsa neden felsefe bu etkilenmenin dışında kalıyor?" sorusunu da akla getirdiği belirtilmelidir.

Yunan felsefesini aklın ve merakın birdenbire ve koşulsuz olarak belirmesi anlayışından uzak tutacaksak eğer –ki bu akla daha yakın görünmektedir – bu felsefenin ortaya çıkmasına katkı sağlayan koşullar da ele alınmalıdır. Tıpkı bilim ve felsefe gibi var oluşu anlama biçimi olarak ortaya çıkmış olan mitoloji dilin dolayısıyla kültürün gelişimine katkıda bulunmakta, bu gelişim kendisinden sonra gelen gelişmelere önemli bir hazırlık olmaktadır.[8] Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde "Thales'ten uzun zaman önce yaşamış olan Homeros, Hesiodos ve Orpheus gibi teologların da doğa hakkında benzer görüşe sahip olduğunu"[9] ifade ederek bir bakıma Thales'in suyun her şeyin ilkesi olduğu görüşünün pek de özgün olmadığını ima etmiştir. Dolayısıyla Thales, kozmogonianın bir yan ürünü olan "Varlığın temel doğası nedir?" gibi bir sorun ortaya atmaktadır[10]. Bu durumda "Miletoslu Filozofları, kendilerinden önce var olan ve benzer sorunu temele alan öncüllerinden farklı kılan neydi?" sorusuna yanıt aramak önemli görünmektedir. Ancak bu soruya yanıt bulmanın Miletoslu filozoflar olarak kabul edilen Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in öğretilerine temel olduğu düşünülen belli başlı varsayımları incelemekle mümkün olacağını söyleyebiliriz. Bu sebeple onların düşüncelerine yer vermeden önce bu ortak varsayımlara açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Miletos Felsefesinin Karakteristiği

Miletos filozofları üzerine araştırma yapılırken, onların öğretilerine temel olan ortak düşüncenin *arkhe* sorunu olduğu dikkati çeker. Aristoteles *Metafizik* eserinde *arkhe*'yi "Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde, varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak" olarak tanımlamıştır.[11] Yunan filozoflarının cevap aradıkları "*arkhe* nedir?" sorusuyla gözler hem kozmosun nasıl oluştuğuna dair kozmogonik olan, hem de varlıkların neden oluştuğuna ilişkin ontolojik olan sorulara çevrilmiştir.[12] Üstelik onların sorduğu arkhe'nin ne olduğu sorusu, pratik gereksinimler dışında sorulmuş, bilme isteğinin sordurduğu soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, herhangi bir faydacı amaç gözetmeden, salt bilmenin kendisi için

[8] Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, 146.
[9] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar,2015), 983b 30.
[10] Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, (İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1986), 13.
[11] Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 15.
[12] Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1, 101.

yapılan bu bilim anlayışına ilişkin düşüncelerini şu şekilde ifade eder.[13]

"*...Şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır... O hâlde bizim onu başka herhangi bir yarar için aramadığımız açıktır. Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır.*"

Nitekim Erdemli, Sümerler'de, Mısır'da, Mezopotamya'da ve diğer merkezlerde bilim adına başlangıç hatta ilerleme sayılabilecek önemli insan başarılarının olduğundan; fakat söz konusu merkezlerdeki çalışmaların *bilmek için bilmekten* başka kaygılarla yapılmakta olduğunu vurgulayarak şu örneği verir: [14]

"*Geleceğini merak eden krala bir şeyler söyleyebilmek için yıldızları ve devinimlerini yıllar süren ciddi bir tutumla izlemek, incelemek ve geçerli saptamalarda bulunmak ile gökyüzündeki devinimin ne olduğunu merak ederek izleyip incelemek arasında azımsanmayacak bir ayrım vardır. Her ikisinde de önemli bilimsel veriler toplanıp önemli sonuçlara varılabilir fakat bu iki bilgi duruşunun aynı olduğunu göstermez.*"

Miletoslu her bir filozofun *arkhe* sorusuna ilişkin verdiği yanıt ya da onu anlayış biçimi farklı olmakla birlikte onları ortak bir paydada buluşturan şeyin bir "neden" arama girişimi ve bu nedeni "doğa yoluyla açıklama" düşüncesi olduğu söylenebilir. Onların birbirleriyle etkileşim halinde geliştirmiş oldukları bu ortak girişimin düşünce tarihi açısından en çığır açıcı yanı ise, aradıkları bu "neden" i ilahi bir tasarım veya doğaüstü bir denge bağlamı içerisinde değil de doğanın kendi içinde bulmuş olmalarıdır.[15] "Neden" i doğanın içinde arama çabaları, bilimsel düşüncenin ilk tohumlarının da atılmasını sağlamış, Miletos okulunun kurucusu olan Thales de ilk bilim insanı olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle Miletoslu filozoflar kendinden önce var olan düşünme biçimi olan mitostan logosa geçiş sürecinin başlatıcısı olarak bilim ve felsefe tarihinde özel bir yerde konumlandırılmıştır. Pre-Sokratiklerin felsefe tarihindeki önemleri, onların evrene ve doğaya ilişkin bazı açıklamalarda bulunmuş olmalarından kaynaklanmaz; tam tersine, onların, düşünme tarihindeki önemleri söylemlerinin temellerinde bulunan bizzat akılsal kavramının kendisidir.[16]

Mitostan logosa geçiş sürecinin ilk ateşleyicisi olarak betimlenebilecek "

---

[13] Aristoteles, *Metafizik*, 982b 15.

[14] Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, 155.

[15] Birdal Akar ve Celal Sabancı, "Bir Miras Olarak Arkhe" içinde Anadolu'da Felsefeye Yolculuk 3 Miletli Filozoflar Thales Anaksimandros ve Anaksimenes, editörler A. K. Çüçen-H.Tepe. (Ankara:TFK, 2015), 163.

[16] H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi 1 Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 34.

Evrenin arkhesi, tözü nedir?" sorusu, hem Miletos felsefesinde hem de eski Yunan düşüncesinde önemli varsayımlar olarak kabul edilen bazı anlayışları beraberinde getirmiştir. İlki, *Ex nihilo nihil fit* deyimine anlam veren "Hiçlikten hiçlik doğar" anlayışıdır. "Hiçlikten hiçlik doğar" yargısı ile bize "her şeyin bir nedeni vardır" denmektedir; diğer yandan ise bu yargıda "her şey kendi türünde bir şeyden ortaya çıkar" savını bulmaktayız.[17] "Her şeyin bir nedeni vardır" ilkesiyle Eskiçağ düşüncesinde bir ontolojik zorunluluk olarak her nesneye, her değişime bir neden aranmakta ve nedensiz olgulara varlık alanında izin verilmemektedir.[18] *Arkhe*'nin ne olduğuna ilişkin sorunun beraberinde getirdiği diğer önemli varsayım ise, çokluğun içinde veya altında birliğin aranması olarak açıklanmaktadır. Miletoslu filozofların çokluğun altında bulunan birliğin ne olduğuna ilişkin cevaplarının doğruluğundan ziyade, şeylerin çokluğu içinde veya altında bir birliğin olduğu veya olması gerektiği yönündeki düşüncelerinin kendisi başlı başına önemlidir.[19] Bununla birlikte Miletoslu filozofların yaşadığı dönemin karakteristiği olarak kabul edilen bir noktaya daha açıklık getirilmesi önemlidir. Bu da Miletos döneminde "tanrı" sözcüğünün kullanımından nasıl bir anlam çıkarmamız gerektiğine ilişkindir. Özellikle Thales ve Anaksimenes'in kozmolojisini incelerken karşımıza çıkan "tanrı" sözcüğünün günümüzde kullandığımız ilahi anlamdan farklı olması dikkati çekmektedir. Burnet, Tanrı sözcüğünün bu dinsel olmayan kullanımının ele alınan bütün dönemin karakteristiği olduğunu ve bunu anlamanın çok büyük önemi olduğunu dile getirir ve "Bunu yapan hiç kimse bilimi mitolojiden türetme gibi bir yanılgıya düşmeyecektir." ifadesini dile getirir.[20] Benzer şekilde Ahmet Arslan, bu görüşün, canlı ile cansız arasındaki ayrımı göz önünde tutmadan her şeyin ruhu veya canı olduğuna inanılan hylozoist görüşe bağlamış, bununla birlikte tanrı sözcüğünün, Yunan dünyasındaki insanların bu sözcüğe geleneksel olarak verdikleri anlamdan farklı bir anlamda kullanıldığını kabul etmek zorunda olduğumuzu ifade etmiştir.[21]

Miletoslu Filozofları Anlamak

Miletoslu filozoflardan günümüze ulaşan fragmanları anlamaya çalışırken istemsiz olarak eksik ya da yanlış değerlendirmeler yapılıyor olabileceği en baştan belirtilmelidir. Bunun sebebi, Miletoslu filozofların kendi orijinal metinlerinin yetersizliğinin yarattığı açıktır. Bu açık, onların kendilerinden sonra gelen filozoflar ve doksograflar tarafından yorumlanmasıyla giderilmeye çalışılmıştır.

---

[17] Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, 164.
[18] Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 12.
[19] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* 1, 92.
[20] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-1 Miletus Okulu*, 26.
[21] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, 91.

Miletoslu filozoflara ilişkin araştırma yaparken Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ile ilgili temel kaynakların başında Aristoteles, Aristoteles'in öğrencisi Theophratos ve onları takip eden Simplikios ve doksografların yer almakta olduğu fark edilir. Aristoteles, *Metafizik*'in birinci kitabında felsefenin başlangıcına ve ortaya çıkmasına ilişkin öne sürdüğü düşüncelerin yanı sıra kendisinden önceki filozofların düşüncelerini inceleyerek ilk felsefe tarihçiliğinin de örneğini oluşturur.[22] Thales'in hiçbir şey yazmadığı ve Aristoteles'ten önceki hiçbir yazarın onun hakkında bir bilimci ve felsefeci olarak hiçbir şey bilmediği; daha eski anlatılarda Thales'in yalnızca bir mühendis ve buluşçu olduğu bilinmektedir.[23] Burnet, Aristoteles ve Theofrastus ve onları izleyen Simplikios ve doksografların Thales'in düşüncesi için çeşitli açıklamalar getirip, tahminler verdiğini; onları sanki bütünüyle kesinmiş gibi yineleyenlerin sonraki yazarlar olduğunu vurgular.[24] Bu durumda, ilk yorumlayan konumundaki Aristoteles'in Miletoslu filozoflarla ilgili varsayımları ve sonraki filozofların Aristoteles'in varsayımlarını nasıl ya da ne kadar doğru yorumladığı Miletos Felsefesini dolayısıyla felsefenin başlangıcını doğru anlayabilmek açısından önemli görünmektedir.

Miletoslu Filozofların Düşünceleri

1) Thales

Miletos okulunun kurucusu ve dolayısıyla ilk bilim insanı olarak kabul edilen Thales, tüm Miletos felsefesinin temel ve ortak problemi olan "Evrenin ana maddesi (ilkesi) nedir?" sorusuna *su* ile cevap vermiştir. Arkhenin ya da ilk temelin madde özellikli olması Thales düşüncesinin mitolojiden ilk önemli ayrılığı olarak görülür. Aristoteles'in Thales'in kozmolojisine ilişkin bildirimleri üçe indirgenebilir. Bunlar:

- *Yeryüzü su üzerinde yüzer.*
- *Su tüm şeylerin özdeksel nedenidir.*
- *Tüm şeyler tanrı doludur. Mıknatıs diridir; çünkü demiri devindirme gücü vardır.*[25]

Peki, Thales'in *arkhe* olarak belirlediği *su*'dan nasıl bir anlam çıkarmalıyız? Aristoteles'e göre, Thales'i ilkenin su olduğu inancına götüren şey, her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur.[26] Aristoteles, Thales'in bu görüşünü her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olması, suyun ise

[22] Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi 1 Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 17.
[23] John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayıncılık, 2013), 41.
[24] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 42.
[25] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-1 Miletus Okulu*, 55.
[26] Aristoteles, *Metafizik*, 983b 20.

nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmış olduğunu belirtir.[27] Denkel ise, Thales'i su gibi özdeksel bir ilkeye (*arkhe*'ye) götüren nedenin, dünyanın büyük bir bölümünün sularla kaplı olduğu, yanan kimi nesnelerin buhar çıkardıkları, suyun buhara ve buza dönüştüğü; hayvanların büyük ölçüde sıvıdan oluşup, yiyeceklerinin ve döllerinin de sıvı olduğunu gözlemlemiş olabileceğini ifade etmiştir.[28]

2) Anaksimandros

Thales'in bir hemşerisi ve arkadaşı olan Anaksimandros üzerine bilinenlerin tümü onun kitabını tanımış olan Theofrastosus'tan türetilir.[29] Anaksimandros da Thales gibi ana maddenin, *arkhe*'nin, tözün ne olduğunu sorar ve Thales'in madde özellikli *su* yanıtından farklı olarak bu soruyu *apeiron* olarak cevaplar. Yunanca'da *apeiron*, hem nicelik bakımından sınırsız olan, hem de nitelik bakımından belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir ve Anaksimandros'un bu anlamlardan birincisini mi, ikincisini mi veya her ikisini mi kastettiği net olmamakla birlikte, her bir durumda farklı ve önemli sonuçlar çıkar.[30] Anaksimandros'un *apeironu*'nun niceliksel yönüne vurgu yapanlar onun, uzayda sonsuz olan ve sınırları olmayan bir şey olarak ele alınması gerektiği fikrini savunmaktadır. *Apeiron*'un niteliksel bakımdan belirsiz olduğunu savunanlar ise, Anaksimandros'un dikkatini evreni meydana getiren şeyler arasındaki zıtlık ve mücadele çekmiş olmalı diye düşünürler; sıcak ateşin yanında soğuk hava, kuru toprak yanında ıslak olan su vardır ve onlar kendi aralarında birbirleriyle sürekli mücadele içindedirler.[31] Anaksimandros'un *apeiron*'u hangi anlamda kullandığına ilişkin görüşlere yer vermeden önce onun *Doğa Üzerine* adlı eserinden bize ulaşan ve bizzat kendisinin orijinal ifadesi olduğu söylenen şu cümleler gözden geçirilmelidir:

"*Var olan şeylerin ilkesi, apeiron'dur. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamanın sırasına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını (kefaretini) öderler.*"[32]

Bu cümlelerden de anlaşılacağı gibi Anaksimandros'un *apeiron*'u hangi anlamda kullandığı açık değildir. Burnet'e göre, Thales suyu tüm başka şeylerin kendisinden oluştukları en olası şey olarak görmüştü.[33] Anaksimandros ise birincil tözün nasıl bu tikel şeylerden biri olabileceğini sormuş görünür;

---

[27] Aristoteles, *Metafizik*, 983b 20.
[28] Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 14.
[29] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-ı Miletus Okulu*, 60.
[30] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, 98.
[31] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, 99-100.
[32] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, 98.
[33] Burnet, Erken Yunan Felsefesi, 46.

uslamlaması ise Aristoteles tarafından saklanmış görünür ve onun *Fizik* eserinde 'birincil töz' e ilişkin yer verdiği cümleler şöyledir. " ...Kimileri vardır bunu sonsuz yaparlar, havayı ya da suyu değil, öyle ki başka şeyler onun sonsuzluğu tarafından yok edilmesin. *Bunlar birbiri ile karşıtlık içindedir* – hava soğuktur, su nemli ve ateş sıcak – ve öyleyse, *eğer onlardan herhangi biri sonsuz olsaydı, geriye kalanlar şimdiye dek var olmaya son vermiş olurdu.* Buna göre sonsuz olanın öğelerden başka bir şey olduğunu ve öğelerin ondan doğduğunu söylerler."[34] Simplikios ise, Anaksimandros'un şeylerin özdeksel nedeninin ve ilk öğesinin *sonsuz* olduğunu söylediğini ve bu adı ilk getirenin Anaksimandros olduğunu belirtmiştir.[35] Benzer şekilde Arslan, *apeiron*' un belirsizliğinden kastın mutlak anlamda bir belirsizlik olmadığı yalnızca göreli anlamda bir belirsizlik olduğu yönüne dikkat çekmiş, ayrıca kendinden sonra gelen Anaksimenes'in hava demesinin Anaksimandros'tan tamamen farklı bir perspektiften bakmasının da mantıklı olmayacağını belirterek *apeiron*'un nicelik yönüne vurgu yapmıştır.[36]

Felsefe tarihinde arkhe olarak *apeiron*'u belirleyen Anaksimandros'un onu tasarlama bakımından diğer iki filozoftan daha ileri gitmiş olduğu ve Miletoslu filzoflar arasında özel bir yer işgal ettiği düşünülür. Werner Jaeger ise, esasında *arkhe* kavramını ilkin Thales'in değil, onun öğrencisi ve dostu olan Anaksimandros'un kullandığını ileri sürer.[37] Aristoteles'in ise *Fizik* adlı eserinde "Doğa düşünürlerinin hepsi 'öğe' adı verilen nesneler içinde hep değişik bir doğayı 'sonsuz' diye alıyorlar: söz gelişi su, hava ya da bunların arasındaki nesneyi"[38] ifadesi ile Anaksimandros'un geliştirdiğine inanılan *arkhe* düşüncesinin tüm Miletos filozoflarına genellendiği söylenebilir.

Tüm Miletoslu filozofların dikkat çektiği evrenin kökenine ilişkin sorular, Anaksimandros ile birlikte felsefe tarihinde ilk kez insan kökenine ilişkin soruları da beraberinde getirmiştir. Anaksimandros bitkilerin büyümesini ve yok olmasını gözlemlemiş, aynı şeyi insan kökenini açıklamak için de kullanmıştır. "Eğer insan başlangıçtan beri aynı olsaydı bugünlere gelemezdi. İnsanlar başlangıçta balıklara benziyordu; bu onların çocukluk dönemleriydi. Yetişkinlik döneminde yaprakları oluştu ve karaya çıktılar. Bu, onların kendi başlarının çaresine bakmalarına olanak verdi."[39] Dolayısıyla, Miletos Felsefesi'nde insanın nasıl oluştuğuna ilişkin sorunun evrenin nasıl oluştuğuna ilişkin soru kadar eski ve önemli olduğu söylenebilir.

---

[34] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 46.
[35] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-ı Miletus Okulu*, 63.
[36] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, 103.
[37] Erdemli, *Mitostan Felsefeye.*
[38] Aristoteles, *Fizik*, Çev, Saffet Babür. (İstanbul: YKY, 2001). 203a 16.
[39] Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi 1 Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 37.

3) Anaksimenes

Anaksimenes'in yaşadığı tarihler hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte Theofrastus onun, Anaksimandros'un bir "ast"ı olduğunu bildirmiştir; bununla birlikte Thales'in olgunluk dönemi sırasında doğmuş olduğu ve Theles'in öldüğü zaman olgunlaştığı düşünülmektedir.[40]

Simplicius'un anlattığına göre Anaksimenes de tıpkı hocası gibi, arkheyi tek ve sınırsız bir ilke olarak saptamış; ancak o bu ilkeyi Anaksimandros'taki gibi belirsiz olarak değerlendirmemiş, onu belirleyerek *hava* olarak adlandırmıştır.[41] Aristoteles *Fizik* eserinde Anaksimenes'in havayı suyun önüne koymakta olduğundan ve havanın basit cisimler içerisinde en ilkel olduğunu söylemekte olduğundan bahseder.[42] Anaksimandros gibi Anaksimenes'in de *Doğa Üzerine* adını taşıyan bir eser kaleme aldığı bilinmektedir ve bu eserden günümüze eski yazarlar tarafından ulaştırılan görüşler şunlardır:

"*…O (şimdi) var olan, (geçmişte) var olmuş olan ve (gelecekte) var olacak olan her şeyin, tanrıların ve tanrısal şeylerin havadan doğmuş olduklarını söylemekteydi.*"

"*…Nasıl hava olan ruhumuz bizi tutmaktaysa, soluk ve havanın da bütün dünyayı çevrelemekte olduğunu söylemekteydi.*"

"*Havanın şekliyse şudur: O kendisine en eşit olduğu zaman, gözümüz tarafından görülmez. Ancak sıcak ve soğuk, nem ve hareket onu görünür kılarlar. O her zaman hareketlidir; çünkü eğer hareketli olmasaydı, değişip varlıkları meydana getiremezdi*"

"*O seyrekleşmek ve yoğunlaşmak yoluyla tözlere ayrılır. Seyrekleştiği zaman ateş olur. Öte yandan rüzgârlar, yoğunlaşmış havadırlar. Bulutlar da tokaçlama yoluyla havadan meydana gelirler. Onlar daha yoğunlaşınca su olurlar. Su yoğunlaşmaya devam edince toprak olur ve mümkün olan en büyük ölçüde yoğunlaştığında da taş olur.*"[43]

Anaksimenes'in ana çizgide Anaksimandros'u izlediğini; ona karşı çıktığı tek noktanın, nesnelere yüklenen temel doğanın belirsiz ya da soyut bırakılması olduğunu söyleyen Denkel'e göre, Anaksimenes Miletos okulunun canlı-özdekçi (hylozoist) yaklaşımından hareketle havayı geniş anlamda kavramış, "onu her yere yayılıp giren, sınırsız bir canlılık taşıyan, varlığı bir arada tutan, görülmeyen fakat sesi, serinliği ve akışı duyumlanan; somut fakat pek de belirli olmayan bir ilke olarak" görmüştür.[44]

Miletoslu filozofların sonuncusu kabul edilen Anaksimenes'in arkheyi hava olarak belirlemesi Anaksimandros'un daha inceltilmiş öğretisinden daha kaba bir görüşe düşme gibi görünür; ama durum gerçekte böyle değil-

---

[40] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*,59.
[41] Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 16.
[42] Aristoteles, *Fizik*, 984a 5.
[43] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-ı Miletus Okulu*, 63.
[44] Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 18.

dir. Simplikios'un belirttiği gibi "Tersine seyrelme ve yoğunlaşmanın kurama getirilmesi dikkate değer bir ilerlemedir."[45] Anaksimenes bir taraftan tözün belirli olduğunu kabul ederken öte yandan onun sonsuzluğunu tasdik etmektedir. Yani Thales'ten aldığı tözün belirli bir varlık olduğu öğretisini Anaksimandros'tan aldığı onun sonsuz olduğu öğretisiyle birleştirmektedir. O halde Thales'e bütünüyle bir geri gidiş olduğunu söylemek haksızlık olur.[46]

4) Aspasia

Miletoslu filozoflardan Aspasia hakkında araştırma yapılırken onun hakkında bilinenlerin diğer Miletoslu düşünürlere oranla pek az olduğu hemen fark edilir. Bu durumun iki sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi, Antik Çağ'da toplumsal ve siyasal yapılanmanın kadının düşünsel gücünü periferide bırakması olarak ifade edilebilir. Erkızan'a göre, mitostan logosa geçiş sürecinde cinslerin ilişkisinin belirlenmesi ve tanımlanması anaerkil kültürden ataerkil kültüre geçişten çok daha büyük bir etki meydana getirerek kadın düşmanlığını yaratmıştır.[47] İkinci sebebi ise, kadının düşünsel gücünü periferide bırakan aynı düşünce biçiminin kadını tarihin arka plânına iterek hem kadını hem de onun ürettiği bilgiyi edilgen konumda bırakması olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla, Antik Çağ'da neredeyse tüm felsefe okullarında kadınların olmasına rağmen onlardan bize kesin ve net bilgilerin pek az kısmı ulaşmıştır.

Bu düşünce biçimi, Antik Çağ'da yaşamış ve Miletos felsefesine önemli katkılar sağlamış olan Aspasia hakkında da net bilgilerin günümüze ulaşmasını engellemiştir. Buna bağlı olarak, Aspasia'nın felsefe tarihindeki önemini onun diğer filozoflarla arasındaki entelektüel ilişkiden anlayabiliriz. Aspasia'nın hitabet sanatı (retorik) ve felsefe hakkında çok bilgili olduğu, Atina'da ilk defa hem erkeklerin hem de kadınların katıldıkları bir kültür merkezini yönettiği kabul edilir.[48] Bu toplantı merkezinin katılımcıları arasında Sokrates, Anaksagoras, Perikles, Sophokles gibi devlet adamları, sanatçılar ve filozofların olduğu bilinmektedir. Sokrates'in onun çok iyi bir felsefe ve retorik hocası olduğunu söyleyerek öğrencilerini ona gönderdiği ve bugün "Sokratik Yöntem" olarak bildiğimiz ve Sokrates'e ait olduğu bilinen bu yöntemi onun gençlik yıllarında Aspasia'dan öğrenmiş olduğu bilinmektedir.[49]

---

[45] Burnet, *Erken Yunan Felsefesi-ı Miletus Okulu,* 84.
[46] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi 1*, 119.
[47] Hatice Nur Erkızan, "Miletoslu Aspasia ya da Tarihte Bir Kadın Felsefeci Olmak Üzerine" içinde içinde Anadolu'da Felsefeye Yolculuk 3 Miletli Filozoflar Thales Anaksimandros ve Anaksimenes, editörler A. K. Çüçen-H.Tepe. (Ankara:TFK, 2015), 86-87.
[48] Erkızan, "Miletoslu Aspasia ya da Tarihte Bir Kadın Felsefeci Olmak Üzerine", 88.
[49] Erkızan, "Miletoslu Aspasia ya da Tarihte Bir Kadın Felsefeci Olmak Üzerine", 94.

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırma ve incelemelerden anlaşılıyor ki Miletoslu her bir filozofun "arkhe nedir?" sorusuna ilişkin yanıtı farklı olmuştur; fakat bu farklılığa rağmen onları ortak paydada buluşturan şey, doğa karşısında duydukları hayret ve merak sayesinde bir "neden" arama çabasına girmiş olmalarıdır. Üstelik onlar bu nedeni yine doğanın içerisinde arayarak rasyonel bir düşünme biçimini benimsemiş, mitostan logosa geçiş sürecinin ilk tohumlarını atmışlardır. Böylelikle, Miletoslu filozoflar hem bilimsel hem de felsefi düşüncenin ilk örneklerini ortaya koyarak kendinden sonra gelen diğer filozoflara da bilim ve felsefenin kapılarını aralamışlardır. Ayrıca Antik dönemde çok sayıda kadın filozofun yaşadığı gerçeğinden yola çıkıldığında, kadın filozofların olmadığı bir felsefe tarihi yazmanın eksik ve yanlı olacağı düşünülmektedir.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Kurak Çalının Düşü

SEVGİ OZAN*

Özet:
Bu denemede, varoluşun kibirliliği üzerine, Herakleitos, Empedokles, Platon, Schelling, Nietzsche ve Sartre gibi filozofların görüşlerinden yola çıkarak, felsefi bir analiz ve eleştiri yapılmaya çalışılmaktadır. Bu analiz ve eleştiride, geleneksel felsefi anlatım dışında, anlatım serbest çağrışım yoluyla edebiyat ve felsefe ile, sorgulama, şüphelenme, düşünme ve tartışma yaratılarak ve benzetme ve imgesel öğeler kullanılarak zenginleştirilmiştir. Varoluşçuluğu ve varoluşun özden önce gelmesini kapsayan Sartre'ın "Özgürlük Sorunu", bu denemenin odak noktasını oluşturmaktadır. Tarihsel olarak bu deneme, varoluşçuluğa diyalektik olarak yaklaşan birçok filozofla tartışmada boşluklar bırakılarak sürdürülmektedir. İnsan dışı iki karakter üzerinden kavram tartışması yapılarak, varoluşçuluğun özüne dair farklı fikirler ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu edebi denemenin diğer bir amacı da, felsefi etkinlik hakkında okuyucuların düşünce ve analiz etme seviyelerine etkide bulunmaktır.
Anahtar kelimeler: varoluşçuluk, özgürlük, hakikat, nihilizm, doğa.
Dream of Arid Bush

Abstract:
In this essay, a philosophical analysis and criticism is endeavoured based on the arrogance of existence, from the views of the philosophers such as Heraclitus, Empedocles, Plato, Schelling, Nietzsche and Sartre.In this analysis and criticism, apart from the traditional philosophical narrative, the narrative is enriched with literature and philosophy through free association, creating questioning, suspicion, thinking and discussion, and using metaphour and fictitious elements.The "Problem of Freedom" of Sartre, which involves the existentialismand preceding of existence before the essence, constitutes the focal point of this essay.Historically, this essay is maintained by leaving gaps in the debate with many philosophers approaching the existentialism as dialectic.By making a concept debate over two non-human characters, different ideas about the essence of existentialism are presented.In addition, another goal of this literary essay is to influence the thought and level of analysis of the readers about the philosophical activity.
Keywords: existentialism, freedom, truth, nihilism, nature.

* Sevgi Ozan, sevgiozan4116@gmail.com

"*Bir dağ kendi gölgesinde kaybolur*" Bir çalı, cılız bir çalı gölgesi de kendisi kadar cılız, dikenli kuru ve meyvesiz, hiç görülmemek için bitmiş, yalnız dalları olan... Sabretmeli, belki de heybetli dağın gölgesinde büyüyecek, çiçek açacak, yağacak üstüne bardaktan boşalırcasına yağmur...

Bir dağ gibi düşüneceksin, düşüneceksin ki bir tek sen düşmeyeceksin. Ta şuracıkta yanı başında kavgaya tutuşmuş alaycı rüzgâr, öfkeli kasırga sana hiç ilişmeden titreye titreye geçip gidecek. Sen yine de eğilmeyeceksin, cılız yoksul çalı!

Dağa yine bir bakış fırlattın görmedim mi sanırsın? Ama o ne bakıştı! Sen kendini bile yeşilsiz yapraksız çiçeksiz görmüşsün. Kim bilir belki de heybetinin dikeni için sana kimse sokulmaz, ne bir kirpi ne de bir karga... Bittiğinden bu yana yaratılışın gereği ilk kendini korumayı öğrenmişsin. Evet, yetim öksüz ve kimsesizsin ama yine de güçlü kırılası dallarınla meydan okuyorsun varoluşun devasa kavgasına! Her bir şey senden nasıl da çekiniyor bak ta gör!

Kutsal dağ bile senin hakkında büyük laflar etmiş. Küçük cılız bir çalı olmana rağmen dillere düşmüşsün. Eğer sabredersen telaşlı ve bir o kadarda aceleci çalı, anlatayım sana her şeyi bir bir... Ama önce bir dinginlik akyele yasla susuz gövdeni, kırmayacak seni, korkma o benim kadim dostumdur. Seni sevdiğimi ne de iyi bilir...

Yüreğindeki renk renk açılmış çiçekleri bir ben bilirim, nasıl yumuşak nasıl da masum bir kalbin var. Bir tek sarılmaya bedel, sümbüle güle ve menekşe dönüşen dikenlerin var. Yaslandın mı yorgun, uykusuz ve cansız çalı. Seni ne çok severim, sen bilmesen de istemesen de...

Bir gün yine yarışıyorum, küskün kırlangıçla sakin akyelle... Koyudan kahve renkli, suyu öfkeli akan dağın eteğinden hızla uçup geçerken, bir uğultu bir inleme koptu. Dağ, uslu bir köpek gibi inliyordu. Kimse duymasın diye öyle içine atmış ki, birden kaynayan sönmüş volkanın gözleri dolu dolu püskürecek sandık. O an kaçmayı bile düşünmüştük. Fakat derin nefesin acılı inleyişe faydası oldu. Hemen saklandık eteklerine, kırlangıç yine küskün buğulu bakışlarla üzülmüş, akyelin buz kesen donukluğu daha da artmıştı.

Bir de ben nasıldım diye sorsana? O dağın kocaman sesinin inleyişiyle kalbim hızla çarpmaya başlamıştı, sanki dışarı fırlayacaktı. Ağzımı kapadım yüreğime gelmesin diye. Ve başladı kaygılı bitimsiz iç çekişler. Seni hor gördüğü o günden bu yana seni düşünür dertlenirmiş. O günden beri eteklerinde bir papatya bile açamamış, sincap bile dağ meşelerinden toplamamış. Bu nasıl bir bereketsizlik, korku üzüntü ve pişmanlıktan, verimliliğin neşesinden eser kalmamış.

O gün sana çalının dikenleriyle bir adım bile yaklaşma yanıma demiş gururlu gururlu. "*Sen sıska yoksul bir çalısın! Atalarına ihanet etme! Kimse benim gösterişli heybetim karşısında senin kuru gölgende durup ta, gözü dönmüş güneşten korunacak değil herhalde. Benim ak soluyan ağaçlarım,*

kindar ruhlu kayalarım, çılgınlar gibi akan soğuk nehirlerim var. Sen kim, bana yaklaşamayacak olan, düşünde bile kuramayacak olansın!" Dağ yine iç çekerek mırıldanmaya başladı… Tüm bu sert kaya kadar soğuk kibirli konuşmadan sonra…

"*Güneşin canlı parlak ve mutlak bereket veren ışığını hiç göremez oldum gölgemde bile… Yalın ayak gezerek dans eden ay ışığıma da ne oldu! Mavi bile bakamaz olmuş çılgın nehrim, saydam renksiz ve solgun kalmış…*"

Kimsesiz bir çalıdan ne istedin! Uzaktan bir ses! Ne oldu bana bize ne oldu? Bilmek istiyorum! Neden bana gocundu kadim gök güneş… Kibirlisin dedi bir ses! *Kibirlisin, alaşağı edilecek kadar hem de!* Sen gördün mü kalbine hiç batmamış olan dikeni! Bin bir çeşit kokan kurumamış hayallerini... Sen hiç bilemedin! Ben hiç bakmadım ona bir an bile olsa içindekine. Hor gördüm küçümsedim, sen cılız bir çalısın dedim, bir tek kuşu olmayan çalı...

Hakikat böyle değil miydi? Bir düşü olanın hakikati de olur, hatta yalnızca onun… Devasa gövdesiyle övünen kutsal dağ! Peki, senin hiç düşün oldu mu? Daha en baştan var oldun, bereketin kurumayan sularında. Üstünden geçmeyen kuşun, toprağını eşmeyen solucanın olmamış. Sana mutlak soluk çektiren, fidandan ağaç veren toprakların vardı. Tüm bunlar sana yetmezmiş gibi birde küçümsedin ezilmiş bozkırın yalnız çalısını… O ki senden gayrısına gözünü dikmedi, düşünü kurdu eteklerinde yeşermenin, suyundan içmenin. Topraklarında koca yaşlanmış bir ağaç gibi olmayı, hep sende kalmayı düşledi başka kimsede değil.

Kibrinle yerle bir ettin her şeyi, durdurulamaz aç gözlü doyumsuzluğun yüzünden. Şimdi ne olacak sana bilinmez. Bir tek ot bile yeşermeyecek üstünde, fındığının içi boş kalacak, bir sincap bile el sürmeyecek. Yeşil ovalarının üstünden sen suladın yetiştirdin dikenlerini, öyleyse bir tek suç senindir. Yoksul gururlu dikenlerinde yücel yücelebildiğin kadar, göklerin krallığına bile yüksel. Derin bir nefes bile alama, ürkütücü kuraklığın seni yerle bir edecek. Koca heybetinde, ufalanmış bir tek taşın bile kalmayacak!

Sen ki hem düş kurucu hem de düş yıkıcı oldun. Önce bir oldun yaşattın sonra kuraktan kırdın geçirdin. Böylesi bir dokunuş hiç var olamamalı, hatta hiç umut bile edilmemelidir. Bundan sonra ne dilenecek ne de inanılacak tek umut kırıntısı kalmadı. "*Her ağacın kökünden dağı sorumlu olmalı! Ağacının, dalına konan kuşunun; suyunun, suyunu yudumlayan yılanının; taşının, taşında serinleyen kaplumbağanın; toprağının, toprağında yaşayan binlerce böceğinin sürüngenin, her ne canlı soluyor ise toprağında eteğinde, her birini yersiz yurtsuz bırakan yine sensin!*" Keşke yıkılan bir tek kendin olsa idin. Bir kendin ödeseydin kefaretini. Hiç kahırlanmazdı ne gök ne güneş ne de ay.

Fakat yeryüzünün bitimsiz merhameti var. Sana tekrar hayat verecek olan, tohumunu topraktan kaçırarak ışığı yeniden gösterecek…

Kutsal toprağın kokusu senden yine vazgeçmedi, bir daha budalalık etme! Gücünle kuvvetinle övünme, o senin hiç olmadı, bir tek sana da bahşedilmedi. Yalnız utanç duyman gereken kuruntundur o!

Bir dağ, bir insan, bir köpek, ya da saydam bir bukalemun, her ne var olmuş ise bir kere, varoluşun büyüsünden, aldatıcı buğusundan kendini alamaz. Bu canlı akan, sürekli yağan varoluşun ateşinden kurtulamaz bir kez var olmuş olan..."*Ancak budanmak için varoluştan, önce hiç akmayan nehirlerinde yıkan, havasız göklerinden kanatsız uç, yeryüzünün tekinsiz dilsiz köşelerinde sağır bırak kendini, hiçlikten Zerdüşt olana dek...*"

Kalsın bir tek başına geçsin içinden. Yalnız karanlıktan aydınlanarak, zincirlerin mağaralarında gölgesine bile sarılsın, bir dost o sansın... Bu ki Bilge Platon 'un episteme ve doksalar mağarasıdır, delilikle yerle bir edilmiş olan... Bir düşsün tepe taklak, yalnız kendi bilsin, bilsin ki hiç dile getiremesin! Bir daha gücetmemek için kendinden başka olanı, kendi imgesine âşık kalmış bir Narsis gibi hiç bulamasın bağlandığını tükenene dek...

Bilinsin işitilsin! En kaba olan kömürde kayada, ya da kuruyan nehrin susuz çölünde bile gizli sönmüş bir hayat vardır. Doğa canlı ve dip diridir, gözleri açık ve perdesiz. Işığı görüyorsa katmansız, öyleyse hakikat bir ona görünür. Öncelerden ötelerden ne duyan olmuştur ne de gören... Sanılmasın insan en üstün bir dağ kadar heybetli, gözünün gördüğü görmediği hepsi bir ve özdeştir. Birbirine tekrar tekrar karışan yoktan varoluşa dek süren bitimsizlik vardır...

Varoluş nedir? Empodekles 'inde düşünü kurduğu *sevgi ve nefrettir*. Ebedi kalmayacak olan her şey, sisli yağmurda ayrılan el ele tutuşan sevgililer gibi, yeniden güneş açacak beyaz bulutların arasından maviyle buluşturacak kimsesiz kalmış olanları...

Herakleitos 'un aşkın söylemiyle yalnız değişimin değişmediği, sonsuza dek yanacak olan ateştir *sevgi ve nefret*. Bitimsiz ateşi sönmeyecektir. Her şey yok olacak, tekrar doğacak, gündüz gece, aydınlık karanlık, bolluk kuraklık hepsi bir...

Hiç hareket etmemiş olan, yaşamamış olan değildir. Gizli ruh, sakin, hatta yanan bir kaya kadar serttir...

Schelling 'inyüreğinden de geldiği gibi benimde. Hakikat yalnız doğadadır.

Yaşayan iki karaktere ithafen...

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Duygu Felsefesi: Öfke

YUSUF HATAY*

Özet
Bu yazının amacı, duyguların akıl dışı olmadıklarını ve onlar arasında ayrım yaparak iyi ya da kötü diye bir niteleme yapmanın yanlışlığı üzerine kısa bir tartışma yapmaktır. Bununla beraber, genelde duyguların ve özelde, bir duygu olarak öfke'nin, aslında, içinde yaşadığımız dünyaya ve çevreye bağlanma yöntemlerimizden biri olduğunu tartışmaya açmaktır. Özellikle bu konu hakkında Robert C. Solomon üzerinden ele alınacak bu tartışmada, duyguların -özel olarak öfkenin- tarih boyunca hak ettiği biçimde anlaşılamadığına vurgu yapılacaktır.
Anahtar kelimeler: duygu, felsefe, öfke, bilinç, bağlanma, tepki, algı, etki
Philosophy of Emotions: Anger

Abstract
The aim of this paper is to determine that emotions are not irrational and characterizing them as good or bad is inaccurate. Arguing that emotions, particularly anger is one of our method to connect environment and living World. Mentioning especially Robert C. Solomon we argue that emotions specifically anger historically misconceived.
Keywords: Emotion, philosophy, anger, consciousness, affection, reaction, perception, influence

Giriş

Duygunun ne olduğu, işlevleri ve özellikle bilimin bu konuda yaptığı çalışmalar 20. Yüzyılda önemli bir yer tutmaktadır. Günümüzde artık felsefeden nöroscience gibi bilimlere kadar her alanda bu konuda çalışmalar yapılıyor. Özellikle öfke konusunda çeşitli deneyler ve tartışmalar yürütülüyor. Öfke kontrolü ve öfkenin dışavurumu ile ilgili birçok çalışma yürütülüyor çünkü öfke şiddetle, saldırganlıkla neredeyse eşdeğer tutuluyor. Öfke sözcüğünün dildeki karşılığı dahi insana ve birçok hayvan türüne ait bu duygunun nasıl algılandığını açıkça gösteriyor. Öfkenin şiddet olmadığı

* Yusuf Hatay, yusufhatay.mail@gmail..com

ve saldırganlığın aslında öfkeden çok başka etkenlere dayandığını araştıran ve bu konuda kapsamlı bir eser ortaya koyan Robert C. Solomon'un 'Duygulara Sadakat' kitabı[1] önemli bir yer tutuyor. Duygular, yargılayıcı ve değerlendirmeci yapılarıyla bilişseldirler. İnsanların kendilerini rasyonel varlık olarak tanımlamaları onları duygulanımlarının bilinç dışı olduğunu göstermez.

Duygulanımlar da süreç itibariyle bilincimizin ürünüdürler -en azından bilinç dışı değildirler- ve dildeki kötü sıfatlardan dolayı ötelenemezler. Öfke duygusu da insanın zayıflığı değil bilakis -Solomon'un belirttiği gibi- onun dünya angaje olma yöntemidir. Öfkenin süreç itibariyle değerlendirmeci, stratejik bir yapısı bulunur. Kontrolsüz davranış biçimlerinin ya da şekil itibariyle öfkenin dışavurumlarının saldırgan bir yapıda olmasıyla öfke duygusu karıştırılır genellikle.

Kültürlere ve dillere yerleşen sözlerden hemen anlaşılacağı gibi kötü, zarar verici, ölümcül bir günah, akılsızca bir davranış olarak nitelendirilen öfke duygusunun hiçte akılsızca olmadığını anlatan Solomon'un kitabı ve birçok kadim kültürün atasözlerine yansıyan yanlış anlamalarına dikkat çekmeye çalışılmıştır.

Duyguları Anlamak.

Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük'te[2] duygu, "1. Duyularla algılama, his. 2. Belirli nesne, olay veya bireylerin insanın iç dünyasında uyandırdığı izlenim. 3. Önsezi. 4. Nesneleri veya olayları ahlaki ve estetik yönden değerlendirme yeteneği. 5. Kendine özgü bir ruhsal hareket ve hareketlilik." olarak tanımlanmaktadır. Duygu, bireyin ruh halinde biyokimyasal (içsel) ve çevresel tesirlerle etkileşiminden doğan karmaşık, psikofizyolojik bir değişimdir. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Duygu) Bir olay ya da nesnenin veya bir kimsenin, insanın iç dünyasında oluşturduğu, uyandırdığı yankı, etki, tepki, izlenim. Fizyolojik bir tanımla, dışarıdan gelen uyaranlara bedenimizin verdiği tepkilerdir. Duygular bireylerarası duygular ve sosyal duygular olmak üzere ikiye ayrılır. Bireylerarası duygular, kişilerin birbirlerine duydukları sempati, sevgi, kıskançlık, hayranlık, gurur, utanç gibi duygulardır. Sosyal duygular ise insanda ait olduğu insan topluluğuna bağlı olarak oluşmuş duygulardır. Düşünsel, estetik, inanç, ahlak gibi değer sistemlerine yönelik duygular sosyal tipte duygulardır. Duygu nedir sorusuna basit bir yanıt vermek güçtür. Çünkü duygu karmaşık bir süreçtir. Duygular genel olarak fizyolojik ve bilişsel öğelere sahip ve davranışı etkilemeye dair duyumlardır. Duygu nedir sorusuna yukarıdaki tanımların dışında yorumlarla da sıkça karşılaşırız. Duygular üç düzeyde incelenebilir. Birincisi, öznel yaşantı, ikincisi, duygusal davranış ve üçüncüsü, fizyolojik olaylar.

---

[1] Robert C. Solomon, *Duygulara Sadakat*, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, 2016
[2] Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, TDK yayınları, Ankara, 2011

Duygunun oluşumlarıyla ilgili çeşitli kuramlar ortaya konmuştur. Bunlar: James-Lange Kuramı, Canon-Bard Kuramı, Arnold-Linsey Kuramı, Bilişsel Kuram[3] ve Sosyo-Biyolojik Kuram vb. biçimindedir. Bunlar arasında Bilişsel Kuram, hem ortaya günlük yaşamdan örnekler koyması hem de deneylerle desteklenmesi nedeniyle bilim dünyasında kabul gören bir kuramdır.

Her hangi bir duygulanım durumunda bedenimizde meydana gelen değişimler nedeniyle duygularımızın bilinçli bir insandan çok hayvani yönümüze ait olduğu yanılgısına düşeriz. İnsanlar duygularını kontrol edebilir mi? Üzerine çokça araştırma yapılan ve çokça yazılan çizilen bir konudur bu. Her hangi bir duygunun oluşumundan çok onun sonuçları üzerinde etkin olmaktan bahsedilir çoğunlukla. Duygularımız bilinç dışı mıdır? Tüm bunlara bağlı olarak belirgin bir duygulanım anının ortaya çıkışını tamamen bilincimizin dışında sanmak gibi bir yanılgı söz konusudur. Hayvanlar da duygusal tepki verir mi? Hayvanların da duygusal tepkiler verdiği artık bilimsel olarak ölçülebiliyor. Buradan yola çıkarak duygularımızın aslında bilincimizin tam da kendisi olduğu gerçeğinin anlaşılması zorlaştırılmıştır. Duygularımız sadece bedensel tepkiler olarak değerlendirilebilir mi? Duygularımızı bilinç dışı olarak görmek bir bakıma kendimizi eksiltmek olmaz mı? Amerikalı, ünlü ruhbilimci William James'e göre duygular (emotions) aslında bedensel hislerimizdir. (bodily feelings) Çok bilinen ayı örneğinde yine de duygunun değerlendirmeci yönünden bahseder; 'Sağduyu servetimizi kaybettiğimizi, üzüldüğümüzü ve ağladığımızı söyler, bir ayıyla karşılaşır, korkar ve koşarak kaçarız, bir rakibimiz tarafından hakarete uğrarız, kızarız ve vururuz[4]'

Burada 'Sağduyu'yu eleştirir ancak bazı ön kabuller vardır. Duyguyu salt bir bilinçsellikle ele alır ve buna göre bir bilinç durumu olarak duygu, ilişkili olduğu bedensel değişimin veya eylemin başlatır. Yani yukarıdaki örnekte, bir bilinç durumu olarak 'korkma' korkarak kaçma eyleminin nedendir. Ayrıca her hangi bir fizyolojik değişim olmadan bir duygunun olabilirliğini kabul eder. Diğer yandan farklı bir yorum daha vardır; Ayıyla karşılaştığımızda korkmamıza rağmen koşarak kaçmayabiliriz. Yani, bir zihin durumu olarak korkma her zaman kaçma eylemine neden olmaz.

İnsanlık tarihi boyunca bilincimizin evrimleşmesi ve bununla birlikte konuşma yeteneğimizin gelişmesiyle soyut, somut her şeyi tanımlama ve anlamlandırma çabamız da gelişti. İnsanlar hem duygusal hem de rasyonel varlıklardır.

Buradan duyguların bilişsel olmadığı sonucu çıkarılamaz. Robert C. Solomon Duygulara Sadakat[5] kitabının, henüz giriş bölümünde Aristoteles'in şu ünlü tanımıyla başlar; 'Bizler yalnızca rasyonel varlıklar değiliz'[6] Solomon

---

[3] Schachter ve Singer, Akt. Cüceloğlu, 1991, s:162
[4] W. James, "What is an Emotion?" Mind, 9, 34, 1884
[5] Robert C. Solomon, Duygulara Sadakat, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, 2016
[6] (Solomon, Nika Yayınevi, 2016, s:11)

bu çalışmasında, duyguların rasyonel olmadığı ve dışlandığı gibi yaygın ve eski bir önyargıyı yıkmaya çalışıyor. Bu durumun yanlış olduğunu gösterirken nöroscience gibi bilimlerden faydalanıyor. Duyguları ayırıp, ötelemeye karşı çıkıyor ve varoluşsal bir bütünlükle konuya yaklaşıyor.

Öfke

Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük'te öfke: *isim* Engelleme, incinme veya gözdağı karşısında gösterilen saldırganlık tepkisi, kızgınlık, hışım, hiddet, gazap olarak tanımlanmaktadır. Sözlüklerde dahi öfke tanımlarken saldırganlıkla eş anlamlı olarak tutuluyor. Bu nedenle Solomon çalışmasında, özellikle öfke ve korku gibi duyguların dışlanması ve negatif anlamlar yüklenerek bir zayıflık göstergesi olarak sunulmasına itiraz ediyor. Öfke diğer tüm duygular gibi dünyaya angaje olma yöntemidir. Diğer bir ifadeyle bir duygu, farkındalıkla dünyaya bağlanmaktır ve öfkeyi anlamak için sadece bağlanmanın türünü anlamamız gerekir[7] Duygularımızı kontrol eden *amigdala*[8] derinlerde olsa da beynimizin içindedir. Yani duygularımızı kontrol eden merkez ya da organ başka bir yerde değildir. Kalpten sevmek, kalbi hınçla dolu, kalpsiz, yüreğini ferah tut vb. deyimlerin kullanılmasının nedeni bir organ olan kalbin duygularımızı kontrol etmesi değildir. Her hangi bir duygulanım yaşadığımız zaman bundan ilk etkilenen organların başında geliyor olmasıdır. Âşık olduğumuzda kalbimizin hızlı çarpması veya çok öfkelendiğimiz zaman nabzımızın yükselmesi gibi sebeplerden dolayı dilde oluşturulmuş bir mecaz söz konusudur. Duygularımızı (özellikle öfkeyi) anlamak konusunda binlerce yıldır biriken bir ihmalkârlık söz konusudur. Kızgın olmak, sinirlenmek, asabi olmak, ifadeleri direk olarak öfkeye tekabül ettiğini düşünsek bile bunlarla sınırlı değil elbette. Dolaylı olarak, hınçla dolmak, kin gütmek, çılgına dönmek, gözü kararmak, intikam ateşiyle yanmak vb. deyimler de öfkelenmeyi anlatmak için kullanılır. İnsan niçin öfkelenir, peki? Ve bu öfke halini başka hangi sözcüklerle ifade eder? Haksızlığa uğradığımızda öfkeleniriz.

En basit haliyle ve basit bir örnekle; bir saat boyunca beklediğimiz bir (banka, fatura sırası vs.) kuyrukta, birisinin sonradan gelip önümüze geçmesine öfkeleniriz. Birisi gözümüzün içine bakarak yalan konuştuğunda öfkeleniriz. Aldatılmaya ya da sıradan bir kandırılma karşısında kim öfkelenmez. Birisi bize saldırdığında öfkeleniriz. Sözlü ya da fiziksel bir saldırıya uğradığımızı düşünelim bir an için. Anlamaya çalışırız ve öfkeleniriz. Bu örnekleri, tecrübelerimizle (ya da başka birisinin deneyimleriyle) genişletebiliriz. Hepsinde öfkenin değerlendirmeci yanıyla karşılaşırız. İşte burada öfkenin

---

[7] 2 Robert C. Solomon, Duygulara Sadakat, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, 2016, s;39

[8] 3 Amigdala (Latince: corpus amygdaloideum) beynin medial temporal lobunun derinlerinde yerleşen nöronların oluşturduğu badem şeklindeki beyin bölümü. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Amigdala)

saf hali bir karşı durmadır. İnsanların asıl ilgilendikleri ve adlandırdıkları öfkenin dışa vurumudur. Öfkenin yargılayıcı, değerlendirmeci yönü ile bağlandığımız dünyayı, Solomon şöyle ifade eder;

> Bir şekilde bir birinden farklı iki açıdan öfke yargılayıcıdır. Öncelikle tüm duygular gibi o da yargılar, dünyayı algılama, anlama ve değerlendirme (kıymet biçme) şekilleri tarafından inşa edilir ya da meydana getirilir. Ancak ikinci olarak öfke, dünyaya yönelik bilhassa yargısal (hakimvari) bir duruşu içeren bir senaryoyu kurması bakımından diğer duygular arasında kendine hastır. Yargısal veya hakimvari duruş, buna mukabil, bir kimseyi stratejik olarak "dibe çökme"nin dışına çıkarmada ve bu durum içinde kişinin kendisini "yukarı çekme" durumuna yükseltmesinde fonksiyon gösterir.[9]

Günümüzde hala bu yanlış anlamalardan ve/veya anlayamamaktan kaynaklanan bir dışlayıcılık var. Solomon'un bu yaygın kanıya karşı çıkarken çok açıklayıcı bir ifade sunar; İçinde yaşadığımız sosyal çevrenin, öteki insanlarla olan ilişkilerimizi belirlediğimiz, karşılıklı etkileşimde önemli bir yeri vardır öfkenin. Öfkenin stratejik olduğu gerçeği tam da burada devreye girer. İçinde bulunduğumuz koşullar çerçevesinde taktiksel bir tutumla bağlanırız ötekilere. Birisine ya da bir olaya ya da bir duruma karşı gelişen duygularımızın yargılayıcı ve değerlendirmeci oluşu burada gün yüzüne çıkar. Yine Solomon'un ifade ettiği gibi;

> Ancak duyguların stratejik olduğu yönündeki fikir, duygular hakkında öğrendiklerimizin çoğunu ikinci bir kişiden, kişisel ilişkilerden ve değiş-tokuştan öğrendiğimize ilişkin bakış açısını ileri sürüyor. Dolayısıyla öfke (ve diğer duygular) dışarıdaki toplumsal ve kişilerarası alanda oldukları kadar zihnimizin içinde (ya da bedenimizde) yer almıyorlar.
>
> Öfke ve pek çok duygu genellikle öteki insanlara olan tepkilerimizle ve bu tepkilerin içinde ortaya çıkıyor. Ronald de Sousa (1987) duyguların toplumsal öğrenmeye ilişkin bu yanını, kışkırtıcı ve verimli bir ifadeyle "paradigma senaryoları" olarak yakalamış durumda. Toplumsal etkileşim içinde bizler, sinirsel ve hormonal mekanizmanın altında yatan sebep her ne olursa olsun öfkelenmeyi öğreniriz. Ve öğrendiğimizin şartların görünüşteki uygunluğuyla ilgisi çoktur.[10]

Duygular Arasında, İyi ya da Kötü Diye Ayrım Yapmak; *Öfke*'yi Ötelemek

Farklı dinler ve kültürlerin duygulara bakışı da bir benzerlik gösteriyor. Hangi duygunun iyi olduğunu ya da hangisinin kötü olduğunu önsel bir belirleyişle sunan bu kültürel benzerlik, genelde bütün duyguları, özelde ise

[9]1 Robert C. Solomon, Duygulara Sadakat, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, 2016, s;46
[10] Robert C. Solomon, Duygulara Sadakat, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, 2016, s;44

öfkeyi anlamamızı geciktiren bir sürece neden olmuştur. Uzak doğu dinlerinde ve Budizm'de, hep bir sükûnet yönlendirmesi söz konusudur. Burada kast edilen sakin olmanın kötü olması değil tam tersine öfkenin sükûnetin karşısındaymış gibi gösterilmesidir.

Batıda durum biraz daha farklıdır. Apolojik dönemle birlikte felsefe ile Hristiyan teolojisinin iç içe geçişiyle başlayan süreç sonrasında karşımıza kardinal duygular[••] -Hristiyanlık'ın yedi ölümcül günahı- olarak karşımıza çıkacaktır. Duyguları tamamen ötelemekten çok onlar arasında ayrım yapan bu düşünce tarzı yerleşik kültürü de derinden etkilemiştir. Bazı duyguları iyi bazılarını ise kötü olarak sınıflandırarak, insanı yarım bir yaşantıya mahkum eden bir yaklaşım. Yarım bir yaşantı çünkü yukarıda da değindiğim gibi insan bir bütün halinde karmaşık bir canlıdır. Milyonlarca yıllık biçimlenişimiz bizi sadece bir otomata dönüştürmedi aynı zamanda duygularımız da evrimleşti.

Duygusal tepki vermek, mantıklı tepki vermek gibi ifadelerden de anlaşılacağı üzere duygularımızı hep bilişsel olmaktan uzak tutarız. Kontrolsüz dışavurumlarımızın bizi getirdiği yer, sadece rasyonel bir varlık olarak kendimizi sosyal çevrenin bir parçası olarak görmek. Bir makineymiş gibi tepki vermek ve sadece öyle davranmak bizi insan olmaktan uzaklaştırır.

Solomon, bunu en güzel şekilde, 'Duygular, en "kişisel" olanları bile, çoğunlukla bir toplumsal eylem biçimi'

İnsanlık tarihi boyunca öfke kötü bir duygu olarak ele alınmış ve ötelenmiştir. Kültürel farklılıklar göz önünde bulundurulunca *öfke*'nin bu kötü ünü pek değişmemiştir. Her toplumun kendine özgü yazılı ve sözlü edebiyatı vardır. Ve her toplumun kendine özgü anonim kültürü vardır. Birçok toplumun atasözleri, genelde, bir birine oldukça benzerlik göstermekte ve bu benzerlik, -özelde- öfkeye de sirayet etmiş durumdadır. Günümüze kadar ulaşmış anonim sözlerde ve atasözlerinde öfkenin kullanılış biçimi bize bu kötü ününü gösteriyor. Aşağıda birkaç örneği gösterilen, öfkeyle ilgili bu atasözlerinden de anlaşılacağı üzere, öfke ötelenen, kötü olarak görülen, insanın zayıflığına işaret olarak kabul edilen bir duygudur. Öfkenin kendine has yargılayıcı ve değerlendirmeci yanını görmezden gelen yüzeysel yaftalarla ifade edilişi söz konusudur.

-Hiddet, bulunduğu kaba döküldüğü yerden daha çok zarar veren bir asittir.
(İngiliz Atasözü)

-Öfkenin sonuçlarının zararları, sebeplerinden daha fazladır.
(Yunan Atasözü)

[••] Roma Katolik kilisesinin görüşüne göre Kardinal günahlar olarak bilinen ve Papa I. Gregorius tarafından düzenlenen, insanın hayatı boyunca sakınması gereken yedi günahtır. (Şehvet, Oburluk, Hırs, Tembellik, Öfke, Kıskançlık, Kibir)

-Öfkesini yenen, en büyük düşmanını yenmiş olur
(Latin Atasözü)

-Öfkeye kapılan bilge, bilgisini de yitirir
(İran Atasözü)

-Sevinçli anında kimseye vaatte bulunma, öfkeli anında kimseye cevap verme.
(Çin Atasözü)

-Yenilmez düşman öfke, şifası olmayan hastalık da hırstır.
(Hint Atasözü)

-Öfke ile kalkan, zararla oturur.
(Türk Atasözü)

Halkların ortak kültürlerinde ve kendine has biçimde organik bir şekilde gelişen yerel kültürlerinden farklı olarak felsefede de kötü bir duygu olarak ele alınmıştır. Yine farklı coğrafi bölgelerde, farklı zamanlarda yaşamış ve kendilerinden sonra birçok kişiyi etkilemiş bazı düşünürlerin günümüze ulaşmış sözlerinden de anlaşılacağı gibi, öfke ancak bilgelikten yoksun, zayıf insanlara yakışan bir duygudur.

-Öfkeli bir insan daima zehir ile doludur
(Konfüçyüs)

-Öfkeni aklınla yenemiyorsan kendini insandan sayma
(Voltaire)

-Öfke rüzgâr gibidir, Bir süre sonra diner; ama birçok dal kırılmıştır bile
(Mevlana)

-Öfkenin en iyi ilacı, onu geciktirmektir.
(Seneca)

Yalnızca birkaç örneğini gördüğümüz bu sözlerin hemen hepsinde öfke sadece dışavurumu itibariyle değerlendirilmiş ve kötü sonuçlara neden olan bu dışavurumların -eylemlerin- kendisi olarak görülmüştür. Öfkenin, bilişsel olduğu gerçeği tamamen göz ardı edilmiştir. Oysa yukarıdaki örnekler, öfkeden çok insanın davranış biçimiyle ilgilidir. Solomon bu durumu çok iyi görmüş ve şöyle ifade etmiştir;

> 'Öfke bir süreçtir ve daha da genişleyip bir başkasını kapsadığında, bu düşünce ve yargılar (ve hatta tek kelimelik ifadeler) çok daha karmaşıklaşır. Üstelik böylesi bir kızgınlık ifade edildiğinde, alıcının tepkileri (ister taş gibi sessiz veya korku içinde, ister öfkeye karşılık öfkeli olsun) daha ileri bir süreci (diğer duyguları kapsayan) tetikler'[11]

Burada anlatmak istediğim temel olarak, binlerce yıldır biriken yığınla

[11] 1 Robert C. Solomon, Duygulara Sadakat, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, 2016, s;37

sözün düşüncenin odağında öfke değil saldırgan, bir davranış biçimidir. Psikopat eğilimlerin temeline öfke konulduğunda, insanların uzak durması gereken bir öcü gibi gösterilen öfkenin esasen değerlendirmeci bir yapıya sahip olduğudur.

Bir insanın saldırganlaşmasına, bir başkasına ya da kendisine zarar vermesine, etrafındaki nesneleri atmasına, parçalanmasına neden olan sürecin temelinde öfke olduğunu düşünmek bir yanılgıdan başka bir şey değildir. Öfkenin de içinde olduğu ve daha birçok duygunun tetiklendiği ve karmaşık bir ruh halinin oluşmasına ve tüm bu sürecin sonunda ani parlamalarla bir dizi eylemlilik halini sadece öfkeye dayandırmak, kendimizi ve dolayısıyla duygularımızı tanımak konusunda bizi büyük bir hataya sürükler. Öfkenin (ve korkunun) kötü bir duygu olduğuna hükmederek kolay ve yanıltıcı bir yolu seçmekle ancak kendimize yabancılaşırız.

Ancak bir duygu olarak *öfke*'nin, hiçte zayıflık olmadığını, bilakis gerektiğinde öfkelenmemenin bir eksiklik olduğunu dile getiren, felsefe tarihine adı altın harflerle yazılmış, nadir filozoflardan birisi olan Nietzsche'nin;

'Öfkeyle değil, gülmeyle öldürür kişi' sözü ile öfke kavramına farklı bir yaklaşım söz konusu olmuştur.

> ...onun için ağınızı koparıyorum ki öfkeniz sizi yalancılık mağaranızdan çıkarsın. (F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Zehirli Örümcek Üstüne, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006)

> Ah, her tutsak bir çılgın olur ve tutsak irade de kendisini çılgınca kurtarır. Zamanın geri gitmemesine kızar. Geçmiş, onun yuvarlayamadığı taştır. O böylece gam ve hiddet taşları yuvarlar ve kendisi gibi gam ve öfke duymayandan intikamını alır. (F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Kurtuluş Hakkında, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul: 2006)

> Irmak, sandalımızı daha ileri taşıyor ve onu taşımaya mecburdur. Kırılmış dalgaların köpürüp öfkeyle tekneye kafa tutmasından ne çıkar? [12]

[12] 1 F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Zehirli Örümcek Üstüne, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul: 2006

Kaynaklar
CÜCELOĞLU Doğan, İnsan ve Davranışı. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998
NİETZSCHE, Friedriche, Böyle Buyurdu Zerdüşt, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006
SOLOMON Robert C, Duygulara Sadakat, Çev: Funda Çoban, Nika Yayınları, Ankara, 2016
Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, TDK yayınları, Ankara, 2011

İnternet Kaynakları
https://tr.wikipedia.org/wiki/Duygu
https://tr.wikipedia.org/wiki/Amigdala

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine

CAN BATUKAN*

Özet
Yaşam ve ölüm arasındaki ezeli-ebedi mücadeleden hareketle sanat tanımlanabilir mi? Nietzsche'nin Herakleitos'uyla Heidegger'in Herakleitos'u arasında ne gibi farklar var? Biçim ve biçimsizleştirmenin olanaklarını belki yokluk ve yokoluş besleyebilir. Nietzsche için öznelliğin yitimi sanatta mümkündür. Ve yüzün silinmesi ya da kayıp gitme özne için Heidegger'in ifadesiyle Varlık'ın açılışına hizmet edebilir. Bu makale Nietzsche ve Heidegger'in seçilmiş metinlerinden hareketle sanat ile hakikat arasındaki ilişkiyi Herakleitos'un fragmanları ışığında ve Gilles Deleuze'ün Francis Bacon'un tabloları üzerinden ürettiği kavramları devreye sokarak ele almaktadır.
Anahtar Sözcükler: hakikat problemi, sanat, estetik, varoluş, yokoluş, biçimsizleştirme, kendinden geçiş, sınırda seyir.
On the Connection between Art and Truth in Nietzsche and Heidegger

Abstract
Can we define art from the point of the eternal struggle between life and death? What are the differences between the Heraclitus of Nietzsche and the Heraclitus of Heidegger? Perhaps, nihil and annihilation may feed the possibilities of form and deformation. For Nietzsche, the dissipation of subjectivity is only possible in art. And the erasure of the face or the slipping away may serve for the subject - in Heidegger's terms - to the opening of Being. Based on selected texts of Nietzsche and Heidegger, this article examines the relation between art and truth in the light of Heraclitus' fragments and the concepts created by Gilles Deleuze through the paintings of Francis Bacon.
Keywords: problem of truth, art, aesthetics, existence, annihilation, deformation, depersonnification, ecstasy.

* Can Batukan, Philosophie: Universite Paris 7/CNRS, batukan78@hotmail.com

Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz.
Biri diğerinin ölümünü yaşar,
diğeri de ötekinin yaşamını ölür.[1]

Herakleitos'un bu sözünde ölümlülerle ölümsüzlerin kimler olduğu açık değildir. Kastedilenin basitçe ölümlülerin ölümsüzlerle, ölümsüzlerin de ölümlülerle bir ilişki içinde olması olabilir. Ancak kim ölümsüzdür, kim ölümlüdür? Kastedilen tanrılar ve insanlar mıdır yoksa insanın içindeki ölümsüzlük ve ölümlülük, yani ruh ve beden mi? Bunların birbiriyle yer değiştirebilir bir döngüselliğe sahip olması ne anlama gelmektedir? Tüm bu ayrımların öncesinde, hatta kavramlardan henüz söz edilmemiş bir çağdayız.

Diels'in çevirisiyse şöyle: "*Ölümsüz: ölümlü, ölümlü: ölümsüz. Zira bunların yaşamı, şunların ölümüdür ve şunların yaşamı da bunların ölümüdür.*"[2] Ölümle yaşam arasında, modern yaşam biçiminin ve hakikatin çizgisi vardır. Yaşam her alanda kutsanırken, ölüm bilinen tüm yollarla ondan uzaklaştırılmakta, unutturulmaktadır. Ölümü düşünmenin ve duyumsamanın tabu olduğu bu yaşamda bir (*hen*) ile her şey (*ta panta*) arasındaki ilgiyi görmek zorlaşmış olabilir. Bir ile her şey arasındaki ilgi ölümsüzün ölümlüyle, ateşin Varlık'la ilgisine benzemektedir.[3]

Diels 32. ve 90. fragmanlarla birlikte düşündüğümüzde şunu da söyleyebiliriz: Burada ölümsüzün aynı zamanda ölümde bulunması, ölümlününse kendini ölümsüze katıyor olması tanımlanıyor olabilir. 64. fragmanda her şeyi (*ta panta*) yöneten birden (*hen*) söz ediliyor. Buradaki her şey Kâinat olarak, bir ise bir anda belirip kayboluveren ışık veya yıldırım olarak düşünülebilirse de Heidegger, bir ve her şey üzerinden ilerlemeyi uygun görmektedir. Bir olanın her şeyle (*ta panta*) yer değiştirebilmesi söz konusu. Bu, anda olanın tüm zaman/mekanı yani evreni belirleyebildiği bir kaos öngörüsüdür. Anlaşılabilir bir evren tasarımına karşı bilinemez evrensel düzenin, varlığın ve yokluğun, tümlüğün ve tekliğin yüceltilmesi. Fink bunu ölümsüz-ölümlü ve ölümlü-ölümsüz arasında gerilmiş bir yay olarak tanımlamakta. Oysa böyle düşünmek de iki dünyayı ayırmak anlamına gelmektedir. Herakleitos tam tersini ima ediyor olmalıdır. İyi ile kötünün ötesinde yaşam ve ölümü bir ve bütün olarak döngünün gereği kabul etmektedir. İşte oluş dediğimiz de böylelikle yalnız bir gelişimi değil, yalnız yaşamın dönüşümlerini değil, yalnız varlığı da değil, çok daha geniş bir biçimde bir ve her şeyde olanı; varlığı ve yokluğu bir arada ifade etmektedir. Nietzsche'nin sanatı da varlığı ve yokluğu bir arada düşünen bir anlayıştadır:

---

[1] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabalcı, 2005), 155. (Diels §. 62.)
[2] Burada çevirinin çevirisi: Martin Heidegger, Eugene Fink, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görener, (İstanbul: Kesit, 2006), 156.
[3] A.g.e.

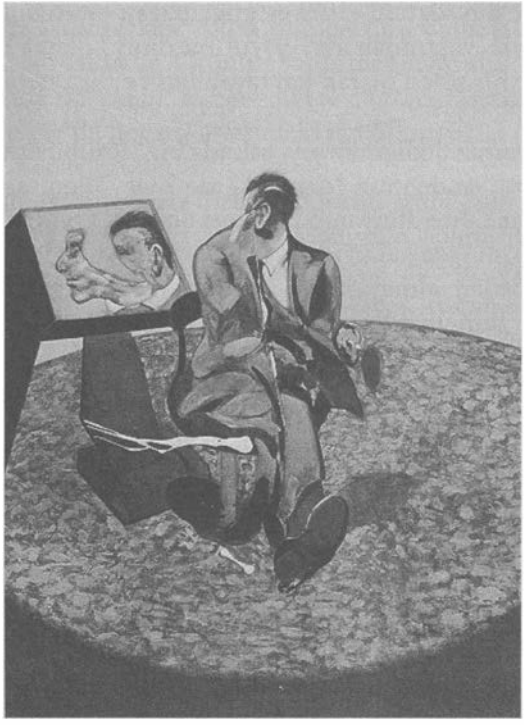
yeniden sunumların kökensel kaosu.[4] Yokluk ve yokoluş burada sanatsal anlamdaki yaratıcılığın ve ilhamın, yani yeniden doğuşun, varlığa gelişin kaynağı olacak, yaşamın olduğu haliyle, sıradan bir görüntüde algısını kırarak onu bir algı patlamasına, duyusal bir şölene dönüştürecektir. Sanat, yeni değerler sisteminin ilkelerinin oluşturulabilmesinde yaşamsal öneme sahiptir. Zira özüne en kolay ulaşabildiğimiz şey, bir fenomen olarak "sanatçı"dır. Şayet bizim için Varlık'ın en bilinir biçimi yaşamsa, sanatçı olmak da yaşamın en saydam biçimidir.[5] Şayet Tanrı bir sanatçıysa, varlığı açıyorsa bunu ilinekle yapıyor olmalıdır. Sanatın doğuş anını ve yerini hakikatin de esas olarak ortaya çıktığı veya örtüsünün açıldığı an ve yer olarak, ölümlü olan bizler ile ölümsüz olan Tanrı ve hakikat arasındaki ilişkiden söz ediyoruz: Ölümlünün ölümsüzlüğü tattığı ya da ölümsüz bildiğini öldürdüğü, onunla bitimsiz döngüsel bir ilişkiye girerek sürekli yer değiştirdiği bir varoluş ve yokoluş. Sanatçı olmak, sanat dolayımıyla bir hakikat ilişkisi içinde olmak anlamına mı gelmektedir? Hayatın ta kendisi olmak, burada olmak, eserde olmak. Nietzsche'nin sözünü ettiği estetiği, pagan estetiğini ancak ve ancak sanatı bu biçimiyle, yaşamdan ayrı, soyut bir dünya olarak değil, tersine yaşamın kendisi ve bir şölen olarak kavrayabilen ve düşünebilen kişi duyumsayabilir.[6]

Bizim iç dünyamız dediğimiz şey, aslında bir "görünüş"ten ibarettir.[7] Aklın ebedi hakikati sandığımız "öznellik" de öyle. "Ben" sözcüğü olsa olsa içinde yaşadığımız sahte dünyanın hakikati olabilir. Oysa bu yaşamak değildir; zira Adorno'nun da dediği gibi "yanlış hayat doğru yaşanmaz". Varlık/görünüş: önceden olmayan bir ayrım. Ahlaki önyargılara dayanan ve mantık bilimiyle temellendirilen "iyi"nin hakikati bizi görmek istediğimiz, "salt görünüş"ten ibaret bir dünyanın içine çeker.[8] Bu bir bilme istencidir, bir güç istencidir. Üretilmiş olan bu hakikate hizmet edecek benzerlikler ve eşitlikler bulma istencidir. Oysa böylesi bir öznellik ancak ve ancak görüngesel bir yanılsamayı, kurgusal bir hakikat rejimini doğurur. Esas hakikat ise varolanın, buradalığın hakikatidir; oluşun hakikatidir.[9] Bilimin gözüyle görmenin asla mümkün olamayacağı bu hakikat, sanatta ortaya çıkacak kozmik bir öznelliğin ürünüdür: *Bizler Tanrı'nın rüyasına giren ve rüyasında ne gördüğünü tahmin eden kişileriz.*[10] Tüm varolanların temelinde *Güç İstenci* yatar. Bunların içinde en saydam olanı da sanatçının içindeki *Güç İstenci*'dir.

---

4 Friedrich W. Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, çev. Geneviève Bianquis, (Paris: Gallimard, 1995), 290.
5 Martin Heidegger, *Nietzsche I*, çev. Pierre Klossowski, (Paris: Gallimard, 1971), 69.
6 Heidegger, *Nietzsche I*, 70.
7 Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 40.
8 Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 50-51.
9 Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 60.
10 Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 223.

Onun sanatı yapışı, yaratışı, üretmekte olduğu sanat eserini kendinde duyumsayış anı bir kendinden geçiş (*extase*) ve bir şenliktir (*orgie*).[11] Doğanın, organik olmayan varlıkların oluşundaki ilineksellik, darmadağınıklık, öğelerin birbirleriyle olan çatışması bir sanattır. Oluşun ve varlığın dünyası her şeyin durmaksızın geri dönüşüdür. Oluşu bilmek imkânsızdır.[12] Sanat, bu oluşun üstün gelmesi istencidir.[13] Oluşun egemen kılındığın bir yaşamın öznesi aynı anda bir ve çok, değişken ve sabit, bilen, hisseden, isteyen bir varlıktır. Bu yeni insanın rehberi beden olmalıdır. Beden, sadece beden... Ve özne de bir tane değildir: Bedenlerin içinde bir arada bulunan bir özneler çokluğu söz konusudur. Artık öznenin kendisi çokluk halini alır. Acı ile zevk arasındaki ayrım ortadan kalkar.[14] Bu, atomları olmayan bir öznedir. Burkulmuş bedenin yüzü yoktur. Baş yarılmış, öylece durmaktadır. Başın portresi ekrana benzer aynadan yansır. Adam, dairenin ya da yassının ortasında bulunmaktadır. Oluşa kendini bırakmıştır artık.



Francis Bacon, *Portrait of George Dyer in a Mirror*, 1958

[11] Heidegger, *Nietzsche I*, 72-73.
[12] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 280.
[13] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 281.
[14] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 282-84.

Burada "biçim" optik bir fenomendir. Olguyu göze sunar. Bacon'un figürleri görünmez güçleri görünür kılmaktadır. Yüzün silinmiş, süpürülmüş kısımları veya bükülmüş, burgulanmış, hatta ortadan yarılmış. Biçimsizleştirme bir dönüşümü hedeflemez; aksine bedeni oluşuna geri döndürmeyi hedefler.[15] Bacon'un resminde her şey güçtür. Bunlardan görünmez olanlarını özellikle başta, ağızda ve özellikle de çığlıkta ortaya koyar: *bu tüm bedenin ağızdan kaçıp gittiği işlemdir.*[16] Bedenin biçimsizleştirilmesi onu varolan öznelliğinin boyunduruğundan kurtarmak içindir. Öylesine sıkıştırılmış, kıstırılmıştır ki kendini kendinden kurtarmak adına gördüğü en ufak delikten bir anda kayıp gidivermeyi ister. Figür kah tek başına yassıda, kah bir başkasıyla çiftleşmiş, bazense ayrı ayrıdır. Burada bir resimleme veya bir anlatı yoktur, *göstereni olmayan çizgiler* vardır.[17] Figür insanlığını yitirmektedir, *Köpekli Adam*'da (1953) olduğu gibi hayvanlaşır[18]; belki de kendini böylelikle bire (*hen*) ve her şeye (*ta panta*) yeniden açmayı ummaktadır. Bunun için bedeni kişisizleştirmek, organlarını işlevsizleştirmek, protez haline getirmek gerekir. Bu, *Bacon ne derse desin, çivilenmiş bir bedenden çok şıringadan geçmeye çalışan ve o delik ya da kaçış noktasından, protez-organ olarak işleyerek akıp gitmeye çalışan bir bedendir.*[19]

Düşüncelerimizin zorunlu eşzamanlılığının farkında değiliz. Aklımızı bilinçle sınırlandırarak, onu her tür ereğimizin sebebi ve ilkesi olarak görmemiz büyük bir hatadır.[20] Yaşamı ve onu kuşatan her şeyi basite indirgeyen bu uysallaştırıcı aygıt öznelliğimizin de kurucusudur. Zihnimiz diğer organlarımızı tahakkümü altına almayı istiyor. Onda bu hükümran içgüdü vardır. Ancak bundan sonra beden özgür olmalıdır, organlar da özgür olmalıdır. Ya da beden ve onun organları ayrımı ortadan kalkmalıdır. Organsız bir beden olmalıdır. Apolloncu ve Diyonisosçu sanatta olduğu gibi bedenin olgusuna öylesine sarılmalıyız ki bu duyumsamanın yoğunluğu bizi sarhoş etmelidir.[21] Söz konusu estetik, kaba, hayvansı bir estetiktir. Bu anda, bize şimdiye dek şifreli olan bir dil çözülecektir zira hakikat eskiden olduğu gibi sanat eserinde sanatçıya görünür kılınacaktır. Nietzsche'nin tarif ettiği sanattan bunu anlıyoruz. Bu ürkütücü, ölümcül bir sanat anlayışıdır, ölümüne bir sanat anlayışıdır. Bu sanatın kaynaklarından biri incelmiş bir acımasızlıktır.[22] Ahlaki, toplumsal ve estetik kuralların, değişmezlerin üzerine saldırmak on-

---

[15] Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, çev. Ece Erbay, Can Batukan, (Paris: P.U.F., 1981), 59.
[16] Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 24.
[17] Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 13-14.
[18] Köpekli adam ya da "*adamdan köpeğe*".
[19] Deleuze'ün sözünü ettiği tablo *Lying Figure with Hypodermic Syringue* (1963), Deleuze, Francis Bacon: Logique de la sensation, 25.
[20] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 316.
[21] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 378.
[22] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 386.

ları tersyüz etmektir. Ama sanatçı, tutkusuyla varlığı olumlayan ve anlamlandırandır da. Sanat, aynı zamanda yaşamı (her şeyi; ölümlüyü ve ölümsüzü, varlığı ve yokluğu) yoksayan istencin (nihilizmin) karşısındadır. Zira o, yaşamı (*ta panta*) çoğaltır, fark ettirir ve görünür hale getirir. Sanat, duyular olma istencidir. Görünüş, yanılsama ve aldatmaca, en derin manasıyla oluş ve değişim, metafizik bir biçimde hakikat istencine, gerçeklik ve Varlık istencine karşı durur.[23] Burada sözü edilen hakikat, duyulur ötesi bir dünyanın hakikatidir: Platon'un ve Hıristiyanlığın yücelttiği öte dünya. İşte sanatçı bizi bu dünyadan geri döndürür, oraya hapsolarak yaşamın kendi çıplak hakikatini göremez hale gelmemize engel olur.[24]

Heidegger şöyle demektedir: Sanat eseri varlığın açılışına (*éclosion*) hizmet eder.[25] O, varlığın ortaya çıkışının bir başlangıcıdır. Zira sanat eseri Dasein'ın dile geldiği, geleceği araçtır (*Zeug*). Dolayısıyla sanat eseri klasik manasıyla estetik bir mesele değildir. Demek ki Nietzsche'de olduğu gibi Heidegger'e göre de sanat eseri bir hakikat meselesidir. Heidegger'de sanat eseriyle kurulan ilişki bir ileriye atmadır (*pro-jection*). Eserin eser olmaklığından yola çıkan bir yaklaşımla hem eserin hakikatini, hem de şeyin hakikatini bulabiliriz. Tapınak (sanat eseri) dünyayı eklemlendirir. Toprak ise (yani Doğa) tapınağın duruşuyla ortaya çıkar. O hem tapınağa bir yer verir, sonra onu tekrar kapatır, sarar. Sanat eseri dünya kurar. Dünya sanat eseriyle açılıyorsa, Tanrı da sanat eseriyle vardır. Tanrı sanat eserini terk etmediği sürece tapınak şeylere yüzünü verir. *(eidos*; veçhe, parıldama, özün parıldaması, ışık) Böylece eser Tanrı'nın kendisi olur. Hakikat biçimsizdir, iğrençtir.[26] Sanatçı onu bir sanat eseri olarak ortaya koymakla bizi bir iğrençlikten kurtarır. Daha doğrusu bir yanıyla hakikatin, iyi ile kötünün ötesindeki ifadesini sunma cesaretini gösterir, bunu çatışmayla, savaşla (ateş) yapar[27]: ahlakın ve değerlerin çatışması. Nietzsche için olduğu gibi Heidegger için de sanat erildir: eser dikilir.[28] Hareket öncesi bir durumda, dünya sürekli bir açıklık ortaya çıkarma çabasındayken toprak kapatır, katmanlar halinde dünyayı yutar, muhafaza eder. Çatışma işte buradan doğmaktadır. Hakikatin gelişi bu çatışmaya bağlıdır. Eserde hakikat anlık bir ışık gibi belirip tekrar yok olur. Burada Heidegger'in bir kez daha açıkça 64. fragmana vurgu yaptığını görmekteyiz. *Her şeyi* (*ta panta*) *yıldırım yönetir.*[29] Açıklık buradalığın olduğu kadar yokluğun da koşuludur. Bir oyun sahnelenmektedir; Heidegger'in yorumuna göre, her ne kadar Eski Yunan'da düşünülmemiş olarak kalmış da olsa hakikat *(aletheia*) bu ilksel mücadelede meydana gelir.

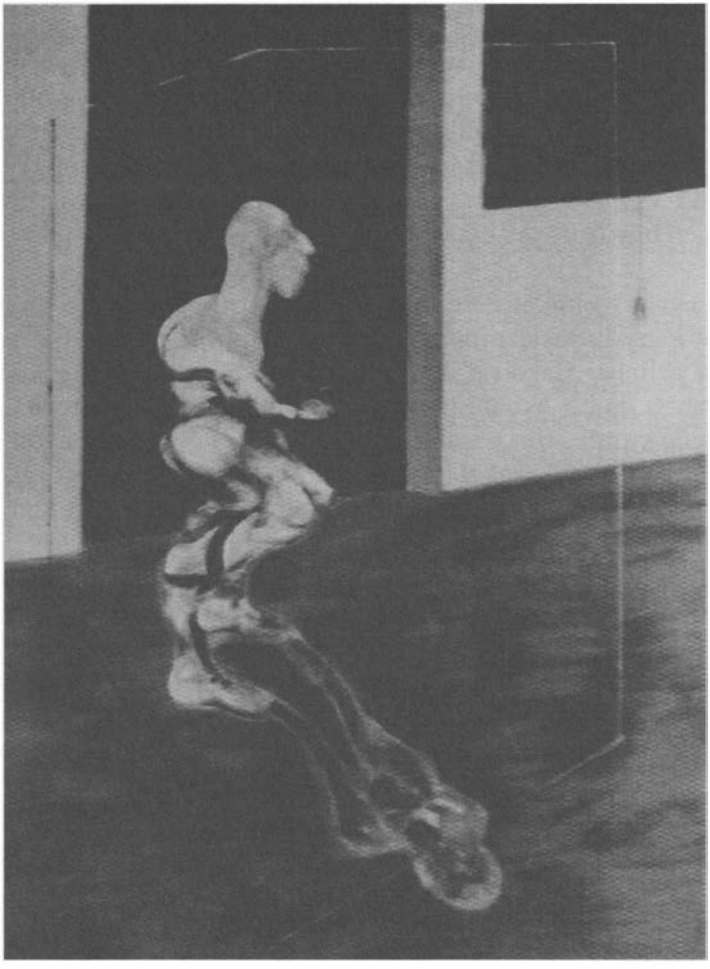
---

[23] Heidegger, *Nietzsche I*, 73.
[24] Heidegger, *Nietzsche I*, 74.
[25] Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, çev. Wolfgang Brokmeier, (Paris: Gallimard, 1962), 37.
[26] Nietzsche, *Volonté de puissance*, cilt I, 387.
[27] Bkz. Herakleitos, §. 53 (Diels).
[28] Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, 46.
[29] Herakleitos, §. 64 (Diels).

Belki bir (*hen*) anda her şeyin (*ta panta*) örtüsü açılır ve yine bir anda yeniden kapanıverir. Yüz (*eidos*) gizler; yüz bir maskedir. Varlığın anlamı bu yüzde yitirilir: Modern çağda şekillenen yüz. Oysa Eski Yunan'ın yeniden hatırlandığı bir modernlikte öznenin görevi hakikatin çobanı olmaktır. Bu anlamda sanatçının da sorumluluğu hakikatin çağrısına yanıt vermektir. Yeni sanat, kendinin dışına çıkarak, kendinin dışında durarak maskesini üzerinden atar Varlığın açıklığında kendinden geçişi onun yeni estetiğidir. Karşısındaki en büyük düşmansa elbette modern çağın özü olan bilim ve teknik olacaktır.

Yeni sanat, teknolojiye ve onun sürekli bir ilerlemeyi hedefleyen yöntemlerine karşı durmak zorundadır. Zira metafiziğin aşılması, dışına çıkıldığı anlamına gelmez. Hakikati bir yanılsamaya dönüştüren indirgemeci düşünme sanatı da bir ekonomik fayda aracına dönüştürmektedir. Tekniğin doğayı tahakkümü altına alışının özünü oluşturan düşünce sanatın da çöküşünü hazırlamıştır. Ancak Herakleitos'a döndüğümüzde bu çöküşün de içinde yeni bir başlangıcı barındırabileceğini görürüz. "Ölümlü: ölümsüz." Daha önce de dediğimiz gibi eğer tüm varolanların temelinde *Güç İstenci* yatıyorsa ve bunların içinde en belirgini de sanatçınınkiyse bunun farkına varabilmek için öncelikle hakikatin ortaya çıktığı yer olarak sanat eserinin neliğini, nasıllığını sürekli bir sorgulamaya sokmamız gereklidir: Hakikatin örtüsünü açan bir üretim olarak, ölümsüz olanla, tanrısal olanla, metafizik olan bir bağ olarak sanat. Bir bütün olarak (*ta panta*) varolana katkısı burada ortaya çıkacaktır. *Güç İstenci*'nin ikinci kitabının 5. bölümünde "sanatın fizyolojisi" geldiğimiz noktada, söylemek istediklerimiz açısından son derece önemlidir. Şimdiye dek verdiğimiz örnekler ve kurmaya çalıştığımız bağlantılar, belki bu anlaşılmaz metinle bir araya geldiklerinde bir anlam kazanabilirler. Nietzsche'nin zihninde oluşan estetiğin ne bir hiyerarşisi ne de kriterleri vardır. Bu, sanatı fizyolojiye indirgemiş gibi görünen fakat aslında onu sahte yüzlerinden kurtarmayı, yani özüne; ete ve tene, ölüm ve yaşamın salt olgusallığına geri döndürmeyi amaçlayan bir sınır deneyimdir. Heidegger'in de belirttiği gibi buradaki beden sadece bir beden demek değildir.[30] Bu, ruh ve beden ayrımının ötesinde bütün bir bedendir: ruh-beden. Bu insan ve hayvan ayrımının da ötesinde bir bedendir. Bu canlı ve cansız ayrımının ötesinde bir bedendir. Sözü edilen sarhoşluk, bedenin içinden taşan enerjinin serbest bırakılmasının verdiği sarhoşluktur. Kendini aşmanın, kendinden dışarıya çıkmanın (*extase*) mümkün hale geldiği duygulanım (*affect*) halidir. Bu yoğun güç ve tamlık hissi aynı zamanda benliğin çözülmesi, zincirlerinden boşanması, hatta alevlenmesi anlamına gelebilir.[31]

[30] Heidegger, *Nietzsche I*, 92-93.
[31] Heidegger, *Nietzsche I*, 97.



Francis Bacon, *Figure Turning*, 1962

Heidegger, sanat eserini kavrayışımızdaki ilksel bir hataya dikkat çeker. Biz çoğu zaman bir tabloyu ya da eseri, bir illüstrasyon olarak ele alıyoruz. Resmedilene bir hikâye kurgulamaya çalışarak, onu başka düşünsel imgelerle birleştirerek bakıyoruz. Oysa onu şimdide, buradalığında betimlemek gereklidir. Nasıl ki bir çift botun ne için üretilmiş olduğu onu giyen köylünün tarlada toprağa basışında (bir şeye hizmet ederken) anlaşılıyorsa, tablonun (sanat eseri olarak) ne için üretildiği de onun maddesi ve biçiminden değil, özünden anlaşılır. Figüratif de olsa bir resmin de anlatısı anlatısızlığıdır. Bir varolanın varlığında kendini açığa çıkarışı gibi sanat eseri varlığında hakikati (*aletheia*) açığa çıkarır, örtüyü açar. Hakikat eserde işlemektedir. Bir anda onu her şeye çalar, bulaştırır. Eğer böyleyse sanat her yerde, her

şeydedir ve her şey de (*ta panta*) sanat olabilir. Önemli olan sanatı her türden kavramsallaştırmaların ve katı kuramların ötesinde, hakikatle olan ilişkisi temelinde ele almaktır. Elbette eserinde bir tarihi vardır. Ancak bu, onu eşsiz varoluşuyla birlikte ve en çok da onun andaki varoluşunda mevcut olan bir tarihselliktir. Sanat eserinin dile gelmesi onun kendi başına çıkacağı yolculukta mümkün olur; kendi kendini yoğurmasında, hamurlaşmasında, kendinden kendini doğurmasında mümkün olur. Sınırları belirsizleşir, tablonun dışına taşar. Böylelikle her yere ve her şeye dağılır, saçılır.[32] Artık sınırda seyir halindedir. Belki bir yaşam biçimine dönüşebilmesi de böyle olur.

Adamın bir yüzü yoktur. Bacon başla uğraşır. Biçimsizleşen baş, biçimi olmayan bir malzemeye (*hylê*) dönüşür. Bedeni burulmuş, gölgesinde farklı bir biçim almıştır. Kendini, içinde konumlandığı perspektiften hiçbir zaman kurtulamayacak gibi durgun bir hareket içerisinde bulmuştur. Adeta biçimi olmayan (*amorphe*) bir maddeye dönüşmektedir. Maddenin bu biçimsizleşmesi aynı zamanda adamın öznesizleşmesidir. Bu canlı ve cansız ayrımının ötesinde bir bedendir. Kendinde değildir; hatta kendi dışında her yerde, her şeyde gibidir. Bedeninden çok onu kafesleyen çerçeveden taşan o belirsiz gölgesinde duruyor olmalıdır. Oradan kendine dönüp bakar. Artık ne belirli bir yüzü, ne de düzenli bir fizyolojisi olan bedenini seyreder. Hem bir hareket hem de bir durağanlık taşıyor gibi durmaktadır.

Bibliyografya

Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Logique de la sensation*, çev. Ece Erbay, Can Batukan, Paris: P.U.F., 1981.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, çev. Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.

---. *Nietzsche I*, çev. Pierre Klossowski, Paris: Gallimard, 1971.

Heidegger, Martin ve Fink, Eugene. *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Kesit, 2006.

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı, 2005.

Nietzsche, Friedrich W. *Volonté de puissance*, cilt I, çev. Geneviève Bianquis, Paris: Gallimard, 1995.

[32] Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, 42-43.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Cumhuriyet Döneminde İlk Kuşak Felsefeciler*

MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA**

Özet
Bu makalede amacımız, ülkemizde felsefenin gelişiminde önemli katkılarda bulunan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuşak felsefecilerini önemli yönleriyle ele almaktır. Bu bağlamda incelenecek düşünürler arasında şu isimler yer almaktadır: Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp. Cumhuriyet dönemindeki ilk felsefeci kuşağını oluşturan bu kişilerin başlıca felsefe çalışmaları ve etkileri irdelenecektir.
Anahtar Sözcükler: Türkiye'de felsefe, Ülken, Gökberk, Mengüşoğlu, Hızır, Eralp.
The First Generation of Philosophers in The Republican Period

Absract
In this article, our aim is to examine the first generation philosophers of Turkish Republic who made important contributions to the development of the philosophy. The thougts of them are to be presented here are the following : Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp. We will try to outline their philosophies and reflect on their effects as well.
Keywords: Philosophy in Turkey, Ülken, Gökberk, Mengüşoğlu, Hızır, Eralp.

* ***Not:*** Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen SBA-2017-8321 nolu "Türkiye'de Felsefenin Kurucu Özneleri" başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.
** Mustafa Günay, Gülsun Dülgeroğlu, Sevgican Akça, Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, f.mustafagunay@gmail.com

Giriş

Bu çalışmada ülkemizde felsefenin gelişiminde katkısı bulunan ve ilk kuşak olarak değerlendirebileceğimiz felsefecilerin felsefe anlayışlarını ortaya koymak, uğraş alanlarında hangi felsefe sorularıyla ilgilendiklerini belirlemek istiyoruz. Cumhuriyet döneminde felsefe alanında önemli katkılar sağlamış ve etkili olmuş kişiler sayıca fazla olmakla birlikte bu çalışmada daha çok ilk kuşak felsefeciler konu edinilecektir. Çalışmamızın konusunu oluşturan isimleri şöyle sıralayabiliriz: Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp. Başka bir çalışmada ise diğer felsefecilerimizi ele almak daha uygun olacaktır. Bu türden çalışmaların hem nicelik hem de nitelik bakımından artmasına ihtiyaç olduğu açıktır. Çünkü Cumhuriyet döneminde felsefi düşüncenin seyrini ancak düşünce tarihimize yönelik çalışmalarla anlayıp değerlendirebiliriz. Felsefecilerimizin felsefe anlayışlarının ve ortaya koydukları eserlerin incelenmesi, araştırma ve eğitim alanı olarak ülkemizde felsefenin gelişimine katkı sağlayabilecek ve felsefe alanındaki durumumuzu görme imkanı verebilecektir.

Felsefi düşüncenin gelişimi, tarihinin bilinmesine ve yorumlanmasına bağlıdır. Felsefe eğitimi ve öğretimi de felsefi sorunlar temelinde belli bir felsefe tarihi bilgisi ve bilinciyle verimli bir şekilde yapılabilir. Bu nedenle ülkemizde felsefi düşüncenin kuruluş ve gelişim sürecinde karşılaştığımız temel nitelik ve özelliklerinin saptanması hem düşünsel araştırmalar hem de konunun eğitimi ve öğretimi açısından önemlidir.

Cumhuriyet Öncesi Dönemde Felsefe

Çalışmamızın Cumhuriyet döneminde ilk felsefe kuşağının temsilcileriyle sınırlıdır. Ancak Cumhuriyet öncesinde felsefe alanında hiçbir şey yapılmadığını söylemek de doğru olmaz. Gerek çeviri gerekse telif birçok felsefe eseriyle karşılaşırız. Bu bağlamda anılması gereken bazı kişiler arasında şunları sayabiliriz: Baha Tevfik, Beşir Fuad, Rıza Tevfik, Ahmed Midhat, Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp, Fatma Aliye Hanım vd. Özellikle Tanzimat'tan itibaren birçok batılı düşünce akımı Osmanlı düşünce dünyasında etkili olmuş görünmektedir. Bunlar arasında pozitivizm, materyalizm, doğalcılık, pragmatizm, idealizm vb. felsefi gelenekler etkili olmuştur. Söz konusu felsefelerin Cumhuriyet dönemi düşünce dünyasında da etkili olduklarını saptamak mümkündür.

Cumhuriyet'in Başlangıç Döneminde Kültür(Toplum), Tarihsel Koşullar ve Üniversite Bağlamı

Cumhuriyet döneminde daha önceki tarihlerden bu yana süregelen ba-

tılılaşma hareketinin yeni boyutlar kazandığı saptanabilir. Batılılaşma Avrupa kültürüne yönelişi, yani bir kültür çevresinden başka bir kültür çevresine geçmeyi, o kültürün dünya görüşünü, insan, doğa, toplum ve değerlilik anlayışını benimsemeyi ifade eder. Ancak batılılaşma kavramının anlamı ve ifade etmek istediği kültürel oluşum hakkında geçmişten günümüze devam eden tartışmalar söz konusudur. Batılılaşma çabası kadar, bu kavram üzerindeki tartışmaların tarihi de oldukça eskiye uzanır. 1923 Devrimi ise, batılılaşma doğrultusundaki çabaların bir dönüm noktası niteliğindedir. Çünkü Cumhuriyetle birlikte, batılılaşma, artık bir devlet politikası olarak da benimsenmiş ve bu konuda geçmişe göre daha radikal adımlar atılmaya başlanmıştır.[1]

Söz konusu radikal adımların atılmasının temelinde yer alan düşünce sistemi önemlidir. Bu noktada Kaynardağ şöyle der: "Cumhuriyeti ilan eden ve ondan sonraki devrimleri yapan düşüncenin aydınlanmacı özellikler taşıdığı açıktır.(...) Atatürk Batı düşüncesinin temelinde bulunan akılcılığı, aydınlanmayı kesin biçimde kabul ederek, Tanzimat ikiciliğine son vermek, köktenci davranmak istedi. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde özellikle eğitim ve hukuk alanında aydınlanmacı ilkelerden hareket edildiğini biliyoruz."[2] Aydınlanmacı düşüncenin büyük ölçüde benimsenmesi söz konusudur. "Kurtuluş Savaşını yönetenlerin ve Cumhuriyeti kuran kadronun çoğunluğu, başta Mustafa Kemal 'aydınlanmacı' zihniyetle yetişmiş, yetiştirilmiş kimselerdi. Akılcılıktan, bilimcilikten yanaydılar. Türkiye'nin bir an önce çağdaşlaşmasını istiyorlardı. Geri kalmışlıktan, ezilmekten kurtulmanın başka yolu yoktu. Bu bakımdan, yeni devletin en çok üstünde durduğu konulardan biri eğitimdi."[3]

Bilindiği gibi "1920'li ve 1930'lu yıllar Türkiyenin köklü değişimleri geçirdiği yıllardır. Toplumsal yapıyı temelinden etkileyen bütün devrimler bu yıllarda gerçekleşmiştir. Cumhuriyet, tartışmaya açık olmakla birlikte, toplumda "modernlik" adı verilen sürecin başlamasını ve kurumsallığın da – yine bir ölçüde- egemen olmasını sağlamıştır. Yeni kurumlar çerçevesinde, bireylerin/yurttaşların paylaşabileceği şeyler de çeşitlenmiştir. Paylaşılabilir olanların içinde de en önemli olanlardan biri "bilgi"dir. Cumhuriyetle birlikte, sınırları daha iyi bir biçimde çizilen, belirlenen eğitim kurumları aracılığıyla, bilgilerin bireysel, öznel alanın egemenliğinden çıkarılıp, daha çok sayıda bireye ulaştırılması, aktarılması söz konusu olmuştur."[4]

Bu bağlamda felsefe ile ilgili kurumsallaşmanın tarihsel yönlerinin neler olduğu sorulabilir. Bu soruya/konuya ilişkin olarak Çotuksöken'in yaptığı

---

[1] Mustafa Günay, "Cumhuriyetin Felsefi Söylemi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, 1998, s.177.

[2] Arslan Kaynardağ, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002, s.156-157.

[3] Kaynardağ, 2002, s.17.

[4] Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, TFK Yayınları, 2001, s. 1.

bazı saptama ve değerlendirmeleri şöyledir: "1924 yılı Cumhuriyet tarihinin en önemli yıllarından biridir. Cumhuriyet yönetimi için son derece anlamlı olan birçok karar, 1924 yılında alınmıştır. Siyasal yapılanmayla ilgili kararların dışında eğitimle ilgili olarak alınan kararlar, yürürlüğe konulan yasalar içersinde "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" (Öğretim Birliği yasası, 3 Mart 1924) büyük önem taşımaktadır. Üzerinde çok ayrıntılı bir biçimde düşünülmesi gereken bu yasanın dışında, İstanbul Darülfünuna "hükmi şahsiyet" (tüzel kişilik) verilmesi de son derece önemlidir."[5]

Cumhuriyet döneminin getirdiği modernleşme/batılılaşma sürecinin, aynı zamanda "bir "ulus" yaratma, bu açıdan da bir "kendini arama ve bulma" süreci olduğu görülebilir. Uygar insanı yaratma, dil ve tarih devrimi, çeviri faaliyeti, Köy Enstitüleri, Anadolu tarihini benimseme, Türk foklorunu ve halk sanatlarını canlandırma çabaları; Türk tiyatro, resim ve heykellerinin ortaya çıkışı, bütün bu yenilikler, Cumhuriyet döneminin kökeninde bir "kültür değişimi" olduğunu gösterir. Cumhuriyet rejimi aslında "yeni insan, yeni toplum" ülküsünü gerçekleştirmeyi, yaşama geçirmeyi amaçlamaktaydı. Bunda büyük oranda başarılı da oldu. Toplum olaylarında toptancı kesinlemeler yapmak bizleri yanılgıya götürür çoğu kez. Bu bakımdan Cumhuriyet'in ideolojisinin tam anlamıyla gerçekleştirildiğini söylemek doğru olmaz; bu süreçte yapılacak daha çok şey var. Ancak Cumhuriyet öncesi okullarımızda yürütülen tedrisatın skolastik nitelikte olduğuna ve bu eleştiriden uzak dogmatik bir yapı sergilediğine bakacak olursak, alınan yolun hiç de azımsanamayacağını söyleyebiliriz.Atatürk devrimlerininin yakından izleyicileri olan birinci ve ikinci kuşak felsefecilerimiz, bu devrimleri yaşama geçirmek için de çaba göstermişlerdir."[6]

Cumhuriyet dönemindeki ilk felsefeciler kuşağının içinde bulunduğu koşullara, çabalarının önemine ve taşıdıkları değerlere ilişkin olarak Uluğ Nutku şunları söyler: "Cumhuriyetin ilk kuşağı, özverilerle yetiştirilmiş ve özverilerle ömür sürmüş bir kuşaktı. Sonraki kuşaklar ilk kuşağın attığı sağlam temeller ve sağladığı güven üzerinde yaşadılar. Aydınlık bir dünya görüşüne toplumca kavuşmak, bilime açık bir toplum olmak yeni devletin başlıca hedefiydi ve ilk on yılda bu hedefe ulaşma yolunda büyük adımlar atıldı."[7]

Tarihsel-kültürel değişimlerin ve devrimlerin gerçekleştiği böyle bir dönemde, Türkiye'de felsefenin başlangıcını ve gelişme sürecini de, bu nedenle tarihsel çerçevede ele almak uygun olacaktır. Bu bağlamda kabaca ve genel bir tarihsel özet vermek gerekirse şunlar söylenebilir: Osmanlının son

---

[5] Çotuksöken, 2001, s.3.

[6] Nejat Bozkurt, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", *Felsefelogos*, 5. Sayı, 1998/4, s.37.

[7] Uluğ Nutku, "Takiyettin Mengüşoğlu", *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri Cilt 4-A*, Edit. Süleyman Hayri Bolay, Nobel Yayınları, 2015,s. 2475.

zamanlarında özellikle çeviriler yoluyla felsefe çalışmaları yoğunluk kazanmıştır. Ayrıca kültür tarihimizde bazı bilge kişilerden süregelen ve felsefeye kaynak olabilecek bir gelenek de vardır. Ama özgür bir düşünce ortamının bulunmayışı, bizde felsefenin gelişimini engellemiş ve geciktirmiştir. Cumhuriyet döneminde Batılı anlamda felsefenin doğuşuna tanık oluruz. Tanzimat dönemi yazar ve düşünürlerinin ilgisinin aydınlanmacı filozoflara, pozitivizme ve Alman İdealizmine yöneldiğini belirten Arslan Kaynardağ'a göre Cumhuriyet döneminin başlangıçlarında, özellikle pragmacı felsefe, Bergsoncu felsefe ve diyalektik maddeciliğe ilgi duyulmasının temel nedeni, Türk aydınlarının "geri kalmışlığın nedenlerini Doğu'nun soyut kavramlarıyla gizemci ve metafizik etkilerinde" bulmasından kaynaklanır. Cumhuriyet'le birlikte yapılan devrimlerin ve değişmelerin, Batıya yönelik bir dünya görüşünün ışığında gerçekleştirilmeye çalışılması, hiç şüphesiz düşünce dünyasını da etkilemiştir. Kaynardağ, Türkiye'nin içinden geçtiği sosyal-siyasal ve kültürel süreçlerin düşünce ortamı ve felsefe eğitimi üzerinde önemli etkileri olduğunu belirtir.

Türkiye'de felsefi düşüncenin gelişiminde etkili olan pek çok faktörden söz etmek mümkündür. Ülkemizde felsefenin gelişim evrelerini ve sorunlarını ele alan çalışmalarıyla tanınan Kaynardağ, söz konusu faktörler arasında özellikle şunlara dikkat çeker: Kültür devrimleri, üniversite reformu, Alman felsefecilerin Türkiye'ye gelmesi, Türk dilinin özleşmesi, üniversitelerin çoğalması ve felsefenin kurumlaşması.[8] Kaynardağ, felsefenin gelişiminde olumlu rol oynayan bu faktörlerin yanı sıra, bazı dönemlerde siyasal iktidarların baskıcı uygulamalarının, özgür bir düşünce ortamına zarar verdiğini de vurgular. Aydınların, yazarların, felsefecilerin tutuklandığı, görevlerinden ayrılmak zorunda kaldığı koşullarda, felsefenin de gelişme imkanı bulamayacağı açıktır. Bu açıdan felsefenin gelişebileceği ortamlara gereksinim olduğu gibi, her zaman için felsefecilerimizin de toplumsal sorumluluklarının bilinciyle hareket etmeleri gereği ortaya çıkmaktadır.[9]

Kaynardağ'ın da üzerinde durduğu etkenler arasında özellikle üniversite reformunun ve Alman felsefecilerin gelişinin Cumhuriyet dönemi felsefesini önemli biçimde etkilediğini söylemek mümkündür. Hilmi Ziya Ülken bu konuda şunları söyler: "1933'de üniversitenin kuruluşu Türkiye'de yeni felsefe akımlarının başlangıcı sayılabilir. Çünkü bu dönüm noktası hem Batı'da veya Türkiye'de yetişmiş yeni yeni nesillerin üniversitede görev alarak yeni fikir akımları getirmelerinin başlangıcı olmuş, hem de daha çok Hitler Almanya'sının aynı yıllarda memleketten çıkardığı birçok değerli ilim adamının İstanbul Üniversitesi'nde görev alması yüzünden o güne kadar tanımadığımız en yeni fikirlerin Türkiye'ye girmesine sebep olmuştur."[10]

---

[8] Kaynardağ, 2002, s. 158.

[9] Mustafa Günay, *Cumhuriyet Döneminde Felsefe Tarihçiliği, K*ültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005, s. 177-178.

[10] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları,2001, s. 464.

Felsefenin gelişiminde, içinde yer aldığı tarihsel/toplumsal koşulların etkisini yadsıyamayız. Ancak felsefeyle uğraşanların felsefeden ne anladıkları (felsefe anlayışları), felsefi düşünme tarzları da felsefenin gelişiminde ve düşünce geleneklerinin oluşumunda/biçimlenmesinde belirleyici bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, bizde felsefenin gelişimini engelleyen ya da geciktiren nedenlerin, tarihsel/toplumsal nitelikte olduğu kadar, aynı zamanda düşünsel nitelikli olduğunu da unutmamak gerekir. Doğan Özlem'in şu sözleri bu duruma ilişkin önemli bir saptamayı ifade eder: "(...) Anglo Sakson felsefenin ülkemizde yakın zamana kadar uzun süren yaygınlığı, felsefi gelişmemizi engellediği kadar felsefeciler olarak toplumumuz ve tarihimizle bağ kurmamızı da engellemiş, en azından geciktirmiştir."[11]

Cumhuriyet döneminde felsefenin kurumsallaşmasında ve farklı düşünce geleneklerinin belirginleşmesinde İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünün ayrı bir yeri ve işlevi olduğu söylenebilir. Çotuksöken, söz konusu bölümün, kurumlaşma süreci içinde birçok felsefe anlayışının belirmesinin, serpilip gelişmesinin ortamı olduğunu vurgular. Ona göre, "kurumlaşmada tarihsellik belirleyici olandır; felsefe kavrayışları da bir bakıma felsefe bağlamında yapılan etkinliklerin billurlaşmış bir sunumu gibi görünmektedir. Gerçekten de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, kuruluş süreci sırasında, içinde birbirinden çok farklı çabaların yer aldığı bir kültür ortamı olarak kurumsallaşmıştır."[12]

İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde çalışan öğretim üyelerinden bir bölümünün daha sonra Ankara Üniversitesi'ne geçtikleri görülür. "Bu bağlamda akla ilk gelen adlar arasında da Nusret Hızır'la, Hilmi Ziya Ülken sayılabilir. Her iki öğretim üyesi de gerçekten felsefe alanında farklı görüşleri, eğilimleri benimsemiş olan kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bunun en somut göstergesi onların 'yazma' eylemiyle olan ilişkileridir."[13]

Cumhuriyet döneminin daha sonraki yıllarında İstanbul'da öğrenim gören, burada yetişen birçok felsefecinin Anadolu'da kurulan çeşitli felsefe bölümlerinde görev almaları söz konusudur. Bu bağlamda İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümü, ülkemizde akademik anlamda felsefenin kurumsallaşıp gelişmesinde tarihsel bir rol oynamış bulunmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken: Felsefe Anlayışı, Başlıca Eserleri ve Felsefe Dünyamıza Etkisi

Hilmi Ziya Ülken(1901-05.06.1974), İstanbul Erkek Lisesi'ni ve Mülkiye'yi (1921) bitirdi. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden iki sertifika aldı (1923). Aynı Fakültede asistanlık yaptı. Doçent (1933), felsefe ve sosyoloji

[11] Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* İnkılap Kitabevi, 1999, s.274.
[12] Çotuksöken 2001, s. 14.
[13] Çotuksöken 2001, s. 25.

profesörü oldu (1940); ordinaryüslüğe yükseldi. Ülken, İstanbul Üniversitesi'nde uzunca bir süre (1933-1948 yılları arasında devamlı olarak, bu tarihten sonra da yarızamanlı olarak) çalışmış ve İslam Felsefesi derslerini okutmuştur. 1948'den itibaren Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Sistematik felsefe dersleri vermiş; 1968'den itibaren de Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde çalışmaya başlamıştır. Çotuksöken, Ülken'in düşünür kişiliğine ilişkin olarak, onun, "Türkiye'nin düşünce dünyasının arka planını anlamayı ve anlatmayı amaçlayan; önceki zaman dilimlerini içeren çalışmalar yapmayı adeta bir ödev olarak benimseyen ve gerçekten bu bağlamda düşünce dünyamıza önemli katkılar ağlayan" biri olduğunu vurgular.[14]

Ülken'in yetmişe yakın kitabı, gazete ve dergilerde yayımlanmış pekçok makale ve incelemesi vardır. Düşünür; felsefe kültür ve sanat tarihçisi, toplumbilimci, romancı olarak çok yanlı bir kişiliği olan Ülken, yaşamı boyunca, farklı ve kimi zaman karşıt düşünce evrelerinden geçmiştir. Felsefi düşüncesinin, bu bakımdan titizlikle ve ayrıntılara inerek incelenmesi gerekir. Ülken'in, günümüzün Türk düşüncesine dolaysız ve dolaylı olarak büyük etkisi vardır.[15]

Hilmi Ziya Ülken, Cumhuriyet'in ilk döneminde felsefenin gelişimine çok yönlü çabalarıyla katkıda bulunan felsefecilerin başında gelir. O sıralarda *Aşk Ahlakı* adlı yapıtını yayımlayan ve bir toplantıda, "toplumumuzda aşk ahlakına sahip kimselerin sayısı sanıldığı kadar az değildir. Önemli olan onları bulup işbaşına getirebilmektir. Ayrıca bu ahlaka sahip insanları yetiştirmek de gerekir" diyen[16] Ülken, kendisi bunun en iyi örneği olmuş ve sonraki kuşakların ona borçlu oldukları değerli bir düşünürdür.[17]

Cumhuriyet'in ilk dönemindeki verimli ortamda yetişen ilk kuşak felsefecilerden Ülken, Türkiye'de felsefenin gelişimine çok yönlü emek vermiş bir kişi olarak dikkat çeker. Onun çalışmalarındaki çok yönlülüğün en somut ifadesini eserleri vermektedir. Ülken'in başlıca eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türk Tefekkürü Tarihi, İslam Felsefesi, Bilgi ve Değer, Varlık ve Oluş, Bilim Felsefesi, Eğitim Felsefesi, Aşk Ahlakı, Ahlak, İnsani Vatanperverlik, Hakimiyet* vb. Ülken'in sosyoloji konusunda da eserleri mevcuttur.

Üretkenliğiyle dikkati çeken Hilmi Ziya Ülken, yalnızca felsefede değil edebiyat alanında eserler kaleme almıştır. Roman yazması, felsefeci kimliğinin edebiyatı da kapsayan bir genişliğine işaret eder. Felsefi ilgi alanı da geniştir. Türk düşünce tarihinin derinliklerine de yönelir, İslam felsefesi adı verilen felsefi geleneğe de uzanır. Ülken, Batı felsefe geleneğiyle de ilgilenir.

---

[14] agy.

[15] Selahattin Bağdatlı, "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi", Yazko Felsefe Yazıları, 1/1982: 91-102.

[16] Arslan Kaynardağ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, s.8.

[17] Sevgi İyi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, 2006, s. 52.

Onun üretkenliğinin ve ilgi alanının genişliğinde yatan en önemli etkenlerin başında gelen şey ise, ülkenin kendine özgü koşulları bağlamında felsefe kültürü bakımından ihtiyaçları ve sorunlarıdır.

Ülken'in Felsefe Bakışı, Felsefenin Türleri ve Bilimlerle İlişkileri

Ülken, felsefenin başlangıcını ve anlamını ele alırken, insanın kendisi ve evren hakkında düşünmeye yönelmesine vurgu yaparak, felsefeyi bilimlerle birlikte ele alan bir tutum takınır. "İnsan kendisi, âlem ve kaderi üzerinde düşünmeye başlıyalı beri felsefe vardır. Bu düşüncenin varlık derecelerinden her birinde ayrı metod ve ölçülerle derinleşmesi, pratik ihtiyaçlarımıza kadar inmesi ilimleri doğurduğu için, felsefe ve ilimler birbirlerinin gelişmesine karşılıklı yardım etmişlerdir. Felsefe ilimlerin birleşik kaynağını teşkil ettiği için, ilimlerin gelişmesi de felsefi düşünceye yeni veriler getirmekten geri kalmamıştır. Böyle olduğu halde yine de felsefe ve ilimler arasında çatışma, hele son yüzyıllarda göze çarpmaktadır. Bu çatışma yalnız felsefeyle ilim arasında değil, akılla inanç, âlemle âlemin-ötesi, sonlu ile sonsuz hasılı özce birbirine irca edilmez görünen bütün alanlar arasında vardır. İlim çoktan beri kendi sağlamlığını ve objektifliğini, hükümlerine bütün insanların katılmalarında bulmakta, felsefeyi de çatışkan görüşlere ulaştığı için boşuna bir zihin işleyişi saymakta idi. Halbuki felsefenin çatışan görüşleri, aslında ilmin emeklediği devre ait verilerden doğmuş olduğu gibi bugün de yine teknik alandaki büyük başarıları ile öğünen ilmin verilerine dayanmaktadır."[18]

Ülken felsefenin Antik Yunanla başlayan ve yalnızca Batı kültürüne ait bir düşünme biçimi olduğuna ilişkin anlayışı reddeder ve "Yunan Mucizesi" şeklinde ifade edilen görüşü de eleştirir. "Felsefenin beşiği yalnız Yunan mıdır? Bu soruya çok eski bir sanıyı sarsacak menfi bir cevap vermek zorundayız: Hayır! Felsefenin beşiği aynı zamanda birçok medeniyetlerde birbirine paralel olarak gelişen insan zihnidir."[19]

Ülken'e göre, "Felsefeye yalnız Yunanlılardan başlamak doğru değildir. Milattan altı yüzyıl önce Hint ve Çin'de tabiat olayları üzerinde düşünülmüştür. Yine bu medeniyetlerde Yunanda olduğu gibi tabiat üzerindeki sonuçsuz ve karışık açıklama denemelerinden sonra, insanlar birleşik bir açıklamaya ulaşamamaktan dolayı yeise düşmüşler, bilgilerinin temelinden şüphe etmişler, hakikati inkâr etmişlerdir. Yine bu medeniyetlerde bu inkâr devrinden sonra, düşünce kendi kendisine çevrilmiş, dış âlemdeki boşuna ve yorucu sergüzeştlerinden vaz geçerek hakikati kendi kendinde aramaya kalkmıştır.(...) Yeryüzünde Aklın uyanışı ve insanın önce tabiata, sonra

[18] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-Birinci Kısım (Tabiat İlimleri ve Metodolojisi,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, 1963. s. V.
[19] Ülken, 1963, s. 4.

kendine çevrilmiş bakışından doğan bütün fikir denemeleri halinde safha safha ve birbirine benzer şekillerde, birçok yerlerde birden meydana çıkmıştır".[20]

Ülken'e göre, "Felsefe insanın varlık hakkındaki düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesidir." Ülken, bilimlerin "var olanlar"ın belirli derecelerine ait bilgi çeşitleri olduğunu fakat bilimler, var olanların bütününe ait varlıkla (*Être*) uğraşmadıklarını belirtir.[21]

Ülken, felsefenin, bilimlerin çalışma alanlarını aşan ve onları kuşatan bir çalışma alanı olduğunu söyler. Ona göre, "Felsefeyle uğraşanların ilimlerde tecrübe görmüş, onların özel alanlarına ait prensipler ve metodları bilen insanlardan yetişmeleri daha verimlidir. Fakat felsefenin konusu ve alanı ilimlerin alanlarının yanyana getirilmeleri ve birleştirilmeleri ile elde edilemez."[22]

Ülken, her türlü dogmatizm ve "skolastik" karşısında felsefeyi özgür bir düşünce tarzı ve araştırma olarak anladığını şu şekilde açıklar: "zamanımızda herhangi bir ideolojinin, siyasi cereyanın hükmü altında, yahut da yalnızca fikir tembelliği halinde ilimlerin prensipleri ve metodları üzerinde düşünmemek, bunları mutlak dogmalara bağlı olarak kabul etmek, ilimleri ya politikaya alet olan dogmatik bilgilere, ya da basit tekniklere irca etmek şeklinde fikrin gelişmesini durduran, bütün hareketler, tam anlamı ile birer "skolastik"tirler. Öyle ise felsefi düşünce, yalnız Ortaçağda değil, bütün çağların ilim, teknik ve değerler alanlarında insan zihnini skolastikten kurtaran, hür düşünceye götüren, bilgi ve inancın temellerini araştıran gerçek düşüncedir diyebiliriz."[23]

Ülken, felsefeyi bilimlerle birlikte düşünmekle birlikte aralarındaki ortak ve farklı yönlere de dikkat çeker. "Felsefenin başka ilimlerden farkı, bütün bilgileri ve değerleri kuşatıcı olmasıdır. O özel konuları birbirine bağlayan en geniş bir konu ile uğraşır. Var olanlar'ın sınırları konuları arasında ilişikleri görmeye alışan derin ilim adamları böylece hem kendi ilimlerinin prensipleri üzerinde düşünmüş, hem de bütün varlık ve bilme problemlerini kavramaya çalışmışlardır. Bu tarzda yetişen ilim adamları hakiki filozoflardır. Onlar uzmanlıklarının konusunu bilmedikleri alanlara acele yayarak genel hükümler çıkaracak yerde kendi ilimlerini felsefi bilgi yardımıyla tahlil ve tenkit etmeyi başarmış zekalardır ki, bu araçlarla ilim yolu onları hakiki felsefeye götürmüştür."[24] Bu bağlamda Newton, Descartes başta olmak üzere birçok örnek veren Ülken, önemli gördüğü bir hususu da şöyle dile getirir: "Görülüyor ki, tenkit ve tahlil zihniyetine sahip bir ilim adamı hakiki filozof olabildiği halde ilmin dar çerçevesinde hazır bulduğu bazı fikirlerden

[20] Ülken, 1963, s. 5.
[21] Ülken, 1963, s. 23.
[22] Ülken, 1963, s. 24.
[23] Ülken, 1963, s. 25.
[24] Ülken, 1963, s. 27.

acele ve genişletici faraziyeler yapmak üzere felsefeye uzanan ilim adamları asla filozof sayılamazlar."[25]

Gerek bugün gerekse tarihte felsefenin birbirine benzemeyen çeşitleriyle karşılaşırız. Bu noktada Ülken, düşünce tarihinde yer almış birçok felsefe eserinin farklı nitelikler ve özellikler taşıması nedeniyle aralarında ayrımlar ya da sınıflandırmalar yapmaya yönelir. Ona göre söz konusu "eserlerin yazılış tarzı, dokunduğu problemler birbirlerinden o kadar farklı görünüyor ki, onların hepsine birden aynı konunun parçaları gözüyle bakmak oldukça güçtür."[26]

Ülken, farklı felsefe tarzlarını/tutumlarını ise şöyle sıralar: 1)ilmi felsefe, 2) spekülatif veya nazarî felsefe, 3) edebi felsefe. Ülken'in bu şekilde adlandırdığı felsefe çeşitlerine verdiği örnekler ise kendi sözleriyle şöyle sıralanmaktadır: "Birinci tarz için birçok misal verebiliriz: Claude Bernard'ın "Tecrübi Tıb Tetkikine Giriş"i, Laplace'ın, "Alem sistemi", Newton'un "Tabiat felsefesi" v.b. bunlardandır. İkincisi için misal daha çoktur. Derscartes'in "Metod üzerinde konuşma"sı, Aristo'nun "Metafizik"i, Leibniz'in " İnsan zihnine dair yeni denemeler" yahut Spinoza'nın "Etika"sı bunlardandır. Üçüncüsü için de misaller bulabiliriz: Mevlânâ'nın "Fih ma Fih"i, Feridüddin Attar' ın "İlâhiname"si, Eflâtun'un bazı diyologları (Symposion vs.), J. J. Rousseau'nun "Emile"i, "Yeni Heloise"i bunlardandır."[27]

Ülken, felsefi düşünme tarzları arasında ayrımlar yaparken aynı zamanda felsefi olanla-olmayan arasında da bir sınır çizmek ister. Bu konuda şunları söyler: "Gerçekten, zihnin işleyişine ait her teşebbüs felsefe değildir; "halk sözleri", "halk hikmeti", "ata sözleri", "mitolojik düşünce" v.b. adları ile toplanan birçok kollektif veya anonim zihin mahsulleri vardır ki, içlerinde güzel sözler, derin buluşlar, halkın deyişi ile "hikemiyat" bulunduğu halde onlara felsefe demek yersiz olur."[28]

Ülken'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Etkisi

Ülken, felsefenin belli bir alanıyla sınırlı bir eğitim, düşünme ve yazma çabasıyla sınırlamaz kendini. Eğitimden bilime, ahlaktan ontolojiye kadar felsefenin disiplinleri ve sorunları, onun düşünme sürecinin başlıca evreleri ya da parçaları olarak karşımıza çıkar. Eğitim felsefesi konusunda geniş kapsamlı kitaplardan ilki ona aittir. Ne yazık ki eğitim, bu kitabın yazıldığı tarihlerden(1967) günümüze kadar, toplumsal bakımdan da en önemli sorunlardan ve tartışma alanlarından biri olmakla birlikte, felsefecilerimiz eğitim kavramını ve olgusunu eğitim bilimcilere terketmiş bir görünüm sergile-

[25] Ülken, 1963, s. 27.
[26] Ülken, 1963, s. 28.
[27] Ülken, 1963, s. 28.
[28] Ülken, 1963, s. 29.

mektedirler. Felsefeden beslenmeyen eğitim bilimlerinin durumu ve kavramsal donanımdan yoksun eğitim tasarımının yol açtığı sonuçlar ve yansımalar hem kuramsal alanda hem de pratikte, uygulamalarda sıkça karşımıza çıkmaktadır.

Ülken, gerek eğitim gerek araştırma bakımından ortaya koyduğu katkı ve birikimlerle, sorumluluk duygusu ve bilinci güçlü bir düşünür ve aydın örneğidir. Türk Düşünce Tarihine yönelik çalışmalarıyla da kendi tarih ve kültür birikimimiz içindeki düşünce damarlarını ve köklerini gün ışığına çıkarmaya uğraşmıştır. Bu noktada *Türk Tefekkürü Tarihi* ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* gibi kitapları, çağdaş düşünce tarihinin klasikleri arasında yerini almıştır.

Bilindiği gibi her düşünürle ilgili farklı yorumların bulunması doğaldır. Aynı durum Ülken için de geçerlidir. Onun çalışmalarının niteliklerine ve düşünme tarzına ilişkin farklı değerlendirmeler ve eleştiriler söz konusudur. Bu konuda Ali Utku şunları söyler: "Yaygın kanaatin aksine Hilmi Ziya bir sistem dahilinde düşünmüş ve yazmıştır. Eserlerinin 1920'lere, fikirlerinin ilk tohumlarının belirmeye başladığı tarihlere geri götürülerek tabii gelişim ve değişim seyri içinde özgün eserler yaratma yolunda yarım asırlık bir arayışın, müstesna bir tecrübenin ifadesi olarak okunması gerekir. Bununla beraber Türkiye'de felsefe çevreleri Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Batı felsefesi karşısında müstesna özgünlük arayışlarından biri, hatta en önemlisi niteliğindeki bu tecrübeyi pek ciddiye almamıştır. *Aşk Ahlakı, Yirminci Asır Filozofları, Millet ve Tarih Şuuru, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, Bilgi ve Değer, Varlık ve Oluş* gibi eserlerinin girişinde, hatta yazılarında münferit meseleleri ele alırken tartışmalar bağlamında düşünce serüvenini, felsefi arayışının dinamik soykütüğünü bizzat kendisi sunmuş olmasına rağmen düşünce dünyamızın genel manzarası içinde onu da nakilci bir düşünür olarak görmüş, arayışının niteliğini ve özgünlüğünü tartışmamıştır. (...) Onun kadar sistemli düşünmeye, daha doğrusu bir sistem dahilinde düşünmeye çalışan bilim adamı sayısı yok denecek kadar azdır."[29]

Utku, Ülken'in de Tanzimat sonrası felsefe alanında karşılaştığımız genel eğilime uygun olarak felsefeye toplum sorunlarıyla girdiğine ve felsefe sorunlarının başına eylem ve ahlak sorununu koyduğuna dikkat çeker. Bu durumun elbette bazı gerekçeleri vardır. "Yıkılan imparatorluğun buhranları ve yeni kurulan Cumhuriyet'in talepleri karşısında –üstelik bir felsefe geleneğinin yokluğunda- zorunlu olarak eylemi düşüncenin önüne almıştır. Sosyal düzen ve ahlak meselesinin bilgi ve varlık meselesini takip ettiği klasik felsefenin tersine bir harekettir bu ve yüzyılın dünya gerçeği karşısında felsefede yaşanan sosyal teori ve etiğe dönüş sürecine paraleldir."[30]

Ülken'in bütün eserlerinde özgünlüğün ve sistematikliğin bulunduğuna

[29] Ali Utku, "Sunuş", Hilmi Ziya Ülken, *Hakimiyet*,Doğu Batı Yayınları, 2018, s. 12-13.
[30] Utku, 2018, s. 14.

ilişkin olarak Utku şunları söyler: "Kendi ifadeleri dikkate alınırsa, ders kitabı olarak görülen, nakilcilikten öte değer biçilmeyen metinlerinde bile kendi yolunu çizen, üstelik referanslarını açık eden Hilmi Ziya'nın bir ömür süren felsefe mesaisiyle çağdaş felsefede varoluşçuluktan yeni ontolojiye pek çok özgün felsefeye yol veren fenomenolojiden –örneğin Fransız fenomenoloji sahnesini bile tüketici biçimde kat etmek mümkün değildir- hareketle geliştirmeye çalıştığı özgün ve sistemli felsefe maalesef kimsenin dikkatini çekmedi. Yine maalesef erken felsefi planının temeline Spinozacı görüşü yerleştiren, Ethica'yı tercüme edip Spinoz'yı İbn Arabi ve Şeyh Bedreddin gibi İslam-Osmanlı kültür tarihinden düşünürlerle mukayeseye teşebbüs eden Hilmi Ziya, Spinoza ilgisinin canlandığı şu son dönemde entelektüel hayatımızda da nedense dikkat çekmeyi başaramadı. Hasılı ancak evrensele iştirak ederek şekillenebilecek bir Türk felsefesinin, tarihindeki en güçlü evrensellik ve özgünlük arayışlarından biri, Batı felsefesinin alımlanması sorunu etrafında bile olsa, bugüne dek ciddi anlamda okunmadı, tartışılmadı."[31]

Ülken'in çok yönlü bir düşünür olması, onun yalnızca felsefe çalışmalarının geniş kapsamıyla ilgili olmayıp aynı zamanda felsefe dergileri yayınlaması ve bazı dernek kurma girişimleriyle de ilgilidir. Onun bu yönünü Arslan Kaynardağ şöyle dile getirir: "Ülken'in üzerinde durulması gereken bir yönü de, felsefeyi ve sosyolojiyi kurumlaştırmak istemesidir. Bu amaçla felsefe cemiyetleri, sosyoloji derneği kurdu; bunları yönetmenin güçlüklerine göğüs gerdi."[32]

Bilindiği gibi her filozofun düşünme yolunu belirleyen onun sorup cevabını aradığı sorulardır. Kaynardağ, Ülken'in ele aldığı başlıca soruları şöyle ifade eder: "Onun sorduğu başlıca üç soru vardı: İnsan nedir, ne olmalıdır? Toplum nedir, ne olmalıdır? Düşünce tarihi nedir? Bütün öteki sorular bu üç temelde odaklandı. Bunlar gittikçe tek soruya indi: İnsan nedir? Bunu biraz daha somutlaştırırsak şöyle diyebiliriz: Türk insanı nedir? Ne olmalıdır? Toplumbilimciliği, felsefeciliği bu soruya yanıt vermek için yapılmış çalışmalardır."[33]

Macit Gökberk: Felsefe Anlayışı, Başlıca Eserleri ve Felsefe Dünyamıza Etkisi

İlk felsefecilerimiz arasında yer alan Macit Gökberk(1908-15.08.1993), 1933'te İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünün de ilk asistanıdır. Reichenbach'ın yanında yetişen Gökberk, öncelikle Türkçe felsefe dilinin gelişmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Reichenbach'ın "Matematiksel Mantık"

[31] Utku, 2018, s. 17.

[32] Kaynardağ, 2002, s. 387.

[33] Kaynardağ, 2002, s. 387.

derslerini Türkçeye çeviren ve bu yeni alanın Türkçe terimlerini Nusret Hızır'la birlikte oluşturan Macit Gökberk, "Hegel'de ve Auguste Comte'ta Toplum Kavramı" konulu doktorasını, Dilthey'ın öğrencisi olan Eduard Spranger'in yanında Berlin Üniversitesi'nde yapmış ve aynı zamanda Nicolai Hatmann'ın derslerini izlemiştir. Türkiye'ye döndüğünde Von Aster'in yanında felsefe tarihine yönelme olanağı bulmuş ve bu alanda çalışmıştır.[34]

Ülkemizde felsefi düşüncenin gelişiminde önemli katkıları bulunan Gökberk, Türkçede felsefenin ortaya çıkıp gelişebilmesinin belli bir dil bilinciyle yürütülen çalışmalara bağlı olduğu düşüncesinden yola çıkarak, Türkiye'de belli bir felsefe kültürünün oluşumu için değerli çalışmalar ortaya koymuştur. Gökberk, felsefi çalışmalarında ve bir aydın olarak bütün yapıp etmelerinde, yalnızca belli bir dil bilincinin değil, aynı zamanda belli bir *tarih bilinci*nin de gerekliliğini ortaya koymuştur. Özellikle felsefe tarihi üzerine yoğunlaşan ve ülkemizde felsefe tarihinin başta gelen kurucularından biri olan Gökberk'in başlıca yapıtları şunlardır: *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları, Felsefe Tarihi, Felsefenin Evrimi, Değişen Dünya Değişen Dil ve Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*.

Gökberk, ülkemizde geniş kapsamlı ilk telif eser olma özelliğini taşıyan *Felsefe Tarihi* adlı eserinde, felsefeyi Antik Yunandan alıp 19. yüzyılın sonlarına kadar getirmektedir. Gökberk'in yapıtı, ülkemizde felsefe tarihçiliğinin başlangıçlarını oluşturması bakımından da önem taşıyan bir yapıt durumundadır.[35] Gökberk, öncelikle bir "ders kitabı" olan bu kitabı yazma amacını ve kullandığı yöntemi şöyle açıklamaktadır: "Filozof metinlerinin yanısıra, kitabın sonuna eklenen bibliyografya listesindeki eserlerden de faydalanılarak hazırlanan bu kitapta, felsefe problemlerini çözmenin sürecini anlatan felsefe tarihinin standartlaşmış bilgilerini öğrenciye tanıtmak amacı göz önünde bulundurulmuştur. Burada, felsefe öğretileri, içten bağlantıları ve kültür ortamı ile filozofun kişiliğine olan ilgileri bakımından gösterilmek istenmiş, felsefe tarihinin, çeşitli öğretiler arasındaki yakınlıklar ya da karşıtlıklar içinden geçen ritmi belirtilmeye çalışılmıştır."[36]

Gökberk'in söz ettiği çeşitli öğretiler arasındaki yakınlıklar ya da karşıtlıklar da, özellikle, din-felsefe ilişkileri bakımından ele alınmaktadır. Onun aydınlanmacı eğilimi ve tutumu, felsefe tarihine yönelirken de, yaptığı saptama ve değerlendirmelerde belirginlik kazanmaktadır. Gökberk, felsefe tarihçiliğinin yolunu açmasının yanısıra, aydınlanma felsefesinin ve aydınlanmacı düşünce geleneğinin mirasçısı olması bakımından da önemlidir. Gökberk, aydınlanmacı bir tarih bilincinin ışığında, Cumhuriyet devrimlerinin tarihimiz içindeki yerini ve değerini yorumlarken şöyle demektedir: "Dil devrimi Atatürk devrimlerinin ayrılmaz bir öğesidir. Şunun için: bu devrimlerin dayanağı aydınlanma görüşüdür. Aydınlanma da, insanın yolunu

[34] İyi, 2006, s. 53.
[35] Günay, 2005.
[36] Gökberk, 1980, s. 7.

kendi aklıyla aydınlatması, kültürünü aklın ürünü olan bilgilerle kurup geliştirmesi demektir."

Felsefe-kültür ilişkisine büyük önem veren Gökberk, bu alanın sorunlarıyla ilgilenmiş ve 1923 devrimiyle birlikte temelleri atılan yeni kültürel oluşumlarla felsefe arasındaki bağlantıları ortaya koymaya çalışmıştır. Akılcı ve aydınlanmacı bir yaklaşımla, Cumhuriyetin gerçekleştirmek istediği insan ve değer anlayışını ve toplum tasarımını değerlendiren Gökberk, aydınlanma felsefesinin bu dünyaya yönelik bir kültür istencinin ifadesi olduğuna dikkati çeker. Bu nedenle Gökberk, ülkemizdeki kültürel oluşumlar ve karşılaşılan sorunlarla ilgili olarak, felsefeye düşen görevler olduğunu da belirtir. Gökberk, kültürel oluşumları tarihsel değişme süreci içinde, geçmiş-şimdi-gelecek bağıntısı açısından ele alır. Çünkü ona göre, tarih bilincinden yoksun biçimde kültür sorunlarının incelenmesi, gelenekçi tutumların doğmasına yol açar. Ancak Gökberk, hiçbir toplumun/kültürün geçmişin/geleneğinin yadsınmasını savunmaz. Gökberk, geçmişe ve geleneğe değil, gelenekçiliğe karşı çıkar. Çünkü gelenekçilik, geçmişin ve geleneğin yeni kültürel atılımların temeli olmalarına değil, birer ayak bağı olmalarına neden olabilmektedir. Bu nedenle geçmişe ve geleneğe ait değerlerin, geleceği biçimlendirmede rol oynayabilmeleri için, akılcı ve aydınlanmacı bir yaklaşımla ele alınmaları gereklidir.

Ülkemizde aydınlanmacı felsefe geleneğinin ve aydınlanmacı dünya görüşünün yer edinmesinde önemli rol oynayan Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk* adlı kitabında Cumhuriyet döneminde girişilen yeni bir toplum, yeni bir kültür oluşturma çabalarını ve bu dönemde ortaya çıkan sorunları aydınlanmacı bir bakışla ele alır. Daha sonra aydınlanmacı düşünce geleneğini sürdüren Bedia Akarsu da Atatürk Devrimlerini felsefenin ışığında yorumlayan çalışmalar ortaya koymuştur.

Bir düşünürü yalnızca belli bir yönüyle tanımlamak ya da sınırlamak mümkün değildir. Bir düşünürü olabildiğince farklı ve hatta varsa çelişik yönleriyle de görebilmek ve değerlendirmek oldukça önemlidir. Bu bağlamda Doğan Özlem Gökberk'le ilgili şunlara dikkat çeker: "Bugüne kadar Gökberk'in hep Aydınlanmacı yönüne vurgu yapıldığını, onun tarih filozofu yönüne pek az yönelindiğini düşünüyorum. (...) onun bu ikinci yönünün yeniden değerlendirilmesinin bir gereklilik olduğu açıkça görülmelidir."[37]

Özlem, Gökberk'in tarih anlayışına dikkat çeker, onun din ve gelenek konusunu ele alışında, aydınlanmacı kimliği ile tarih filozofu kimliğinin zaman zaman bağdaşamadıklarını da belirtir. "Bir yandan Aydınlanmacı Gökberk'in bir tarih filozofu için hiç uygun olmayacak şekilde dine ve özel olarak İslama karşı reddedici bir tavır takındığını gözlerken; öbür yandan tarih

[37] Doğan Özlem, *Persona,* Notos Kitap, 2014, s. 34.

filozofu Gökberk'in Aydınlanmacı Gökberk'i geriye itip geçmişin ve geleneğin önem ve değerini vurgulama gereği duyduğunu gözlüyoruz. Ben bu iki yönün, Gökberk'in filozof kimliğinde birbiriyle bağdaştırılmaya çalışılmış olsa da birbiriyle çatışan iki yön olduğu kanısındayım."[38] Ancak Özlem, ülkemizdeki düşünür ve aydınların pekçoğunun aksine Gökberk'in tarihle ve tarihsellikle ilgilenmesini ve felsefi yönden işlemesini önemli bir katkı olarak değerlendirir. "Gökberk'in bizim toplumumuz için felsefeden beklediği en önemli işlevlerden birisi, toplumsal belleğimize tarih bilincinin sokulması olmuştur."[39] Gerçekten de ilerleyen dönemlerde felsefecilerimizin tarih felsefesini konu edinen çalışmalarının nitelik ve nicelik bakımından artış gösterdiği saptanabilir. Bu noktada özellikle Gökberk'in ve Doğan Özlem'in çalışmalarının anılması yerinde olur.

Kant ve Herder'in tarih felsefelerini ve aydınlanma anlayışlarını irdelediği eserinde, iki farklı aydınlanma yorumu karşımıza çıkar. Gökberk'e göre, "Aydınlanma" ile, düşünme ve değerlemenin geleneklere bağlı olmaktan kurtulup insanın kendi *aklıyla*, kendisinin yapmış olduğu *denemeler* ve *gözlemlerle* yaşamını, daha doğrusu yaşamın anlamını aydınlatmaya girişmesi anlaşılır.[40] Aydınlanmayı biçimlendiren düşüncelerin, bu çığrın tarih anlayışını da belirlemesi söz konusudur. Yeniçağın tarih görüşü 18. yüzyılda ortaya çıkan tarih görüşünün, Avrupa kültür çevresinin başından beri gelişen bir tarih anlayışıyla bağlantılı olduğunu da unutmamak gerekir.[41]

Gökberk, Yeniçağ ile, bütün dünya görüşünde olduğu gibi, tarih görüşünde de köklü bir değişim olduğunu belirtir: "Bu da, Yeniçağın *transcendent* bir düşünüşten *immanent* bir düşünüşe, bir din kültüründen bir dünya kültürüne dönmesiyle mümkün olmuştur. Bu anlayışla tarihe yaklaşınca, tarih artık yasasını dışarıdan değil, doğrudan doğruya *kendisinden* edinen, kendi kendisine yaratan bir gerçek, bütünüyle insanın olan bir dünya oluyor."[42] Aydınlanmanın temel ideleri ile tarih felsefesi arasında da kopmaz bir bağ vardır. Aydınlanmacı tarih felsefesi *insan soyunun birliğine, dayanışmaya* inanır, humanite idealine dayanır ve *ilerlemeye* sonsuz bir inanç ve güven besler. Diğer birçok alanda olduğu gibi tarih alanında da aklın ve akılsallığın egemenliği söz konusudur.

"Değişen Türkiye Değişen Felsefe Dili ve Macit Gökberk" başlıklı yazısında Kaynardağ şu saptama ve değerlendirmeleri ortaya koyar: "Macit Gökberk'in kişiliğini şu özellikler oluşturur: Felsefecilik, Atatürkçü anlamda devrimcilik, eğitimcilik ve yöneticilik. O bu özellikleriyle etkili ve başarılı olmuş bir düşünürdür."[43]

---

[38] Özlem, 2014, s. 34.
[39] Özlem, 2014, s. 34.
[40] Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 68.
[41] Gökberk, 1997, s. 98-99.
[42] Gökberk, 1997, s. 103.
[43] Kaynardağ, 2002, s. 392.

Ayhan Bıçak da önemli saptamalar, değerlendirmeler ve eleştiriler getirdiği "Macit Gökberk'in Felsefe Anlayışı" yazısında şunları söyler: "Macit Gökberk, felsefe eğitimi alarak profesyonel felsefeci olan ilk kuşağın üyelerinden biri olarak çalışmalarını yaptığından, hem Türkiye'de felsefenin yerleşmesinde, hem de Felsefe Bölümü'nde felsefenin içselleştirilerek geliştirilmesinde katkıları büyük olan düşünürlerimizden biridir."[44] Bıçak, Gökberk'in çeşitli konularda ortaya koyduğu düşüncelerin başka felsefeciler tarafından da araştırılmasının gerekliliğini vurgular ve böyle bir çabanın gerekçesini ise şöyle açıklar: "Farklı açılardan ve sorularla yapılacak yeni çalışmalar, hem Gökberk'in düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hem Türkiye'deki felsefenin nasıl yapıldığına ilişkin veriler ortaya çıkaracaktır."[45]

Takiyettin Mengüşoğlu: Felsefe Anlayışı, Başlıca Eserleri ve Felsefe Dünyamıza Etkisi

Nicolai Hatmann'ın öğrencisi olan Takiyettin Mengüşoğlu(1905-1984), Milli Eğitim Bakanlığı'nın açtığı sınavı kazanarak 1929'da Almanya'ya gitmiş, orada lisans ve doktora öğrenimi yapmıştır. Hartmann'ın yönetiminde doktora çalışmasını yaptığı Berlin Üniversitesi'nde birçok hocanın dersleriyle birlikte Husserl'in konferanslarını da dinleme olanağını bulmuştur. Felsefenin yanında fizik ve kimya da okuyan Mengüşoğlu, doğa bilimci Eugen Fischer'in derslerini izlemiştir. "Husserl ve Scheler'de Bilinebilirliğin Sınırları" konulu doktora tezini 1937'de tamamlamıştır.[46]

Mengüşoğlu'nun başlıca eserleri şunlardır: *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler-Husserl ve Scheler'de Bilinebilirliğin Sınırları Üstüne*(1937), *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*(1949), *Felsefeye Giriş*(1958), *Değişmez Değerler, Değişen Davranışlar* (1965), *Felsefî Antropoloji*(1971), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*(1976), *İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre*(1979). Sonraki yıllarda ise *Felsefî Antropoloji* ile *İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre* adlı kitabı *İnsan Felsefesi* adıyla tek kitap olarak yayınlanmıştır.

O dönemde Avrupa'nın düşünsel birikimini çok iyi bir noktada yakalayan ve bu bilgi donanımını Türkiye'ye taşıyan Mengüşoğlu özgün bir felsefe yapma çabasını göstermiş ve Türkiye'de bunun yolunu açmıştır. Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayalı özgün bir felsefi antropolojinin kurucusu olmak bakımından hem Türkiye'de felsefede yeni bir çığır açmış hem de insan problemine özgün yaklaşımıyla felsefeye ve felsefi antropolojiye önemli bir katkıda bulunmuştur. Bu yaklaşım, insanı, "fenomenlerine", kimi

---

[44] Ayhan Bıçak, "Macit Gökberk'in Felsefe Anlayışı", Felsefe Arkivi, Sayı: 33, İstanbul Üniversitesi Yayını, 2008, s. 28.
[45] Bıçak, 2008, s. 29.
[46] İyi, 2006, s. 54.

"varlık yapısı koşullarına", "başarılarına" bakarak anlama ve açıklama yolunu gösteren bir yaklaşımdır.[47]

Mengüşoğlu, kendisiyle yapılan bir söyleşide, insan felsefesinin araştırma alanı ve amacı konusunda şunları söyler: "Antropologi'ye gelince onun çabası yeni ya da herhangi bir insanlık kavramı getirmek değildir. Felsefi antropologi hem ontolojik temeli olan bir insan görüşünü işlemek, hem de şimdi Türk toplumunda yaşayan (tarihini bildiğimiz, "geçmişte" yaşamış olan) insanın varlık yapısını ve niteliklerini araştırıp ortaya çıkarmak istiyor."[48]

Her filozofun insanla ilgili bir görüşü vardır. Betül Çotuksöken, incelemelerinin çıkış noktası olarak insanı alan birçok filozof bulunduğunu belirtir vardır. "Bu filozofların felsefi söylemlerini antropolojik bir zemine genel olarak dayandırdıklarını söylemek istiyorum. Ayrıca, insan felsefesi ya da felsefi antropoloji kavrayış çeşitliliği içinde felsefenin bir dalı olarak kendini gösterir Filozoflarımızın kimileri sadece insan felsefesiyle uğraşır ya da bu konuya yapıtlarında yer verirler.(...) Kuşkusuz, bu kavrayışın ülkemizdeki en seçkin temsilcisi Takiyettin Mengüşoğlu olmuştur. Yazılarında özel olarak da ***İnsan Felsefesi*** adlı yapıtında(1971) insanı varlık koşullarıyla ve somut bütünlüğü içinde anlamaya ve değerlendirmeye çalışır, insanın varlık yapısının temel yanlarını, somut fenomenlerin her birini çözümler Mengüşoğlu, bilimsel verilere de önem vererek, felsefesini antropolojik ve ontolojik bir kavrayışın ışığı altında kurar. İnsanı incelerken öteki antropolojik kuramları da eleştirir; bu kuramların insani varlığı tüm olarak anlamaktan uzak olduklarını açıkça ortaya koymaya çalışır."[49]

Özellikle insan felsefesiyle (felsefi antropoloji) ilgili çalışmalarıyla tanınan Takiyettin Mengüşoğlu, felsefe tarihine "insan" kavramı açısından da yönelmek gerektiğini belirtir. Kendisiyle yapılan bir konuşmada şunları söyler: "İnsan ve insan olaylarını konu edinen her araştırma, felsefi antropologi alanı içine girer. Bunun ille de benim yaptığım gibi sistematik bir ele alışla, topluca verilmesi gerekmez. Her felsefi görüşün temelinde, insan hakkında bir görüş vardır. Nitekim ben öğrencilerime geçmiş çağlardaki filozofların, yazarların insan görüşlerini konu alan çalışmalar yaptırdım. Bu tür çalışmalar hem antropolojik hem de probleme yönelik felsefe tarihi çalışmaları için iyi birer örnektir."[50]

> Mengüşoğlu felsefeye ve felsefe tarihine nasıl bakmaktadır? Onun felsefe tarihi anlayışını oluşturan başlıca düşünceleri nelerdir ve bu düşünceleri nasıl temellendirmektedir? Felsefe tarihine yönelme konusunda önerdiği yöntem nedir? Felsefe tarihiyle diğer tarih disiplinleri (örneğin bilim tarihi) arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Felsefe tarihinin, felsefe üretimindeki ve

[47] İyi, 2006, s. 54.
[48] Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Kitabevi, 1986, s. 105.
[49] Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir,* Kabalcı Yayınları, 1995, s. 94.
[50] Kaynardağ, 1986, s. 107.

eğitimindeki rolünü nasıl değerlendirmektedir? İşte bu ve benzeri sorular çerçevesinde Mengüşoğlu'nun yaklaşımını ele alabiliriz.

Mengüşoğlu, Nietzsche'den beri süregelen felsefedeki "anti-izm" eğilimini benimseyerek, bunun her alandaki doğruluğunu göstermek istemiştir. Kendi deyimiyle, "çünkü 'ism'ler, sistem felsefesi, bugünün, zamanımızın insanının kendisi hakkındaki görüşüne de aykırı gelmektedir. Zamanımızın insanı, artık soyutlanmış olmaktan kurtulmuştur. Çünkü çağımızın sosyal-birlikleri arasındaki ilişkiyi, iletişimi kolaylaştıran teknik araçlar, böyle bir soyutlamaya engeldir. Sistem-felsefesi ("ism"ler felsefesi), sosyal-birliklerin, insan topluluklarının birbirinden oldukça ayrı yaşadıkları bir çağın ürünüdür. Örneğin, Descartes zamanında felsefeyi, bir sistem kurmak manasında anlamak henüz mümkündü. Çünkü o zamanın insanı bir kale içine kapanmış gibiydi; ve Descartes'ın da ocağının başında oturarak düşünmeye (meditation'lara) dalması mümkündü."[51]

Mengüşoğlu'ya göre, geçmiş çağlarda bir kalenin penceresinden (yani bir sistem penceresinden) dünyaya bakmak da mümkün görülebiliyordu. Ama bugünün insanı için dünyaya, onun problemlerine bir pencereden bakmak artık mümkün değildir ve bu onun "varlık-yapısı"na da uygun düşmez. Mengüşoğlu, felsefe ile insan, felsefe ile insan eylemleri ve insan başarıları arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, insan adını alan "varlık-alanı" ile onun başarıları dünyada bugün başlamamışlardır. Hem insanın kendisinin hem de başarılarının bir tarihi vardır. Çünkü onun hem kendisi hem de başarıları, sürekli bir oluş içinde bulunmaktadır. Madem ki tarih, insan başarılarının olumlu ya da olumsuz gelişmelerinin bir bilgisidir, o halde her insan başarısının bir tarihinden söz edilebilir. Felsefe tarihi de, insanın felsefe alanındaki eylemlerinin ve başarılarının tarihidir.[52]

Mengüşoğlu'ya göre, birçok insan başarıları ve bunların bir tarihi olmakla birlikte, insan başarılarının en önemlileri onun bilim, felsefe, sanat ve teknoloji alanındaki başarılarıdır. Bu nedenle en önemli tarih de, bilim, felsefe, sanat ve teknoloji tarihi olmaktadır.[53]

Mengüşoğlu, felsefenin çeşitli alanlarına ait olan problemler ele alınırken, felsefenin kendi tarihi ile olan bağıntısının da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir. Bu bağıntı, hem pozitiv hem de negativ bir karakter taşır. Negativ olduğu zaman bir hesaplaşma, pozitiv olduğu zaman da bu düşüncelerden bir yararlanma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mengüşoğlu, bundan başka bilimle felsefe arasındaki olumlu, sıkı bağıntıyı da ele alarak, bilimle felsefe arasında 19. yüzyıldan beri süregelen uçurumun, *sözde* bir uçurum olduğunu göstermek ister. Ancak, bilimle felsefe arasındaki bu sıkı

[51] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 1983, s. 12.
[52] Mengüşoğlu, 1983, s. 312.
[53] Mengüşoğlu, 1983, s. 314.

ilişkinin, bunların bağımsızlığına bir zarar vermediğini de belirtir.[54] Mengüşoğlu'nun, felsefenin varlığını büyük ölçüde bilimsel kültürün varlığına bağlı gördüğünü söyleyebiliriz. Onun felsefi söylemini besleyen unsurlar arasında bilimlerin söylemi önemli bir yer tutar.

Mengüşoğlu'ya göre, felsefenin ortaya çıkmış olduğu çağı aşabilen bazı yönleri ve boyutları da söz konusudur. Çünkü düşünen insanların, çok sonraları *görülebilecek* düşünceler ürettiğini biliyoruz. "Nitekim bazı çağlar için hiçbir anlamı olmayan düşünceler, zamanla birden birisi tarafından *görülüyor*, o düşünceler önem kazanıyorlar. Örneğin bugünün antropolojisi kurulup gelişmeye başladıktan sonra, geçen yüzyılların Kant'ın düşünce hazinesinde göremedikleri düşünceleri değerlendirmek mümkün oluyor; nitekim Kant'ın eserlerinde karşılaştığımız insan problemleriyle ilgili düşünceler, ancak zamanımızda değer kazanıyorlar."[55] Aynı şey, kendi dönemlerinde anlaşılmayan, değeri bilinmeyen pekçok düşünür ve sanatçı için de söz konusudur.

Cumhuriyet dönemi düşünürlerinin ilk kuşağında yer alan Mengüşoğlu, ülkemizde felsefi antropoloji geleneğinin de kurucusudur. Onun *İnsan Felsefesi* adlı kitabı konuyla ilgili temel kitaplardan biridir.

İnsan felsefesi dünyada 20. yüzyılda şekillenen bir felsefe disiplinidir. Bu konuda Mengüşoğlu şunları söyler: "Felsefî antropolojinin de, öteki felsefe dalları gibi uzun bir gelişme tarihi vardır. Fakat felsefî antropoloji, bağımsız bir felsefe dalı olarak çağımızın bir ürünüdür. Çünkü felsefenin tarihinde, onun problemleri felsefenin öteki problemlerinden ayırd edilerek ele alınmamıştır; yani bu problemler, özel bir problem-alanı olarak görülmemişlerdir; tersine, felsefenin öteki problemleri ile birlikte incelenmişlerdir. Örneğin Kant, (...), yazılarında antropolojinin birçok temel-sorunlarını ele alarak incelemiştir. Bugünün antropolojisi, Kant'ın bu alandaki başarılarını görmemezlikten gelemez. Kant'tan sonra Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche de bu alanda önemli başarılar ortaya koymuşlardır. Descartes, Pascal, Hume da küçümsenemezler. Her büyük filozof düşünce sisteminde antropolojinin problemlerine bir yer vermiş, onlara az ya da çok dokunmuştur."[56]

Mengüşoğlu'ya göre, insan bilen, yapıp eden, isteyen, tarihsel olan, eğiten ve eğitilen, çalışan, inanan, konuşan vb. bir varlıktır. İnsanın bu temel fenomenleri, aynı zamanda onun başarılar alanıdır. Bunlar hiçbir insan topluluğunda eksik olmayan, her insan topluluğunda yükseklikleri değişik olan bir "insan başarıları alanı" meydana getirirler. Bu başarılar, aynı zamanda insan varlığı alanını belirleyen antropolojik kategorilerdir. Bu başarılar, insana doğuştan verilmemiştir. İnsanın doğuştan getirmiş olduğu, ancak bu başarıların

[54] Mengüşoğlu, 1983, s. 11 ve 13.
[55] Mengüşoğlu, 1983, s. 321.
[56] Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, 2015, s.26.

temeli olabilecek yetenekler ve olanaklardır.[57]

Mengüşoğlu insan ve hayvan arasında yaptığın karşılaştırmalarla, insana özgü olan varlık koşullarını betimler ve aynı zamanda bu varlık koşullarıyla eğitim arasındaki bağıntıları da ele alır. İnsanı bir "olanaklar varlığı" olarak tanımlayan Mengüşoğlu'ya göre, söz konusu olanaklar ancak eğitimle ortaya çıkarılabilir ve geliştirilebilir. "Bu, insanın bütünlüğü ile eğilip-bükülebilmesine dayanır. "Eğilip-bükülebilen" bir varlık olan insan, dünyaya geldiği zaman, sadece şu veya bu yönde geliştirilebilecek "olanak"lara, ham yetenekler ve çekirdeklere sahiptir. Bu "olanak"ların, bu işlenmemiş yeteneklerin ve çekirdeklerin gelişmesini, ona uygulanan eğitim sağlar. Eğitimden ancak eğitilecek yetenek ve çekirdeklerin bulunduğu bir yerde söz edilebilir. Bu da ancak doğa tarafından kayırılmayan, hazır başarılarla donatılmayan insan için söz konusu olabilir. Doğa tarafından hazır yetenek ve başarılarla donatılan bir canlı varlık için eğitime gerek yoktur."[58]

Mengüşoğlu, insanı bir bütün olarak görmekten ve onu yine özerk bir kişi olarak eğitmekten yana bir tavır takınır. İnsanı eğiten ve eğitilen bir varlık olarak tanımlayan Mengüşoğlu'nun insan anlayışında şu özellikler dikkat çeker: İnsan bir imkanlar varlığıdır. Bu yönüyle insan varolanlar arasında kendine özgü bir konuma sahiptir. Diğer bütün varolanların belli imkanları ortaya koymaları söz konusuyken, insanın varoluşu çok boyutlu, zengin, karmaşık bir imkanlar alanını içerir. Bu imkanları gerçekleştirmek insanın kendi elindedir. Ancak bunu sağlayan en büyük güçlerden ve etkinliklerden biri hiç şüphesiz eğitimdir. Çünkü insanın doğal yeteneklerinin gelişmesi, kendiliğinden olup bitmez. Doğa, insanı sahip olduğu yeteneklerin, imkanların "çekirdekleri" (tohumları) ile donatmış, onları geliştirmeyi insanın kendisine bırakmıştır.

Mengüşoğlu'nun insan felsefesi alanında açtığı düşünce yolu ve bıraktığı düşünsel miras, kendisinden sonra da felsefecilerimizin kendilerine özgü katkı ve yorumlarıyla yeni açılımlarla sürdürülmektedir. Bu noktada özellikle İoanna Kuçuradi ve Uluğ Nutku'nun çalışmalarını sayabiliriz.

Nusret Hızır: Felsefe Anlayışı, Başlıca Eserleri ve Felsefe Dünyamıza Etkisi

Nusret Hızır(1889-8.3.1980), İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe şubesini bitirdikten sonra bir süre Ernst von Aster ve Hans Reichenbach'ın öğrencisi ve asistanı oldu. 29.6.1942'de «Bünye tahliline ve bu tahlilin Condillac'ın tarih görüşüne tatbikine dair» adlı çalışması ve Buffon ve Lamark hakkında verdiği derslerle, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine doçent olarak girdi. 1934-1937 tarihleri arasında Edebiyat Fakültesi felsefe asistanı, 1937-1943 tarihleri arasında

[57] Mengüşoğlu, 2015, s. 271.
[58] Mengüşoğlu, 2015, s.26.

Türk Tarih Kurumu Tercüme bölüm şefi, 1943-1944 tarihlerinde Milli Eğitim Bakanlığı Klasikler Müşavirliği, 1944-1946'da Türk Tarih Kurumu ilmi müşavirliği görevlerinde bulunmuş, 1942'de doçent olarak girdiği Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde 1954'de profesör olmuştur. 1967'de Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Müdürü olan Nusret Hızır, 1968'de 70 yaşında yaş haddinden emekli olana kadar Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde çalışmıştır.

Başlangıçta Reichenbach'ın görüşlerinden hareket eden Nusret Hızır bu alandaki milletlerarası yayınlardan da yararlanarak, orijinal bazı neticelere varmaya muvaffak olmuştur. Kendisini memleketimizde bu felsefe akımının en önemli temsilcilerinden biri saymak mümkündür. Özellikle ikiden fazla değerli mantık adını taşıyan yazısında, üç-dört-beş değerli mantıkların kurulamayacağını ileri sürmüştür. Bunlar ya iki değerli bir mantığa indirgenebilir ki bu taktirde klasik mantık görüşüne dönülmüş olur, yahut tek değerli bir mantığa indirgenebilir ki bu taktirde de mantık olmaktan çıkar. Mantık araştırmalarından başka klasik felsefe metinlerinin çevirisinde önemli bir faaliyet sarf ettiği ve bu sahada değerli hizmetlerde bulunduğuna da işaret etmek gerekir. Onbir seneyi aşan doçentlik devresinden sonra 1954'de profesörlüğe yükseltilen Nusret Hızır'ın çalışmaları esas itibariyle mantık sahasına aittir.[59] (Avcı 1997: 9-10) Bununla beraber felsefe tarihiyle ilgili yazıları ve birçok tercümeleri de vardır. Onun başlıca eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Felsefe Yazıları, Bilimin Işığında Felsefe, Geride Kalanlar.* Hızır'ın kitaplaşmış bu çalışmalarının dışında çeşitli yazıları ve ayrıca önemli çevirileri de mevcuttur. Özellikle Erasmus ve Nietzsche'den yaptığı çevirileri anmak yerinde olur: *Deliliğe Övgü, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* vb.

Nusret Hızır, özellikle mantık ve bilim felsefesi konularındaki çalışmalarıyla tanınan ve ***neopozitivist*** felsefe anlayışı içinde yer alan bir düşünürümüzdür. Ancak içinde yer aldığı felsefi geleneğin yalnızca bir takipçisi olmamış, kendine özgü bir felsefi tavır geliştirmeye uğraşmıştır. Hızır felsefe hakkındaki tutumuyla ilgili olarak *Felsefe Yazıları* kitabının önsözünde şöyle der: "Bu yazıları tasarlarken, felsefenin, bilim önermelerinin mantıksal analizi olarak tanımlayabileceğimiz bir etkinlik olduğu kanısındaydım. Şimdi de (1976'larda) felsefenin bir bilgi dizgesi (sistemi) değil, bir etkinlik olduğunu düşünüyorum. Bir de diyorum ki, diyalektik, gerçeğe sentetik bir bakıştır; mantıksal analiz ise, bütünü meydana getiren aşamaların içindeki ayrıntılarda geçerli yöntem olabilir."[60]

Nusret Hızır'a göre, felsefe yalnızca bilginin mantıksal analizini yapan bir etkinliktir. Felsefenin bir öğreti, bir sistem olması söz konusu değildir. Felsefe, bilimlerin yanında ya da üstünde kendine özgü konusu ve yöntemi olan, bilimlerin çalışma şekilleri hakkında bir kuram da değildir. Bir etkinlik

---

[59] Fulya Avcı, "Felsefe Hocaları-Nusret Hızır", Felsefe Arkivi, Sayı: 30, İstanbul Üniversitesi Yayını, 1997, s. 9-10.

[60] Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, 1981, s. 6.

olarak tanımlanan felsefe, bilimin temellerini, çıkış noktalarını, yöntemlerini ve önermelerini, mantığın sağladığı araçlar ve olanaklarla incelemek, temizlemek (arındırmak), bilimin içine girmiş bilimsel olmayan unsurları dışarı atmak, tutarsızlıkları ortadan kaldırmakla yükümlüdür. Bu nedenle bilme ediminde aklın düzenleyici bir işlevi olduğu kabul edilir. Hızır'a göre, felsefe de bilimin mantıksal analizini yaparken aynı zamanda, aklın düzenleyici görevini yerine getirmiş olur ya da başka bir deyişle, bu düzenleyici görevini yerine getirip getirmediğini inceler. Bu bakımdan felsefe, bilimsel düşünüş üzerine bir etkinlik olması nedeniyle, ona benzer bazı koşulları taşımakla da yükümlü görünür. Bu koşullar ise şunlardır: tek anlamlılık (açıklık), mantıksal tutarlılık, incelemelerin yeterli ölçüde temellendirilmiş olması vb.[61]

Nusret Hızır, felsefeye "bilimin ışığında" bakar, felsefi düşünüşün konusunu bilim açısından belirlemeye uğraşır. Ona göre, bilimler doğrudan doğruya gerçeklikleri ele alan, onlar üzerine söz söyleyen birer konu dilidirler. Felsefe ise konusu bu diller olan, bu konu dilleri üzerinde kurulan, bunları çözümleyen, eleştiren bir üst-dildir. Hızır, felsefenin bir üst-dil, metafiziğin ise bir konu-dili olduğunu belirtir. Ancak metafizik bir konu-dilinin, deneyim gibi, denetim gibi gereklerini yerine getirmekten uzaktır. Hızır bu nedenle, metafiziklerin konusunun gerçekte olmadığını ve öne sürülen tezlerin boş olduğunu, havada kaldığını belirtir. Ona göre bu türden felsefelerin, felsefe olarak kabul edilmemesi gerekir. Felsefe, bilim önermelerinin çözümlenmesi etkinliği olarak bir üst-dil etkinliği olmakla birlikte, Hızır için felsefenin bütün işlevi ve yöntemi bununla sınırlı değildir. Çünkü bir de "yaşama felsefeleri" denilen düşünce biçimleri de vardır.

Nusret Hızır, ağırlıklı olarak mantık ve bilim felsefesinin sorunlarına yönelmekle birlikte farklı konulara/sorunlara da ilgisiz kalmamıştır. Neopozitivizmin felsefeyi daraltan anlayışına belli bir mesafe koyduğunu söyleyebiliriz

Halil Vehbi Eralp: Felsefe Anlayışı, Başlıca Eserleri ve Felsefe Dünyamıza Etkisi

Halil Vehbi Eralp(1907-1994), Selanik doğumludur. 1927-1928 tarihleri arasında bir yıl müddetle İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe zümresine devam ettikten sonra Avrupa talebe sınavlarında başarılı olarak Devlet tarafından Fransa'ya gönderilmiş ve bir yıl Bordeaux'da lisenin felsefe bölümüne devam etmiştir. Bordeaux Edebiyat Fakültesine girdikten sonra 1929-1930 yılında Gaston Richard'ın yanında sosyoloji ve ahlâk, Darbon'un yanında Umumi Felsefe ve Mantık sertifikalarını almış, bundan sonra eğitimine Sorbonne'da devam ederek orada Prof. Henri Delacroix ve Georges Dumas'dan

[61] Mustafa Günay, "Nusret Hızır", Cumhuriyet Kitap, 371. Sayı, 27 Mart 1997.

psikoloji, Prof. Emile Bréhier ve Albert Riveaud'dan Felsefe Tarihi sertifikalarım alıp Latince sınavını vermiştir. Yurt dışındaki eğitimini 1932 yılında bitiren Eralp, önce Konya Erkek Lisesi'nde, daha sonra ise Kadıköy Lisesinde felsefe öğretmenliği yaptı. 1933'de İstanbul Üniversitesi reformunda Edebiyat- Fakültesi Felsefe Doçentliğine tayin edildi. Bu tarihten İtibaren Prof. Reichenbach'ın seminerlerine katılıp bazı derslerini Türkçe'ye çeviren Eralp, riyazi mantık (logistik) üzerinde çalışmaya başlamış, Reichenbach'ın logistiğe ait derslerini çevirmiş ve yayınlamıştır. 27 Kasım 1937'de Felsefe Tarihi doçentliğinden, Umumî Felsefe ve Mantık doçentliğine atandı. 1949 yılında Profesör ünvanını aldı. 13 Temmuz 1977'de 70 yaşını doldurarak emekli oldu. 1994 tarihinde vefat etmiştir.

Vehbi Eralp'in başlıca eserleri ve çevirileri şunlardır: *Matematikte, Fizik ve Kimyada Metot, Lojistik* (Hans Reichenbach'dan çeviri), *Platon I (hayatı, eserleri, sokratik diyaloglar)*, Plotinus'un Enneades'lerinden birinci kitabı, Aristoteles'in Metafiziği'nin bir bölümü, Le-ibniz'den "Cisimlerin Özü Yer Kaplamadan mı İbarettir?" ile "Cevherlerin Münasebetine ve Ruhla Bedenin Birleşmesine ait Yeni Tabiat Sistemi" başlıklı iki yazı çevirmiştir ve bunlar Felsefe Tercümeleri Dergisi'nde yayınlanmıştır, Platon'un *Eutydemos* diyalogunun çevirisi Milli Eğitim Bakanlığınca yayınlanmıştır. Alfred Weber'in *Felsefe Tarihi* adlı yapıtını Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca *Yahya Kemal İçin* (1959) adlı bir kitabı ve çeşitli dergilerde yer alan yazıları mevcuttur.

Vehbi Eralp'in *Matematik, Fizik ve Kimyada Metod* başlıklı çalışması; matematiğin bilgi içindeki yerini, kuruluşunu ve deneyle olan ilişkisini inceler. Deneyin matematikte tuttuğu yeri, doğa bilimlerinde tuttuğu yerden ayırır. Doğa bilimlerinde deney hep işin içindedir, doğayı inceleyip araştıran bilimler, deney alanıyla birlikte gider, onunla içiçedir. Matematikte ise deney, yalnızca bir "hareket noktası"dır; zekânın çevresine uymasına yol açar; böylece, çevremiz bambaşka olsaydı, matematiğimiz de bambaşka olurdu, sonucuna varır. Bu kitapta matematik, çevreye yani deneye dayanan, hareketini deneyden alan bir işleyiş; ama bir kez hareket aldıktan sonra, deneye gereksinim duymayan bir işleyiş olarak tanımlanır. Kitabın ikinci kısmı, fizik ve kimyada yönteme ayrılır.

1943 yılında Sosyoloji Dergisi'nde(sayı 2) yayınlanan "Ahlak ve Adetler İlmi" adlı makale, L. Levy Brühl'ün aynı adlı eserinin yorumu ve eleştirisini içermektedir. Bu makale Sosyoloji derslerinde birçok kez kaynak olarak önerilmiştir. "Dünya Nimetleri" adlı makalesinde ise, mutluluğun kaynağını arar; mutluluk ona göre bir nimet; ve bütün nimetler de maddi ve manevi diye ikiye ayrılır. Madde türünden olan nimetler, insanları birbirinden ayırıp, birbirine düşürebilir; oysa manevi olanlar insanları birbirine yaklaştırıp bağlar. Bu birleştirici özellikten, yani manevi nimetlerden ahlak ortaya çıkar. "Din ve Ahlak" adlı makalesinde, ahlakın din karşısındaki bağımsızlığını

ve din ile ahlakın tümden ayrı alanlar olduğunu savunur.[62]

İlk Dönemde Yer Alan Başka Kişiler

Ele aldığımız kişilerin dışında Cunhuriyet'in ilk döneminde felsefe alanında yer alan başka isimler de vardır. Bunlar arasında özellikle Orhan Sadeddin ve Mustafa Şekib Tunç anılabilir. Orhan Sadeddin'in 1930'da yayınlanan *Felsefe Tarihi Üsulu* kitabı önemlidir. Orhan Sadeddin, yurt dışında doktora eğitimi almış ilk felsefecimizdir.[63]

M. Şekib Tunç ise özellikle Bergson'dan yaptığı çevirilerle ve "Türk Bergsonculuğu" olarak adlandırılan akımla birlikte anılabilir. M. Şekib Tunç hakkında Doğan Özlem şunları söyler: "Mustafa Şekib Tunç (1886-1958) Bergson felsefesinin ülkemizdeki en önemli ve etkili felsefecisi olarak bilinir. Çeşitli memuriyetlerden sonra 1919'da girdiği Darülfünun Felsefe Bölümü'nde ve daha sonra Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nde emekli olduğu 1953 yılına kadar aralıksız görev yapmış olan Mustafa Şekib 17 telif, 18 çeviri kitabı, sayısız makalesiyle felsefe ve bilim dünyamızın en verimli yazarları arasında yer alır."[64]

Bergson hakkında bir kitabı olan Ziya Somar'ı da anmak yerinde olur. Somar, yurt dışında eğitimini tamamladıktan sonra felsefe öğretmeni ve belli bir süre üniversitede öğretim görevlisi olarak hizmet etmiştir. Onun ülkemizde felsefi düşüncenin gelişip canlanmasına ve belli bir "felsefe ruhu"nun oluşumuna büyük önem verdiği görülmektedir.

Somar, ülkemizde kültür uyanışının ve fikir yaratıcılığının önüne çıkan sorunlara yönelik eleştirel yaklaşımıyla dikkat çeker. Somar'a göre, "Bir tefekkür sistemi, ancak insan zihninin kainat ve cemiyet hadiseleri karşısında doğacak yeni ve her an değişen sonsuz uygunsuzluklarına, bu uygunsuzluklardan doğan sıkıntı ve buhranlara, kendi kuvvetlerini israf ederek yeni bir vaziyet yaratmak ve böylece daima kendinden veren ve yaradan devamlı bir cehit iradesi ile ve gayat ile mütemadi bir oluş yolunda, daima yeni menzillere erişmek sayesinde kurulur ve tutunur. *Felsefe ruhu* bu cehit ve israftan çekinmeyen, onu arayan, bu tükenmez doğumun ta kendisidir."[65]

Somar, yaşadığı dönemde, 1930'lu yıllarda Türkiye'yi de etkileyen "evrensel bir kriz"den söz ederken bu durumun bize özgü özelliklerini ise şöyle ifade eder: "Bilhassa dünkü kıymetlerin çetin bir çatırtı ile çökmek üzere olduğu ve henüz yeni kıymetlerinin derin kaynaklarını bulamamış bir inkılap ortasında çırpınan bugünkü nesil, bu noktada her memleketten daha

---

[62] Medar Atıcı, "Felsefe Hocaları-H. Vehbi Eralp", Felsefe Arkivi, Sayı: 30, İstanbul Üniversitesi Yayını, 1997, s. 31-34.

[63] Abdurrazak Gültekin, *Orhan Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Felsefi Düşüncesi",* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015, s. 2.

[64] Doğan Özlem, "Mustafa Şekib: Terakki Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Tartışmalar*, Notos Kitap, 2018, s. 150.

[65] Ziya Somar, *Bergson-Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri*, Semih Lütfi Kitabevi, 1939, s. 8.

nazik buhranlar karşısındadır."[66]

Kendini yeni ve yaratıcı bir fikrin içinden nasıl yeniden inşa edebileceğini sorgulayan ve araştıran bir tavrı ortaya koyan Somar, bizde felsefe ruhunun aradığı derin hayat kaynaklarına götürebilecek soluğu Bergson felsefesinde bulabileceğimizi söyler.[67]

Cumhuriyet Döneminde Felsefede Gelenekleşme Eğilimleri Nelerdir?

Cumhuriyet döneminde felsefe alanında gelenekleşme olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bu konuyla ilgili olarak henüz belli bir felsefe geleneğinin varlığından söz edilemeyeceğini ileri sürenlerin yanısıra bazı felsefe geleneklerinin belirginleşmeye başladığını söyleyenler de vardır. Kaynardağ, bazı gelenekleşme eğilimlerini şöyle sıralamaktadır:

"İlk gelenekleşme eğilimi "Aydınlanma" felsefesindedir. Bunu Macit Gökberk, Bedia Akarsu, Nermi Uygur, Betül Çotuksöken gibi felsefecilerimizin birbirini izleyen çalışmalarında görebiliyoruz.

İnsan felsefesi (felsefi antropoloji) geleneğini ise (...) Takiyettin Mengüşoğlu'yu izleyen öğrencileri temsil etmektedir.

Boğaziçi Üniversitesi felsefecilerinin analitik felsefe bilimsel felsefe ve dil felsefesine bağlı çalışmaları bir gelenek görünümü olmaya başlamıştır.

Orta Doğu Teknik Üniversitesinin modern mantık, yeni olguculuk, bilimsel felsefe çalışmaları gelenekselleşme görünümü içine girdi."[68]

Kaynardağ'ın saptama ve değerlendirmeleri, Türkiye'de felsefenin farklı eğilimlerini, anlayışlarını ve gelenekleşme süreçlerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda özellikle ilk felsefe kuşağını oluşturan felsefecilerimizin düşünür olarak kişiliklerinin ve ortaya koydukları eserlerin söz konusu gelenekleşmeyi etkilediği görülmektedir.

Mengüşoğlu'nun kurucusu ve öncüsü olduğu insan felsefesi alanında aynı zamanda ülkemizde ilk düşünce geleneklerinden biri de ortaya çıkar. Onun insana yönelik düşünce çizgisi, bazı öğrencileri tarafından her biri kendine özgü özellikler ve eğilimler çerçevesinde sürdürülmüştür. Bu bağlamda özellikle şu felsefecilerimizi anmak yerinde olur: Uluğ Nutku, İoanna Kuçuradi, Tüten Anğ vb. Bunlardan başka Nermi Uygur ve Betül Çotuksöken de insan felsefesi ve aynı zamanda kültür felsefesi alanında anılması gereken isimler olarak sayılabilir.

Sonuç ve Değerlendirme:

Macit Gökberk'in, aydınlanmacı tutumu ve felsefe tarihçisi kimliğiyle

---

[66] Somar, 1939, s. 10.
[67] Somar, 1939, s. 18.
[68] Kaynardağ, 2002, s.35.

etkili olduğu söylenebilir. Takiyettin Mengüşoğlu, insan felsefesi geleneğinin kurucusu olarak, Hilmi Ziya Ülken ise felsefenin çok farklı alanlarına yönelen çalışmalarıyla birlikte Türk düşünce tarihine yönelik çalışmalarıyla da etkili ve yol gösterici olmuştur. Nusret Hızır'ın bilim felsefesi başta olmak üzere değişik konulardaki yazıları da önemlidir. Eralp de az sayıda eser vermekle birlikte Cumhuriyet döneminin ilk felsefe kuşağı içinde anılması gereken bir kişidir.

İlk felsefe kuşağını oluşturan felsefecilerimizin eserlerinin incelenmesi ve düşünce dünyasına bıraktıkları felsefi mirasın ve etkilerin değerlendirilmesi, aynı zamanda Türkiye'de felsefenin kurumsallaşma sürecini, bu süreçte karşılaşılan sorunları, Türkçe felsefe dilinin gelişimini ve ülkemizde düşünce geleneklerinin başlangıçlarını anlama olanağı da verebilecektir. Çeşitli nedenlerle zaman zaman "Türkiye'de ve Türkçe'de felsefe olmadığına" ilişkin temelsiz ve boş iddiaların dillendirildiğine tanık oluruz. Bu nedenle ilk kuşak felsefecilerimizden başlayarak günümüze kadarki felsefe çalışmalarını eleştirel bir okuma ve değerlendirme çabasına girişmek, düşüncede ne kadar yol aldığımızı da görme olanağı verebilecektir.

Cumhuriyet döneminde felsefede ortaya çıkan ilk kuşak içinde yer alan felsefecilerin bir bölümü bugün de hatırlanmakta ve düşünceleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmakta, ancak kimilerinin ise unutulmuşluğun sislerinde kayboldukları söylenebilir. Bu nedenle geri planda kalmış, unutulmuş düşünce insanlarının da yeni kuşakların gündemine getirilmesi pekçok açıdan önem taşımaktadır.

Son yıllarda gerek ders programlarında Türkiye'de Felsefe konusuna yer veren derslerin açılmakta olması gerekse ülkemizdeki felsefenin tarihsel gelişimine yönelik araştırmaların nitelik ve nicelik bakımından artış göstermesi olumlu gelişmelerdir.

Son olarak şunu söylemek yerinde olur diye düşünüyoruz: Felsefi logos, her dilde kendini dile getirebilir ve her kültürde varolmaya çalışabilir. Düşüncenin merkeziliğinden çok merkezsizliği felsefenin önünü açacaktır. Bu noktada felsefi tinin günümüzde farklı coğrafyalarda ve yerlerde kendini ortaya koymakta olması, düşüncedeki çeşitliliğin, çoğulculuğun ve yaratıcılığın da önemli bir göstergesi değil midir?

Kaynakça:

Atıcı, Medar, "Felsefe Hocaları-H. Vehbi Eralp", Felsefe Arkivi, Sayı: 30, İstanbul Üniversitesi Yayını, 1997.

Avcı, Fulya, "Felsefe Hocaları-Nusret Hızır", Felsefe Arkivi, Sayı: 30, İstanbul Üniversitesi Yayını, 1997.

Bağdatlı, Selahattin, "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi", Yazko Felsefe Yazıları, 1/1982: 91-102.

Bıçak, Ayhan, "Macit Gökberk'in Felsefe Anlayışı", Felsefe Arkivi, Sayı: 33, İstanbul Üniversitesi Yayını, 2008.

Bozkurt, Nejat, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", *Felsefelogos*, 5. Sayı, 1998/4, s.37.
Çotuksöken, Betül, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, TFK Yayınları, 2001.
Çotuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir*, Kabalcı Yayınları, 1995.
Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1980.
Gökberk, Macit, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Gültekin, Abdurrazak, *Orhan Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Felsefi Düşüncesi*", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Günay, Mustafa, "Nusret Hızır", Cumhuriyet Kitap, 371. Sayı, 27 Mart 1997.
Günay, Mustafa, "Cumhuriyetin Felsefi Söylemi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, s.177, 1998.
Günay, Mustafa, *Cumhuriyet Döneminde Felsefe Tarihçiliği*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.
Hızır, Nusret, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, 1981.
Kaynardağ, Arslan, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Kitabevi, 1986.
Kaynardağ, Arslan, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002.
Kaynardağ, Arslan, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.
Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 1983.
Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, 2015
Nutku, Uluğ, "Takiyettin Mengüşoğlu", *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri Cilt 4-A*, Edit. Süleyman Hayri Bolay, Nobel Yayınları, 2015.
Somar, Ziya, *Bergson-Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri,* Semih Lütfi Kitabevi, 1939.
Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş-Birinci Kısım (Tabiat İlimleri ve Metodolojisi,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, 1963.
Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 1998.
İyi, Sevgi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, 2006.
Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* İnkılap Kitabevi, 1999.
Özlem, Doğan, *Persona*, Notos Kitap, 2014.
Özlem, Doğan, "Mustafa Şekib: Terakki Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Tartışmalar*, Notos Kitap, 2018.

Çocuklar İçin Felsefe
Philosophy for Children

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Dünyada Çocuklar İçin Felsefe: Tarihçe ve Güncel Çalışmalar

ÖZGE ÖZDEMİR*

Özet
Açık, kapsayıcı ve çoğulcu bir toplumda barış içerisinde yaşama arzusunun gerçekleşmesi, nitelikli düşünme ve yargıda bulunma becerisine sahip bireylerin varlığıyla mümkündür. Bu bireylerin yetiştirilmesi konusunda eğitime büyük rol düşmektedir. Çocuklar İçin Felsefe, *felsefi soruşturma yapma* etkinliğini eğitim alanına taşıyarak bahsi geçen becerilerin gelişimine katkı sağlamayı hedefleyen bir öğretim yöntemidir. Kavramların ve tartışmaların olduğu her disiplinde ve konu alanında kullanılmak üzere tasarlanan yöntem, kırk beş yıldır dünya çapında yapılan çalışmalar, araştırmalar, eğitimler, uygulamalar, toplantılar ve yayınlarla gelişmeye devam etmektedir. Bu makale, Çocuklar İçin Felsefe yönteminin tarihçesini, topluluk içerisinde tartışılan soru ve sorunları, ülkelerin mevcut eğitim sistemi ve politikası çerçevesinde yürüttüğü çeşitli programları, hem araştırma ve uzman raporları hem birebir tanıklıklar eşliğinde açımlamayı amaçlamaktadır.
Anahtar Sözcükler: çocuklar için felsefe, topluluklar için felsefe, P4C, soruşturan topluluk, Matthew Lipman, IAPC, UNESCO.
Philosophy for Children Around the World: History and Current Studies

Abstract
In an open, inclusive and pluralistic society, the desire to live in peace is possible with the existence of individuals who have the faculties of improved thinking and judgement. Education plays a major role in the training of these individuals. Philosophy for Children is a teaching method that aims to contribute to the development of the mentioned faculties by carrying *the procedure of philosophical inquiry* to the field of education. The method, which is designed to be used in every discipline and subject area, where concepts and discussions are held, continues to evolve through studies, researches, trainings, practices, meetings and publications that have been conducted worldwide for forty-five years. This article aims to explore the history of the Philosophy for Children, the

* Dr. Özge Özdemir, Little Thinkers Society kurucusu, Boğaziçi Üniversitesi Yaşamboyu Eğitim Merkezi Çocuklar İçin Felsefe Eğitmen Eğitimi koordinatörü, ozgefozdemir@gmail.com.

questions and problems discussed in the P4C community, and the diversity of P4C programs conducted by the countries within the framework of the current education system and policy, based on the research and expert reports and one-to-one testimonies in the field.
Keywords: philosophy for children, philosophy for communities, P4C, the community of inquiry, Matthew Lipman, IAPC, UNESCO.

UNESCO (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) tarafından 15-16 Şubat 1995 tarihinde Paris'te düzenlenen Dünyada Felsefe ve Demokrasi Üzerine Uluslararası Çalışma Günleri toplantısının sonunda, katılımcılar "Felsefe İçin Paris Bildirgesi" başlığıyla bir bildirge yayımlarlar.[1] Aralarında Türkiye'den Ioanna Kuçuradi'nin de yer aldığı yirmi iki katılımcıdan oluşan grup, bildirgede felsefeye ilişkin şu açıklamaları kaleme alır[2]:

- Felsefenin uğraştığı sorunlar, insan yaşamının ve varoluşunun evrensel sorunlarıdır.
- Felsefi düşünme, insani meselelerin anlaşılmasına ve yürütülmesine katkı sağlayabilir ve sağlamalıdır.
- Özgür tartışma ortamında hiç bir fikri dışlamayan; kullanılan kavramların tanımını oluşturmaya, akıl yürütmenin geçerliğini doğrulamaya ve diğerlerinin argümanlarını dikkatle incelemeye çalışan felsefe pratiği, her bireyin bağımsız düşünmeyi öğrenmesini sağlar.
- Felsefe öğretimi, açık fikirliliği, sivil sorumluluğu, kişiler ve gruplar arasında anlayış ve toleransı destekler.
- Her tür propagandaya direnç gösterebilen açık fikirli ve düşünceli insanlar yetiştirmeyi hedefleyen felsefe eğitimi, bireyleri günümüz toplumunun özellikle etik alanındaki büyük sorularını dikkate alarak sorumluluk üstlenmeye hazırlar.
- Eğitimde ve kültürel yaşamda felsefi tartışma, demokraside temel olan yargıda bulunma becerisini geliştirmeye çalışarak, vatandaşların eğitilmesine büyük katkı sağlar.
  Grup üyeleri, felsefenin bu özelliklerini maddeler halinde ortaya koyduktan sonra, amaçlarını şu sözlerle dile getirirler[3]:
- Her bireye, uygulandığı her yerde ve her biçimiyle özgürce felsefenin peşinden gitme hakkı verilmelidir.
- Felsefe öğretimi, olduğu yerlerde genişletilmeli ve sürdürülmeli, he-

[1] Paris Declaration for Philosophy. bkz. Roger-Pol Droit, *Philosophy and Democracy in the World: A UNESCO Survey*, Paris:UNESCO Publishing, 1995, s.15-16.
[2] Droit, Philosophy and Democracy in the World: A UNESCO Survey, s.15-16.
[3] Droit, Philosophy and Democracy in the World: A UNESCO Survey, s.15-16.

nüz olmadığı yerlere getirilmeli ve açık bir biçimde *felsefe* olarak adlandırılmalıdır.

- Felsefe öğretimi, bu amaç için yetiştirilmiş nitelikli öğretmenler tarafından yapılmalı; ekonomik, teknik, dini, politik ve ideolojik gereksinimler öne çıkarılarak varlığı etkisiz kılınmamalı, ikincilleştirilmemelidir.
- Felsefe öğretimi, kendisi bağımsız kalmaya devam ederek, mümkün olan her alandaki akademik ve mesleki eğitimle etkin biçimde bağlantılı olmalıdır.
- Yetişkinlere felsefe eğitimi sağlamak vizyonuyla, hem dil hem maliyet olarak erişilebilir kitapların geniş okuyucu kitlesine dağıtımı, radyo-televizyon programlarının ve ses-görüntü kasetlerinin yapımı, eğitim amaçlı her tür görsel-işitsel materyalin ve bilgi teknolojisinin kullanımı, fırsatlar barındıran özgür tartışma ortamlarının yaratımı, çok sayıda insana felsefi meseleler ve yöntemler konusunda ulaşmak isteyen girişimlerin oluşumu desteklenmelidir.
- Farklı kültürlerdeki felsefi içgörü, sundukları karşılaştırılarak, onları yakınlaştıran ve ayıran özellikleri analiz edilerek, araştırma ve öğretim kurumları tarafından izlenmeli ve desteklenmelidir.
- Özgür soruşturma peşinde olan felsefe, hiç bir doğruyu son doğru kabul edemez; her bireyin kanısına saygı duymayı destekler ama hiç bir durumda diğerlerinin özgürlüğünü inkâr eden, insan onurunu küçük düşüren ve barbarlık tohumları eken doktrinleri kabul etmemelidir.

Bu bildirge, felsefeyi, insan yaşamının ve varoluşunun evrensel sorunlarıyla ilgili ve bu sorunların anlaşılmasına ve yürütülmesine katkı sağlayan bir etkinlik olarak konumlandırması bakımından dikkat çekicidir. Felsefeyi yalnızca akademide kendisi için var olan bir disiplin olarak değil, gündelik hayatta "insan yaşamını daha iyi kılma gücü olan bir etkinlik"[4] olarak konumlandırmaktadır. Bu, felsefe dünyasında hâlihazırda dile getirilen felsefe ve gündelik yaşam ilişkisinin inşası talebine cevap niteliğindedir. Bu talebin kaynağında şöyle bir tespit yer almaktadır: Felsefenin akademide artan profesyonelliği, felsefeyi toplumsal sorunlardan uzaklaştırmış, felsefecilerin ilgisi ve çalışmaları giderek daha soyut ve gündelik yaşam sorunlarına uygulanamaz hale gelmiştir; bunun sonucunda insanlar felsefeden uzaklaşmış ve gündelik yaşam sorunlarına en basit cevapları verme yönünde cesaret kazanmıştır.[5] Felsefeyi sokağa düşürmeden sokakla buluşturmak, yirminci

[4] Martha C. Nussbaum, "Philosophy in the Public Interest: An Interview with Martha C. Nussbaum", *Change,* Cilt 34, Sayı 1, Ocak-Şubat 2002, s.39.

[5] Pablo C. Estarellas, "Teaching Philosophy vs Teaching to Philosophize", *Philosophy Now,* Sayı 63, Eylül-Ekim 2007, s.14.

yüzyılın ikinci yarısından itibaren dile getirilen bir taleptir. Çocuklar İçin Felsefe, *felsefe yapmayı* bir öğretim yöntemi olarak sunarak bu talebe cevap vermeyi öne sürmektedir; hatta yöntemin geliştirilmesi bu talebe eğitim alanında bizzat cevap verilmesinden kaynaklanmaktadır.

Bildirgede göze çarpan ikinci nokta, eleştirel ve bağımsız düşünebilen dünya vatandaşlığı için felsefe eğitiminin gerekliliği vurgusudur. Her yaştan insanın özgürce ulaşabileceği, gündelik yaşamın varoluşsal, etik ve siyasi sorularını düşünmeye yardımcı olan, diğer disiplinlerdeki sorunlarla ilişki kuran, bireysel ve kültürel farklılıkları dikkate alan bir felsefe öğretiminden bahsedilmektedir. Peki okullarda böyle bir felsefe öğretimi yapılmakta mıdır? Yalnızca ülkemizde değil, dünyanın pek çok ülkesinde felsefe ortaöğretim seviyesinde bir ders olarak karşımıza çıkmaktadır.[6] Çocukların 11-18 yaş aralığında tanıştığı ve genellikle felsefe tarihini ya da felsefenin alt alanlarını anlatan klasik bir ders olarak müfredat programlarında yer almaktadır. Örneğin şu anda ülkemizde felsefe dersi, Talim Terbiye Kurulu'nun 19 Şubat 2018 tarihli kararı çerçevesinde, onuncu ve on birinci sınıflarda (16-17 yaş) haftada iki saat zorunlu ders olarak yer almaktadır.[7] Kısacası felsefe öğretimi, dünyanın pek çok ülkesinde felsefe dersi, kitabı ve öğretmeni aracılığıyla yapılmaktadır. Ancak bu, *felsefe yapmayı* öğretmek değil, *felsefe içeriğini* öğretmektir. Başka bir deyişle, bu şekilde sürdürülen felsefe öğretimi, bildirgede bahsi geçen eleştirel düşünme ve demokratik vatandaşlık becerilerini geliştiren bir etkinlikten çok, bilen kitap ve anlatan öğretmen aracılığıyla çocuğun zihnine felsefe bilgisini aktaran geleneksel bir ders olmaktadır. Öte yandan Çocuklar İçin Felsefe, geleneksel felsefe dersine alternatif olarak geliştirilen bir ders işleme yöntemi değildir ve geleneksel dersin kaldırılması gerekliliğini öne sürmez. Çocuklar İçin Felsefe, kavramların ve tartışmaların olduğu her disiplinde ve konu alanında kullanılmak üzere tasarlanmış bir öğretim yöntemidir. Buna göre, *felsefe yapmak* bir amaçtır ve bazı bilişsel ve sosyal becerilerin kazanımını sağlar; diğer yandan *felsefe yapmak* bir araç olarak bazı felsefi soruları, kavramları ve tartışmaları daha iyi anlamayı sağlar. Başka bir deyişle, yöntemin birincil hedefi *felsefe yapmayı* öğretmek, ikincil hedefi felsefe yaparken kaçınılmaz olarak bahsi geçen *felsefe içeriğini* öğretmektir.[8] Yöntemin ikinci iddiası, uygun rehberlik eşliğinde her yaştan topluluk için felsefe yapmak mümkün olsa da, bunun

---

[6] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, haz. Social and Human Sciences Sector, Paris: UNESCO Publishing, 2007, s.213, tablo:4.

[7] Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi,* Ankara: MEB TTKB, 2018, https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_02/21173451_ort_ogrtm_hdc_2018.pdf

[8] Maughn Gregory, "Philosophy for Children, Where are We Now?", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children, International Perspectives* içinde, ed. Saeed Naji, Rosnani Hashim (Routledge, 2017), s.211.

erken yaşta başlamasının çocukların zihinsel ve duygusal gelişimleri açısından değerini öne sürmesidir. Çünkü çocukların zihinleri henüz çok sayıda yargıyla kuşatılmadan, zihnin yargıları nasıl işleyeceğine dair bir donanıma sahip olması hedeflenmektedir.

Özetle, Çocuklar İçin Felsefe yöntemi, bildirgede bahsi geçen felsefe ve gündelik yaşam ilişkisinin inşası talebine cevap veren ve yine bildirgede ortaya konan eleştirel ve bağımsız düşünebilen dünya vatandaşlığı amacını destekleyen bir yöntemdir. Yetmişlerin başında geliştirilen Çocuklar İçin Felsefe yöntemi, son yıllarda eğitimin değişen işlevi sonucu ortaya çıkan yöntem arayışları özelinde yeniden gündem oluşturmaktadır.

Çocuklar İçin Felsefe Yöntemi

Matthew Lipman, öz yaşam öyküsünü kaleme aldığı *A Life Teaching Thinking* (Düşünmeyi Öğreten Bir Yaşam) adlı kitabında, ilk çocukluk anılarından başlayarak akademide Çocuklar İçin Felsefe yöntemini geliştirdiği döneme kadar gelen süreci anlatır. Yöntemin zihninde şekillenmeye başlamasına aracılık eden bir dizi olayı kaleme alır. Bu olaylardan ilki, ABD Yüksek Mahkemesi'nin Little Rock Arkansas'ta okullarda ırk ayrımının kaldırılması yönünde aldığı karar ve bu kararın uygulanışı sırasında yaşanan sorunlardır.[9] Lipman, bu ve benzeri siyasi olayların, eğitimin yeniden yapılanması üzerine düşünmeye başlamasına ve *soruşturan topluluk* (community of inquiry) şeklindeki sınıf ortamını tasarlamaya başlamasına aracılık ettiğini söyler. Bu sınıftan çok bir topluluk olacaktır; sevecen, anlayışlı ve takdir eden öğretmenler olacaktır; öğretmenler ve öğrenciler birbirine özen göstererek felsefi tartışmalar yapacaklardır; ayrımcılık ve tahammülsüzlüğün olmadığı bir öğrenme ortamı sağlanacaktır.

Bir diğer olay, Montclair Uniter Kilisesi'nde üçüncü sınıf çocuklarıyla yaptığı derslerdir.[10] Orada doğuştan görme engelli öğrencisi Debbie'nin[11] soyut kavramları tartışma hevesi, babasını uçak kazasında kaybeden bir çocuğun mutsuzluğuyla mücadelesi gibi olaylara şahit olması, Lipman'da şu düşünceyi uyandırır: Çocuklara yalnızca düşünmede değil, *kendileri için düşünmede* yardım edilmelidir.

Son olay ise, Modern Sanatlar Müzesi'nde Summerhill Okulu öğrencisi çocukların eserlerinin yer aldığı sergidir.[12] Lipman, A.S. Neill'in kurduğu bu varoluşçu okulu çok takdir etmese de, gördüğü sanat eserleri karşısında çok etkilenir. Çocukların sanattaki kavramsallaştırma becerisini hayranlıkla izler ve şöyle düşünür: Sesler ve renklerle bu kadar *niteliksel düşünen* çocuklar,

---

9 Matthew Lipman, *A Life Teaching Thinking*, IAPC Montclair State University Press, 2008, s.93-94.

10 Lipman, A Life Teaching Thinking, s.96-97.

11 Debbie, Lipman'ın yıllar sonra yazdığı *Kio and Gus* adlı çocuk felsefe kitabında *Augusta* adıyla karşımıza çıkar.

12 Lipman, A Life Teaching Thinking, s.105.

bunu sözcükler, kavramlar ve mantıksal ilişkilerle de yapamazlar mı?

Lipman, felsefeci kimliğinden yola çıkarak eğitim alanında bir öğretim yöntemi geliştirme fikrini ileri sürerken, aslında eğitim sisteminin yeniden yapılanması şeklindeki daha büyük fikirden hareket eder. Bu büyük fikri oluşturan, içinde yaşadığı dönemin siyasi ortamıdır. Şöyle aktarır: "Altmışların apokaliptik havası bir şeyler yapma konusunda beni harekete geçirdi. Kennedy suikasti, Martin Luther King suikasti, Vietnam savaşı karşıtı gösteriler, üniversitelerdeki öğrenci hareketleri gibi bir dizi olay toplumda keder ve güvensizlik yaratmıştı. İnsanlar yanlış giden nedir ve nasıl düzeltilebilir diye düşünüyorlardı. Fakülte (Columbia Üniversitesi) üyeleri çocuklarının yetersiz eğitim aldığından şüphe duyuyorlardı ve gelecek için bugünün nasıl iyileştirilebileceğini sorguluyorlardı."[13] Lipman, o günün siyasetini belirleyen kişilerin dünün öğrencileri olduğunu, bugün işler yolunda gitmiyorsa onları yetiştiren eğitim sisteminin sorgulanması gerektiğini düşünür. Hatta onlar tarafından yürütülecek eğitimin geleceği belirleyeceğini dikkate alarak, Çocuklar İçin Felsefe'yi yalnızca bir öğretim yöntemi olarak değil, eğitim sistemini dönüştürecek *soruşturma-temelli eğitim* stratejisinin parçası olarak tasarlar.[14] Şöyle aktarır: "Geleneksel eğitim sisteminin yarattığı en büyük hayal kırıklığı, *akla uygunluk* (reasonableness) idealine yaklaşan insanlar yaratma konusundaki başarısızlığıdır... Çocukların akla uygun olmayan kurumlar içerisinde akla uygun davranmalarını bekleyemeyiz... Mevcut ders programında, öğretim yönteminde, öğretmen eğitiminde, teste dayalı eğitim anlayışında akla uygun bir düzen inşa etmemiz gerekiyor... Kendimize sormamız gereken şey şu; nasıl bir dünyada yaşamak istiyoruz, böyle bir dünyanın ortaya çıkması için nasıl bir eğitime ihtiyacımız var, böyle bir eğitimin ortaya çıkması için nasıl bir ders programı oluşturmamız gerekiyor."[15] Lipman, her bir sınıfın *soruşturan topluluğa* dönüşmesini teklif eder. Soruşturma, önemli görülen sorunların dikkatli bir biçimde araştırılması ve incelenmesidir. Ona göre, ister sanat, ister biyoloji, ister tarih sınıfı olsun, her biri soruşturan topluluk ilkesiyle hareket etmelidir; her bir soruşturma nehre atılan bir taş, her soruşturan topluluk da atılan taşın etkisiyle yayılan, birbirini etkileyen ve büyüten halkalar olmalıdır.[16]

Çocuklar İçin Felsefe yönteminin işleyişinde, çocuklar bir hikâye etrafında bir araya toplanırlar, hikâyedeki felsefi soru üzerinden kavramları birlikte soruştururlar. Örneğin "Odise mutluluk şurubunu içmeli mi, içmemeli mi?" sorusuyla *mutluluk* kavramı üzerine düşünür, fikirler geliştirir, farklı fikirleri dinler ve çıkarımlar yaparlar. Etkinliğin sonunda "mutluluk şudur" gibi bir yargıya varmazlar. Zaten amaç öğretmenin bir yargıyı/tanımı zihne aktarması değil, öğrencinin durumları değerlendirecek ve yargıda bulunup

[13] Lipman, *A Life Teaching Thinking*, s.107.
[14] Matthew Lipman, *Philosophy Goes to School,* Temple University Press, 1988, s.16-17.
[15] Lipman, *Philosophy Goes to School,* s.18-20.
[16] Lipman, *Philosophy Goes to School*, s.20.

eyleme geçecek zihnini çalışıyor kılmaktır. Çocuklar o ders özelinde mutluluk kavramına ilişkin bir *felsefi içerikten* haberdar olmakla birlikte, asıl kazanım her hafta düzenli olarak yapılan soruşturmalarla çocukların süreç içerinde *felsefe yapmayı* öğrenmeleridir. Yani öncelik zihni doldurmak değil, çalışır kılmaktır. Bir soruşturan topluluk çalışmasında, soruşturma eleştirel düşünme becerilerinin gelişimini, topluluk ise demokratik vatandaşlık becerilerinin gelişimini destekler.

Çocukların bunu yapabilmesi, bunu yaptırabilecek bir kolaylaştırıcının varlığıyla mümkündür. Öğretmen burada bilgiyi aktaran kişi değil, açan ve derinleştiren sorularla çocukların sorgulamasını sağlayan bir *kolaylaştırıcıdır* (facilitator). Yöntemin çalışması için, yöntem yoluyla zihniyeti değişmiş, çocuklarla felsefe oturumunu yürütme yetkinliği kazanmış öğretmenlere ihtiyaç vardır.

Lipman 1967 yılında çocuklara yönelik *Harry Stottlemeier's Discovery*[17] (Harry Stottlemeier'ın Keşfi) adlı bir felsefi hikaye kitabı ve bir öğretim programı yazmaya başlayarak işe koyulur. 1972 yılında Columbia Üniversitesi'nden Montclair State Üniversitesi'ne geçer, burada Ann Margaret Sharp ile tanışır ve çocuklara felsefe yapmayı öğretme vizyonunu paylaşır. 1974 yılında üniversitede *The Institute for the Advancement of Philosophy for Children* (IAPC)[18] adlı enstitüyü kurarlar ve burada Çocuklar İçin Felsefe pedagojisi üzerine çalışmalarına devam ederler. Lipman ve Sharp, Çocuklar İçin Felsefe pedagojisinin teorik temellerini, öğretim programını, öğretmen eğitimini, eğitim materyallerini geliştirirler.[19]

Lipman'ın başlattığı Çocuklar İçin Felsefe hareketi, 1985 yılında Danimarka'da yirmi ülkenin üyeliğiyle *The International Council of Philosophical Inquiry with Children* (ICPIC)[20] konseyinin resmi açılışıyla büyür. Bugün Çocuklar İçin Felsefe yöntemi, pek çok ülkede okul-öncesi eğitimden ortaöğretime kadar uzanan bir ders olarak uygulanmaktadır. Konuyla ilgili akademik dergiler, teori ve uygulama kitapları aracılığıyla, yalnızca felsefe öğretiminde değil, matematik, dil, sosyal bilimler, bilim gibi disiplinlerin öğretiminde ve yurttaşlık eğitimi, şiddeti önleme ve cinsellik eğitimi gibi programların uygulamasında kullanılmaktadır.[21]

Çocuklar İçin Felsefe Yöntemine İlişkin Temel Sorular

Doksanların sonlarına gelindiğinde, Çocuklar İçin Felsefe yöntemi artık

---

[17] Lipman, İngilizcede *Aristotle* olarak anılan *Aristoteles* ismine gönderme yapmak amacıyla kitabın ana karakterine *Harry Stottlemeier* ismini verir. Bkz. Lipman, *A Life Teaching Thinking*, s.111.

[18] Çocuklar İçin Felsefeyi Geliştirme Enstitüsü.

[19] Megan Laverty, "Philosophy for Children and/as Philosophical Practice", *International Journal of Applied Philosophy*, Cilt 18, Sayı 2, 2004, s.143.

[20] Uluslararası Çocuklarla Felsefi Soruşturma Konseyi.

[21] Laverty, "Philosophy for Children and/as Philosophical Practice", s.143.

dünya felsefe topluluğu içerisinde güçlü bir akım haline gelmiştir. Yöntemin gelişmesi ve farklı ülkelerde yaygınlaşmasıyla birlikte, yönteme ilişkin amaç ve hedeflerin yeniden gözden geçirilmesi, her ülkede yaşanan deneyimlerin ve sorunların paylaşılması konusu gündeme gelmiştir. Bunun üzerine, 26-27 Mart 1998 tarihinde UNESCO Felsefe ve Etik Bölümü'nün organizasyonuyla *Çocuklar İçin Felsefe - Uzmanlar Toplantısı*[22] düzenlenmiştir. On dört ayrı ülkeden on sekiz katılımcının katıldığı toplantıda üç temel sorun üzerinde durulmuştur: yöntemin terminolojisi ve tanımına ilişkin sorunlar, yöntemin öğretilmesine ilişkin sorunlar, yöntemin uygulanmasında kültürel farklılıklara ilişkin sorunlar.[23]

İlk sorun alanında gündeme getirilen konulardan ilki, yöntemin Çocuklar İçin Felsefe olarak adlandırılması üzerinedir.[24] Çocuklar İçin Felsefe mi (Philosophy for Children), Çocuklarla Felsefe mi (Philosophy with Children), Çocuklar ve Felsefe mi (Philosophy and Children), Çocuklar ve Gençler İçin Felsefi Etkinlikler mi (Philosophical Activities for Children and Young People) olması konusunda tartışılmış, çoğunluk görüşüyle orijinal isimde kalınmasına karar verilmiştir. Çocuklar İçin Felsefe adı literatürde *P4C* olarak kısaltılmaktadır. Kısaltmanın, Çocuklar İçin Felsefe (Philosophy for Children) açılımının yanı sıra, iki açılımı daha vardır. Her yaştan insan ve toplulukla uygulanabilmesi açısından *Topluluklar İçin Felsefe* (Philosophy for Communities) açılımı bunlardan biridir. Matthew Lipman'ın *eleştirel, yaratıcı, işbirliğine dayalı, özen gösteren* (critical, creative, collaborative, caring) düşünme becerilerini vurgulayan açılımı ise bir diğeridir. Özetle, orijinal ismin kısaltması pek çok açılımı ve anlamı içinde barındırdığı için bu ismin kullanımına karar verilmiştir. Bu sorun alanında gündeme getirilen diğer konu, çocuk tanımı üzerinedir. Çocuk kimdir sorusu üzerine tartışılmış ve yöntem özelinde okul-öncesi, ilkokul ve ortaokul seviyesindeki (4-14 yaş) çocuklardan bahsedildiğine karar verilmiştir. Bu sorun alanında gündeme getirilen son konu ise, felsefenin tanımı üzerinedir. Çocuklar İçin Felsefe dersinin felsefi içeriğinin ne olması gerektiği konusunda (mantık, etik, metafizik, vb.) ortak bir karara varılamamıştır.

İkinci sorun alanı pedagojiyle, yani yöntemin öğretilmesiyle ilişkilidir.[25] Burada gündeme getirilen konulardan ilki eğitmen eğitiminin nasıl olması gerektiğiyle ilgili, diğeri felsefe öğretimiyle eğitim sistemi arasındaki bağlantılar üzerinedir. Eğitmen eğitiminin felsefenin belli bir alanıyla (mantık,

---

[22] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, haz. Divison of Philosophy and Ethics, Paris:UNESCO Publishing, 1998.

[23] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, s.26-27.

[24] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, s.26.

[25] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, s.26.

etik, metafizik, vb.) sınırlandırılmasının gerekli ve uygun olup olmadığı, eğitmenlerin kendi yargılarını bildirmeden bir felsefi oturumu yönetmelerinin nasıl sağlanacağı, felsefenin okulun öğretim programına nasıl entegre edileceği, yöntemin yaygınlaşmasına bağlı olarak uygulamanın niteliğinde azalma olup olmayacağı gibi sorular üzerine tartışılmıştır.

Üçüncü sorun alanı ise yöntemin uygulanmasındaki kültürel farklılıklar üzerinedir.[26] Her ülkenin mevcut eğitim sistemi ve kültürel yapısının belirleyici olmasından dolayı, her yerde çocuklara felsefe öğretiminin öncelikli olup olmadığı, aynı şekilde uygulanabilir olup olmadığı, kültüre uyarlamanın ne ölçüde mümkün olup olmadığı tartışılmıştır.

Toplantının geri kalan kısmında ülkelerindeki deneyimleri aktaran katılımcılar, sonuç aşamasında şu tavsiyeleri sunmuşlardır:[27]

- Felsefenin eğitimle birleştirilme biçimi, farklı kültürlere, farklı eğitim sistemlerine ve bireysel eğitim seçimlerine bağlı olarak değişmektedir.
- Bu bağlamda, her ülkede sürdürülen çalışmaların birbirinden haberdar olmaları ve birbiriyle paylaşımda bulunmaları desteklenmelidir.
- Felsefe öğretiminin erken yaşlarda başlatılması, okullarda bir ders olarak görülmesi ve kurumsallaşması desteklenmeye devam edilmelidir.
- Öğretmenlere yönelik Çocuklar İçin Felsefe eğitimi sürdürülmeli ve desteklenmelidir.

Uzmanlar toplantısında yapılan tartışmaların ve tavsiyelerin açıkça ortaya koyduğu durum şudur: Çocuklar İçin Felsefe yönteminin amaç ve hedeflerinde bir kök ortaklığı vardır ancak ihtiyaca göre oluşan farklılıklar da vardır. Daha önce belirttiğimiz üzere, Lipman yöntemi geliştirirken, arka planda eğitim sisteminin yeniden yapılanması şeklindeki daha büyük fikirden hareket etmiştir. Ancak bu demek değildir ki, bugün dünyada bu alanda yapılan çalışmaların tamamı bu ilkeden hareket etmelidir. Hem çağın değişen koşulları hem her ülkenin mevcut eğitim sistemi ve kültürel yapısının gerektirdikleri dikkate alınarak, yöntemin uygulanma amacı ve hedefi değişkenlikler gösterebilir. Bir ülkede yürütülen çalışmalar eğitim sisteminin yeniden yapılanması fikrini temel alabilir, bir başka ülkede sınıf içi öğrenimi destekleyen bir araç fikrinden hareketle çalışmalar yapılabilir. Özetle, bugün tüm dünyada yürütülen Çocuklar İçin Felsefe çalışmalarına baktığımızda, sağlam bir kök üzerinde yükselen ve esnek hareket edebilen dallar şeklinde resmedebiliriz. Bu nedenle, bir ülkede Çocuklar İçin Felsefe yön-

[26] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, s.26-27.

[27] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, s.29.

temi üzerine çalışan kişi ve kurumlar, hem akademik (eğitim ve içerik geliştirme) hem saha (eğitim sisteminin getirdiği ihtiyaçlar) çalışmalarını bir arada yürütmeli; ayrıca dünyada bu alanda çalışan kişi ve kurumlarla sürekli ilişki ve bilgi paylaşımı içerisinde olmalıdır. Soruşturmaya ve işbirliğine dayalı eğitim stratejisini temel alan bir öğretim yönteminin savunucusu olarak, yöntemin geliştirilmesini de benzer düsturla sürdürmemiz tutarlı olacaktır.

Felsefe: Bir Özgürlük Okulu

Dünyada felsefe öğretimine ilişkin durumu verilerle ortaya koyan çalışma, 2007 yılında UNESCO Sosyal ve Beşeri Bilimler Sektörü tarafından yürütülen ve *Felsefe, Bir Özgürlük Okulu* adıyla yayımlanan rapordur.[28] Üye ülkelerde konuyla ilgili eğitimcilerle yapılan görüşmeler ve anket çalışmasının sonucunda, felsefe öğretiminde ülkeler ve bölgeler bazında güncel çalışmalar raporlanmış, gelecekte neler yapılabileceğine dair fikirler ortaya konmuştur. Üzerinden on bir yıl geçmesi itibariyle güncelliği sorgulanır bir rapor olsa da, her eğitim kademesinde neler yapılacağına dair geniş değerlendirmeler vermesi açısından değerlidir.

Raporun ilk bölümünde *Okul-Öncesi ve İlkokulda Felsefe Yapmayı ve Felsefeyi Öğretmek* başlığıyla, Çocuklar İçin Felsefe yöntemine yönelik çok geniş bir değerlendirme sunulmuştur.[29] Çocuk ve felsefe ilişkisi nedir, felsefi düşünme çocuklar için uygun mudur, felsefe yapmak ile demokrasi arasındaki ilişki nedir, çocukların felsefi düşünme kapasitesi var mıdır, çocukların felsefe yapabileceği inancı bu durumun gerçekleşmesini sağlar mı, zor koşullarda yaşayan ya da okulda zorluk yaşayan çocuklar için felsefe yapmak mümkün müdür, çocuklarla felsefe nasıl yapılacaktır, çocuklarla felsefe yaparken tartışma yapmak birincil araç mıdır, çocuklar için felsefe oturumunda öğretmenin rolü ne olacaktır, öğretmen topluluğa ne kadar rehberlik edecektir, öğretmen topluluğa ne kadar bilgi verecektir, çocuklar için felsefe uygulamaları ve eğitmen eğitimleri nasıl kurumsallaşacak, tanıtılacak ve teşvik edilecektir gibi çok sayıda soruya açıklama getirilmiştir. Bunun yanı sıra, ülkeler bazında yapılan çalışmaların detaylı bilgisi sunulmuştur. Fransa, Norveç, Avustralya, Almanya, Avusturya, Belçika, Kanada, İspanya, Amerika, İtalya, Norveç, Çek Cumhuriyeti, İngiltere, Arjantin, Brezilya, Şili, Kolombiya, Meksika, Peru, Uruguay, Venezuela, Japonya, Malezya ülkelerinde sürdürülen güncel çalışmalar aktarılmıştır.

Raporda, Çocuklar İçin Felsefe yönteminin hem eğitim hem siyaset alanında sunduğu değerler altı madde ile açıklanmıştır:[30]

---

[28] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, haz. Social and Human Sciences Sector, Paris: UNESCO Publishing, 2007.

[29] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.1-45.

[30] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.15-16.

1. *Çocukların Kendisi İçin Düşünmesi:* Çocuklar İçin Felsefe yönteminin birincil meselesi, çocuklarda ve gençlerde akıl yürütme, eleştirel düşünme ve kendisi için düşünme becerilerini geliştirmektir. Bu becerilerin gelişimini, bilimsel yaklaşımla ve bilimsel ispatlar üzerine çalışarak sağlamak da mümkündür. Ancak bilimle doğrudan ilişkili olmayan varoluşsal, etik, politik, estetik, varlıkbilimsel ve metafizik sorular söz konusu olduğunda, çocukların problem çözme, kavramsallaştırma, akılcı bir şekilde bir iddiayı gerekçelendirme becerilerini içeren *kendisi için düşünme* pratiğine ihtiyacı vardır ve bu da felsefenin kazandıracağı becerilerdir.
2. *Çocukların Bilinçli Vatandaş Olarak Eğitilmesi:* Felsefi soruşturma toplulukları birer tartışma platformudur. Tartışmasız demokrasi düşünülemeyeceği için, bu soruşturma topluluklarına katılmak ve tartışma becerilerini geliştirmek bir demokratik vatandaşlık eğitimidir. Ayrıca, demokrasi kişinin düşüncesini özgürce ifade etmesi ve kamusal alanda fikirlerin karı karşıya gelmesi temeline dayandığı için eleştirel düşünmenin gelişimi demokrasinin asli unsurudur.
3. *Çocukların Kişisel Gelişimini Desteklemesi:* Mantıklı düşünmeyi öğrenmek, çocukların ve gençlerin kişisel gelişiminin önemli bir parçasıdır. Akılcı tartışmalar çerçevesinde kendi fikirlerini bir grup karşısında sesli biçimde dile getirmek, kendi düşüncelerini savunmak ve bunun dinlenmesi sağlamak, çocukların özgüvenini geliştirir. Ayrıca çocuklar kavga etmeden farklı fikirleri savunabileceklerini, farklı fikirlerin barış içinde bir arada yaşayabileceğini deneyimlerler. Birbirlerini dinlerler ve farklılıklarına saygı duyarlar.
4. *Çocukların Dil, Konuşma, Tartışma Becerilerinin Gelişmesi:* Bir grup içerisinde konuşarak düşünme, çocukların dil kapasitesini geliştirir. Çocuklar düşüncelerini ifade etmeden önce cümleleri nasıl formüle etmeleri gerektiğini karşılıklı sözel etkileşimler dahilinde öğrenirler. Felsefi tartışmada, dil düşüncenin aracı olur, çocuğun düşüncesiyle birlikte gelişir.
5. *Felsefenin Kavramsallaştırılması:* Çocukları eleştirel düşünmeye davet etmek, *felsefe yapmanın* yeniden kavramsallaştırılması demektir. Felsefe yapmak nedir, nasıl başlamıştır, nasıl yapılır vb. soruların yeniden ele alınması demektir. Çocuklar İçin Felsefe yöntemi, felsefenin ne olduğu, felsefe ile felsefe yapmak arasındaki farkın ne olduğu sorularını yeniden düşünmeye davet etmektedir.
6. *Çocuklar İçin Yeni Bir Pedagojinin Kurulması:* Çocuklar için yeni bir öğretim yöntemi geliştirmek kolay değildir. Geleneksel öğretme yöntemlerinin dışına çıkmak, çocuklara akademik söylevler vermeyi ya da klasik felsefe metinlerini analiz eden uzun kompozisyonlar yazdırmayı bırakmak demektir. Burada yeni olan, çocuklara *felsefe yapmayı*

öğretmektir. Çocukların kendileri, diğerleri ve dünyayla ilişkileri üzerine düşünmelerini ve konuşmalarını sağlamaktır.

Raporun önemli çıktılarından biri de, üye ülkelerde felsefe öğretimi konusuyla ilgili kişilerle yürütülen online anket çalışması ve bunun sonuç değerlendirmesidir. 192 üye ülkeden 126 ülke çalışmaya katılmış, 1.052 kişiye e-posta ile ulaşılmış, 369 kişiden geçerli yanıt alınmıştır. Dünyada felsefe öğretimine ilişkin elli soruluk ankete verilen cevaplar sonucunda Çocuklar İçin Felsefe yöntemiyle ilişkili iki temel soru (Soru-9 ve Soru-5) üzerinden bazı bulgular elde edilmiştir.

İlköğretimde felsefe öğretiminin kazanımlarına yönelik "Sizce ilköğretim düzeyinde felsefe öğretiminin en önemli kazanımı nedir?" sorusu (Soru-9) sorulmuş ve şu cevap seçenekleri sunulmuştur: (a) kişinin özerkliğini (autonomy) güçlendirmesi, (b) bir yöntembilim (methodology) kurması, (c) bilgiyi pekiştirmesi, (d) kişinin yargıda bulunma kapasitesini geliştirmesi, (e) sivil eğitime katkı sağlaması.[31]

Katılımcılara bu soruya birden fazla seçeneği işaretleme hakkı tanınmıştır ve elde edilen veri raporda şu şekilde değerlendirilmiştir:

- Katılımcıların *en çok oy verdiği seçeneğe* göre sıralama şu şekildedir:[32] kişinin yargıda bulunma kapasitesini geliştirmesi, sivil eğitime katkı sağlaması, kişinin özerkliğini (autonomy) güçlendirmesi, bilgiyi pekiştirmesi, bir yöntembilim (methodology) kurması.
- Katılımcılardan *mesleklerine göre en çok oy verdiği* seçenekler şu şekildedir:[33] Öğretmen olanlar en çok "kişinin yargıda bulunma kapasitesini geliştirmesi" seçeneğini işaretlerken, öğretmen olmayanlar "sivil eğitime katkı sağlaması" seçeneğini işaretlemiştir.
- Katılımcıların *bölgelerine göre en çok oy verdiği* seçenekler şu şekildedir:[34] Avrupa, Kuzey Amerika, Afrika, Asya ve Pasifik bölgelerinden katılanlar en çok "kişinin yargıda bulunma kapasitesini geliştirmesi" seçeneğini; Latin Amerika ve Karayipler bölgelerinden katılanlar en çok "kişinin özerkliğini (autonomy) güçlendirmesi" seçeneğini; Arap Devletleri bölgesinden katılanlar en çok "sivil eğitime katkı sağlaması" seçeneğini işaretlemiştir.

---

[31] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.231.

[32] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.200.

[33] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.200.

[34] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.201.

Katılımcılara ülkelerinde ilköğretim kademesinde felsefe öğretiminin olup olmadığına yönelik "Ülkenizde ilkokul kademesinde felsefe öğretilmekte midir?" sorusu (Soru-5) sorulmuş ve şu cevap seçenekleri sunulmuştur: (a) evet, (b) hayır.[35] Bu soruya katılımcılarının çoğunluğunun evet cevabını verdiği ülkeler; Beyaz Rusya, Ukrayna, Özbekistan, Avustralya, Norveç, Irak ve Brezilya olmuştur.[36]

Çocuklar İçin Felsefe Uygulamaları Ülke Örnekleri

Bugün dünyada Çocuklar İçin Felsefe yönteminin kurumsallaşma yolunda ilerlediği dört ülke örneğinden bahsedebiliriz.

Bunlardan ilki, Çocuklar İçin Felsefe dersinin henüz ilköğretim müfredat programında yer almadığı ancak eğitim otoriteleri tarafından desteklendiği *Fransa* ve *İngiltere* örnekleridir. Her iki ülkede de yirmi yıldır Çocuklar İçin Felsefe uygulamaları ilköğretim düzeyinde geliştirilmektedir. Uygulayıcı yetiştiren, okullara ders, danışmanlık ve öğretmen eğitimi hizmetleri veren, yayın ve araştırma yapan kuruluşlar, Çocuklar İçin Felsefe yönteminin ülkelerinde ve dünyada gelişimini desteklemektedir.[37] Bu yıl Danimarka'da düzenlenen *SOPHIA*[38] toplantısında İngiltere'den The Philosophy Foundation'ın kurucusu *Peter Worley*'le bir söyleşi yapma imkânımız oldu. Worley, ülkelerinde Çocuklar İçin Felsefe yönteminin statüsüne ilişkin sorumuza şu şekilde yanıt verdi: "Çocuklar İçin Felsefe İngiltere'de hâlâ ana akım değil. Temel müfredat programının parçası değil. Yani müfredatın merkezinde değil, bazı öğretmenlerin ve okul yöneticilerinin çabasıyla dış çeperde yer alıyor. Ama İngiltere'de *P4C kültürü* var. Çoğu okul bu yöntemi kullanıyor, programına alıyor, öğretmenlerini eğitiyor, vb. Bu başta SAPERE[39] olmak üzere, alanda çalışan bizim gibi kurumların başarısı. Hepimiz son yirmi yılda bu yöntemin bilinirliliğini arttırdık. Resmi kurumlara ve politika yapıcılara gelecek olursak, tabi ki Çocuklar İçin Felsefe'yi biliyorlar, farkındalar, ancak bunu *high-profile* (üst düzey) görüyorlar. Örneğin, son yıllarda Durham Üniversitesi ve Education Endowment Foundation iş-

[35] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.231.

[36] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.204.

[37] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.25.

[38] 1996 yılında kurulan Çocuklar İçin Felsefe Avrupa ağı SOPHIA (European Foundation for the Advancement of Doing Philosophy with Children), her yıl düzenlediği toplantılarla alanda çalışan insanların bilgi ve deneyim paylaşmasına aracılık etmektedir. Bu yılki SOPHIA toplantısı 26-27 Mayıs 2018 tarihinde Danimarka'nın Odense şehrinde gerçekleşmiştir.

[39] 1992 yılında kurulan SAPERE (Society for the Advancement of Philosophical Enquiry and Reflection in Education), İngiltere'de Çocuklar İçin Felsefe alanında çalışan ve hizmet veren ilk kuruluştur.

birliğiyle yapılan bir araştırma gündemdeydi. Çocuklar İçin Felsefe uygulamasının çocukların okuma ve matematik becerilerini arttırdığı yönünde haber başlıkları yayınlandı her yerde. Resmi kurumlar tabi ki bundan haberdar. Sonrasında bu araştırma daha çok araştırma yapılmasının önünü açtı. Aslında sorun biraz da Çocuklar İçin Felsefe yönteminin kendisiyle ilgili. Yaygınlaştığında, kalitesini kontrol etmek zorlaşıyor. Küçük kalırsa kaliteyi sürdürmek kolaylaşıyor, ama yaygınlaşamıyor. Bu bir paradoks. Bu alanda çalışan hepimizin önündeki en büyük zorluk bu. O yüzden *high-profile* kalıyor."[40]

Dünyada Çocuklar İçin Felsefe yönteminin kurumsallaşması yönündeki örneklerden bir diğeri, eğitim otoritelerinin yöntemi dikkate alarak resmi denemelerin yapılmasına izin verdiği Norveç örneğidir. Norveç hükümeti 2005 yılında Çocuklar İçin Felsefe yönteminin okullarda uygulanması yönünde bir deneme programı geliştirmiştir.[41] On beş okulda kırk beş öğretmenin katılımıyla 6-16 yaş arası çocuklarla yürütülen programda, çocukların eleştirel düşünme, ahlâki karar alma ve demokratik tartışmalara dahil olma becerilerinin gelişimi hedeflenmiştir. Öğretmenler her dönem iki günlük eğitim ve uygulama boyunca takip desteği almışlardır. Program mali ve siyasi nedenlerle sonlandırılmış olsa da, alanda yapılmış etkin bir deneme çalışması olmuştur. Norveç'te *Çocuk ve Genç Filozoflar* (Barne-og Ungdomsfilosofene ANS) kuruluşunun kurucularından Øyvind Olson, 2005'ten bu yana ülkelerinde felsefeye olan ilginin azaldığını söylemektedir. Bunun nedenini de Batı toplumunda çok daha öncelikli konuların gündeme gelmiş olmasına bağlamaktadır. Olson, durumu, "var olan ekonomik, siyasi, sosyal istikrarsızlık ve parçalanma, geçen yıl finansal kriz ve göçmen sorununun eklenmesiyle ivme kazandı; bu da kültürün yüzünü idealizmden realizme çevirmesine neden oldu. Felsefenin temsil ettiği evrensel bireycilik ve görelilik yerine yeni etnik, dini, milli birleşmeler fikri güçlendi; sonuçta derin düşünceleri değil somut eylemleri tercih etme eğilimi arttı,"[42] şeklinde değerlendirmektedir.

Dünyada Çocuklar İçin Felsefe yönteminin kurumsallaşması yönündeki örneklerden bir diğeri de *Avustralya* örneğidir. Avustralya'da Çocuklar İçin Felsefe uygulamasında kullanılmak üzere çok sayıda sınıf içi materyal üre-

---

[40] *Little Thinkers Society* Blog; "Çocuklar İçin Felsefe Girişimlerinde Çoğulculuktan Yanayım", haz. Özge Özdemir, 12 Haziran 2018, https://medium.com/@ltsegitim/peter-worley-soylesi-66f0bb634a2.

[41] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.25.

[42] Øyvind Olson, "The Cultural Elements in the Norwegan Approach to Philosophy for Children", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children, International Perspectives* içinde, ed. Saeed Naji, Rosnani Hashim (Routledge, 2017), s.155.

tilmesinin yanı sıra, yöntemin müfredat programına entegrasyonu da sıklıkla gündem konusu olmuştur.[43] Felsefenin ilköğretim milli müfredat programına dahil edilmesi adına çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Örneğin 1995 yılında Avustralya Eğitim Araştırmaları Konseyi (Australian Council for Educational Research) ve Avustralasya Okullarda Felsefe Birliği (The Australasian Philosophy in Schools Association) bir araya gelmiş, okullarda felsefe öğretim programı hazırlanması için felsefecileri, eğitimcileri ve diğer paydaşları bir araya getirmiştir. 2009 yılında Avustralasya Felsefe Birliği (The Australasian Association of Philosophy) felsefenin milli müfredat programına dahil edilmesi konusunda bir çalışma grubu oluşturmuş ve sonuç raporunu resmi makamlara sunmuştur.[44] Olumlu sonuç alınamamış olsa da, Queensland Üniversitesi'nden Gilbert Burgh, Çocuklar İçin Felsefe'nin ülkelerindeki başarısının yalnızca resmi makamlarla ilişkiler bağlamında değerlendirilmemesi gerektiğini söylemektedir.[45] Kaç okulda ne kadar uygulama yapıldığına, kaç öğretmenin ve çocuğun eğitim aldığına, alınan eğitimlerin yarattığı etki ve kazanımlara, üretilen içerik ve materyal sayısı ve genişliğine bakılırsa, Avustralya'da Çocuklar İçin Felsefe yöntemi başarıyla yürütülmektedir.[46]

Ülkemizde de doksanların başından bu yana Çocuklar İçin Felsefe alanında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Felsefe öğretmeni Nuran Direk, hem Türkiye Felsefe Kurumu içerisinde hem çalıştığı okullarda başarılı çalışmalar yürütmüştür. Kendisiyle 8 Ağustos 2018 tarihinde yaptığımız söyleşide, 1992 yılında Türkiye Felsefe Kurumu üyeleriyle birlikte katıldığı Atina'daki Balkan Ülkeleri Felsefe Konferansı'nda Alexander Stoichev'in Çocuklar İçin Felsefe konusundaki bildirisinden çok etkilendiğini, ardından aynı yıl Varna'da düzenlenen Ann Margaret Sharp direktörlüğündeki Çocuklar İçin Felsefe çalıştayına katılarak alandaki çalışmalarına başladığını aktarmıştır.[47] Lipman'ın Pixie adlı kitabını ve öğretmen kitabını çevirme çalışmalarına başlayan Direk, 1994 yılında İstanbul Sosyal Hizmetler Müdürlüğü'ne bağlı iki çocuk esirgeme yuvasında dersler vermeye başlamıştır. Derslerden olumlu sonuçlar alınması üzerine, Ioanna Kuçuradi'nin de teşvikiyle bir proje hazırlayan Direk, 1997 yılında çocuk esirgeme yuvalarında görev ya-

---

[43] United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, s.25.

[44] Gilbert Burgh, "Philosophy in Schools, An Australian Perspective", *History, Theory and Practice of Philosophy for Children, International Perspectives* içinde, ed. Saeed Naji, Rosnani Hashim (Routledge, 2017), s.159.

[45] Burgh, "Philosophy in Schools, An Australian Perspective", s.160.

[46] Burgh, "Philosophy in Schools, An Australian Perspective", s.160.

[47] *Little Thinkers Society* Blog; "Çocuklar İçin Felsefe Hakkıyla Yapılsın İsterim", haz. Özge Özdemir, 26 Eylül 2018, https://medium.com/@ltsegitim/cocuklar-icin-felsefe-hakkiyla-yapilsin-isterim-ad033082f2e1

pan on sekiz öğretmene eğitim vermiş ve onlar aracılığıyla çocuklara ulaşılmasını sağlamıştır.[48] Yakın tarihte ülkemizde Çocuklar İçin Felsefe alanı, 2016 yılında kurulan Little Thinkers Society'nin (LTS) çalışmalarıyla yeniden canlanmıştır. Yöntemi Türkiye'de bilinir kılmak, araştırma ve uygulama çalışmalarıyla yaygınlaştırmak amacıyla kurulan LTS, Boğaziçi Üniversitesi Yaşamboyu Eğitim Merkezi (BÜYEM) işbirliğiyle ülkemizde ilk olan Çocuklar İçin Felsefe eğitmen eğitimi programını başlatmıştır. Yöntem aracılığıyla öğretmenin güçlenmesini merkeze alan LTS, konuyla ilgili tüm paydaşlarla işbirliği yapmakta, içerik ve materyal geliştirmekte, Türkiye'de konuyla ilgili topluluk ve kültür oluşmasına öncülük etmektedir.

Sonuç

Çocuklar İçin Felsefe, soruşturma ve işbirliğine dayalı eğitim stratejisini temel alan, kırk beş yıldır dünya çapında yapılan çalışmalar, araştırmalar, eğitimler, uygulamalar, toplantılar ve yayınlarla gelişen bir öğretim yöntemidir. Matthew Lipman'ın Harry Stottlemeir hikayesiyle başlayan hareket, bugün elliden fazla ülkede felsefeciler, öğretmenler, eğitimciler, akademisyenler, öğrenciler, okul yöneticileri, politika yapıcılar, yayıncılar, sivil toplum çalışanları, çocuklar ve gençler etrafında örgütlenen, felsefi soruşturma yapma pratiğini geliştirmeyi ve yaygınlaştırmayı hedefleyen bir büyük harekete dönüşmüştür.

Bugün dünyada Çocuklar İçin Felsefe alanında çalışmaların tamamı, Lipman'ın eğitim sistemini yeniden yapılandırma iddiasından hareket etmemektedir. Alanda çalışan kişi ve kurumlar, ülkelerindeki mevcut eğitim sistemi ve politikası çerçevesinde neye ihtiyaç duyuyorlarsa yöntemi ona uygun şekilde hayata geçirmektedirler. Katı merkeziyetçilik yerine esnek çoğulculuk ilkesiyle hareket ediliyor olması, hem yöntemin hem faydalanıcıların gelişimi adına olumlu bir durumdur. Ancak eğitimin aynı zamanda bir ekonomik sektör olduğu dikkate alındığında, Çocuklar İçin Felsefe yönteminin popülerleşmesi, alanda kırk beş yıllık bilgi ve deneyimden habersiz hızlı markalaşma yolunda hareket eden kişi ve kurumların ortaya çıkmasına da neden olmaktadır. Bu nedenle çoğulculuk ilkesi etik sorumsuzlukla karıştırılmamalıdır.[49] Bugün, ekonomik kalkınma ve bireysel kazancı değil, insani gelişimi ve makul dünya vatandaşlığını merkeze alan eğitime ihtiyaç duyuyorsak, çocuklarda ve gençlerde akıl yürütme, eleştirel düşünme, kendisi için düşünme ve demokratik tartışma becerilerini geliştirmeyi hedefleyen Çocuklar İçin Felsefe yöntemine de ihtiyacımız vardır. Dünyada ve ülkemizde Çocuklar İçin Felsefe yönteminin mirasını etik sorumlulukla taşıyan ve geliştirerek ileriye götüren çalışmalar desteklenmeye devam edilmelidir.

---

[48] *Little Thinkers Society* Blog; "Çocuklar İçin Felsefe Hakkıyla Yapılsın İsterim".
[49] Gregory, "Philosophy for Children, Where are We Now?", s.210.

Kaynaklar:

Burgh, Gilbert. "Philosophy in Schools, An Australian Perspective", *History Theory, and Practice of Philosophy for Children, International Perspectives* içinde, ed. Saeed Naji, Rosnani Hashim, s.157-166. Routledge, 2017.

Droit, Roger-Pol. *Philosophy and Democracy in the World: A UNESCO Survey*, Paris: UNESCO Publishing, 1995.

Estarellas, C. Pablo. "Teaching Philosophy vs Teaching to Philosophize", *Philosophy Now*, Sayı 63, 2007.

Gregory, Maughn. "Philosophy for Children, Where are We Now?", *History Theory, and Practice of Philosophy for Children, International Perspectives* içinde, ed. Saeed Naji, Rosnani Hashim, s.207-221. Routledge, 2017.

Laverty, Megan. "Philosophy for Children and/as Philosophical Practice", *International Journal of Applied Philosophy*, Cilt 18, Sayı 2, 2004.

Lipman, Matthew. *Philosophy Goes to School*. Temple University Press, 1988.

Lipman, Matthew. *A Life Teaching Thinking*. IAPC Montclair State University Press, 2008.

Little Thinkers Society Blog; "Çocuklar İçin Felsefe Girişimlerinde Çoğulculuktan Yanayım", haz. Özge Özdemir, 12 Haziran 2018, https://medium.com/@ltsegitim/peter-worley-soylesi-66fobb634a2

Little Thinkers Society Blog; "Çocuklar İçin Felsefe Hakkıyla Yapılsın İsterim", haz. Özge Özdemir, 26 Eylül 2018, https://medium.com/@ltsegitim/cocuklar-icin-felsefe-hakkiyla-yapilsin-isterim-ad033082f2e1

Nussbaum, C. Martha. "Philosophy in the Public Interest: An Interview with Martha C. Nussbaum", *Change*, Cilt 34, Sayı 1, 2002.

Olson, Øyvind. "The Cultural Elements in the Norwegian Approach to Philosophy for Children", *History Theory, and Practice of Philosophy for Children, International Perspectives* içinde, ed. Saeed Naji, Rosnani Hashim, s.150-156. Routledge, 2017.

Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi*, Ankara: MEB TTKB, 2018, https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_02/-21173451_ort_ogrtm_hdc_2018.pdf

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy, A School of Freedom*, haz. Social and Human Sciences Sector, Paris: UNESCO Publishing, 2007.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Philosophy for Children – Meeting of Experts Report*, haz. Division of Philosophy and Ethics, Paris: UNESCO Publishing, 1990.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / Year: 2018 Sayı / Issue: 6
Güz / Autumn 2018

Benjamin ve *Flaneur* Olarak Çocuk

SENEM KURTAR*

Özet
Kapitalist dünyanın yükselişiyle eş zamanlı olarak modernliğe özgü temel değerlerin yaygınlaşmasıyla birlikte çocukluğa bakış açısı iki biçimde belirginleşir. Bunlardan ilki, dönemsel olarak daha önce gelen yani modernliğin başlarına denk düşen çocuğun masumiyetle özdeşleştirilmesidir. Bu yaklaşımda çocukluk, yetişkinlikte kaybedilen ve asla geri dönülemeyecek geçmişin özlemi olarak anlaşılır. Ancak zamanla yani kapitalist çıkar ve değerlerin toplumsal alanı gerek zamansal gerekse mekânsal olarak örgütlemesiyle birlikte çocukluk bir an evvel geride bırakılması gereken bir yaşam evresine indirgenir. Bu durum, çocukluğun kendine özgü haliyle ve yaşam boyu süren bir oluşum olarak ele alınma gereksinimini doğurur. Nitekim tam da bu kritik dönemde modernlik ve tarih felsefesi çalışmalarıyla ciddi incelemelere konu olan Walter Benjamin, kendi çocukluk hatıralarıyla bize çocukluk deneyiminin kendine özgülüğünü, çocuğun bakışının sanatsal, arı, yaratıcı gücü ve gizeminde sunar. Benjamin'in mitsel ve tarihsel bilgi aralığında sunduğu çocukluk çalışmalarının en belirgin özelliği ise çocuğun kendini ve kendi dünyasını hem keşfettiği hem de yarattığı *bakış* ile kentli yaşamın entelektüel, yaratıcı gezgini *flaneur* (burada özellikle şiirlerinde kenti anlatan ilk şair Baudelaire'e vurgu yapılır) arasında kurduğu benzeşimdir.
Anahtar Sözcükler: *Benjamin, çocuk/çocukluk, modernite, bakış, Flaneur*

Benjamin and The Child as Flaneur

Abstract
Simultaneously with the rise of the capitalist world, with the expansion of the basic values of modernity, the perspective of childhood becomes evident in two ways. The first is the identification of the child with innocence that corresponds to the beginning of modernity. In this approach childhood is understood as the longing for the past, which is lost in adulthood and can never be returned. Over time, however, capitalist interests and values, both temporally and spatially organizing the social space, are reduced to a phase of life where childhood has to be left behind as soon as possible. This situation necessitates the need to address childhood as its own and as a life-long process. Indeed, in this critical period, Walter Benjamin, who is the subject of serious studies about modernity and

* Doç.Dr.Senem Kurtar, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü,senemkurtar@gmail.com

philosophy of history, presents us with his childhood memories the pure, artistic, creative power and mystery of the child's gaze. The most distinctive feature of Benjamin's childhood studies those he presents in between the mythic and historical knowledge is analogizing that the child's gazing that establishes and also creating himself and his own world with the intellectual, creative explorer of urban life as *flaneur* (here in particular the emphasis placed on Baudelaire who is the first poet that telling the city in his poems).
Keywords: Benjamin, child/childhood, modernity, gaze, Flaneur

Giriş

Kapitalist modernite ile birlikte belirginleşen ana akım bireyci (*individualist*) yaklaşımlar, genel olarak çocukluğu bireyin gelişimi açısından yalnızca aşılması ya da tamamlanması gereken zorunlu olan bir evre olarak tanımlamaktadırlar. Batılı, liberal, ussal, Hıristiyan ve eril insan söylemine dayanan bu tanımlama, tarif ettiği gerçeklik dışında kalan her insani durumu kadın, çocuk, eşcinsel, yaşlı vb. türden ikincil kategoriler üzerinden ifade etmekte, küçümsemekte ve göz ardı etmekte ısrarcıdır. Mesela 1905'te yazdığı *Cinsellik Üzerine*'de Sigmund Freud, cinsel içgüdünün "genellikle çocukta bulunmadığı erinlik sırasında erişkinliğe geçiş sürecinde başladığı ve bir cinsin diğeri üzerinde dayanılmaz bir çekim uygulamasının dışavurumlarıyla ortaya çıktığının kabul edildiğini" yazar.[1] Freud'dan sonra bile çocuğun hem toplumun saygın bir üyesi olması, hem de kişisel gelişim açısından kökensel, yani asla geçip gitmeyen, geride bırakılmayan ve hep olmakta olan bir şey olduğu gerçeği indirgemeci, tek yanlı, yanılgılı yaklaşımlar tarafından gündeme getirilmektedir.[2]

Bu yaklaşımların bugün bile ziyadesiyle taraftar bulduğunu belirtmeye gerek yok. Ancak çocukluk, tüm bu yanılsamalı bakış açılarının ötesinde, bir bireyin yaşamının bir bütün olarak yoğunlaştığı bir kesite gönderme yapar. Bu kesit, bir nevi, yaşamın büyütecidir. Genellemeler, boş ve kibirli soyutlamalar ya da psişik süreçlerin ön belirlenimci saptamalarıyla ne hakkıyla anlaşılabilir ne de toplumsal ve politik olarak savunulabilir. Yapılması gereken şey, çocukluğun yetişkinlikle ilişkisini ele alabilen bir yaklaşıma yaslanmaktır. Çocukluk sürecini, doğası itibariyle sahip olduğu özgünlük içerisinde çözümlemek ve bütünlüklü olarak anlamak gerekir. Bu bakımdan, çocuğun, kendini biri olarak ya da bir kendilik olarak keşfetmesi yahut

[1] Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın (Payel Yayınları, 2015), 41.

[2] Viktor Lektorski'ye göre, örneğin bir Jean Piaget'nin ruhbilimci yaklaşımının "mekanik sistemdeki bir denge ile zihinsel işlemlerin yapısındaki denge arasında kurduğu koşutluğun son derece hatalı olduğu çok geçmeden anlaşılmıştır." Bu yüzden Piaget "bilişsel bir yapı içerisinde işlemlerin dengelenmesinden söz ederken, işlemlerin eksiksiz tersinme özelliğinden dolayı bu dengeye ulaşılabileceğine inanmaktadır" (Viktor Lektorski, *Özne, Nesne, Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, 2016, 52-53). Piaget'nin burada yaptığı şey, yetişkin bireylere atfedilen akılcı usavurmanın çocuklukta hâlihazırda var olduğunu ileri sürmektir.

kendiyle, ait olduğu dünya ve diğer insanlardan ayrı bir varlık olarak karşılaşmasına özgü kopuş ve kırılma anları, bir milat ya da başlangıç noktası olarak belirlenebilir.

Bu bağlamda, son zamanlarda tarih felsefesi ya da modernlikle ilgili değerli çalışmaları çok ciddi incelemelere[3] konu olan Walter Benjamin'in bilhassa kendi çocukluğuna dair düşüncelerinin erimini ele almak istiyorum burada. Çocukluk ve çocuk edebiyatıyla ilgili yazıları, çalışmaları oldukça iyi bilinen Walter Benjamin Almanya'da modernitenin başlangıçlarında, dokusuna, ruhuna burjuva kültürünün yaşantısı sızmış bir çocukluğu adeta birer portre gibi çizerken, anlatımlarında bize çocukluk deneyiminin kendine özgülüğünü, çocuğun bakışının sanatsal, arı, yaratıcı gücü ve gizeminde sunar. Benjamin'in "bütün nesnelerin sonsuz dönüşümü çocuk için çoktan bir hikmet olmuş, hayatsa ortasında müzik makinesinin yer aldığı ezeli bir uğultu olup çıkmıştı"[4], sözleri bakışa özgü söz konusu ayrıcalığın özel ifadelerinden biridir. Çocukluk geçirgen ve şeffaf bir deneyimler ağıdır. Çocuk, sürekli etrafındaki şeylere dönüşür ve bu dönüşümle onları da dönüştürür. Alışkanlıkların rutin ve değişmez özü, çocuğun yetenekleriyle imgesel yaratımlara teslim edilir: "Böylece büyür ve böylece kılıktan kılığa girerdi, çocukluğun gözlerdeki, çekmecelerdeki, kutulardaki varlığı."[5] Bu makale özelinde ileri sürmek istediğim düşünce ise şudur: Çocukluk, Benjamin'in yapıtlarında, tekelci kapitalist dönemin ortaya çıkışıyla birlikte parçalanan toplumsal ve iktisadi dünyada, özne ile nesnenin bir zamanlar sahip olduğu organik birlikteliğin canlı bir imgesini sunan ütopik bir bütünsellik uğrağı (Benjamin buna büyük ihtimalle bir "an" derdi) olarak ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, Benjamin'in çocukluk anlayışı modern dünyanın parçalanmış varlığında çocuklukta yakalanmaya çalışılan bütünlüğün çelişkili doğasını ortaya koyması bakımından ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

-1-

Benjamin'in çocukluğuna dair düşünceleri, özellikle 1924 ve 1934 yılları arasında ciddi bir değişim gösterir. Başlangıçta Alman romantizminin[6] etkisi altında olan Benjamin'in ilgisi, zamanla çağdaş Avrupa kültürüne, özellikle Fransız düşüncesine yönelmeye başlar. Kültürel olay ve olgulara dair erken dönemdeki apolitik ve Mesiyanik tavrın yerine Marksizmi tercih eden, ancak Mesiyanizmin gizemli dilini hiçbir zaman terk etmeyen Benjamin için, özellikle popüler kültür ve medya (Fransa ve Sovyetler Birliği'nde ortaya çıkan modernist ve öncü kültür de denilebilir) ile ilgilenmeye başladığı

---

[3] Bu konuda bkz. David Frisby, *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*, çev. Akın Terzi, (Metis Yayınları, 2012).

[4] Walter Benjamin, *Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s.65

[5] Benjamin, *Tek Yön*, s.46

[6] Bu etkinin arka planında, Walter Benjamin'in 1920'de yazdığı *Alman Romantizmi'nde Sanat Eleştirisi Kavramı* isimli doktora tezi vardır.

1920'lerin sonları ciddi bir dönüm noktası teşkil eder. 1926-1931 arasında çocuk edebiyatı, oyuncaklar, pedagoji, pornografi, halk sanatı, zihinsel hastalığı olanlar gibi marjinal grupların yaptığı sanatlar, filmi de içine alacak şekilde medya, fotoğraf ve daha pek çok konuda yılmadan usanmadan ve büyük bir eleştiri ve sorgulama hevesiyle yazmıştır Benjamin.

Gerek çocukluk hatıraları gerekse çocukluk hakkındaki düşünceleri açısından, yani çocukluğun bir anlatıya dönüştüğü her durumda, Benjamin'in tıpkı modern yazın tarzında olduğu gibi alegorilere sıkça başvurması ve uzun tasvirlerle anlatısını resimselleştirmesi, tesadüfen ya da boşu boşuna yapılmış bir manevra değildir. O, bu tavrı bile isteye üstlenmiştir. Onun çocukluğa dair düşünceleri kesitsel, akışkan ve fotoğrafik imgelerin gerçek arenasıdır. Alegori ya da tasvirler çocukluğa özgü söz konusu imgelerin - annenin beyzi takısından dolaplara, avludaki ağaçlara, pazar haline ya da avluya bakan Noel pencerelerine ve daha nicelerine değin- anlatımı ya da zihinlerdeki tahayyülü için zorunlu olduğundan bu denli sıklıkla kullanılmışlardır. Rolf Tiedeman, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*'a yazdığı Sonsöz'de, Benjamin'in çocukluk hatıralarına derinden sirayet eden, ancak geç döneminde tüm çalışmalarında etkisi açıkça görülen bu tavrını bir üslup ideali olarak yorumlar ve şunları yazar:

> Benjamin'in geç döneminin üslup ideali - çocukluk hatıralarının son versiyonunun da gösterdiği gibi - kendine özgü olanın gayet nesnel biçimde dile getirilmesiydi, hem Hebel'den, hem Brecht'ten gelen, gene de çok köklü bir biçimde Benjamin'e özgü olan, alabildiğine karmaşık bir lakonizm.[7]

Benjamin, bilhassa Berlin'deki çocukluk deneyimlerini anlatırken, eskimeye yüz tutmuş ya da modası geçmiş kapitalist nesnelere hiç benzemeyen başka bir uzamsal açıklıktan, şeylerin karmaşık ve belirsiz doğasına yuva olabilen bir uzamdan söz eder. Çocuğun deneyimlerinde, "avlu ya da oldukça sık ağaçlar silsilesinin ardında gizlenen derinlik, yalnızca mitsel bir belirsizliği anlatmaz, aynı zamanda otantik bir bilginin olanaklılığı adına umut vaat etmektedir."[8] O, çocukluğun, Marcel Proust'taki gibi, tinsel ile maddi olan arasındaki ya da öznel ile kamusal arasındaki yabancılaşmayı aşmayı sağlayacak bütünleştirici bir zamansallık sunduğunu düşünür.

Şu noktada, mitin zamanı ile çocukluğun zamanı arasındaki farkı düşünmek, çocukluğun sunduğu ütopyacı olanakları anlamak açısından öğretici olabilir. 1930'ların başlarına gelindiğinde, Benjamin'in mit anlayışı önemli

---

[7] Walter Benjamin, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, çev. Tevfik Turan (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2018), 99

[8] Walter Benjamin, "Goethe's Elective Affinities", *Selected Writings 1913-1926,* Cilt I içinde, derleyen: Marcus Bullock (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 297-361, 326.

bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm açıkça Benjamin'in Adorno ile girişti̇ği tartışma sonuncunda düşüncelerinin değişmesi nedeniyledir.[9] Bu dönüşümle birlikte Benjamin için mit, hakikat ile tamamen karşıt bir anlama sahip olmaya başlar. Bir başka deyişle, mit ve hakikat arasında karşılıklı dışlama ilişkisi dışında başka bir şey yoktur. Benjamin için bu negatif ilişki tüm bilgimizin kaynağı haline gelecektir. Burada mit, hakikatin karşıtı, yani sahte ya da yanlış olan değildir. Ancak doğru ya da bilimsel olan da değildir. Kesinlik içermez.[10] Mitin yaptığı şey, insan ve toplum ilişkisini yazgısal bir belirlenim altında düşünmektir. Susan Buck-Morss'un belirttiği gibi, "Mit açısından insanlar kaderin işleyişine müdahalede bulunamayacak kadar güçsüz olduğundan, gerçekten yeni olan hiçbir şey gerçekleşmez."[11] Tarih ise, tam tersine, belirli maddi koşullar altında insan müdahalesine açık olması ve bu müdahaleyi olanaksız kılıp aşan şu ya da bu türden bir üst-belirlenime tabi olmamasıyla nitelendirilir.

Benjamin'in asli hedefi on dokuzuncu yüzyılın nesneler dünyasında adeta bir düş yorumlayıcısı gibi çalışarak, böylesi bir uyanışı tarih alanına taşımaktır. Bu nedenle, her ne kadar Benjamin'in çocukluğa dair çalışmalarında sıklıkla çocuğun dünyayla ilişkisi ve onu algılama biçiminin farklı imgesel yollarıyla karşılaşıyorsak da, onun çocukluk deneyimine bakış açısı, daima, birbirini dışlayan mit ve tarih ikilisinden ikincisine yaslanmaktan kaçınamaz. Ancak onun anlatımlarında öne çıkan çocukluğun temel varoluş biçimi, tıpkı bir *flaneur* gibi, her tür amacı ve araçsallığı bozabilen ya da kesintiye uğratabilen bir seyir ve gezgin halinde var olmaktır.[12] Çocuk için kurulu dünyanın anlam ve değerleri, adeta bir yıkıntı ya da harabe gibidir ve yalnızca onun bakışının üzerlerinde önemsizce gezineceği birer seyir nesnesidirler. Bu varoluş halinin açığa çıktığı en belirgin nitelik ise çocuğun direktiflere, yönerge ve talimatlara meydan okuyan uzlaşmaz tavrıdır. O, var olduğu dünyayı adeta içine çeker, dünya haline gelir, tepeden tırnağa dünyaya karışır. Bu nedenledir ki bir çocuğun dünyayla ilişkilenmek için ön belirlenimlere, başkalarının yargılarına ya da kavram taslaklarına ihtiyacı yoktur. Benjamin çocuğun okuma deneyimini anlattığı bir denemesinde bunu şöyle betimler:

> ...Okurken kulaklarını kapatıyor; kitabı çok fazla yüksek olan masada, bir eliyse hep sayfanın üstünde. Kahramanın maceraları onun için henüz harflerin fırtınasında okunur halde, tıpkı kar tanelerinin uçuşmasında şekiller ve mesajlar görüldüğü gibi. Çocuğun soluğu olayların havasını soluyor ve bütün hikâye kişileri kendi soluklarını katıyorlar, bu soluğun içine içine. Çocuk,

---

[9] Bu konuda bkz. Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, çev. Dilman Muradoğlu (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2012).

[10] Benjamin, "Goethe's Elective Affinities" , s.325-26.

[11] Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 97.

[12] Eric L. Tribunella, "Benjamin, Benson, and the child's gaze: childhood desire and pleasure in the David Blaze Books", *Pedagogy, Culture and Society 24*, no.4 (2016), 505-515, 505.

> yetişkinden çok daha iç içe, kitabın kişileriyle. Dile gelmez ölçüde etkisinde olayların ve konuşulan sözlerin; ayağa kalktığında ise, okudukları katbekat kar gibi bürümüş üstünü.[13]

Benjamin çocukluğun kendine has deneyimlerini fantastik şehir manzaraları, çocuk kitapları ve çocuğun etrafındaki şeyleri oyun nesnesi haline getirme kabiliyetiyle birleştirir. Ancak Benjamin'in yukarıdaki kitap okuma deneyiminde vurguladığı şey, çocuğun bir yetişkine oranla kitapla çok daha fazla içli dışlı olmasıdır. Çocuğun kitapla ilişkisi neredeyse büyüleyici bir serüven deneyimi gibi ("Dile gelmez ölçüde etkisinde olayların ve konuşulan sözlerin!") anlatılır. Böylelikle Benjamin, Aydınlanma düşüncesinin çocukluğu psişik bir deney nesnesi ya da eğitilmesi gereken bir yabaniye indirgeyerek mercek altına alan yaklaşımıyla taban tabana zıt bir görüşü benimsemiş olur. Bu yanıt, *Şantiye* adlı denemesinde belirginleşir:

> Kılı kırk yararak, çocuklara faydalı olacak nesnelerin -öğretici araçlar, oyuncak, ya da kitapların- yapımı üstünde kafa yormak akıl karı değildir. Aydınlanma'dan beri eğiticilerin en iç karartıcı akıl yürütmelerine temel olmuş bir alandır bu. Gözlerinin psikolojiden başka bir şey görmez olması, yeryüzünün çocuk dikkatine ve uğraşına yatkın nesnelerin en eşsizleriyle dolu olduğunu fark etmelerine engel olmaktadır. En dolaysızlarıyla. Çünkü çocuklar, kendilerine özgü bir biçimde, her çeşit işin yapıldığı, nesneler üzerinde gözle görülür bir biçimde eylemde bulunulan yerlere uğrama eğilimindedirler. İnşaat, bahçe ya da ev işlerinden, dikişten ya da marangozluktan kalan artıklar karşı konmaz biçimde çeker onları. Artık malzemede nesneler dünyasının onlara, sadece onlara çevirdiği yüzleri görürler. Artıklarla yetişkinlerin eserlerini yeniden yaratmaktan çok, bambaşka türden maddeleri, bunlardan oyun sırasında oluşturdukları şeyler sayesinde, birbirlerine karşı yeni, apayrı bir ilişki içine sokarlar. Çocuklar böylece kendi kendilerine, kendilerinin olan bir nesneler dünyası elde ederler, büyüğünün içinde bir küçük dünya.[14]

Olgunlaşma hissi, burjuva kültüründe yetişkinlik açısından bir *düşüş*ün temsilidir. Benjamin insanlığın *düşüş*ünü dilin araçsallaşması ve şeylerin gerçek adlarının unutulmasıyla birleştirmekle birlikte, çocukluğu düşüş öncesi durumun ya da zamanın yani masumiyetin biçim almış, arınmış ve dönüşmüş hali olarak karakterize etmektedir. Çocuk, dilin yitirilmiş gerçek doğasını bilen ve şeylerin gizli şifrelerini çözebilen tek varlıktır.[15] Çocuğun bilgeliği, dil ve şeyler arasındaki yakınlığın keşfinde saklıdır. Bu keşif, çocuk için her şeyin ebedi tekrarında dönenip duran bir ve hep yeniden kazanılması arzu edilen zaferler, doruklar, yükselişlerle bezenmiştir. Engin sağgörüsüyle, "bulunan şeyler çocuklar için, büyüklere zafer neyse odur"[16] der

---

[13] Benjamin, *Tek Yön*, 42-43
[14] Benjamin, *Tek Yön*, 20.
[15] Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man", içinde *Selected Writings 1913-1926 Cilt I*, derleyen M. Bullock (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 62-75, 71.
[16] Benjamin, *Tek Yön*, s. 52.

Benjamin. Bulmak, keşfetmek, toplayıp biriktirmek (bir nevi koleksiyonculuk) çocuğun gizemli hazinesidir.

Çocukluk ve doğa arasındaki özel ve ayrıcalıklı yakınlık, çocuğun yetişkin dünyasına girmesiyle ya da eğitim süreci esnasında bozulup sona ermektedir. Benjamin'deki romantik etkiyi açıkça gösteren bu tanı ya da teşhis, çocukluğu yetişkin dünyasından tümüyle ayıran ve ona başka bir deneyim ve algı odağı olarak yaklaşan bir tavrı yansıtmaktadır. Bu türden romantik etki taşıyan yaklaşımlarda, özellikle de doğal dünyanın imgelerle resmedilmesi, düşlerde başkalaştırılarak dönüştürülmesi çocukluğa özgü fantastik bakışın göstergeleri olarak kabul edilmektedir.[17]

-2-

Küçük denemelerinden birinde kısa, öz ve vurucu bir edayla "bakış, insanın eğilişidir" diyor Benjamin.[18] Çocuğun bakışı sanatsal bir deha içerir. Bu dehanın en güçlü ve tutkulu ruhu, "en arı" anlamıyla bakabilme hünerinde yatar.[19] Çocuğun bu sanatsal ve yaratıcı bakışı, dünyanın yetişkinlerin gördüğü parçalanmış ve yabancı görüntüsünden çok daha başka bir biçimde birbiriyle ilintili ve bütünlüklü olarak tahayyül edebilmesinde belirginleşir. İmgesel oyunlar ve mevcut olanın algıda başkalaştırılarak arzu edilen şekilde kullanılmasıyla çocuk, kendi dünyasını büyüklerin büyük dünyasının içinde onlardan habersizce kendi küçük ama zengin dünyasını yaratır. Benjamin, *A Child's View of Colour*'da çocuk, imgelem ve renk üçlüsünü bir araya getirerek çocuğun bakışının yetişkinlerin dünyasına ait yasaları, normları, formları, yapıp ettikleri ya da değer ve anlam yükledikleri şeyleri nasıl bozduğunu ya da onlara karşı koyduğunu anlatır. Çocuktaki renk algısı, imgelemin etkin olarak rol oynadığı estetik bir niteliğe sahiptir. Renk, çocuğun bakışında araçsal ya da biçimsel tüm beklentilerden, içeriklerden soyunmuş tümüyle imgesel bir gerçekliğe bürünmüş halinde belirir. Bu, yetişkinlerde olmayıp çocukta olan bir yetidir ve çocuğun gizemli deneyimlerinde yaratıcı bir biçimde yinelenerek hep yeniden varlığa gelir:

> ... Her şeyin ebedi tekrarı çoktan bir çocuk hikmeti haline gelmiş, hayat ise eski mi eski bir egemenlik sarhoşluğu -bu egemenliğin orta yerindeki hazine dairesi gürültüsü kulaklar acıtan bir orkestriyon. Çalgı yavaşlamaya görsün, mekân titreşmeye, ağaçlar akıllarını başlarına toplamaya başlıyor. Atlıkarınca güvensiz bir zemine dönüşüyor. Ve anne ortaya çıkıyor, o sıkı sıkı

[17] Tribunella, "Benjamin, Benson, and the child's gaze: childhood desire and pleasure in the David Blaze books", s.506

[18] Benjamin, *Tek Yön*, s.57

[19] Walter Benjamin, "A Child's View of Colour", içinde *Selected Writings1913-1926 Cilt I*, derleyen M. Bullock, (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 50-52, 51

çakılmış kazık; ve karaya atlayan çocuk bakışının halatlarını sarıyor bu kazığa.[20]

Çocuk, ilk sezgisel kavrayışın belleğiyle öğrenmeye başlar. Bu öğrenmede etkin olan, özlem ya da arzu içermeyen bir belleğin evi olan parlak ve şaşalı renklerin fantastik oyunudur. Benjamin, renklerin bu esrarengiz dansını ve etkileyiciliğini çocuk bakışının en doğrudan muhatabı olarak belirler. Böylelikle, belleğin bile yeri yurdu olan renklerin etkin varoluşu çocuğun imgesel bir öğrenme içerisinde olmasını sağlamaktadır.

Bu yaklaşım, Benjamin'in pedagoji konusundaki tavrını da net olarak ortaya koymaktadır. Benjamin, çocuğun öğrenme sürecini aile, okul ya da eğitim müfredatları yerine çocuk edebiyatının, resimli çocuk kitaplarının, oyuncakların ve çocuğun kendi yaratıcı dünyasına dâhil edip dönüştürebileceği tüm gündelik nesnelerin zengin ve renkli dünyasına aktarır. Daha doğrusu çocuk bakışının imgesel ve fantastik görüşü açısından asıl olan tam da bu sayıp dökülenlerdir ve çocuk bunlardan herhangi biriyle karşılaştığında adeta Platon'un anamnesis yani anımsama anlayışında olduğu gibi, zaten onda olanı gizlendiği yerden geri çağırmaktadır. Böylelikle Benjamin'in özellikle Pasajlar tasarısında vücut bulan kendine özgü ve tartışmalı modernlik projesi yaratılan bir hayal dünyasına sımsıkı bağlanan bir romantizm yerine "...hala bilinçdışında yer alan bilgiyi uyandırma"yı kendine kılavuz edinir.[21] Yani Benjamin'in tasarısı, mevcut (tabiri caizse modern) dünyadan kaçışın fantazmagoryası yerine ona ve onda uyanışı esas almaktadır.

İçerisinde geçmişe özlemin barınmadığı bir şimdiki *anı* kucaklama ve herhangi bir biçimde yitimi duyumsamaksızın şimdinin alabildiğine yaşanması; çocuğun bakışında biçim alan sanatsal dehadır. Benjamin *Old Forgotten Children's Books* adlı denemesinde, çocuğun sanatçılara özgü bir bakışa sahip olmasını onun dünyayı yeniden yarattığı bir kolaj çalışması aracılığıyla etrafındaki şeylerin görünür bir biçimde devindiği alanlara musallat oluşunda temellendirir. Böylelikle çocuk, kendi kurguladığı oyunun içeriye doğru genişleyen imgesel mekânında yetişkinlerinkine hiç benzemeyen yapıtlar ortaya koyar. Bu yapıtların ham maddesi bazen atıklar, bez parçaları, buluntu nesneler olurken bazen de peri masalları, fabllar ve hatta şarkılar olur. Çocuk, tüm bunları kendine göre eğer büker, yorumlar ve kendine özgü saf ve meraklı kavrayışında dönüşüme uğratır. Bu durumda, çocuk için hiçbir şey kendinde değere sahip değildir. Örneğin bir fabl ahlaki anlamda verdiği ders bakımından muhteşem bir derinliğe sahip olabilir. Ancak onu gerçekten değerli kılan çocuk tarafından tanınmak ya da bilinmektir. Çocuk, yetişkinlerin onda bulduğu ahlaki öğretiyle, geleneksel bilgiyle ilgilenmez. Ona zevk veren ve ilginç gelen şeyle ilgilenir. Yani çeşitli hayvanların

[20] Benjamin, *Tek Yön*, s.45
[21] Tribunella, "Benjamin, Benson, and the child's gaze: childhood desire and pleasure in the David Blaze's books", s.513

tıpkı insanlar gibi konuşuyor olmalarıyla.[22] Bununla birlikte, çocuğun sonsuzluğa açılan bir spektrum gibi içeriye doğru genişleyen, yetişkinlerinkinden son derece farklı kendine özgü dünyası aynı malzemeden yapılmış tek seferlik bir bütünlük de değildir. O, sonsuz kere ve yineleyerek etrafında bulduğu şeyleri kullanarak, onlarla bir şeyler yaparak kendi dünyasını hep yeniden oluşturur.

Çocuğun şimdiki zamanla ve kendi dışındaki mevcudiyetle olan uyumsuzluğu onun çeşitli nesne ya da olaylarla her karşılaşma durumunda kendi dünyasını, kendi anlamlarını ve gerçekliğini yaratmasının kaynağıdır. Daha doğrusu, o neyle karşılaşırsa karşılaşsın, onları kendi sahip olduklarına dönüştürür. Benjamin, çocuğun içine doğru genişleyen bu anlam dünyasını, onun imtiyazlı kendilik duygusunu renk olgusuyla örtüştürür.[23] Renkler çocuğun düşsel gerçekliğinin açığa çıktığı yerlerdir. Özellikle de parlak, canlı renklerin onlara kendi dünyalarını keşfettiren ve sergileten mucizevi bir gücü vardır. Renklerin kendinde ve tam dünyası çocuğun evi gibidir. Benjamin'in resimli çocuk kitaplarını ayrıcalıklı bir yere koyma nedeni budur.

-3-

Fredric Jameson'a göre, "Benjamin'in denemelerinde dile gelen melankoli -özel bunalımlar, uğraşta hayal kırıklıkları, dışta kalanın hüznü, politik ya da tarihsel bir karabasan karşısında duyulan keder- geçmişte, dinsel düşüncede olduğu gibi, aklın kendini uzun uzun seyredeceği, yalnızca estetik de olsa bir anlık rahatlama bulabileceği uygun bir nesne, bir simge ya da imge arar."[24] Aklın rahatlama itkisinin berisinde, modern dünyanın yarattığı devasa yabancılaşma ve toplumun sektörlere bölünmesi gerçeği vardır. Bu devasa genişlikteki toplumsal gerçeklik alanının, çocukluğa ya da geçmişe yapılan şu ya da bu türden bir imgesel yatırımla aşılamayacağını ileri sürmek mümkündür. Benjamin'in nesri, sanki toplumsal içeriğin kendisini aşabilecek tözsel bir zaman dilimini maddi gerçeklikten çıkarıp almak istiyor gibidir. Eğer alegori "...şeylerin, hangi nedenle olursa olsun en sonunda anlamlardan, tinden, gerçek insani varoluştan büsbütün kopmuş olduğu bir dünyanın hâkim anlatım tarzıysa"[25], şu durumda çocukluğun alegoriden uzak bir anlatımla izah edilmesi bizi Benjamin'in yapıtında biçim ve içerik arasında var olan canlı bir çelişkiye götürecektir.

Ancak Benjamin'in çalışmasında salt biçim ve içeriğin çatışkılı birlikteli-

---

[22] Walter Benjamin, "Old Forgotten Children's Books", içinde *Selected Writings 1913-1926 Cilt I*, derleyen M. Bullock (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 406-413, 408

[23] Benjamin,"Old Forgotten Children's Books" , s. 410

[24] Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 67.

[25] Jameson, *Marksizm ve Biçim*, s. 76.

ğine yönelik öğeler bulmak istenirse, onun temel amacı hiçbir biçimde kavranamaz. Martin Jay'in işaret ettiği gibi, "Benjamin'in alternatif, kefaretçi bir deneyim anlayışı oluşturma girişimi belki ilk olarak savaş başladıktan hemen sonra, ren üzerine yazdığı, yayınlanmamış fragmanlarda kendini göstermektedir."[26] Bir başka deyişle, Benjamin'inin tarihsel içkinliğe dair betimlemelerine ya da çıkarımlarına hemen gelip yapışan ütopik bir aşkınlık dürtüsü onun yapıtının tüm gövdesine derinlemesine sirayet etmiştir. Dahası, Buck-Morss'un söylediği gibi, bir entelektüel ve siyasal devrimci olarak Benjamin'in şahsi varlığı, metinlerinin içindedir.[27]

Her bakımdan, on dokuzuncu yüzyıl Paris'ini merkeze koyan özgün bir modernlik teorisi ve devrimci bir politika ve kültürel pedagoji kuramı kadar, kamusal ve öznel deneyimin yıkımı ile yeniden ele geçirilmesine ilişkin umutsuz bir metafizik ve kişisel düş kırıklıkları ve melankolinin derinlemesine sirayet ettiği geniş ve dağınık bir teorik ve felsefi malzemeyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla, Benjamin'in Mesiyanik beklentileri ile teorik konumları arasında kopmaz bir bağ olduğunu kabul etmemiz gerekiyor.

Özellikle yukarıda ayrıntılı olarak değinilmiş olan çocuk bakışının kendine özgü yaratıcılığı ve estetiğinde çocuk ve kent arasında kurulan söz konusu ilişki merkezi bir yere sahiptir. Kentin kendine özgü güzelliği ya da estetiği ve yeni olanakların zengin mekânı olduğuna dair inanç pek çok çağdaş düşünür gibi Benjamin'i de etkisi altına almıştır. Bu modern tavır adına Benjamin'in tıpkı çağdaş Fransız düşünürü J. Paul Sartre gibi bir deha şair Baudelaire'i bu konuda mercek altına alarak söz konusu kent hayranlığını taçlandırması görmezden gelinemeyecek denli etkili bir role sahiptir. Bu rolü, modernliğin başlarında çocuk ve kentlilik olgusunun birlikte düşünülmesi açısından değerlendirmek gerekir.

Benjamin, çocuğun kentlilikle olan bağını Baudelaire'e özgü bir kavram olan *flaneur* ile açımlar. Baudelaire, onun için modern, kentli, gizemli ve tuhaf çocukluğu açısından bir *flaneur* modelidir. Tüm yıkıntılarına, acılarına rağmen çocuk Baudelaire dünyasını muhteşem ve son derece estetik görebilme özel yetisine sahiptir. Tıpkı bir *flaneur*'ün kent sokaklarında gezinmekle kalmayıp aynı zamanda orada gizlenen güzellikleri gören ve hatta görmekle de kalmayıp güzelliği yaratan bir tavrı yaşaması gibi, çocuk da renklerin parlaklığını görür onların sonsuz oyununa dâhil olur ve bu oyundan güzelliklerle bezeli bir dünya yaratır.

Baudelaire'de biçimlendirilen *flaneur* en önemli özelliğini pasajlarda bulur. *Charles Baudelaire Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair* isimli denemesinde Benjamin, on dokuzuncu yüzyıl Paris'inin durumunu esas alarak, *flaneur* ve pasajlar arasında kurduğu ilişkiyi son derece çarpıcı bir biçimde saptar ve gerekçelendirir. İlk olarak, *flaneur*'ün tavrına özgü kurduğu

[26] Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 392.
[27] Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, 57.

bir benzetmeyle *flaneur* olmayı "asfalt yolda inceleme amacıyla bitki toplama"yla tanımlar. Hemen ardından ise şöyle bir ekleme yapar:

> Ancak o zamanlar kentin her yanında rahatça yürüyebilme olanağı yoktu. Geniş kaldırımlar, Haussmann'dan önce enderdi; dar kaldırımlar ise taşıtlardan yeterince koruyabilmeyi sağlayamıyordu.
> Eğer pasajlar yapılmasaydı, *Flaneur* gibi dolaşmanın önem kazanması herhalde çok güç olurdu. 1852 tarihli ve resimli bir Paris rehberinde şu satırlar yer almaktadır: "Endüstriyel lüksün yeni sayılabilecek bir buluşu olan pasajlar, bina kitlelerinin arasından geçen, üstü camla örtülü, mermer kaplı geçitlerdir... Işığı yukarıdan alan bu geçitlerin iki yanında en şık dükkânlar yer almaktadır; böylece bu türden bir pasaj kendi başına bir kent, küçük bir dünya demektir."[28] Flaneur'ün evi işte bu dünyadır.

Kent ve kent dışının birbirinden kopmasının yarattığı bunaltının şiirsel bir lirizme yol açtığını savunan Benjamin, pasajların *flaneur* için adeta bir ev oluşunu sıkıntı ve imgelem arasında gidip gelen bir salınıma teslim eder. Böylelikle *flaneur*'ün adeta çocuğun daha önce irdelemiş olduğumuz dünyasına benzer bir dünyayı somut olarak bulma, kendini orada konumlandırma lüksü vardır. Çocuğun kendine özgü renk algısını resimli kitaplarla karşılaşması esnasında keşfetmesi gibi, *flaneur* de kendi ayrımını ve deneyimini pasajlarda bulur.[29]

Benjamin'in yalnızca boş ve anlamsız bakış olarak değil de bir tür gözlemcilikle özdeşleştirdiği görme duyusunun öne çıkması, *flaneur*'le buluşur ve onu, Baudelaire'in gözlemciye özgü betimiyle tamamlar: "Gözlemci, kim olduğunu gizleme sanatını her yerde uygulayan bir hükümdardır."[30] *Flaneur* gözünden hiçbir şeyin kaçamadığı iyi bir dedektif ya da gizli bir ajandır. Uyanık bir gözlemcidir. Onun aylaklığı ya da tembelliği yalnızca görünüştedir. Onun kendilik duygusu gezginliğinin keşif ve seyir alanlarının bolluğu ve çeşitliliğinde serpilir.

-4-

Benjamin için bakışın ön plana çıkması, *Pasajlar*'da Georg Simmel'den alıntıladığı kısımda da görüldüğü üzere, modern teknolojinin gelişimiyle yakından ilişkilidir. Burada duymak ve görmek arasındaki diyalektik ilişkinin altını çizen Benjamin, Simmel'in söz konusu ilişkiyi belirginleştiren şu sözlerini oldukça başarılı bulur:

---

[28] Walter Benjamin, "Charles Baudelaire: Kapitalizm'in Yükseliş Çağında Lirik Bir Şair", içinde *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 108-201, 130-131

[29] Benjamin, "Old Forgotten Children's Books", 410

[30] Charles Baudelaire: (Euvres. Texte etabli et annote par Yves-Gerard Le Dantec. 2 cilt. Paris 1931/1932. (Bibliotheque de la Pleiade. 1 ve 7.) II, s.415'ten alıntılayan Benjamin, "Charles Baudelaire: Kapitalizm 'in Yükseliş Çağında Lirik Bir Şair", 135

> "Duymadan gören... görmeden duyandan çok daha tedirgindir. Burada, büyük kentin sosyolojisi açısından karakteristik bir nokta söz konusudur. Gözün etkinliğinin, kulağın etkinliğine oranla daha ağır basması... büyük kentlerde yaşayan insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirleyici bir öğedir. Bunun başlıca nedeni de toplu taşıt araçlarıdır. On dokuzuncu Yüzyıl'da, otobüsler, trenler ve tramvaylar gelişmezden önce, insanlar birbirlerine tek kelime söylemeksizin, dakikalarca, hatta saatlerce bakmak zorunda değillerdi."[31]

Simmel'in yabancılaşmayı vurgulayan ve bir olumsuzluk olarak, rahatsız edici ve hatta nevrotik hastalıklara mahal veren bir gelişme olarak anlattığı söz konusu durum, yani modern teknolojinin boş ve anlamsız bakışı ön plana çıkartma etkisi, Benjamin için yalnızca bir olumsuzluk değildir. O, modern teknolojik gelişmeleri daima iki boyutlu bir biçimde yorumlar. Sanata yaklaşımı yahut da modern medyanın gelişimiyle ilgili çözümlemeleri bunun en açık göstergeleridir.

Birini belirsizliğe götüren tehlikeli bir büyüyle bezenmiş mitsel mekânlar, Benjamin'in Berlin'deki çocukluk hatıralarında oldukça etkilidir.[32] Bu mekânlar, bizde daima geçmiş olmayı bekleyen kehanetsel bir zaman-mekân boyutudurlar. Bu kehanet özellikle modern medyanın gelişimi, örneğin kamera ya da fotoğrafın, pre-sinematik formların etkisiyle birleşerek, Berlin'deki çocukluk hatıralarının farklı baskılarında oldukça belirginleşir. Avlu ya da sundurmanın fotoğrafik imgesinde canlanan ya da başkalaşan her şey, çocuğun bakışında deneyime farklı bir perspektif yahut da perspektifler dizisi katar. Benjamin, çocuğun göz gezdirişinde akmakta ya da gelip geçmekte olan her bir sahneyi parçalara ayırması açısından, bu fotoğrafik imgeye yönelmektedir. Bu imge, bir yandan gerçekliğin dondurulmuş bir kesitidir; diğer yandan ise, sinematik bir çerçeveye yerleştirildiğinde, bütünlüklü bir akışın vazgeçilmez parçasıdır. "İzleyici, her bir resmin yalnızca birkaç saniyelik aralıklarla ve küçük bir sarsıntıyla geçişini haber veren zilin çalmasını bekler. Böylelikle önce boş bir alanın hemen ardından da bir sonraki resmin görüş alanına girmesi sağlanır."[33] Burada, fotoğrafın modern dünyada çocuk olmakla ilintilendiren ve deneyime olan bariz etkisi onun bir nevi optik bilinçaltı olarak tanımlanmasıyla gerekçelendirilmektedir. Optik bilinçaltı olarak fotoğraf modernin gelenekten özgürleşme tasarısının mekanik temsilidir. Benjamin'in tam anlamıyla modernist olarak nitelediği Baudelaire okumasına da sirayet eden bu yaklaşım, geleneğin ölü etkileri üzerine yayılan *fantazmagorya*nın en etkin arenası olarak fotoğrafik imgeye yahut da pre-sinematik imgeler geçişine işaret etmektedir.

---

[31] Georg Simmel, *Melanges de philosophie relativiste. Contribution a la culture philosophique*. Traduit par A. Guillain. Paris 1912, s.26/27'den alıntılayan Benjamin, "Charles Baudelaire: Kapitalizm 'in Yükseliş Çağında Lirik Bir Şair", 131.

[32] Michael W. Jennings, 'The Mausoleum of Youth: Between Experience and Nihilism in Benjamin's *Berlin Childhood*', *Paragraph* 32, no: 3 (2009), 313-330, 314

[33] Jennings, "The Mausoleum of Youth: Between Experience and Nihilism in Benjamin's *Berlin Childhood*", s.317

Mitsel olanın ve ölümün tanınmasında ayrıcalıklı bir yere sahip olan genelde fotoğraf sanatı, özelde fotoğrafik imge Benjamin için ayrıcalıklı bir epistemolojik dolayımdır. Fotoğrafın bu epistemolojik ayrıcalığı, Benjamin'in Baudelaire yazılarında özenle belirttiği gibi, şeylerin özünü verebilmesidir. Yani fotoğraf, şeyleri gerçekte oldukları gibi gösterebilmektedir.[34] Bu ayrıcalıklı konumu itibariyle fotoğraf, "burada ve şimdi" ile "orada ve o zaman" olanın yaklaşması, adeta bu ikili arasında kurulan bir eşitleme ya da birbirine benzetme halidir. Benjamin, Berlin'deki çocukluk hatıralarının 1938'de yayınlanan baskısında fotoğraf sanatına özgü bu ayrıcalığı şöyle açıklar: Fotoğrafik bakış ya da fotoğrafın görüş alanı ve biçimi geçmişin olumsal ve biyografik değil, zorunlu ve toplumsal olarak düzeltilemez, geri alınamaz oluşunun içine dalabilir; onun bu sert kabuğunu kırıp ona nüfuz edebilir. Fotoğraf, çocuğun avluda anıtsallaşan hatıralarıyla özdeşleştirdiği gömülü geçmişi harekete geçirir.[35]

Bir büyüden söz eder Benjamin, insanı doğumundan ölümüne takip eden bir gizemliliktir bu. Bir yandan geleceksiz oluşun avluda yansıyan kehanet imgesi vardır, diğer yanda çözümsüz bir bilmece gibi peşimizi hiç bırakmayan hayatın ta kendisi. Bu, derin bir çelişkidir: çocuğun gizemli ve tuhaf dünyasından süzülüp yaşamın kesitleri arasına sızan bir çelişki. Hem yapan hem de yıkan bir çelişki. Kamerada gelip geçmekte olan görüntüler, yani onların birbiri ardından gelişinin bir bütün olarak bir hareket ve akış imgesi yaratması, bu çelişkiden kaynaklanır ve onu haber verir. Böylelikle, kamera olarak avlu artık deneyimin özel bir biçiminin anıtıdır. Belleği, düş gücünü ve anlamı doğuran ve büyüten bir beşiktir. Ancak bu büyülü dünyaya eşlik eden derin bir acıdır. Çocukluğu doğuran ve büyüten beşik aynı zamanda bir mezardır.

Heyecan dolu deneyimin imtiyazlı alıcısı olarak çocuğun bilinci, henüz şimdiki zamanın bilinci değildir. Çocuk, içinde bulunduğu zamanın bilinçsiz bilgisine sahiptir. Bir nevi hareketli resimlerin ya da tasvirlerin büyülü akışında kendinden geçmiş bir oyun ya da düş kurucu bilinç halindedir. Geçmişi olmayan ve geleceğe genişlemek isteyen imgelemin parçalanmış birliğidir. Bu nedenle, Benjamin için çocukluğun yetkin ya da tam bilinci çocukken sahip olunabilecek bir bilinç değildir. Düş gücü, bellek ve anlamla bir araya geldiğinde, çocukluk bilinci tam olarak belirebilecektir.

Çocuğun bilinci her ne kadar ayrıcalıklı bir içsellik ve yaratıcılığa sahip olsa da Benjamin bu bilinç halini adeta kendi kaynağında mühürlü ölü bir forma benzetir. Bunun en bariz nedeni çocuğun bilincinin geçmişsizliği, geçmişe hareket edemiyor olmasıdır. Yetişkin bir bilinç ise çocuğunkinin

---

[34] Tribunella, "Benjamin, Benson, and the child's gaze: childhood desire and pleasure in the David Blaze's books", 508

[35] Walter Benjamin, "Berlin Childhood around 1900", içinde *Selected Writings Cilt III 1935-1938*, çev. Edmund Jephcott, Howard Eiland ve Diğerleri, (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 344-415, 344-346

aksine sorgulamaya kapalı, fetişleşmiş ve fantazmagorik bir bilinçtir ve tam da bu nedenledir ki asla yeniden çocukluğun mabedine, gizemli anıtına giremeyeceği gibi mitsel olanın sunduğu olanaklara da ulaşamayacaktır. Böylelikle, Benjamin yine yıkan ve yapan bir çelişkiye teslim olur. Alegorilerle yıkıntıları bir araya getirir.

Benjamin Baudelaire'i, şeylerin özünü görebilen, şeylerin özüne nüfuz edebilen şair olarak tanıtır. Bu bakımdan, Baudelaire, fotoğraf ve çocuk aynı odakta birleşirler. Çocuk ve Baudelaire profesyonel fotoğrafçıdırlar. Şeylerin insanlık tarihinin öncesine uzanan mitsel bilgisi, iyinin ve kötünün kökensel formu yalnızca onlara görünür. Bu yüzden, Terry Eagleton'ın belirttiği gibi, "Walter Benjamin gibi siyasal radikallerin mekanik yeniden üretim çağında deneyimin ortadan kalkmasının *yalnızca* yasını tutmamaları önemlidir."[36] "Eğer durum bu olsaydı", diye devam eder Eagleton, "Benjamin'i moderniteyi yabancılaşmış bilim, adi demokrasi ve beyinsiz kitle kültürü üzerine yozlaşmış bir anlatı olmaktan pek de farklı görmeyen Martin Heidegger ve T.S. Eliot'tan Leo Strauss ve George Steiner'e uzanan kültürel muhafazakârlar neslinden ayırt edemezdik."[37] Gerçekten de, siyasi radikalleri kültürel muhafazakârlardan ayıran en önemli şey, bazı deneyim biçimlerinin ortadan kalkmasının başka birtakım deneyim biçimlerinin gün yüzüne çıkmasına vesile olacağı biçimindeki sarsılmaz ütopyacı kabuldür. Tarihin ve modernitenin salt olumsuz ve büyük düşüşü hatırlatan kötümser yüzüne odaklanmak yerine, bu anlatıların barındırdığı kurtuluş ve dönüşüm potansiyellerini işin içine katmak çok daha makul ve özcü olmayan bir girişimdir. Benjamin'in çocukluğa dair tasavvurları, modernite içinde kök salma ihtimali bulunan ütopyacı dürtünün en özgün versiyonlarından birisini sunmaktadır ve modern kültürün dönüşme potansiyelini elden bırakmamak adına çok kıymetli içerimlere sahip olmayı bugün bile sürdürmektedir. Ne de olsa, "her çağın çocuksu bir yanı, düşlere dönük bir yanı" vardır. *Pasajlar*'a yazdığı girişte Tiedemann, Benjamin'in bu çarpıcı ve düşündürücü sözünün tarihin tüm klasik anlatımlarından özgürleştirilmesi olduğunu özenle vurgular.[38] Sonuç olarak Benjamin'in çocuklukla ilgili tüm çalışmaları bir yandan geçmişe ait olanın uyanışı diğer yandan ise tarihin özgürleştirilmesiyle derinden ilişkilidir. Çocukluğun uyanış ve tarih ya da mit ve tarih ikiliği arasındaki bu özel ve ayrıcalıklı konumlanışında her ne biçimde olursa olsun (yani ister medya tekniğinin gelişimi, fotoğraf ve pre-sinematik akış, isterse çocuğun kendine özgü saf seyir hali olsun) bakışın ya da nesneler üzerinde göz gezdirmenin anımsatan ve yaratan, tahayyül eden bir doğası vardır. Böylelikle bakış, çocuk ve *flaneur* arasında görülen benzerlikte ortak bir paydada yoğunlaşır: *alegorilerle yıkan ve yapan bir kendilik duygusu ya da hiç bitmeyen çocukluk, çocuk olma hali.*

---

[36] Terry Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur?*, çev. Kaya Genç, Agora Yayınevi, 2011, 32.
[37] Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur?*, 32.
[38] Benjamin, *Pasajlar*, 16

Kaynakça

Eric L. Tribunella, "Benjamin, Benson, and the child's gaze: childhood desire and pleasure in the David Blaze Books", Pedagogy, *Culture and Society* 24, no.4 (2016): 505-515

David Frisby, *Modernlik Fragmanları: Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri*. çev. A. Terzi, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012)

Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, çev. M. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006)

Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*. çev. B. E. Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012)

Michael W. Jennings, 'The Mausoleum of Youth: Between Experience and Nihilism in Benjamin's Berlin Childhood", *Paragraph* 32, no. 3 (2009): 313-330

Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*. çev. E. Kapkın (İstanbul: Payel Yayınları, 2015)

Susan Buck-Morss, *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, çev. F. B. Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2010)

Terry Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur?*, çev. K. Genç (İstanbul: Agora Yayınevi, 2011)

Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, çev. D. Muradoğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012)

Walter Benjamin, *Tek Yön*, çev. T. Turan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013)

Walter Benjamin, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, çev. T. Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018)

Walter Benjamin, "Berlin Childhood around 1900", içinde *Selected Writings Cilt III 1935-1938*, çev. E. Jephcott, H. Eiland vd, (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 344-415

Walter Benjamin, "Goethe's Elective Affinities", içinde *Selected Writings Cilt I 1913-1926*, derleyen M. Bullock (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 297-361

Walter Benjamin, "A Child's View of Colour", içinde *Selected Writings Cilt I 1913-1926*, derleyen M. Bullock, (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 50-52

Walter Benjamin, "Old Forgotten Children's Books", içinde *Selected Writings Cilt I 1913-1926*, derleyen M. Bullock (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 406-413

Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man", içinde *Selected Writings Cilt I 1913-1926*, derleyen M. Bullock (USA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004), 62-75, 71.

Walter Benjamin, "Charles Baudelaire: Kapitalizm'in Yükseliş Çağında Lirik Bir Şair", içinde *Pasajlar*, çev. A. Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 108-201

Viktor Lektorski, *Özne, Nesne, Biliş*, çev. Ş. Alpagut, (İstanbul: Yordam Kitap, 2016)

Arkhe-Logos, 7. Sayı, "Seneca Özel Sayısı" (Bahar, 2019) İçin Çağrı...

"O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit!"
"İnsan insanlığının da üzerine çıkmadıkça ne değersiz bir şey!"
Seneca, *Naturales Quaestiones* 1.Pr.5

"Halihazırda yaşarken ve insanlar arasındayken, haydi hep birlikte insanlığımızı yeşertelim."

Seneca, *Öfke Üzerine*

Ünlü Romalı retorik öğretmeni Quintilianus, Romalı filozof Lucius Annaeus (İ.Ö 4 – İ.S 65) Seneca'yı dil ve üslup yönünden eleştirmeden önce yaşadığı dönemde gençlerin elinde neredeyse sadece onun kitaplarının olduğunu söyler. Evet, Seneca Roma'da çok okundu, Ortaçağ Skolastisizmi onun ahlak öğretilerini Pavlus'un inancına dayanan ilkelerle kıyasladı, Rönesans onun okunmak için yazılmış tiyatro eserlerinden de ahlak dersleri çıkardı. Günümüz Türkiye'sinde de Seneca'nın metinleri, Antikçağ külliyatının en çok rağbet gören eserleri arasında bulunmaktadır.

Seneca'ya neredeyse her çağda gösterilen bu ilginin nedeni sadece akıcı ve anlaşılır üslubu değil, aynı zamanda benimsemiş olduğu Stoa felsefesinin hiçbir çağın tarihsel ve kültürel sınırlarına sığmayan, evrensel ilkelerinin geçerliliğidir. Stoacı Seneca'nın etik üzerine yoğunlaşan metinleri insanı felsefe yoluyla özgürleştirme idealini benimser, bu ideal tüm evreni saran tanrısal akılla bütünleşme fikri üzerine kuruludur. İnsan doğayı gözlemleyerek evrendeki neden sonuç ilişkileri silsilesinin ardındaki tanrıyı bulur, bu buluş sayesinde kendisine ve topluma karşı sorumluluklarını en yüce iyi (*summum bonum*) olarak gördüğü erdem (*virtus*) esasına göre değerlendirir. Seneca'nın felsefesi önemli ölçüde bir ruh alıştırmasıdır, ruhun ölümsüzlüğü fikri üzerinden yeryüzünün cesaret, sabır ve ölçülülük gibi erdemlerle bir sınav alanına dönüştürülmesidir. Bu felsefî çaba, insana kendisini sınırlayan, yaralayan ve hatta ölümüne sebep olan tüm toplumsal ve politik olaylar karşısında sarsılmayan bir karakter kazandırır, başka deyişle insan bilgeleşir.

Arkhe-Logos felsefe dergisinin 7. Sayısı (Bahar 2019) "Seneca Özel Sayısı" olarak belirlendi. Türkiye'deki tüm hakemli akademik dergiler düşünüldüğünde, Seneca bir dergide ilk defa özel olarak konu edilmektedir. *Arkhe-Logos* felsefe dergisi, bugüne kadarki nitelikli sayılarıyla antik Yunan felsefesi ile modern felsefe arasında köprü kurarak ülkemizdeki felsefe tartışmalarına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde, dergi ülkemizde eserleri günden güne daha fazla okunmaya ve tartışılmaya başlayan Seneca'nın hem eserleri ve düşünceleri hem de onların sonraki yüzyıllardaki felsefî ve edebî etkileriyle ilgili özgün yazılar için tüm akademi camiasına çağrı yapmaktadır. Bununla birlikte evrensel bir akademik gereklilik olarak Latince aslından olmak şartıyla, daha önce Türkçeye çevrilmemiş olan Seneca'nın metinlerinden yapılmış çeviriler de değerlendirmeye alınacaktır.

Editörler : C. Cengiz Çevik- H. Nur Erkızan

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From Arkhe-logos...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. *Arkhe-logos* is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Arkhe-logos*, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. *Arkhe-logos* dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar/Nisan ve Güz/Kasım sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır. (Özet, Türkçe ya da İngilizce sunulabilir). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

Principles of Publication for Arkhe-logos

1. *Arkhe-logos*, in principle, is a journal of philosophy. However, it is open to all kinds of topics from the humanities and social sciences on the condition that these topics are presented in a philosophical framework. The editorial board is responsible in the process of selection.

2. *Arkhe-logos* is a refereed and bi-annually published journal. (Spring/April and Autumn/November issues)

3. Articles sent to *Arkhe-logos* are blind-reviewed.

4. The articles are expected to serve in the capacity of original contributions to philosophy and their chosen field(s).

5. Authors are responsible for the content of their articles.

6. Two copies of the issue in which the article is published are sent to authors for copyright.

Submission Guidelines for Contributors

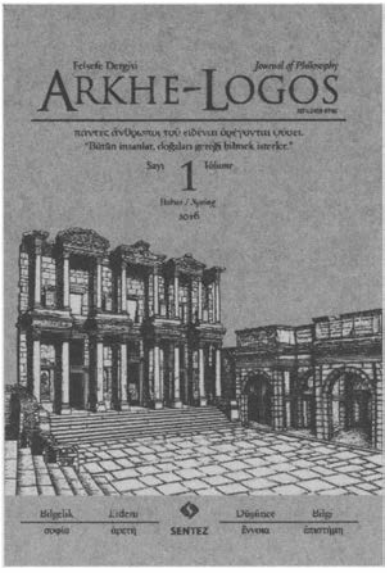
1. Articles are accepted for publication on the condition that they are not submitted for publication elsewhere and not previously published either in whole or in part. However, the editorial board reserves the right to consider the republication of a previously published material where needed. Articles may be submitted either in Turkish or in English.

2. Submissions of both substantial full-length bodies of work and shorter manuscripts are encouraged. Review articles, book reviews and translations will also be considered for publication at the discretion of the editors. They must be typed in A4 format and the text must be single-spaced, written in Times New Roman and in 12 font. Margins must be 2.5 cm both on the right and the left sides and on the top and the bottom. Documents must be submitted in Microsoft Word 2007 format.

3. The first page of submitted articles should include the title of the paper, the name of the author and an abstract (either in Turkish or in English) which should not exceed 200 words. Keywords should be provided with the abstract with a minimum of 7 and maximum of 10 words.

4. The referencing system of the articles must comply with the rules indicated in *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

5. All articles must be sent as an e-mail to **arkhelogos16@gmail.com**



Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

J. L. ACKRIIL

Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı

SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine

H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

AMÉLİE OKSENBERG RORTY

Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis

JONATHAN LEAR

Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

I. MUELLER

Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir

MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

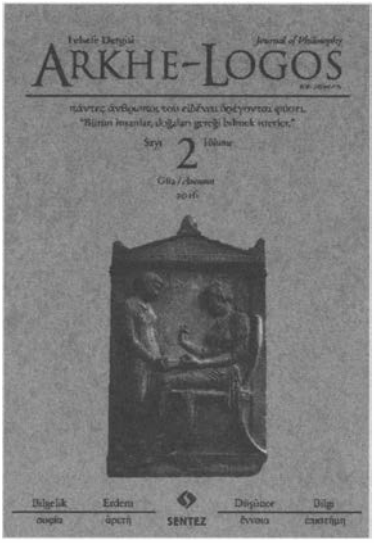
C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

DOĞAN GÖÇMEN



Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri

NICHOLAS RESCHER
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ
Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış

ALP EJDER KANTOĞLU
Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)

JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK
İnsan Bedeni Nedir?

ALASDAIR MACINTYRE
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ
Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?

VOLKAN YÜCEL
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi

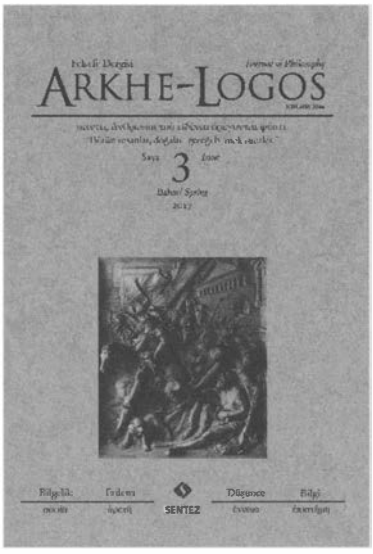
VELİ URHAN
Felsefesini Arayan Eğitim

MUSTAFA GÜNAY
Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent

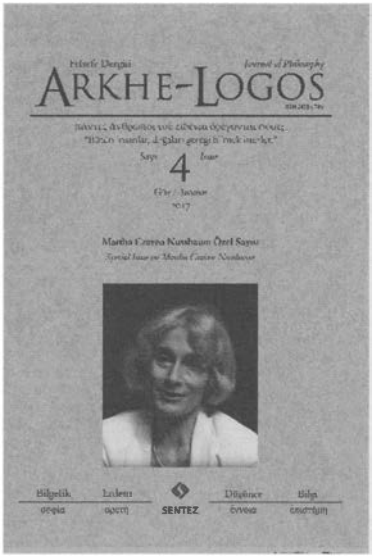
FIONA TOMKINSON
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)

ELIZABETH ANDERSON
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT
Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı

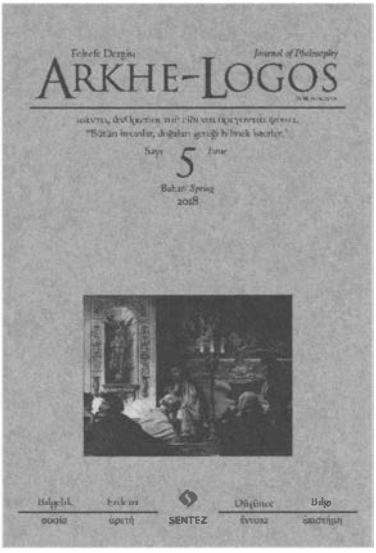
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN



Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]
ERNESTO GRASSI
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ
Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları
C. CENGİZ ÇEVİK
Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI
Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları
Çev. GAMZE KESKİN
Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması
GAMZE KESKİN
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN
İçsel ve Dışsal Sebepler
BERNARD WILLIAMS Çev. AYKUT AYTIŞ
Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik
SEDAKAT ALİYEVA
Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar
ULAŞ BAGER ALDEMİR
Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi
ALP EJDER KANTOĞLU
İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi
H.NUR ERKIZAN



Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."
HATİCE NUR ERKIZAN
Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme
HATİCE NUR ERKIZAN
Phantasia ve Oreksis
MARTHA CRAVEN NUSSBAUM Çev. FIRAT ÜNAL
Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı
EBRU GÜVEN
İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek
ELİF ÇELİK
Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut
SEBİLE BAŞOK DİŞ
İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi
MARTHA C. NUSSBAUM
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK
Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
EBRU GÜVEN
Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?"
RICHARD MULGAN Çev. AYLİN ÇANKAYA
Osmanlı-Türk Modernleşmesi
NEŞET TOKU
Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında
KÖNÜL BÜNYADZADE
Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet
HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK



Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri

HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar"

ADNAN AKAN

Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe

CEYHUN AKIN CENGİZ

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika

ROBERT SINNERBRINK
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine

IMMANUEL KANT
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi

SEYDA KESİKOĞLU

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi?

ALP EJDER KANTOĞLU