Franz Martin Wimmer

Kültürlerarası Felsefe

Çeviren: Mustafa Tüzel

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 1805

FELSEFE

FRANZ MARTIN WIMMER
KÜLTÜRLERARASI FELSEFE

ÖZGÜN ADI
INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

COPYRIGHT © 2004, FACULTAS VERLAGS-UND BUCHHANDELS AG/WUV

ALMANCA ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
MUSTAFA TÜZEL

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2006
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
ALI BERKTAY

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON-DİZİN
KAAN ÖZKAN

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASKI: 1000 ADET, EKİM 2009

ISBN 978-9944-88-749-6

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. DEVEKALDIRIM CAD. GELİNCİK SOK. NO: 6 KAT: 3
BAĞCILAR İSTANBUL
(0212) 629 01 65
Sertifika No: 11950

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme hiçbir yolla yayınevinden izin alınmadan çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, NO: 144/4 BEYOĞLU 34430 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Franz Martin Wimmer

Kültürlerarası Felsefe

Çeviren: Mustafa Tüzel

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İÇİNDEKİLER

Önsöz VII
Konu: Felsefe VIII
Durum: Küreselleşme XIII
Vesile: Merkezcilikler XVI
Hedef: Farklarla Birlikte ve Farklılıkların Arasında Felsefe Yapmak XIX
Sorular: Kültürler, Tarihler, Normlar XXII
Metin XXV

I
Kavramlar: Felsefe – Kültür – Kültürlerarası Felsefe 1
1.1. Felsefe ve Felsefeler 1
1.2. Kültür ve Kültürler 19
1.3. Kültürlerarası Felsefe Kavramı 26

II
Kültürlerarası Felsefe Yaklaşımları 29
2.1. Merkezcilik Eleştirisi 29
2.2. "Felsefi Kavramların Dekolonizasyonu" 38
2.3. Polilog Fikri 42

III
Kültürlerarası Perspektiften Tarihsel Bir Konu Olarak Felsefe 51
3.1. Felsefe Tarihi Üzerine Tezler 65
3.2. Felsefe Tarihi Türleri 91

IV
Yorumbilgisi ve Disiplinlerarasılık 109
4.1. Anlamama – Yanlış Anlama – Anlaşma 110
4.2. Kültürel ya da Dinsel Açıdan Yabancı Olanların Bilimleri 127

V
Normların Evrenselliği: Kültürlerarası Felsefenin Konusu Olarak İnsan Hakları 135
5.1. Uygulamadaki Tutarsızlıklar 137
5.2. Teorideki Tutarsızlıklar 139
5.3. Bölgesel Köken versus Evrensel Geçerlilik 140
5.4. Örnek: Din Özgürlüğü 149

VI
Felsefenin Çin'de, Hindistan'da ve İslam'daki Başlangıçları 153
6.1. Çin 154
6.2. Hindistan 170
6.3. İslam – Arap Felsefesi 183

Notlar 201
Kaynakça 227
Sözlükçe 243
Dizin 249

Önsöz

Biz insanlar sadece doğal değil, aynı zamanda kültürlü bir biçimde yaşıyoruz. Bu durum, birbirimize selam verme ya da küfür etme tarzımızla ilgilidir. Yediğimiz şeylerle ve onları nasıl yediğimizle ilgilidir. Gündelik ve gündelik olmayan davranış alanlarının tümüyle ilgilidir. Düşünüş tarzımızla, bize neyin kendiliğinden anlaşılır ve neyin tuhaf göründüğüyle, neye inanıp neye inanmadığımızla ilgilidir. Felsefeyle, *Gerçek olan nedir?, Neyi bilebiliriz?, Ne yapmalıyız?* gibi soruları yanıtlamak için genel kavramların kurulmasıyla da ilgilidir. Geleneksel bir terminolojiye göre bunlar ontolojik, bilgikuramsal ve etik sorulardır. Bu sorularla birçok kültürün yazılı ve sözlü belgelerinde çok çeşitli biçimlerde karşılaşırız. Bu sorular, kavramsal olarak geliştirildiklerinde, karşımızda felsefe var demektir.

Bu kitap felsefeye bir giriştir, ama belirli, "kültürlerarası" bir perspektiften bir giriş. Belirli bir alanda, pratik bir beceriye ya da bir teoriye girişin hedefi, giriş yapacak kişinin daha sonra bu alanda bir şeyler yapabilmek ya da en azından o alandaki başka kişilerin ortaya koyduklarını, eğitilmiş bir yargılama yetisiyle değerlendirebilmek açısından, eskisinden daha iyi bir durumda olmasını sağlamaktır. Bu kişinin söz konusu alanda kendi ilgilerinin nerede olduğunu ve kişisel olarak zayıf ya da güçlü yanlarının neler

olduğunu keşfetmesi de bu girişe dahildir. Ayrıca, söz konusu alandaki başarılı ve başarısız denemeler hakkında en azından bir kez bilgilenmiş olması da sağlanır. Bu durum yalnızca genel olarak felsefe için değil, "kültürlerarası" felsefe ya da belki tercih etmemiz gereken daha iyi bir deyişle "kültürlerarası yönelişli felsefe" için de geçerlidir.

Bir alana giriş yapan kişi, bu hedefe ulaşmak için, bu alanda bir dereceye kadar etkin de olmalıdır. Felsefeye giriş yapması sağlanan kişi, felsefecileri tanımlayan etkinlik içinde, yani felsefe yapmakta, kendi deneyimlerini oluşturursa, felsefeye giriş ancak o zaman hedefine ulaşmış olur. Daha doğru bir deyişle, bir girişin hedefi, belirli bir alanda genel olarak yetkin bir aşinalık oluşturmaktan ibaret değildir; bugün teknolojinin, geleneklerin ve bilgilerin eriştiği belirli bir düzeyde, söz konusu alanda neler yapılabileceğine ilişkin bir bilgiyi de sağlaması gerekir. Yeni başlayanlar, bir dalın tarihsel bilgi yolunun tümünü önce bir kez daha güç bela kat etmek zorunda kalmamalıdırlar; belirli bir bilgi ve beceriler mevcudunu, geliştirilmiş ve sınanmış bir mevcut olarak devralmalıdırlar. Yani genel olarak bir bilime, tekniğe ya da sanata giriş yapıyor değillerdir; bu dalların gelişim süreçlerindeki belirli bir noktaya adım atıyorlardır. Söz konusu dalın belirli bir şeklini, bugün kabul edilen ve uygulanan biçimini öğreniyorlardır ve bu biçimin, şu an mevcut olan en geliştirilmiş biçim olduğundan emin olabilmelidirler. Bilimin, sanatın ya da tekniğin bir dalına giriş yapması sağlanan kişi, daha sonra bu alanda kendi başına bu dalın güncel düzeyine uygun düşecek bir biçimde ilerleyebilmek için, eskisinden daha iyi bir konumda olabilmelidir.

Konu: Felsefe

Bizim örneğimizde, bir alandan söz ederken kullandığımız *felsefi*, *felsefe yapmak*, *felsefe* sözcükleri gündelik yaşamda o kadar çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılırlar ki, belki de tüm insanlar bu konuda bir deneyimleri olduğunu ileri sürebilirler. Her insan herhangi bir meselede bir "felsefe"si olduğunu ya da zaman

zaman "felsefe yaptığı"nı söyleyebilir. Bunun için bir giriş kitabına gerek yoktur.

Ancak, kendi kavramsallaştırmalarını ve düşünme biçimlerini, kendi yöntemlerini ve standartlarını geliştirmiş bulunan ve gelişigüzel olmayan bir anlamda "felsefe" olarak tanımlanan bir düşünme türü, bir disiplin var olduğunda, bir felsefeye giriş kitabına gerek duyulur. Bunun böyle olduğunu görmek de kolaydır: Herkesin "yaptığı felsefe"yi basmayan "felsefe" dergileri vardır; "felsefe" kongreleri, kitapları vb. vardır. Dünyadaki üniversitelerin çoğunda "felsefe" bölümleri ya da enstitüleri bulunur; insanlar buralarda yıllar boyunca ve bazen de ömürleri boyunca felsefe çalışırlar ya da öğretirler.

Bunun ardında zaten her zaman yaptığımız şeyden fazlası olmasaydı, rastgele düşünüyor ya da özel bir tercihimizi dile getiriyor olsaydık, böyle bir şey vazgeçilebilir bir lüks olduğu kadar tamamen anlamsız da olurdu. Gündelik olmayan bir anlamda "felsefe" denilince anlaşılan şeyin önemli ya da önemsiz, anlamlı ya da gereksiz, mümkün ya da nafile mi olduğu sorusuna kişisel olarak verilecek yanıt, ancak bir giriş bölümüyle gerçekleştirilebilir. Bu yüzden, başlangıç olarak kendimize birden fazla soru yöneltmemiz gerekiyor.

Felsefecilerin bugün genel olarak ne yaptıklarını, akademik felsefe uğraşıyla hangi yeteneklerin edinildiğini, geliştirildiğini ya da teşvik edildiğini sormamız gerekiyor kendimize. Bu dalın yöntembilgisel düzeyinin ne olduğunu; günümüz felsefecilerinin ortaya attıkları soruları yanıtlamak için hangi kavramların problem formüllendirme biçimlerini ve çözüm yöntemlerini geliştirdiklerini ve bu sırada nasıl davrandıklarını da sormalıyız. Bu sorunun net olarak yanıtlanamayacağı, yani belki de akademik felsefenin günümüzde bir değil, birden fazla ve birbirinden farklı biçimlerinin var olduğu ortaya çıkacak olursa, o zaman felsefeye bir giriş sağlama iddiamızı biraz tenzil etmemiz ve bu girişten sadece günümüzde felsefe yapmanın bir ya da birden fazla olanakları hakkında bilgi edinmeyi beklememiz gerekecektir. Hangi düşünme ve yargılama biçimlerinin olası felsefe diye kabul *edilemeyeceklerini* de sormak

gerekecektir. Bu yüzden birinci bölümde öncelikle bu gibi soruları ele alacağız.

Sonra da düşünüşlerimizin herhangi bir biçimde geçerlilik iddiası taşıyıp taşıyamayacakları; bu düşünüşlerin, felsefi düşünceyi anlamak için şu âni, özel toplumsallaşma durumunu aşan bir kavrayıcılık iddiasında olup olmayacakları sorusunu da ele almamız gerekiyor. Bu soru, felsefenin kültürel belirlenmişliği sorusudur. Bundan sonra da felsefenin, tezahür ettiği biçimlerin, içeriklerin hiçbirinin diğer kültürel alanlardan ve içeriklerden bağımsız olmadığını, ama yine de hep yeni baştan bu koşullanmışlığa karşın ve özellikle de kültürel olarak belirlemiş araçlarla, sorularına genel yanıtlar arama iddiasıyla ortaya çıktığını dikkate almamız gerekecektir. Her felsefenin kültürelliği ikilemiyle karşı karşıya kalacağız; bu ikilem, bir proje olarak felsefenin bir yandan genelgeçerliğe ulaşmaya çalışmasından, diğer yandan da her zaman, anlatım araçlarını ve belirli soru soruş biçimlerini ondan almakla kalmayıp aynı zamanda anlaşılırlığının ve ikna gücünün de ona göre ölçüldüğü bir kültürel bağlam içinde yer alıyor oluşundan kaynaklanmaktadır.

Tüm soruların onun içinde sorulduğu, tüm kavramların onun içinde geliştirildiği ve bunların yalnızca orada gerçekleştiği tek bir kültürel bağlam bulunduğundan tamamen emin olabilseydik, konu teorik açıdan daha az sorunlu olurdu. Elbette böyle bir şey pratik açıdan zor olurdu, direnişle karşılaşırdı, beki de başarısız kalırdık. Belki de hiçbir özel etkinlikte bulunmak gerekmezdi, çünkü bu münhasır ve üstün kültür zaman içinde nasıl olsa tüm insanların onu kabul edecekleri kadar bir çekicilik kazanırdı. Her halükârda, vicdanımız şu açıdan rahat olabilirdi: İnsanın doğasında olan bu kültürün genel olarak yerleşmesiyle önemli ve doğru bir şey bastırılmış olmayacaktı.

Asıl sorun, bu sorunun yanıtından emin olmak için yeterli nedenimizin bulunmayışıdır. "Kültür" ya da "kültürel" bağlamı nasıl tanımlarsak tanımlayalım –birinci bölümde bu konuyu da ele alacağız– insanların tarihinde, geçmişte ve günümüzde her zaman teklikle değil, çoklukla karşılaşacağız. Gelecek için nihai bir şey

söylenemez. Ne var ki yaşama ve düşünme biçimlerinin tamamen eşbiçimliliği ve tekliği ortaya çıksa bile bunun hep kalıcı olma olasılığı düşüktür. Bunun için kehanette bulunmamıza gerek yok, sadece günümüzü, günümüzün felsefesini anlamamız gerekiyor. Bunun için şimdiye kadar felsefenin, üzerine yeni bir şeyler koyup sürdürebileceğimiz bir –ve yalnızca bir– gelişiminin mi olduğu sorusuna açıklık kazandırmaktan başka bir şey yapmamız gerekmiyor. Eğer böyle olmuşsa, gerçi bunun yanında başka, az ya da çok benzer düşünsel gelişmeler de var olmuş olabilir; ama bunların tümü de gerçekte önemli değillerdir.

Böyle bir fikir var. Yalnızca felsefe sözcüğünün değil, bu sözcükle imlenen konunun da yalnızca Eski Yunan kültüründe ve daha sonra onunla bağlantılı olan Batı kültüründe izlenip oluşturulduğu tasavvuru var. Bu konuda emin olabilseydik, felsefeye bir girişin, *Yunan* ve *Batı* felsefesine bir giriş olması, bundan ne az ne de fazla olması gerekirdi. Gerçekten de sayıları hiç de az olmayan bu felsefe serimlemelerinin –ister felsefe tarihine ilişkin yapıtlar isterse felsefenin edinilmesi için hazırlanan müfredatlar olsun– böyle bir tasavvurun kılavuzluğunda gerçekleştirildikleri, üstelik bunların dünya çapında bir yaygınlıkları bulunduğu izlenimi edinilebilir. Dolayısıyla bunun gerekçeleri varmış gibi görünüyor. Bu gerekçelerin doğru olup olmadığını da sormamız gerekecek.

Her halükârda bunun genellikle insan zihninin tüm yaratımlarına ilişkin olarak savunulagelen, dikkat çekici katılıkta bir görüş olduğunu açıkça görmeliyiz. Örneğin müzikten söz edildiğinde, bunun münhasıran tek bir kültürel bağlamda geliştirildiği görüşünü elbette hiç kimse savunmayacaktır. Aynı şey edebiyat ve din için, teknik ve hatta bilim için de söylenebilir.

Şimdi küçük bir deney yapabilir ve kendimize şöyle sorabiliriz: "Tekniğin Tarihi" ya da "Dinin Tarihi" deyince ne geliyor aklıma? "Bilim Tarihi", "Edebiyat Tarihi" ya da "Müzik Tarihi" gibi son derece genel bir başlığı olan kitaptan ne bekliyorum?

Herhalde, her bir örnekteki beklentiler ve çağrışımlar, diğer örneklerdekinden biraz farklıdır. Herhalde bir "Dinler Tarihi"nde yalnızca Avrupa dinlerinin ele alınmasından tedirgin olduğum ka-

dar, genel bir "Tekniğin Tarihi"nde yalnızca Batı tekniğinin ele alınmasından tedirgin olmam. Genel bir dinler tarihinde, örneğin Budizm'in adı bile anılmıyorsa, bu ihmali çabucak fark ederim. Buna karşılık tekniğin tarihinde, yel değirmeni, kâğıt, barut ya da mıknatıslı pusula gibi şeylerden söz edilirken, bunların Çin'de icat edilip oradan alındığına değinilmiyorsa, bu durum hiç dikkatimi çekmeyebilir. Kıtalararası keşif seyahatlerini anlatan bir tarih kitabında da Portekizli kaptanların yanı sıra ya da onlardan önce Çinli kaptanların anlatılmasını beklemeyebilirim. Bir "Bilim Tarihi"nde münhasıran Batı biliminin ele alınması bana tamamen normal gelebilir — böyle bir tarihte ondalık sistemin ve rakamların önce Araplar tarafından Hintlilerden, sonra da Avrupalılar tarafından Araplardan alınması gibi olaylara değinilmesi durumunda bile, Hintli matematikçilerin bu rakamlar ve sıfır dışında matematik için başka ne gibi önemli katkılarda bulunmuş olabilecekleri sorusunu aklıma bile getirmeyebilirim.

Bunlar sadece birkaç örnek ve kabul edelim ki yalnızca benim bireysel izlenimlerim ve beklentilerim. Başka insanlarda durum herhalde farklı olacaktır. Herkes bu deneyi kendi üzerinde yapabilir. Bir genel "Felsefe Tarihi" kitabında, felsefenin birbirlerinden bağımsız, her biri kendine özgü bir biçimde gelişmiş ve bugün hâlâ etkili olan birden fazla başlangıcının kabul edilip edilmediğini ve sözcüğün kesin anlamıyla felsefenin yalnızca ve yalnızca bir defa, yani Antik Yunan'da mı ortaya çıktığı sorusunu sormamız, konumuz açısından özellikle ilginç olacaktır.

Birçok filozof için çalıştıkları dalın tarihi büyük önem taşır ve tahminen dünyanın dört bir yanında da durum böyledir. Bu tarih bilinmeden felsefede hiçbir şey yapılamayacağını düşünürler. Birçokları için kendi kültüründeki felsefi geleneğin bilinmesi kesinlikle yeterli görünmektedir. Bu durum, münhasıran olmasa bile özellikle Batı felsefesinin tarihi için geçerlidir: bu felsefenin bilinmesinin, genel olarak felsefeyi bilmek için gerekli, ama aynı zamanda yeterli de olduğu düşünülür.

Bu düşünce belirli bir açıdan doğrudur. Felsefi düşünce, tek bir örnek üzerinden tanınabilir. Ne var ki böylesi tekil örneklerle yal-

nızca Batı'da değil, birçok dilde, birçok toplumda ve kültürde karşılaşıyoruz. Burada karşımıza çıkan farklılıklar ise temel problemlere ilişkin oluyorlar. Felsefe yapan herkes birçok kültürde felsefi düşüncenin varlığına ilişkin belgelere, günümüzde ve uzun süreden bu yana erişebilir. Bu yüzden, argümantasyonlarına ve düşünüşlerine yabancı, farklı düşünceyi de katabilecekleri gibi, felsefeci olarak bir genellik iddiasında bulunuyorlarsa, katmaları da gerekir.

Felsefe her zaman bir konum içinde yer alır. İçinde bulunduğumuz konum, esasen küresel olarak işleyen süreçlerin damgasını taşır. Bu birçok yaşam alanının küreselleşmesi konumu içinde, felsefenin karşısına yeni sorular ve görevler çıktığı gibi, felsefenin kendi haklılığını ve yön gösterme işlevini de kanıtlaması gerekir. Felsefe bunu yapabilirse, soruları karşılıklı alışveriş, karşılıklı eleştiri ve teşvik içinde aydınlatmanın bir yolunu bularak yapabilir ancak.

Felsefeciler, galaksilerin ve astronomik evrenin tersine, merkezleri tanıyan bir dünyada yaşamaktadırlar. Hatta tekil örneklerde metaforik olarak ve örnek verme amacıyla bu merkezlere yer adları verilebilir; bunlar Atina, Taxila, Königsberg gibi tarihsel yer adları ya da Paris, Cambridge, Kyoto vb. gibi çağdaş yer adları olabilir. Merkezci düşünce, her şeyi kendi ölçütlerine göre ölçme, metaforik bir anlam taşıyor olmanın yanı sıra, kaçınılmazdır da. Sorun bunun nasıl ve hangi araçlarla yapıldığıdır. Felsefe, küreselleşen dünyada bir rol oynayacaksa, farkları bilinçli ve üretken bir biçimde ele almak zorunludur.

Durum: Küreselleşme

Toplum Bilimi ve Siyaset Bilimi, Ekonomi ve Tarih Bilimi bir süredir bir küreselleşme sürecinden söz ediyorlar. Bir süreç gerçekleşiyor: Yani bir şey ileriye doğru gidiyor. Bu sürecin mekânı yerküredir, insanlar için yaşanılabilir olan dünyadır. Bu kadarı açık.

Pek o kadar açık olmayan ise, nelerin küresel biçim aldığı ve bunun nasıl gerçekleştiğidir. Bu yüzden, bu sürecin ne zaman, nerede ve hangi araçlarla başladığı da açık değildir. Ayrıca, bu süreci kimlerin ya da nelerin etkilediği, hedefinin ne olduğu, bir sonu

ve tamamlanışı olup olmayacağı ve bu sonun neye benzeyeceği de belirsizdir. Bu sürecin içindeyiz, şimdiye kadarki sonuçlarından bazılarını algılıyoruz, yeni çatışmaların ve davranış biçimlerinin, yeni aktörlerin ve kurumların ortaya çıktığını saptıyoruz ve tüm bunları değerlendirmeye ve bir hükme varmaya çalışıyoruz.

İlkönce, yaklaşık 500 yıl önce Avrupalılar tarafından denizlerde yeni ticaret rotalarının açılmasından sonra; ama görmezden gelinemeyecek bir biçimde 200 yıl önceki endüstriyel kapitalizmle birlikte, dünyadaki insanların çoğunluğuna ait önemli yaşam alanlarının ve bu yaşam alanlarıyla başa çıkma tekniklerinin standartlaştırılması süreçlerinin, insanlık tarihinde daha önce görülmedik bir biçimde gerçekleşmesine yol açmış birden fazla neden vardır. Herhalde, bu tarihte hiçbir tekil etmen biricik ve bir defalık değildir; iki Amerika kıtasının rastlantısal olarak keşfedilişi ve bu keşfin Avrupa'nın sonraki gelişimi açısından taşıdığı önem bir istisna oluşturur. Bu kıta, muhtemelen daha önce, Vikingler ve belki Çinliler tarafından da keşfedilmiştir, ama bu keşiflerin sonuçları, sonuncusuyla kıyaslanabilecek ölçüde büyük olmamıştır.

İçinde yalnızca endüstriyel toplumların gelişmedikleri, endüstriyel olmayan toplumların azgelişmişliği denilen gelişmenin de gerçekleştiği, ilk defa olarak "uluslar"ın ve "aşiretler"in, küresel bir dünya piyasasının ve dünya tarihinin yaratıldığı bu süreçteki en önemli etmenler, ilk kez Avrupa'da ortaya çıkan, doğa nesneleri, atölyeler ve toplumlar üzerindeki tahakküm biçimlerinin etkinliğine ve dünya çapındaki rakipleri teba ve tüketici yapma yolundaki gerçek bir yeteneğe dayanmaktadır. Daha önceki siyasal, ekonomik ya da kültürel yapılanmalardan hiçbiri, ne Roma İmparatorluğu ne de Arap-İslam İmparatorlukları, ne Moğollar, ne İnka İmparatorluğu ne de Çin, bunu yapabilecek durumda değillerdi. Hepsi de büyük ölçeklerde yayılmayı ve rakiplerini asimile etmeyi biliyorlardı ama hepsi de zaman zaman sınırlayabildikleri ya da püskürtebildikleri, ama kendilerine katamadıkları sınır kavimlerini de biliyorlardı. Bu sınırın üzerinden mal değiş tokuşu ve insan ticareti yapmak mümkündü gerçi, ama bu halkları birer bütün halinde, üreticiler ya da tüketiciler olarak hizmete almak mümkün değildi.

Örneğin doğal kaynakların değerlendirilmesini ve kullanılmasını ya da eşyaların, insanların, haberlerin ya da bildirilerin taşınma aygıtları ve işlemleri olarak düşünebileceğimiz taşıtlar tekniğini düşündüğümüzde, günümüz dünyasında yüksek ölçüde bir standartlaşma görülmektedir. Tüm bu alanlarda, daha önceki toplumlarda uygulanan tekniklerle kıyaslandıklarında dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan insanların tabi oldukları iklimsel ya da dünya görüşsel özelliklerden nispeten bağımsız olan teknikler, büyük ölçüde yerleşmişlerdir. Petrole ve uranyuma sahip olmanın çok büyük bir değer taşıyor oluşu, diğer değerlerin bunlara tabi olması, gelmiş geçmiş herhangi bir dinsel kurtuluş mesajından çok daha genel kabul gören bir önermedir. Otomobiller ve gemiler, jet uçakları, kitaplar, bilgisayarlar ve ağlar, dağılımları çok farklı olsa da, yerkürenin her yanında az çok aynıdırlar. Bu şeylerin ne kullanılışı ne de üretimi, çiftçi toplumların yararlı bitkilerin (esas olarak boylamlardan çok, enlemler üzerinde) yayılma olanaklarına bağlı olarak gelişmesinin koşullarıyla kıyaslanabilecek bir tarzda bölgesel koşullara bağımlı değildir.

Bir toplumda hangi siyasal örgütlenme biçiminin doğru olduğu, dinsel ve seküler kurumlar arasındaki ilişkinin nasıl düzenlenmesi gerektiği, insanların genel olarak hangi haklarının ve ödevlerinin bulunduğu, yurttaşlık ve hükümranlık haklarının nasıl kullanılacağı, azınlıklara, hem yerli azınlıklara hem de başka nedenlerle, örneğin savaş bölgelerinden kaçışta ya da çalışma amaçlı göçlerde ortaya çıkan azınlıklara hangi ölçütlere göre davranılacağı — tüm bu soruların yanıtlanışı sırasında karşımıza, bilgisayarda hangi işletim sisteminin kullanılacağına karar verilirken ortaya çıkanlardan kesinlikle çok daha büyük görüş farklılıkları çıkmaktadır. Bunlar, insanların özanlayışını, bir şeyin yalnızca *nasıl* olması ya da yapılmasının değil, *neden* ve *neyin* olması ya da yapılmasının yanıtlanması gerektiği anlamında ilgilendiren sorulardır. Bu sorularda nasıl bir açılımın sağlanacağı, acil bir sorun olarak duruyor. Kendilerini burada çözüm bulmak için çalışmakla görevli hisseden mercilerin sayısı çok değildir, ve üstelik bu konuda çok sayıda yaklaşım da bulunmamaktadır. Söz konusu mer-

ciler arasında, uluslararası organizasyonlar sayılabilir; uluslararası mezhepler, ayrıca tek tek hükümetler gibi devlet kurumları da sayılabilir. Böylesi mercilerin her birinin ilgileri karmaşıktır, davranış tarzları da felsefeden ziyade bir kurumlar teorisinin konusudur. Buna karşılık, dünya görüşsel ve felsefi bağlamlarda da teorik yaklaşımlar bulunmaktadır, bu yüzden burada bu olası yaklaşımları yalnızca ideal tipler olarak niteleyeceğim. Bunların tümü de olaylara kendi bakışını olabildiğince başarılı kılmak için bir "merkez"in diğer merkezler ya da çevreler üzerinde etkili olabilmesi gibi, belirli bir bakıştan yola çıkarlar.

Vesile: Merkezcilikler

Kendi geleneğine ait bir uzlaşıyı olası biricik ölçüt ilan etmek ve bu ölçüte evrensel bir geçerlilik kazandırmanın etkili yollarını aramak; hem dinlerde, hem felsefi ve bilimsel geleneklerde hem de siyasal temsilcilerde rastlanan bir yaklaşımdır. *Genişlemeci merkezcilik* olarak tanımlanabilecek böyle bir denemeyi, hem sömürgeciliğin hem de gelişme teorisinin ve politikasının tarihinden ve bugününden olduğu kadar, dinsel misyonerliğin tarihinden de biliyoruz. Genişlemeci bir kültürel merkezcilik, kendisine rakip olan tüm anlam ve yönlenme seçeneklerini devre dışı bırakmak için etkin bir biçimde çalışacaktır.

Kendine ait yöneliş değerlerinin rakipsiz bir biçimde geçerli olduğundan emin olunduğu durumlarda, mantıksal açıdan bakıldığında, örnek oluşturma etkisine güvenerek, tamamen karşıt bir strateji de izlenebilir. Biricik iyi yaşam biçimi kendi kendinin reklamını yapar; rakip görüşleri sahadan kovmak için ne tehdit yoluyla korkutmaya ne de vaat yoluyla umut vermeye gerek duyar, argümantasyonlara da girişmez. Buna *bütünleyici merkezcilik* denilebilir. Sözü edilen birinci yaklaşımda olduğu gibi, bu yaklaşımda da başlıca içeriklerinin –mümkünse küresel– bir yaygınlık kazandıklarında değişmeden kalacakları, sessizce kabul edilmektedir; ne var ki aldatıcı bir varsayımdır bu, çünkü her bir benimseniş sürecinde fikir ve değerler değişirler. Dahası, merkez kendi

çekim kuvvetinin kendisi için tehlikeli olduğunu düşünüp bu süreci sınırlar çekerek denetim altında tutmaya çalışabilir. Birinci yaklaşımda olduğu gibi bu yaklaşımda da asıl teorik zorluk, temelde yatan, kendinin genelgeçer olduğu varsayımının sorgulanamayışıdır.

Bu yüzden, kendi düşünme ve değerlendirme tarzının genel olarak kabul ettirilebilirliği sorgulanır olduğunda, ortaya üçüncü bir yaklaşım çıkabilir: Birileri, diğerlerini teorik olarak rahat bırakırlar ve nihayetinde kendileri de rahat bırakılmak isterler. Ortak olarak savunulabilir çözümler bulunmaya çalışılmaz; eleştiri daha çok genel olarak evrenselci denemelere yöneltilir. Ben buna *ayırıcı merkezcilik* diyorum. Bu yaklaşımda elbette, olabildiğince homojen olarak gösterilen kendi grubunun üyeleri dışında, farklı düşünenlerin massedilmesi söz konusu değildir. Ayırt edilebilir gruplar arasında bir toleransın hüküm sürmesi öngörülür. Dışarıya yönelik bu toleransa, içe yönelik bir toleransın karşılık düşmeyişi, bu yaklaşımın bir çıkmaz noktasıdır (Crux). Bir başka çıkmaz nokta da gerçeklikte, farklılıkların tolere edilmesinde her zaman içeriksel kısıtların bulunmasıdır.

Yayılmacı, bütünleyici ve ayırıcı olmak üzere bu üç merkezcilik biçimi, gerçek süreçlere katıksız vakalar halinde ortaya çıkmazlar: Birbirlerinden ancak ideal tip olarak ayrılabilirler. Yine de çatışma durumlarında bunları teşhis edebiliriz. Örneğin insanın temel hakları fikrini ele alalım. Bu fikrin yerleşmesine yönelik yayılmacı merkezci bir strateji, buna uymayan gelenekleri çeşitli etkileme yöntemleriyle, genelgeçer olduğu postule edilen kendi mancını benimsetmeye dayanır. Bütünleyici bir strateji aynı amaçla aktif etkileme yönteminden kaçınarak, kendi kanaatinin tutarlı bir biçimde örnek olarak yaşanıldığında alternatif kanaatleri zamanla susturmak için yeterli çekiciliğe sahip olduğunu görecektir. İlk iki strateji, evrenselciliğin değişkeleri, üçüncüsü ise görecilik olarak görülebilir. Bu üç yaklaşım da günümüzün tartışmalarında önemli bir rol oynamaktadır.

Filozoflar aslında bu üç yaklaşımdan hiçbirini yeterli bulmazlar. Onlar, kendi argümanlarının ikna gücünden başka hiçbir şe-

ye dayanmazlar — bu yüzden, başka kanılarla karşılaştıklarında, hiçbir şeyi sorgulama dışında bırakamazlar. İkincisi, filozoflar değerli olan her şeyi kendi geleneklerinin zaten içerdiğine güvenemezler — ve bu yüzden başkalarının fikirlerini sormaları ve bu fikirlerle aynı düzlemde argümantasyona girmeleri gerekir. Üçüncüsü, filozoflar tek bir etnik, kültürel, dinsel, ulusal ya da herhangi bir bakımdan sınırlı bir geçerlilikle yetinemezler — bu yüzden, amaçları gereği sürekli evrenselci olmak durumundadırlar, ama yine de her defasında başkaları tarafından eleştirilebilir bir kanıya sahip olduklarının bilincindedirler. Buna deneme amaçlı ya da *tentatif merkezcilik* adını veriyorum. Yabancı, farklı düşünceyle böyle bir tutum içinde ilişkiye girerek felsefe yapmak, kendi görüşünün tüm insanlar için mutlak geçerliliği iddiasını kendine çıkış noktası alamaz; fakat ortak konuşmada böyle bir geçerliliğe ulaşma ödevine uyulacaktır. Bu yüzden gerek kendine, gerek başkalarına ait bir görüş ve bakış açısını o bağlama indirgemek ya da görelileştirmek yoluna gidilmeyecektir. Bu anlamda, içerikleri farklı eşitler arasında polilog bir davranış olarak felsefe, küreselleşme koşullarında yönlenme sürecinde bir görev olabilir.

Küreselleşme durumunda felsefeyle uğraşmak, kendindeki de dahil olmak üzere, eski, yerel olarak sınırlı düşüme tarzlarına karşı açık ve aynı zamanda eleştirel bir bilinci gerektirir. Sınırların aşılmasını ve yabancı alana adım atılmaya girilmesini gerektirir. Öteki ve yabancı alana adım atmanın, her zaman özel, kendine ait araçlarla, kendine özgü kavram ve kavrayışlarla gerçekleştiğini bu arada söylememiz gerekiyor; üstelik bunu her zaman söylemek zorundayız. Böylelikle, olağanüstü bir anlamda anlama ve yanlış anlama sorunu gösterilmiş olduğu için, kültürlerarası felsefe, temel sorunlarından biri olarak, uygun bir yorumbilgisinin geliştirilmesi ödeviyle karşı karşıya olacaktır. Eğer gerçekten felsefe yapmak, yalnızca bilgi edinme, yalnızca yabancı olanı ve kendini anlamak değil de sorunları netleştirmek olacaksa uzmanlık konularında da bir tartışma gerekir.

Hedef: Farklılıklarla Birlikte ve Farklılıkların Arasında Felsefe Yapmak

"Kültürlerarası Felsefe"ye bir giriş hakkında her şeyden önce söylenmesi gereken, onun bir *Felsefeye Giriş* olduğudur. Belirtme sıfatının, ismi ortadan kaldırmaması gerekir. Yine de buradaki sıfat, kendiliğinden anlaşılır olmayan, en azından genel bilinçte kendiliğinden anlaşılır olmayan bir perspektifi imlemektedir.

Böylelikle, ilk hedef, "felsefe" kavramının netleştirilmesidir. Bunu kitabın ilk bölümünde, birkaç adımda yapmaya çalışacağız: İlk adımda felsefeyi öteki zihinsel yaratımlardan, bilim, sanat ve dinden ayıracağız. İkinci adımda, genel felsefe kavramının, felsefenin birçok toplumda ve kültürde geliştiği özel biçimlenişinden ayıracağız; burada, özellikle Avrasya'daki (Çin-Doğu Asya, Hint-Güney Asya, Yunan-Batı ve Arap-Batı Asya) biçimlenişlerin yanı sıra, felsefi düşüncenin Afrika ve Latin Amerika'daki gelişimleri de dikkate alınacak. Üçüncü adımda, felsefenin tarihiyle, daha doğrusu tarihleriyle ilişkisi belirlenecek; bu ilişki üçüncü bölümde daha ayrıntılı ele alınacak. Dördüncü adımda ise felsefenin konuları ve yöntemleri araştırılacak.

Burada izleyeceğimiz ikinci hedef ise, felsefede kültürlerarası bir perspektifin haklılığını ve hatta zorunluluğunu göstermeye çalışmaktır.

Böylelikle sıfata geldik ve bu sıfatın önceden de "felsefe"nin birçok "kültür"deki farklı biçimlenişlerinden söz edildiğinde, belirli bir rol oynadığını fark ediyoruz. Çin, Hint, Afrika ya da İndo-Amerika geleneğinde vb. sık sık söylenildiği gibi "sözcüğün kesin anlamıyla" bir felsefeden söz edilebileceği, kendiliğinden anlaşılır bir durum olarak varsayılamaz. Bu yüzden durumun böyle olduğunu göstermemiz gerekiyor. Şu savı önceden ortaya koyalım: Sözcüğün kesin anlamıyla felsefi düşünceye ilişkin, farklı dilleri konuşan farklı toplumlarda birden fazla, hatta çok sayıda temellendirme vardır. Bunlardan bazıları insanlığın büyük bir bölümü için günümüze kadar yön gösterici olmuşlardır ve gelecekte de olacakları önceden görülebilmektedir.

Bu soru ve bu savla, sıfatın ancak bir bölümü belirtilmiş oluyor: Birden fazla "kültürde" bir fenomen olarak felsefe. Bu durum hiç de önemsiz değildir, çünkü kültürellik, felsefi düşüncenin kültürel belirlenmişliği, kendi başına ve önemli bir problemdir. Ancak, ortaya attığımız savla, kültürel çoğulluğu kavrama ve onu kabul etme olarak anlaşılan bir "çokkültürlü" felsefe postulatında öteye gidemeyiz. Bu postulat bir tür yan yana kalmayı, karşılaştırmalı ya da yukarıda sözü edilen anlamda bir ayırıcı ilişkiyi akla getirebilir. Gerçi, felsefenin geçmişinin çokkültürlü olduğu, ders kitaplarının çoğunun tahmin etmemize izin verdiklerinden daha fazla çokkültürlü olduğu doğrudur, ve bunun bir görüş olarak dışlayıcı [exklusive] ve çoğun yayılmacı bir (Avrupa-) merkezciliğe karşı savunulması gerekir; fakat böylelikle felsefe henüz kültürlerarası olmaz. İnsani bilgeliğin çokkültürlü kökeni (*philo-sophia* Yunanca'da "bilgelik sevgisi" anlamına gelir) kültürlerarası felsefe için zorunlu ama yeterli olmayan bir koşuldur. Çünkü "çok" öneki çokların arasında bir ilişkinin var olduğunu ifade etmez.

Oysa tam da böyle bir ilişkidir söz konusu olan. Çoklukla ve farklılıkla –yalnızca saptayarak ya da yorumlayarak değil– felsefe yapılarak bir gelişme sağlanıp sağlanamayacağı, sağlanacaksa nasıl sağlanacağı sorusudur burada söz konusu olan. Bu soruda, her şeyden önce çok sayıdaki çeşitli düşünme biçimleri boyunca –ya da onların ötesinde– neyin ortak olabileceğine dikkat edildiğinde, bir başka sıfat geliyor akla. Bu durumda, kimilerinin de yaptığı gibi "kültürler ötesi" bir felsefeden söz edebilirdik. Bu tanımla, tüm geleneklerde ortak olan yönün yanı sıra, her türlü kültürel belirlenimin sözümona ya da gerçekten ötesinde ve onlardan bağımsız olarak, düşüncenin temelinde yatan şey de belirtilmiş olurdu. Ne var ki, bu defa da felsefe için belirleyici olan bir husus atlanmış olurdu: Felsefe her zaman ve her yerde yalnızca, kültürler içinde yaşayan, kültürlerin damgasını taşıyan insanlar arasında yapılır, insanların ötesinde değil. Felsefi evrensellerin aranması önemlidir, ama felsefe buna indirgenemez.

Böylelikle, bizim bağlamımızda "-arası" ekinin belirleyici olduğu anlaşılıyor. Farklı kültürel arka planlardan kaynaklanan düşün-

me tarzlarını, birbirlerini karşılıklı olarak ileriye götürecek bir söyleşi içine sokmak, kültürlerarası felsefenin en önemli görevlerinden birisidir. Bu tür söyleşilerin ideal bir durumu için "polilog" modelini önerdim; başkaları da "diyaloglar"dan söz ediyorlar. Bu konuda net olan şudur ki: karşılıklı kabul etme koşullarında, sahici bir karşılıklı alışveriş gerçekleşiyorsa kültürlerarası felsefe de mümkündür. Yoksa, bunun arzulanır bir şey olduğu düşünülür, hatta gerekliliği ilan edilir, mümkün olup olmadığı ise ancak pratikte kendini gösterir. Bu yüzden, kültürlerarası felsefeyi mümkün kılan bir pratiğin biçimlerini ve önkoşullarını da ele alacağız.

Bu noktada genel bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Hangi gelenek ya da okul çerçevesinde olursa olsun, felsefeyle uğraşan birisi, esas olarak doğal bir dilden geliştirilmiş bulunan yeni bir dili öğrenecektir. Bu dilde fikirleri ve kavrayışları dile getirecektir; öte yandan, bu dilde aynı fikirleri başka sözcüklerle ya da başka fikirleri aynı sözcüklerle dile getiren kimselerle de karşılaşacaktır. Herkes aynı dili konuşsa bile, birbirlerini anlamamaları ya da başkaları tarafından anlaşılmadıkları hissine kapılmaları mümkündür. Felsefe sözlüklerinde yalnızca tek bir anlamıyla karşılaşılan kavram sözcüklerinin sayısı çok azdır. Bu yüzden, böyle bir sözlükten, şu ya da bu düşünüre göre örneğin "hakikat" sözcüğünün ne anlama geldiğini öğrendikten sonra, peki "gerçek" ne anlama geliyor sorusunun yanıtını boş yere aramak, sıradan ama bir biçimde daima hayal kırıklığı yaratan bir deneyimdir.

Bu durumda, tamamen bir ustanın ya da bir ustanın okulunun diline, terminolojisine bağlı kalmak anlaşılır bir çabadır. Böylelikle, hiç olmazsa aynı dile bağlı kalanların tümüne kendini belirli bir güven içinde ifade etmek ve doğru anlaşılmak mümkündür. Elbette bu seçenek, ötekilerden ayrı kalmayı da beraberinde getirir. En uç durumlarda, kişi en fazla, ustanın metinlerini sözcüğü sözcüğüne yinelediğinde güvenlik içinde hissedecektir kendini. İyi bir egzersiz sonunda, hiç olmazsa bir papağan olunabilir.

Oysa, yanıltıcı bir güvenliktir bu ve yabancı kültürlere ait bağlamlardaki esinleri uygun bir biçimde algılamak daha en baştan olanaksızlaşır; çünkü bunların her halükârda tercüme edilmeleri gere-

kir. Aslında kendi anadilimizdeki geleneğe ait felsefi metinler ve hatta güncel yaşama evrenimize ait metinler söz konusu olsa bile, bu tercüme işini her zaman yapmamız gerekir. Bu yüzden, dil ve kültür sınırları aşılmış olsa bile, anlamama korkusuna prensip olarak kapılmamalıyız. Karl Jaspers, "büyük düşünürler" olarak gördüğü kişilerin temel düşüncelerini, bunlardan bazıları Sanskrit, Pali ya da Çince gibi kendisinin erişemeyeceği dillerde düşündükleri ve düşüncelerini bu dillerde dile getirdikleri için, onları kavramakta ve aktarmakta kendine güvenme sorunuyla karşı karşıya kalmıştı. Bu dillerin tümünü yeterince öğrenemezdi. Bu yüzden, bu dillerde düşünülmüş her şeyi görmezden gelmesi mi gerekiyordu? Bilindiği gibi, Jaspers bu adımı atmaya cesaret etmiştir.[1] Söz konusu metinlerde, yalnızca ilgili dili değil, Almanca, İngilizce vb.'deki felsefi terminolojiyi çok iyi bilen ve özenle kullanan kişilerin yaptıkları çevirileri dayanak alması mümkündü. Aynı metnin birden fazla çevirisini karşılaştırarak da bir şeyin nasıl anlaşılması gerektiğini görebilmişti. Eski Çin felsefesini anlayabilmek için Çince öğrenmiş olsaydı bile, sonunda kendisi de diğerlerinin yanı sıra yeni bir çevirmen olacak ve onların düşünüşlerini de hesaba katmak zorunda kalacaktı.

Belirli bir felsefi gelenekle uğraşan bir kimse, o geleneğin kültürel bağlamıyla ve ifade araçlarıyla esaslı bir biçimde ilgilenmeden başarılı olamaz. Olağandışı bir anlamda, dil de buna dahildir. Yine de kendi kültürü dışındaki hiçbir şeyi ciddi ciddi algılamamak için bu zorluğu öne sürmek, ucuz bir bahanedir.

Sorular: Kültürler, Tarihler, Normlar

Bu felsefeye giriş kitabı, kasıtlı olarak tek yanlıdır. Felsefenin tüm "dalları" hakkında genel bir bakış sunma hedefini gütmemektedir ve genel bir tarihsel bakış vermek niyetinde de değildir. Ancak, felsefeyle karşılaştığımız kültürel çeşitlilikle ciddi bir ilişkiye girildiğinde karşımıza çıkan bazı temel sorunları belirtmek durumundadır.

Bu yüzden, izleyen bölümlerde "felsefe" ve "kültür" kavramları netleştirildikten sonra (Bölüm1); öncelikle merkezciliklerle, özel-

likle Avrupa merkezci kavrayışlarla eleştirel bir ilişkiye yönelik bazı pozisyon ve yaklaşımlar tanıtılacaktır (Bölüm 2). Bir sonraki bölümde ise, felsefenin kendi tarihiyle nasıl bir ilişki kurabileceği sorusu araştırılıyor. Bu sırada, bu kitaptaki tüm konularda olduğu gibi, değişik kültürel uzamlardan alınmış örnekler bol bol verilecektir. Ancak, böyle yapmakla ya da altıncı bölümdeki taslaklarla, bu geleneklerin –Afrika'daki, Çin'deki vb. felsefenin– bir "serimlemesinin" yapılmaya çalışıldığı düşünülmemeli. Böyle bir serimlemeyi ben yazamazdım ve tek bir kişinin bunu tatmin edici bir biçimde başarabileceği de kuşkuludur. Bu örnekler daha fazlasını öğrenme isteği uyandırmak içindir ve bu yüzden bibliyografide de buna uygun olarak daha geniş bir literatür verilmiştir.

Dördüncü bölüm, özellikle de "yabancı" düşünceyle uygun bir biçimde ilişki kurmak istiyorsak, doğal olarak büyük bir rol oynayan yorumbilgisi sorununu ele almaktadır. Felsefe yapmanın disiplinlerarası ilişkilerinin, öteki disiplinlerle, özellikle kültür antropolojisiyle, dilbilimi ve dinbilimiyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi de bu soruyla bağlantılıdır.

Beşinci bölüm normlar alanını ilgilendiren bir vaka çalışmasına ayrılmıştır. Felsefe genel olarak birçok norm türüyle, özellikle mantıksal, etik ve estetik normlarla ilgilidir. Tüm bu normlar hakkındaki tartışmalar, kültürlerarası bir felsefenin gelişmesinde gerçekten büyük bir rol oynarlar. "Başka" (örneğin "Doğulu") bir mantıktan söz eden görüşler hep yeniden savunulduğu sürece, mantıksal evrensellerin var olup olmadığı ve varsalar bunların neler oldukları sorusu tartışılacaktır. Bu görüş, üzerinde fazla düşünülmemiş bir anlatım tarzı olmakla kalmayıp çelişki ilkesinin evrensel geçerliliğini tartışmaya kadar vardırıldığında, anlaşmaya ve kültürel bir argümantasyonun olanaklılığına yönelik fazla bir umut kalmamaktadır. Gerçi bu konuya, estetik normlar sorusuna burada değineceğiz ama yalnızca etik normlarla ilgili bir soruyu ayrıntılı olarak ele alacağız: Bu soru, genel insan haklarının temellendirilebilirliği sorusudur.

Kitabın altıncı ve son bölümü Batılı olmayan, yani eksen dönemdeki Hindistan'da ve Çin'de ve İslam'ın erken dönemindeki

felsefe temellendirmelerini bir özetleme denemesini sunuyor. Bu seçim belirli bir keyfiliğe dayanıyor ve temellendirilmesi gerekiyor. Yunan ve Batı felsefesi için yeterince giriş metni bulunduğundan, burada böyle bir özetin verilmesi gerekli görünmüyor. Başka genel gelişmeler ise kesinlikle ele alınabilirlerdi: Batı Asya'da, Çin'in etkisiyle Kore'de ve Japonya'da felsefe bağımsız olarak gelişebildi. Kıpti geleneğinde, Etiyopya'da etkileyici bir felsefi düşünce belgelenmiştir. Hem Aztek hem de And kültürlerinde, Avrupalıların gelmesinden önce, belirtik olarak oluşturulmuş bir felsefenin var olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu felsefeye yönelik bazı değinilerde bulunulması anlamlı olacaktır. Aynı durum, bir Latin Amerika ve Afrika felsefesinin gelişimi sorusu için de geçerlidir; ancak, bu soru ikinci bölümde, etno-felsefe kavramıyla bağlantılı olarak konu edinilecektir.

Yapılan seçimin bir nedeni, kapsamlı bir giriş kitabında bile kapsayıcı bir serimleme için yer bulunmayışıdır. İkinci ve belirleyici nedeniyse, benim bilgilerimin sınırıdır. Burada girıştiğim deneme bile aslında kişisel yetkinliğimi aşıyor ve daha en baştan haklı bir eleştiriye davetiye çıkartıyor. Ben yine de, felsefe yapanların hiç olmazsa üç önemli köken hakkında, yani felsefenin Hindistan'daki, Çin'deki ve Yunanistan'daki kökenleri hakkında bir ölçüde bilgi sahibi olmaları gerektiğini düşünüyorum. Arap-İslam kökeni iki nedenden ötürü özel bir önem taşıyor. Çünkü bu felsefe geleneğinin, günümüze gelinceye kadar büyük bir etkisi olmuştur; ikincisi de burada bağımsız bir felsefi söylem (*kelam*), çok geçmeden daha önceki, Yunan söylemiyle karşılaşır, onu kendine mal eder (*fálsafa*), geliştirir ve sonunda büyük ölçüde reddeder. Bu süreç, yabancı düşüncenin benimsenmesi ve daha sonra kendi düşüncesinin buna göre biçimlendirilip oluşturulması sürecidir. Böylesi süreçler sık sık gerçekleşirler: Budist düşüncenin Çin'deki tarihi, modern felsefenin Japonya'daki tarihi ve Latin Amerika'da pozitivizmle tartışılması, bu duruma birer örnek oluştururlar. Bu süreçler, kültürlerarasılığın, onun verimliliğinin ve fırsatlarının, ama aynı zamanda olası kısıtlarının ve tek yanlılıklarının belirginleştiği süreçlerdir.

Bu felsefeye giriş kitabının yol göstereceği üç tane büyük soru alanı bulunuyor: Felsefenin tarihsel biçimlenişleriyle yeni bir ilişki; yabancı düşünceyle anlayıcı bir tartışmanın zorunlu olduğu bilinci ve genel insan hakları sorunu örneğinde, benzeri tartışmalarda bilgi sahibi olmanın ötesinde, bir sorun çözme yetisi geliştirmek için perspektifler.

Metin

Bu kitapta, anlaşılır nedenlerden ötürü, genel eğitim bilgisiyle verildiği varsayılmayacak kavramlar kullanılmıştır. Bu yüzden, kitabın ekinde böylesi kavramların kısaca açıklandıkları bir sözlükçe bulunmaktadır. Bu sözlükçeye gereksinim duymayanlar, bunu bir ukalalık olarak algılamasınlar. Yine de bu sözlükçe bir sözlüğün yerine geçemez ve alıntılanan yazarların isimlerini de içermiyor. (Bu isimleri kaynakçada bulabilirsiniz.) Sözlükçede yalnızca, metin içinde yanlış anlamaları önlemek için yararlı oldukları düşünülen bilgiler verilmiştir.

Örneğin "Skolastik" terimi "Konfüçyusçu, Budist, Hindu, İslam ve Hıristiyan toplumlarının belirli dönemleri için karakteristik olan, düşüncenin okullarda örgütlenmesi ve gelenekleşmesi biçimi" olarak açıklandığında, böylelikle farklı kültürlerdeki geleneklerin benzerliğine işaret edilmiş olmakta ve Latince terimin kullanılmasıyla bir sahiplenme işlemi gerçekleşmemektedir.

Metinde, zaman zaman eski ya da Avrupa dışındaki dillerden kaynaklanan terimlere rastlanacaktır; örneğin Arapçalaşmış "fálsafa" sözcüğü (Yunanca'daki "philosophia"dan alınmıştır) gibi. Böyle sözcükleri, bir ölçüde doğru telaffuzu mümkün kılabilmek için, vurgulanan ünlüyü belirtmenin dışında bir işlevi olmayan vurgulama işaretleriyle birlikte veriyorum. Bu türden sözcüklerin tümü, Yunanca olanlar dahil, Latin alfabesine transkribe edilmişlerdir. Çince'den gelen terimler, Çin Halk Cumhuriyeti'nde geçerli olan Pinyin-değiştirimine uygun olarak verilmişlerdir (örneğin "Tao" yerine "Dao"). Diakritik işaretler, Hintçe'deki ya da Arapça'daki terimler dahil olmak üzere, kullanılmamıştır.

Yılların verilişinde kullanılan terminolojiye de bir not düşmek gerekir. Bugün en yaygın olan sayıma bağlı kalıyorum ve aynı zaman sayımı için hâlâ kullanılan kısaltmaların ("u.Z.", "n. Chr." gibi) yerine İngiliz dilindeki literatürde kullanılan "CE" (=Common Era) kısaltmasından esinlenerek "Genel Zaman Sayımı" anlamında "AZ" ya da "v.AZ" kullanıyorum.*

Bu kitabın yayımlanışı, burada yalnızca çok azının adını sayabileceğim birçok insanın sayesinde gerçekleşmiştir. WUV yayınevinden Michael Herter iki yılı aşkın bir süredir bu fikre sahipti ve o zamandan beri Sabine Kruse bu projeyle sürekli bir sabır ve katılımla ilgilendi. Verena Hauser'in muhteşem editörlüğü olmasaydı asla bu kitabı bitiremezdim. Sonuç olarak, Helga Kashl da sözlükçenin metni bütünlemesi için çalıştı. Burada, yorum yaparak ve düzelterek, konuların berraklaşmasına katkıda bulunan meslektaşlarımı ve öğrencileri de unutmadan, hepsine içtenlikle teşekkür ediyorum.

* Biz çeviride, Türkçe'de yaygın olan MS (Milattan Sonra) kısaltmasını kullanacağız. Çeviride kullanılmayacak olsa da yazarın düşünsel yaklaşımını vermesi açısından, ilgili açıklamayı olduğu gibi çevirdik. (ç.n.)

I

Kavramlar: Felsefe – Kültür – Kültürlerarası Felsefe

"Kültürlerarası" *felsefe*'den söz edildiğinde, felsefeden söz ediliyordur. Kültürel olarak biçimlenmiş hangi düşünce geleneğiyle ilgilenmek istersek isteyelim: bu basitçe herhangi bir düşünce olamaz, elbette felsefi bir düşüncedir.

1.1. Felsefe ve Felsefeler

Felsefe de bilim, sanat ya da din gibi bir insan ürünüdür. Tüm insanlar bilimle uğraşmazlar, sanat yapıtları yaratmazlar ya da dinsel düşünceler gerçekleştirmezler. Tüm insanlar düşüncelerini belirtik bir biçimde formüle edip belgelemezler. Bunları yapanların yalnızca çok azının fikirleri, başka insanların belleklerinde uzun süre kalır. Bu gerçekleştiğinde de düşünce gelenekleri oluşur.

İnsanlar toplum içinde yaşar ve yaratırlar. Bireyler, içinde yaşadıkları zamandan, herhangi bir dilde, başkalarının daha önce yapmış olduklarından ya da eşzamanlı olarak yaptıklarından kopuk değillerdir. Bu yüzden, insanların yaptıkları ya da ürettikleri başka

her şeyin tarihi olduğu gibi bir bilim, sanat, ve din tarihi –ya da birden fazla tarihleri– vardır. İnsanlık tarihinde felsefe yapmanın da bir tarihi –ya da tarihleri– vardır.

Felsefe, bilimden, sanattan ya da dinden başka bir şeyse, nedir? Kavramların tanımlanması kaçınılmaz görünüyor. Böyle her bir tanım, düşünce ya da fikirler hakkında belirli bir biçimde konuşmaya yönelik ciddi bir öneriden başka bir şey değildir. Böylesi kavramlara ilişkin hiçbir tanımlamanın söylenmiş son söz olma, tüm belirsizlikleri bir defada nihai olarak ve tüm insanlar için ortadan kaldırma iddiası olamaz. Benim bir tanımlama denemem benim bir tanımlama denememdir, ama öteki her deneme gibi, en azından bazı başka insanlar için (sonraki zamanları da buna dahil ediyorum) aydınlatıcı olma umuduyla gerçekleşir. Böylelikle benim önerim, "felsefe" sözcüğünün ve değişkelerinin kullanımına ilişkin bir öneridir.

Genel olarak felsefe projesi burada, temel sorularda kavrayışlara ulaşmak, bu kavrayışları uygun bir biçimde dile getirmek ve böylelikle öznelerarası bir sınama için erişilir kılmak olarak anlaşılacaktır.

İçerik bakımından felsefe, (Batılı) geleneksel bir anlamadan yola çıkılarak, *ontolojik* ya da *bilgikuramsal* ya da *değerler ve normlar kuramına ilişkin* soruların ele alındığı bir işlem olarak karakterize edilebilir. Böylelikle ya *neyin gerçek olduğu* sorusu; ya da *neyin bilinebilir olduğu* sorusu; ya da *normların ve değerlerin temellendirilmesi* söz konusudur. Bu sorulara düşünce aracılığıyla yanıtlar aranıyorsa, bunlara karşılık düşen fikirlerin bilme, dile getirme ve iletişim yöntemleri Batı geleneğindekilerden tamamen farklı olsalar bile, Batı tarihinden bilinen bir anlamda felsefeden söz edebiliriz.

Tek tek gelenekler ya da dönemler bu sorulardan birine ya da bir başkasına daha az ya da daha çok ağırlık verebilir, ama bunlardan yalnızca bir tanesini bile aydınlatmaya yönelik çabaları bizim felsefe kavramımıza dahil etmeye hazırsak, tüm düşünce gelenekleri olmasa bile, en azından, *biçimsel bir ölçüte* uyan birçok düşünce geleneği bu kavrama dahil olabilecektir; söz konusu ölçü-

tü ise şöyle belirleyebiliriz: Felsefe, adı geçen temel sorulara *kavramları tanımlayarak, argümanlar geliştirerek, bilgi edinme ve yanılgılardan kaçınma yöntemlerini düşünseyerek** yanıtlar arar.

İçerikten yola çıkılarak yapılan tanımlamalarda olduğu gibi bu biçimsel ölçütte de Batılı düşünce geleneğiyle sınırlı olan bir belirtiden söz ediliyor değildir. Söz konusu gelişmeler, bugüne kadar etkili olmaya devam eden dünya imgesel ve ahlaksal yönelişlerini çok uzun bir süre önce oluşturmuş bulunan birçok toplumun geleneklerinde bulunur; ancak, bunun her insan toplumunda belirtik bir biçimde gerçekleşmiş olduğunu kabul etmek zorunda değiliz.

Demek ki, felsefe kültürel olarak sınırlanabilir tek bir geleneğin bir defalık bir başarımı olmadığı gibi, tüm kültürel geleneklerde harfi harfine de bulunmaz. En azından Avrasya'nın birden fazla eksen dönemi toplumunda, yanı sıra İslam, Afrika ve tahminen Kolomb öncesi dönemin Amerikan toplumlarında çok genel, şimdiye kadar her zaman yeterince yeniden kurulmamış olan, yukarıda verdiğimiz anlamda felsefe olarak ele alınabilecek düşünsemeler sunulmuştur.

Önerilen felsefe kavramı, yalnızca Batı'da ya da Avrasya'da geliştirilmiş bulunan felsefi düşünce biçimlerini kavramakla kalmamalı, olabildiğince küresel bir biçimde uygulanabilir olmalıdır. "Felsefe"yi "felsefe olmayan"dan yukarıdaki gibi ayırdığımda, her felsefe yapış tarzının tam da bu tarzda gerçekleşmesi gerektiğini kastetmiyorum; ama, genel olarak felsefeden, felsefi düşünceden söz edebilmek için teşhis edilebilir içerikler olmalı ve bir düşünseme biçimi var olmalıdır.

Kavramı netleştirmenin bir olanağı, felsefe adına okullarda ya da üniversitelerde ne öğretildiğine bakmamız olabilir. Burada elbette bazı değişmez unsurları saptayabiliriz: Her yerde elbette

---

* "Reflexion" kavramı Türkçe'ye ağırlıklı olarak İngilizce ve Fransızca'dan yapılan çevirilerde yaygın bir biçimde "düşünüm" terimiyle karşılanmaktadır. Oysa bu terim, kavramın oluşturulduğu fiili (reflektieren = düşünsemek) karşılayamamakta ve ('düşünümsel' gibi) yanlış anlamalara yol açan türetimlere zorlamaktadır. Ayrıca, fiilden türetilmiş kavram, "düşünümlemek" örneğinde, kavramdan türetilmiş gibi görünmekte ve anlamı bozmaktadır. Bu yüzden tüm çevirilerimde "Reflexion = düşünseme", "reflektieren = düşünsemek" kullanımlarını tercih ediyorum.[ç.n.]

mantık ve biraz da Felsefe Tarihi eğitimi verilmektedir. O halde, kendimize şunu kural edinebilirdik: *Üniversitelerde bu başlık altında öğretilen her şeyi ve yalnızca onları "Felsefe" olarak adlandıralım.* Bu, görünüşte, en azından lafzi açıdan, basit bir kural olurdu. Aslında bu kuralı uygulayarak, bir ölçüde doğru bir görüntü elde edebilmemiz son derece zor olurdu; çünkü yalnızca tek bir ülkenin üniversitelerini bir kuşak süresince incelediğimizde birbiriyle bağdaşmayan, hatta çelişen şeylerle karşılaşırdık; değişik bölge ve dönemleri de işe katmak istediğimizde durum daha da karışırdı. Ayrıca, kimi zaman başka başlıklar (örneğin fizik ya da psikoloji) altında, "aslında" felsefe sayılması gereken şeylerin de bulunup bulunmadığından kuşkuya düşebilirdik.

Şimdilik, bu ilk kurala uyduğumuzu kabul edelim ve bir üniversitede "Felsefe" adı altında neler yapılabileceğine bakalım. Belki de tipik durumları gösteren yalnızca birkaç olasılığı sayıyorum.

Kimileri belki yüzyıllar ya da bin yıllar önce yazılmış bulunan metinleri okuyorlar ve az ya da çok özgürce ya da disiplinli bir biçimde, üzerinde az ya da çok düşünülmüş bir dilde ya da bu metinlerden kaynaklanan deyişlerle ve anlatımlarla, her bir tarihsel metnin ele aldığı konunun kendilerine düşündürdükleri şeyi birleştiriyorlar. Çoğu durumda bu sırada Grek ya da Batı geleneğindeki erkeklerin metinleri söz konusu oluyor; bu sırada, ortak bir konu saptamak da zor olabiliyor.

Bu grubun metinlerini hangi ölçütlere göre seçtiğini saptamak çok kolay değildir. Gerçi her türlü metin söz konusu olmamaktadır –örneğin yemek tarifleri okumazlar–, ama yine de çok farklı sorunlara ilişkin çok farklı biçimlerdeki metinleri okuyorlar. Bir örnek vermek gerekirse, bir defasında Platon'un bir diyalogu, bir defasında da Kafka'nın bir uzun öyküsü okunabiliyor. En azından kısmen bu metinlerden elde ettikleri kendi terminolojileri de birbirinden farklı oluyor; öyle ki, bir metin geleneğinin okurları, bir başka metin geleneğinin okurlarınca çok zor anlaşılır hale gelebiliyor ve belki anlaşılmayı da zaten istemiyorlar.

Başka gruplar da zamanımızın değişik bilimlerinin teori, yöntem ve önermelerini farklı farklı yöntem ve soru soruş biçimleriy-

le analiz ediyorlar. Bu etkinlikleri sonucunda, bu teorilerin ya da norm sistemlerinin değerlendirilmesi için genel olarak kullanışlı olabilecek genel ilkeler edinmeye çalışıyorlar.

Başka birileri de ortak konuşma ya da tek başına spekülasyon yapma yoluyla, kuşku götürmez hakikatler ve vazgeçilmez değerler bulmak için çabalıyorlar. Bu hakikat ve değerlerin, tamamen o konuşmaya katılanlara ya da bir gruba bağlı olması, yani bir tür terapinin gerçekleşmesi de söz konusu olabilir.

Son olarak bir de bir tür tin tarihi yazanlar ya da tin tarihinin akla gelebilecek tüm bağlamlarıyla yapay bir doku oluşturan ve sonra buna felsefe adını verenler de var.

Demek ki, adeta ampirik bir yaklaşım olan bu yöntem bize gerçekten bir açıklık kazandırmayacaktır, üstelik sınırlı bir bölgede ve zaman diliminde, örneğin günümüzde Almanca konuşulan alanda bu konuda yönümüzü bulmak istesek bile bu durum değişmeyecektir: Farklılıklar çok büyüktür.

İkinci bir denemede, düşünceleri okullarda öğretilen, geçmişin kabul edilmiş filozoflarının kimler olduğu sorusunu soralım. Bu düşünürlerin bir listesi ortaya konulabilir, ama sonra onların geride bıraktıkları metinler ancak farklı farklı tarzlarda ele alınacaktır — bir düşünürün metinlerini birleştirerek, bir diğerininkileri çözümleyerek, bir başkasınınkileri ise kutsal metinlermiş gibi okumak gerekecektir.

Böyle genel kabul edilmiş bir listenin de gerçekten var olmadığını göreceğiz. Büyük filozofların bile birçoğu, birileri tarafından kendi loncalarına ait kabul edilmemektedir. Nietzsche birçoklarının gözünde bir şair, Marx ise bir siyaset ideologudur vesaire. Bu konuda, Schopenhauer'in Hegel hakkındaki yargısını düşünmemiz yeter; Schopenhauer Hegel'i iyi ya da kötü olarak değil, bir şarlatan olarak değerlendirmekte, yani onu bir filozof olarak bile görmemektedir. Felsefe dersi verenlerin tümünün, disiplinlerinin bir temsilcisi olarak kabul ettikleri bir yazar bulsak bile –her halükârda Kant için bunu söyleyebiliriz– bunun da bize bir yardımı dokunmayacaktır; çünkü Kant'ın asıl felsefi başarımı olarak bir yorumcu başka bir şeyi, bir diğer yorumcu ise daha başka bir şeyi

gösterecek ve bu yorumcular da birbirlerini suçlayacaklardır (bkz. Bölüm 3).

Felsefeciler ne yaparlar, sorusuna yanıt bulmanın bir üçüncü yolu ise, eğitim verilen değil de araştırma yapılan, yani yeni olanın keşfedilmesinin, karşılıklı eleştirinin, karşılıklı teşvik ve tartışmanın söz konusu olduğu etkinlikleri arayıp bulmamız olabilir: Konferanslar, araştırma projeleri vb. Buralarda da bir bütünlük bulmayı umut etmeyelim: Birilerinin yayımlayıp, tartışıp araştırdıklarını, başkaları bir tür edebiyat ya da matematik ya da parti ideolojisi olarak görebiliyorlar. Birilerinin felsefe olarak ilan ettiği şey, başkalarına propaganda, mistik ya da düpedüz laf kalabalığı olarak görünebiliyor.

Bu durum yalnızca tek tek düşünürler için değil, düşünce okulları ve gelenekleri için de geçerlidir. Özellikle son dönemlerde tanık olduğumuz bir süreçte, önceleri güçlü bir biçimde savunulan felsefi pozisyon, politik değişiklikler yüzünden o denli gözden düştü ki, kimileri hiç de üzerinde düşünmeye gerek duymadan, bunun nasıl bir saçmalık olduğunu zaten başından beri bildiklerine inanıyorlar: Burada genel olarak Marksizm'den, özel olarak da Marksizm-Leninizm'den söz ediyorum. Başka dönemlerde pozitivizm de benzer bir biçimde aşağılanmıştı; başka bir dönemde aynı şey transandantal felsefenin başına gelmişti; ve materyalistlerin yüzeyselliğini ve cahilliğini saptayacak bir çoğunluk her zaman var olmuştur. Tüm bir düşünce çizgisinin toptan aşağılandığı böylesi değerlendirmelerde, yargıda bulunanların, aşağıladıkları konumların argümantasyon açısından güçlü yönleri üzerinde pek durmayıp onları gerçek ya da sözde zayıflıklarını vurmayı tercih ettikleri göze çarpmaktadır. Felsefe tarihindeki bu sayfa, felsefenin meziyetlerinden değildir.

Yine de bu durum, önemli bir keyfiyete işaret ediyor: Felsefe açısından önem taşıyan her soruya, çok az sayıdaki istisna bir yana, tek bir, tam ve aşılamaz yanıt bulunduğunu iddia etmek, cüretkârlıktır. Bu yüzden temsilcileri, kendi görüşleri için böyle bir şeyi iddia eden her felsefeye kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Elbette, eleştirel yaklaşmak yalnızca karşıt konumdakilerin yapabileceği ve

yapması gereken bir şey değildir; kişinin eğilim gösterdiği düşünüş tarzlarına karşı eleştirel bir tutum içinde olması daha da önemlidir. Kendi inançlarının nesnelerine karşı kuşkuyla ve eleştirel yaklaşmama hakkına ancak müminler sahip olabilirler.

Tüm bunlara bir başka zorluk da ekleniyor. Felsefecilerin yazdıklarının önemli bir bölümü, başka felsefecilerin düşünceleri hakkındadır.[1] Bu durumda, felsefecilerin, bunun önem taşıdığını bildiklerine inanılabilir. Basitçe güvenmek istenilmiyorsa, bunun önemli olduğunun anlaşıldığı nesnel belirtilerin bulunması gerekir. Bu gözlemden, şimdilik bir dikkat kuralı da çıkıyor: Kendisinden söz edilen her şeyin önem taşıdığına kolayca inanma; ikincisi, hakkında az konuşulan şeyin önemsiz olduğuna inanma; kendine inan ve eleştirel ol.

Felsefe versus Bilim, Sanat ve Din

Bu kitapta ortaya konulan bazı sorularda, felsefenin bilimsel disiplinlerle, sanatsal anlatım biçimleriyle ve dinsel fikirler ve kavramlarla bağlantılarına da değinilecek. Bu yüzden, burada hiç olmazsa çok genel bir biçimde felsefenin bu üç alanla ilişkisini vermek gerekiyor.

"Bilim"e ilişkin, geçici "felsefe" kavramımla akraba bir geçici kavram ortaya koyuyorum: Bilimde de felsefede olduğu gibi genel olan temel soru ve yasalar söz konusudur. Belki de bilimlerin varsayımları üzerinde düşünmekten öteye bir şey olmadığı –ki bu kadarından fazla bir şeydir– ve böylelikle bir bilimler kuramıyla eş tutulacak biçimiyle bir felsefe gerçekte asla var olmamıştır. Ancak, en azından birçok felsefe çizgisinde, bilimin soru soruş biçimlerine nesnel bir yakınlık ve bilimlerin yöntem tasarımlarıyla bir benzerlik göze çarpmaktadır. Bu yüzden, farkın nerede yattığını söylemek gerekir. Sonra "kültürlerarası" felsefeden daha ayrıntılı olarak söz ettiğimizde, bu felsefeyi "kültür bilimleri"nden (bkz. Bölüm 4.2., "Kültür Antropolojisi ile İlişki") ayırmamız gerekecek. Bence bilimler ile felsefe arasındaki en önemli fark, her bilimin kendine ait belirli bir konu alanına sahip olması –ve disiplinlerarası bir bilim

yapılıyorsa, bunlar her biri belirli birden fazla alandır–, felsefi soruların ise her zaman temellere, varsayımlara ve en genel konulara yöneltiliyor olmasıdır.

"Sanat"ta durum biraz daha farklıdır. Felsefe yapıtlarının birer sanat eseri oluşu, dolaysız bir deneyim değildir. Gerçi felsefe yapıtlarının, son derece yüksek bir yazınsal kaliteye sahip oldukları görülür. Bu tür örnekler tüm yazılı kültürlerde ve hemen hemen tüm zamanların çok sayıda felsefe akımında mevcuttur. Ne var ki yazınsal kalite, felsefi kaliteyi oluşturmaz ve azalttığı durumlar da vardır: Kalite ölçütü aynı değildir. Bir başka fark ise göze daha çok çarpar: Sanat felsefeden daha çok sayıda ve daha fazla araçta dile gelir. Dans ve tiyatro, müzik, resim ve heykel sanatın araçlarıdır ama aynı şekilde felsefenin araçları değillerdir. Sanatın felsefeyle ortak yönü, her iki alanda da anlamın simgeler yardımıyla yaratıldığı olgusudur. Ne var ki farklılıklar benzerliklerden daha büyüktür.

"Din" ile felsefe arasında bir ayrım yapmaktan da hiç kimse kaçamaz. Burada felsefenin gerçi kendine özgün yöntemler geliştirmesi, ama her bir temel sorusunun ve belli başlı temel kavramlarının ya doğrudan doğruya dinsel dünya imgelerinden kaynaklandıkları ya da onların temelinde belirli bir biçim aldıkları ve bu biçimi korudukları (bkz. Bölüm 4.2.) gibi tarihsel bir olgu önem taşıyor. Tektanrıcı üç geleneğin yerleşik olduğu bölgede ve de Hint felsefesi tarihinde, felsefedeki önemli kavram ve sorularda bunu görmek hiç de zor değildir. Erken dönem Çin'indeki felsefe gelişmeleri bu konuda bir istisna oluştururlar, çünkü orada hem Taoizm hem de Konfüçyusçuluk açısından tam da tersi yönde bir sürecin yaşandığı söylenebilir — felsefi düşünmelerden, daha sonra değişik mezhepler halinde dinler ortaya çıkmıştır.

Dinsel dünya yönelişinin, felsefi düşünsemeyle (ve bilim ve sanatla da) kıyaslandığında kitlesel bir fenomen oluşundan; üstelik felsefenin de dinler tarafından kendi iddialarına uygun olarak yanıtlanan sorular sormasından ötürü, zaman zaman, felsefenin kendini dinden ayıracak ne bir aracının ne de bir nedeninin olduğu sonucu çıkartılır. Ancak, bir kişinin dinsel bir yönelişe ne ölçüde da-

yandığı, büyük ölçüde toplumsal geleneğe ve otoriteye ya da tamamen kişisel olarak yorumlanmış deneyime bağlı, keyfi bir karar meselesi gibi görünüyor. Felsefe başka bir şeye –belirli soru ve kavramların düşünsemeli olarak, düşüncenin kılavuzluğunda aydınlatılmasına– dayanır. Bu yüzden felsefe ürünlerinin ("Konfüçyusçu", "Budist", "İslami", "Hıristiyan" vb.) "dinsel arka planı" felsefeyi dinle eş tutmak için asla yeterli değildir; dinin kendisi daha çok felsefi düşünsemenin nesnesi olabilir ve olmalıdır.

İnsan tininin bu üç ürünü hakkında bazı genel önermelerde bulunabiliriz; bu önermelerin felsefe için de doğru olup olamayacaklarını sormak anlamlıdır.

İlk önermemiz, bilimin, sanatın, dinin ve felsefenin birçok defa ve farklı farklı toplumlarda biçimlendirildikleridir. Schleiermacher'in sık alıntılanan cümlesi, din için formüllendirildiği halde, yalnızca din için geçerli değildir: "Din yalnızca dinlerde vardır."[2] Aynı cümle *mutatis mutandis* bilim, sanat ve felsefe hakkında da kurulabilir: Bu alanlar yalnızca çoğul olarak vardır. Bu yüzden bu alanlardan her biri hakkında, tek tek biçimlenişlerin üstüne çıkan *türe ilişkin [generisch]* bir kavram geliştirmek gerekir.

İkinci olarak ise, bu alanlardan her birinde geniş ölçüde aktarma, alımlama ve karşılaşma süreçlerinin bulunduğu genel olarak söylenebilir. Yalnızca teknolojiler, yemek tarifleri ve sağaltım yöntemleri değil, sanatsal, dinsel ve metafizik fikirler de "gezerler".[3] Tinsel süreçlerin küreselleşme döneminde nasıl gerçekleştiklerini anlamak ve yargılamak istediğimizde, bu aktarımlar –devralmalar, benimsemeler, reddetmeler– büyük önem taşımaktadır.

Üçüncü olarak, dinsel, bilimsel ve de felsefi gelenekler her zaman, sonsuza dek geçerli nihai öğretiler buldukları –ya da dinler, bu öğretileri vahiy halinde aldıkları– iddiasıyla ortaya çıksalar da bu alanların her birindeki yaratımlar asla tamamlanmış değillerdir. Burada, ancak kültürlerarası felsefenin bir sorun olarak ortaya koyduğu ve görev edindiği bir dilemma dile gelmektedir: Felsefeyi nerede ve hangi biçimlenişiyle algılarsak algılayalım, bunlar kesinliğe ulaşılmaya çalışılan ya da ulaşıldığı iddia edilen girişimlerdir, oysa gerçekte sürekli çoğulluk vardır.

Bir dördüncü önermede daha bulunulabilir: Bu dört alanın her birinde de farklılıklarına karşın bir söyleşi içinde bir araya getirilebilen farklı farklı yöneliş modelleri bulunmaktadır. Bu tinsel yaratımların tek tek görünüş biçimleri arasında kesin ve tam bir fark yoktur, ama tam bir uyum ve birlik de yoktur.

Felsefe hakkında, (yalnızca) Batı düşüncesinin bir ürünü olmadığını söylediğimizde, aynı şey bilim için, tüm biçimleriyle sanat için ve din için de geçerlidir. Bilimin *tek* bir kökeni yoktur, *tek* bir sanat tarihi yoktur, *tek* bir din yoktur; bunlar her alanda birden fazladır.

Yunanlıların ve Avrupa Yeniçağı'nın olduğu gibi, Mısırlıların, Çinlilerin ve Hintlilerin de bir bilim tarihi vardır. "Bilim" tek anlamlı (univok) bir kavram değildir, ancak bir eşseslilik (Äquivoktion) de değildir. Tek anlamlı olmayışı, her defasında temel ya da kılavuz disiplinin farklı oluşundan anlaşılabilir — Yunanlılarda bu disiplin eskiden matematikti, özellikle geometriydi, Çin'deki kılavuz disiplin ise etikti ve asla matematik değildi,[4] ancak, bu durum matematiğin gelişmesini asla geciktirmiş de değildi. Burada eşsesli bir kavramın söz konusu olmadığını da karşılaştırılabilir yöntem ve disiplinlerin gelişmesinden anlıyoruz. Öteki alanlarda olduğu gibi, bilim alanında da asıl zorluk, genel "bilim" kavramını, somut durumlara uygulandığında sadece belirli bir gelenek için uygun olabilecek bir biçime indirgememektir.

Batı'da olduğu gibi Afrika'da da, Kolomb öncesi Amerika'da ve Asya'da da estetik ve sanatsal ölçüt ve içerikler geliştirilmiştir. Bunlar birbirlerinden farklıdırlar, bazen birbirleriyle uyumludurlar, ama hepsi bir arada insanlık sanatının tarihini oluştururlar. Örneğin Afrika yapıtları söz konusu olduğunda, bunların ritüel bağlamlarda yer aldıkları sürece asıl anlamıyla sanat yapıtı olmadıkları savı ortaya atıldığında,[5] böylelikle, farklı analog görünüş biçimlerini dışlayan kültürel ve zamansal olarak koşullu belirli bir kavram yönlendirici olmaktadır. Aynı şey dinler için de geçerlidir. Aynı olanın farklı biçimlerini kavramakta, Panikkar'ın "eşbiçimlilikler" ya da "işlevsel eşdeğerlililerden"den söz ederken dile getirdiği bir düşünce yardımcı olabilir. (bkz. Bölüm 4.1.)

Felsefe Yalnızca Batı'nın Bir Ürünü Değildir

Kültürel olarak farklı gelenekler, gerçekten birbirleriyle bir söyleşiye gireceklerse, bilime, sanata, dine ve felsefeye ilişkin türsel kavramlara ihtiyacımız var. Buna karşılık felsefe söz konusu olduğunda, Gadamer'in özlü bir biçimde dile getirdiği güçlü bir itiraz var: "[...] burada işareti altında toplandığımız felsefe, tamamen ve kesinlikle Avrupa'da ortaya çıkmıştır."[6] Buna karşılık, Sinolog ve felsefeci Roetz, Çin'deki felsefenin varlığı ve özgünlüğü hakkındaki bir tartışmada şöyle söylüyor. "Elbette, felsefeyi Whitehead'in söylediği anlamda tikel bir kavram olarak anlamak, ve onu yalnızca Yunanlıların kendi kültürlerinde felsefe olarak tanımladıklarıyla ve tam olarak bu felsefeye bağlanan gelenekle ilişkilendirmek olanağımız var. Bunu yapabiliriz." Ardından şu sözleri ekliyor: "O zaman, bunu yapmakla felsefenin geçerlilik iddiasının güçlü bir biçimde sınırlanacağını bilmek gerekir."[7] Peki neden? Sözcüğün tam anlamıyla tek *bir* kökeni, tam *bir* gelişmesi, ulaştığı tek *bir* düzey varsa, felsefenin geçerlilik iddiası neden sınırlandırılmış olsun?

Burada iki farklı soru ortaya çıkıyor. Bir soru, *bir* düşünce geleneğinden, düşüncenin *bir* gelişiminden, düşünülmüş olana ilişkin bir "geçerlilik iddiası"nın elde edilebilip edilemeyeceği sorusudur. Elbette bir savın ortaya çıkış bağlamı ile onun temellendirilişi ya da geçerliliği arasında bir ayrım yapmak gerekir. (bkz. Bölüm 5) Biz burada öncelikle öteki soruyu ele alacağız: Genel olarak "felsefe" hangi temellendirmeyle ve hangi hakla, "Yunanlıların kendi kültürlerinde felsefe olarak tanımladıkları" şeyle ve "tam olarak bu felsefeye bağlanan gelenekle" özdeş tutulabilir? Yani: "felsefe" hangi gerekçelerle ve hangi haklılıkla çoğu zaman "Batı felsefesiyle" özdeş tutulmaktadır?

"Kesin anlamda felsefe"nin neye göre münhasıran Yunanlı-Batılı bir zihin ürünü olduğuna ilişkin söylemin, etkili bir geleneği vardır ve esas olarak üç biçimde ortaya çıkmaktadır. Bir yandan, öteki kültür belirtileri gibi değerlerden bağımsız olarak görülmesi gereken bir kültür belirtisinin söz konusu olduğu söylenmektedir; postmodernlikte bu görüş vardır. İkinci olarak bu söylem, Heideg-

ger'in yaptığı gibi,[8] bir yükün tanımlanışı olabilir. Üçüncüsü, Batı kültürünün öteki tüm kültürlere üstünlüğü iddia edilmektedir, ki çoğunlukla yapılan budur.

Bu üç bakış tarzında da önemli bir sonuç aynı kalmaktadır: Avrupa dışı düşünce gelenekleri, daha en baştan felsefi tartışımlarda ciddiye alınmayacak sesler olarak mevcutturlar. Bu geleneklerin fikirleri, kavramları ya da argümantasyonları, felsefenin herhangi bir sorusunun aydınlatılması için ne gerekli ne de yararlı görülmektedirler.

Böyle bir soru, kültürlerarası felsefenin zorunluluğu ve olanaklılığı sorusu için de düpedüz belirleyici olduğundan, kesin anlamda felsefenin sözümona münhasıran Batılı bir felsefe olduğu savının gerekçelendirilişleri de bir o kadar belirleyicidir. Bu sav iyi gerekçelendirilebiliyorsa, o zaman bundan sonra bir "Çin", "Hint" vb. felsefesi üzerinde durmamız gerekmez, çünkü bunun bir anlamı yoktur.

En basit gerekçe, bu konuyu imleyen sözcüğün Yunanca bir sözcük oluşudur. Bu iddia, en azından modern Avrupa dillerinin çoğu için doğrudur, ama 9. yüzyılda, temellere yönelik düşünsemenin, Yunanlı düşünürlerin tarzında ve bu tarzın sürdürülmesi biçiminde imlendiği Arapça'da yeni oluşturulan sözcük ("fálsafa") için de doğrudur.[9]

Tüm modern diller için geçerli değildir — Japonca'da Meici Reformu döneminde (1968'den sonra) "bilge, zeki" ve "inceleme" biçiminde tercüme edilebilecek iki geleneksel resimyazısından oluşan yeni bir sino-japon karakteri oluşturulmuştur. Bu ifadeyle, günümüze kadar hem Japonca'da hem de Çince'de sadece "Batılı" felsefe anlatılmıştır.[10]

Elbette bu durum, Japonya'da ve Çin'de ya da Hindistan, Afrika ve Amerika'da geliştirilmiş bulunan ve yönlendirme ve temel oluşturma işlevlerine göre, antik Yunan'da "Felsefe" denilen şeye karşılık düşen zihinsel ürünlerin hangi kavramlarla adlandırılması gerektiği sorusunu akla getirmektedir. Bu soru, kültürlerarası felsefenin uygun yorumlama araçlarının ne oldukları sorusudur ve yalnızca felsefelerin tarihsel olarak ele alınışlarında (bkz. Bölüm

3.1. Sav 7) değil, sistematik sorunların irdelenmesi ve tartışılmasında da önem taşımaktadır. Şimdilik, son derece farklı durumların ortaya çıktığını söylemek yeterli olacaktır: Yunanca'da "Felsefe" olarak adlandırılan şey, başka kültürel geleneklerde birden fazla tanıma sahip olabilir; ya da kendine özgü bir tanıma sahip olmadan, başka alanlara yerleştirilmiş olabilir.

"Felsefe" adının kökeninin Yunanca olduğuna işaret etmek belirleyici değildir, ama önemsiz de değildir. Yunan tarihinde düşünsel bir girişime özel bir ad verilmiş olduğunu gösterir. Bu girişimin iç belirtileri –"bilgeliğe" ya da "bilgiye ulaşma çabası"– başka geleneklerde de benzer bir şeyle ilişkili olabilir ve buna yakın şeyler, Yunan düşünce tarihinden bilinen şey için kullanılan kavramla adlandırılabilir ve betimlenebilirler.

Ne var ki, elimizde yalnızca bu kavram yok; felsefi bilim dili olarak "karşılaştırmalı" felsefede de, hem yerli hem de tüm öteki geleneklerin betimlenmesini olanaklı kılan biricik kavramsal çerçeve olarak, hem yerli hem de yabancı düşünceyi anlamak için, elimizin altında bulunan birçok kavram var.[11]

En azından bu anlamda "felsefe"nin pratikte "tikel bir kavram" olarak anlaşıldığı görülüyor: neyin bu kavramın kapsamına gireceğinin ölçütleri, nihayetinde Yunanlıların ve Avrupalıların bu kavramla neyi adlandırdıklarından alınmıştır. Kültürlerarası felsefenin görevlerinden biri, başka ölçütler ve betimleme kavramları da geliştirmektir.

Felsefenin Batılılığı savının bir başka gerekçelendirilişi de felsefenin Yunanlı kökeninin dünya tarihindeki biricikliğinin vurgulanışıdır. Felsefeyle ilk karşılaşıldığında "ilk filozofun" kim olduğu sorusuna "Miletli Thales" yanıtı verildiğinde, bunun hâlâ "doğru bir yanıt olduğu kabul edilebilmektedir. Bu yanıtın "doğruluğu", ancak görünüşte kendiliğinden anlaşılır olan bir ön kavrama işaret etmektedir: "Felsefe" tikel bir kavram değilse, açıkça birden fazla "ilk felsefeci" vardır. Hatta her insan toplumunda "felsefe"nin var olduğunun kabul edilmesi gerektiği savı bile öne sürülebilir — üstelik, insanlığın ortaya çıkışı Afrika'da gerçekleştiğine göre, felsefe yapan ilk insanın da Afrika'da ortaya çıktığı ve büyük

bir olasılıkla bir kadın olduğu da savlanabilir.[12] O halde "Miletli Thales" yanıtı pek akıllıca olmayacaktır. Yine de pratik olarak birçok durumda "doğru" kabul edilecektir, çünkü felsefenin münhasıran bir Yunan yaratımı olduğu çok yaygın bir biçimde kabul edilmektedir.

Aynı basitlikte ikinci bir soru daha sorabiliriz: Arap-İslam filozoflarının başarımı nedir? Bu soruya da benzeri bir "doğru" yanıt verilebilir; bu yanıt yaklaşık olarak şöyledir: "Onlar Yunan felsefesini Batı'ya ilettiler." Bu yanıt çoğu durumda akla bile gelmeyecek ardıl sorulara yol açabilir; örneğin Arap-İslam filozoflarının çoğu bugünkü Irak'ta ve İran'da yaşadıklarına ve etkileri bugüne kadar sürdüğüne göre, benzer bir hizmeti Doğu'ya yönelik olarak da yaptıkları söylenemez mi? Bir başka ardıl soru, Yunan filozoflarının izinden gitme durumunun tüm Arap-İslam filozofları için geçerli olup olmadığı da, bir o kadar akla yatkın olduğu halde, uzmanlar çevresinin dışında kimse tarafından sorulmamaktadır. (bkz. Bölüm 6.3.)

Böylesi sorulara verilecek bir dizi yanıtı büyük olasılıkla yüksek bir isabetlilik oranıyla tahmin edebiliriz; bu yanıtların toplamı, insan aklının bir ten rengine ve bir cinsiyete sahip olduğu ve en yüksek biçimiyle yalnızca tek bir kültürel-dinsel temel üzerinde doğru olarak serpildiği imgesini vermektedir: buna göre insan aklı beyaz, erkek, Helenist-Hıristiyandır. Buradan çıkan sonuç da şu olmaktadır: Birkaç düzine Avrupalı adamın düşüncesiyle ilgilenildiğinde, insanlığa ait felsefi düşünce adına önem taşıyan ne varsa öğrenilmiş olur.[13]

Yabancı kültürlerdeki felsefi düşünceye ilişkin bir başka bakış tarzı da Batı tarihinde, değişik zamanlarda, genellikle dünya görüşsel ve dinsel tartışmalar sırasında dile getirilmiştir. Burada Petrus Abelardus, Wilhelm von Roebrock, Nikolaus von Kues (Cusanus) ve Jean Bodin'in ortaya koydukları, kurgusal ya da pratikten kaynaklanan diyaloglardaki bazı denemeleri anımsatabiliriz.[14] Bu yazarların tümü de birbirinden kültürel ya da dinsel açıdan farklı birden çok görüşü –Bodin'de bunların sayısı yediyi bulur– karşılıklı bir konuşmada, dış otoritelere başvurmadan uzlaştırmaya çalışırlar.

17. yüzyılda Cizvitlerin ulaştırdığı Konfüçyusçu düşünceyle birlikte, Avrupa'da o zamana kadar hiç bilinmeyen düşünsel bir gelenekle tanışıldı ve bu gelenek kısmen coşkuyla karşılandı. Örneğin Leibniz, Batı ve Doğu düşüncelerinin birbirlerini bütünlediklerinin söylenebileceğini saptıyordu: Doğu'da teorik düşünce (mantık, matematik, metafizik); Çin'de ise pratik felsefe (etik, toplumsal öğreti) en üst düzeyde geliştirilmişti. Bu yüzden Leibniz, kendi kültürünün güçlü yanlarını karşılıklı olarak diğerlerine iletecek "misyonerler" göndermeyi öneriyordu.[15] Leibniz'in ve daha sonra Wolff'un, felsefi düşüncenin iki başlangıcı ve bunların iki gelişimi arasında gerçek bir bütünleyicilik olduğunu varsayma yolundaki çabaları 18. yüzyıldan sonra yaşayamadı; Wolff'un 1721 yılındaki "Çinliler Konuşması" bu düşünüş tarzının doruk noktasını oluşturur. 18. yüzyılın sonlarına doğru, genel olarak Çin kültürünün değerlendirilişinde adeta tam bir dönüşüm yaşandı; özellikle Lichtenberg'in 1796 tarihli bir yazısı, bu dönüşümü kanıtlamaktadır.[16] Hegel, Konfüçyus'un yazılarında, bir filozofun dikkatini çekmeye değecek bir şeyler bulamamıştı[17] ve bu bakımdan, 19. yüzyılın daha sonraki teorisyenleri için Çin'in hiçbir önemi yoktu.[18]

Hindistan'daki felsefenin ele alınışını incelediğimizde; Schlegel'in öncü çalışması *Sprache und Weisheit der Indier*'in (1808), çağının bibliyografilerinde *felsefe* değil, *tarihyazımı* yapıtları arasında gösteriliyor oluşu, pek de önemsiz bir gösterge değildir.[19] Mall ve Hülsmann, "İkinci Rönesans başarısız kaldı" diye yazıyorlar: "İkinci Rönesans 19. yüzyılın başında Upanişad'ların ve Budizmin keşfedilmesini içeriyordu ve Batı düşüncesinin Hint tiniyle karşılaşması sonucunda radikal bir değişikliğe uğrayacağı beklentisiyle, bir kültür olayı olarak kutlanmıştı." [20]

Avrupa'nın 1800'lerde Hint felsefesiyle karşılaşması temelindeki bir "İkinci Rönesans"tan söz eden Eliade'ydi.[21] Bu İkinci Rönesans, Avrupa Ortaçağı'nın Yunan ve Latin Antikçağı'yla karşılaşması olan "birinci rönesans"la kıyaslanabilecek boyutlarda bir biçimde gerçekleşmemişti; oysa bu ikincisinde bir o kadar büyük ve geniş kapsamlı sonuçlar doğurabilecek fırsatlar bulunuyordu. Hindoloji, filolojik, dilbilimsel ve tarihsel katkılarının yanı sıra

mükemmel bir "felsefi" katkı da oluşturan bir bilim dalı olarak yerleştiği halde, akademik felsefede bu katkıya yönelik gerçek alımlama ve tartışmalar günümüze kadar birer istisna olarak kalmışlardır.[22]

Çin, Hindistan ve Japonya'daki felsefeyle ciddi tartışmalar ancak 20. yüzyılla birlikte başlamış, yeni çeviriler yapılmış, karşılaşma ve araştırmalar gerçekleştirilmiştir; bunlar özellikle yeni ortaya çıkan "karşılaştırmalı felsefe"[23] çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu kavram Kalküta Üniversitesi'nin bir profesörü olan Brajendranath Seal'a dayanmaktadır; Seal bu kavramla 19. yüzyılın sonunda, "kendini kanıtlamanın, bir Avrupamerkezciliğe karşı savunmanın bir aracı olarak, bir yan yana koyma işlemi" önermekteydi, bu işlem "hiçbir kültüre eo ipso* bir öncelik tanımayacak"tı.[24] Seal, Comte'a yönlenmiş, pozitivist bir geleneği temsil ediyordu; sonraları Masson-Oursel de "Bir Hindolog ve 'pozitivist felsefeci olarak ikili rolünde, onlarca yıl boyunca Fransız felsefe tarihi yazımında Doğu'nun, özellikle de Hindistan'ın deyim yerindeyse resmi sözcülüğünü" üstlenmişti.[25] Uluslararası konferanslar ve yapılan sayısız yayın,[26] Batılı olmayan araştırmacıların katılımdaki artış, bu alandaki etkinliğin yükseldiğini gösteriyor.

Karşılaştırmalı felsefe projesinin sorunlu yanı yalnızca, sürekli "Doğulu" ve "Batılı" felsefe arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmak değildir –ki bu durum Afrika ve Latin Amerika gibi başka bölgelerdeki felsefi gelenekleri dikkate almamaktadır– ele aldığı konuyla sürekli tarihselleştirici bir ilişki içinde olması da sorunludur, bu ilişkide Batılı bilim dilinin standart kavramlarının yanı sıra bu perspektifin soru soruş biçimleri ve sorunsalları da başat konumdadırlar.[27]

Buna karşılık Mall, söz konusu durumu şöyle betimliyor: "İlk olarak, Avrupa'nın Avrupa aracılığıyla oluşturduğu bir özanlayış söz konusu. Avrupa, içindeki tüm uyuşmazlıklara karşın, büyük

* "Bir şeyin başka bir şeyi dolaylı olarak belirttiğini ya da bir sonucun bir dizi öncülden mantıksal ve zorunlu olarak çıktığını vurgulamak için kullanılan, 'tam da bu yüzden' anlamına gelen Latince deyiş" — y.h.n.

ölçüde felsefe dışı faktörlerin etkisiyle, Avrupalı olmayanlara kendini bütünlüklü bir şeymiş gibi sundu. İkinci olarak Avrupalı olmayan kültürlerin, dinlerin ve felsefelerin Avrupalı bir anlaşılması söz konusu [...] Üçüncü olarak, kendi özanlayışlarını bugün de kendileri sunan ve bunu başkalarına bırakmayan Avrupalı olmayan kültür çevreleri var. Dördüncü olarak da Avrupa'nın Avrupalı olmayan kültürler tarafından anlaşılması var [...] Avrupa'nın bugün yorumlanabilir hale gelmiş olması, Avrupa'yı şaşırtabilir."[28]

Yine de şunları eklemek gerekebilir: Batılı olmayan felsefelerin birbirlerini anlaması ve aralarında bir söyleşi kurulması da söz konusudur. Bu durum, meseleyi daha da önemli ölçüde karmaşıklaştırıyor. Ayrıca, yalnızca yorumlama ve anlama (bkz. Bölüm 4.1.) ya da tarihsel ufukların genişletilmesi (bkz. Bölüm 3) değil, farklı gelenekler zemininde, "polilog" olarak betimlediğim (bkz. Bölüm 2) davranış tarzlarıyla ortak bir çaba gösterilerek, bir dünya felsefesinin geliştirilmesi söz konusu.

Ancak, her şeyden önce, birden fazla felsefe geleneğinin aynı anda başladığının bilincinde olmak gibi bir görev bizi bekliyor. Jaspers'in bir "eksen dönem"e ilişkin bu savını bu zeminde okumak gerekir. Jaspers'e göre söz konusu dönem "yaklaşık olarak İsa'dan 500 yıl öncedir [...] İÖ 800 ile 200 yılları arasında gerçekleşmiş zihinsel bir süreçtir. Tarihin en önemli kesiti bu dönemdedir. Bugüne kadar birlikte yaşadığım insan o dönemde ortaya çıkmıştır."[29] Bu sava göre, sözcüğün kesin anlamıyla felsefi düşüncenin birden fazla başlangıcı vardır. Jaspers tüm bu başlangıçları Avrasya'ya yerleştiriyor, tümünün de az sayıda nesil süresince gerçekleştiklerini ve tümünün etkilerinin bugüne kadar geldiğini söylüyor:

"Dinginliği ve doğallığıyla *mistik çağ* sona ermişti. Yunan, Hint ve Çin filozofları ve Buddha'nın belirleyici kavrayışları, peygamberlerin Tanrı düşünceleri mistik dışıydı. Rasyonellik ve rasyonel olarak aydınlatılmış deneyim cephesinden mitosa karşı (Logos tarafından Mitos'a karşı) bir savaş başlatıldı — ayrıca bir Tanrı'nın, var olmayan cinlere karşı aşkınlığı savaşı, ve gerçek olmayan Tanrı figürlerine karşı, onlara duyulan etik isyandan kaynaklanan bir sa-

vaş [...] İlk kez *filozoflar* vardı. Kimileri, bireyler olarak, kendi ayakları üzerinde durmaya cesaret ettiler. Çin'de Münzeviler ve gezgin düşünürler, Hindistan'da çileciler, Yunanistan'da filozoflar, İsrail'de peygamberler, inanç, içerik ve ruh hali açısından birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da birbirleriyle ilintilidirler."

"Felsefe" Jaspers'e göre "tikel bir kavram" değildir, "inanç, içerik ve ruh hali açısından" farklı olan düşünürlerin başarımlarını kapsar. Jaspers'e göre belirleyici olan "insanın bütün olarak varlığın, kendi kendisinin ve sınırlarının bilincine varmasıdır [...] Düşünceleri, gerekçeleri, deneyimleri ileterek diğerlerini ikna etme denemeleriyle, zihinsel savaşlar doğmuştur." Bu yüzden, Jaspers son derece anlaşılır bir biçimde, Buddha'yı, Zerdüşt'ü ve Yahudi peygamberlerini "Yunan, Hint ve Çin filozoflarının" yanına eklemektedir.

Jaspers'in "dünya tarihinin eksen dönemi" savına, bazı noktalarda eleştiriler yöneltilmiştir. Bence bu savın, felsefe tarihi açısından önem taşıyan yanı hâlâ geçerlidir, Konfüçyus, Buddha, Mahavira gibi düşünürlerin, Upanişadların yazarlarının, Sokrates öncesi Yunan düşünürlerinin ve Yahudi peygamberlerinin düşünsemelerinde gerçekten de yalnızca dinlerin, sonraki felsefelerin temellendirilişleri yer almaktadır. Bunların her biri geliştirilmiştir ve bugüne kadar, düşünce yönelişleri olarak etkili olmuşlardır. Jaspers'de eksik olan, kısmen Japonya'daki ve İslam'ın etki sahasındaki gibi, adını andığı geleneklerin etkisine dayanan; ama kısmen de Sahra'nın güneyindeki Afrika'da ve Orta Amerika'da görüldüğü gibi bu geleneklerden bağımsız olarak kabul edilmeleri gereken, başka "kökenler"in varlığıdır. Bir dünya felsefe tarihi, eksen dönemdeki kökenlerden daha fazlasını dikkate almak zorundadır; ancak, daha azını da içeremez. (bkz. Bölüm 3.1., Sav 5)

Ancak, yalnızca felsefe tarihinin konusunun genişletilmesi ve değişik geleneklerin karşılaştırılması değil, bu gelenekler arasında giriş bölümünde, *her felsefenin kültürelliği ikilemi* olarak adlandırdığım olgu, felsefenin genelgeçerliliğe ulaşma çabası içinde olduğu ama yalnızca bir kültürel bağlam içinde mümkün olduğu olgusu temelinde sistematik bir tartışma da gereklidir.

1.2. Kültür ve Kültürler

Kültürlerarası felsefeden söz edildiğinde "kültür" kavramının çerçevesini çizmek kaçınılmaz oluyor. Böyle bir deneme aynı zamanda –tıpkı "felsefe"nin tanımlanışı gibi– "yüzyılın birçok katkısına eklenen bir katkı"nın[30] ötesinde bir şey olamaz. "Kültür" tanımlarının sayısını ve çeşitliliğini kestirebilmek mümkün değil. Bu sayı ve çeşitlilik bir yüzyıl önce iki etnologun[31] eleştirel olarak bakma çabasından bu yana daha da azalmış değildir. Yine de iki tıp kültür kavramı ayırt edilebilir.

Kültür Kavramları

Kültür kavramı tiplerinden biri, Faschingeder'in yazdığı gibi "eğitimli burjuva geleneğinden beslenir ve kültürü spor, siyaset ya da din gibi, diğerlerinin yanı sıra bağımsız bir toplumsal alan olarak görür. Tüm bu alanlar, birbirlerini karşılıklı olarak etkileseler de her defasında birbirlerinden bağımsız olarak vardırlar."[32] Örneğin "kültür haberleri"nden söz edildiğinde, sözcük bu anlamda anlaşılıyor demektir. Bu kavram tipi, özellikle eski Almanca geleneğinde, "kültür"ün "uygarlık"tan ayrılmasıyla bağlantılıdır; bu durumda, "uygarlık"tan ise, insani davranış ve yaşamın ötekilerden daha kolay yaygınlık kazanabilen alanları, özellikle teknikler anlaşılmaktadır.

İkinci tipe örnek oluşturan kültür kavramları ise "tüm toplumsal alanları kapsama" iddiasındadırlar, buna göre "din, spor, siyaset kültürün yanında yer almazlar, onun bir parçasıdırlar."[33] Böyle kapsayıcı bir "kültür" kavramı, bence felsefenin kültürlerarası bir yönelişi için de belirleyicidir. Kavramsal açıdan "felsefe" de, "din, spor, siyaset" gibi, kıyaslanabilir bir biçimde bir toplumun "kültür"ünün bir "parçası"dır. Buna biraz daha açıklık getirmemiz gerekiyor.

Kısaca dil tarihine bir bakalım. Latince'deki "cultura", "colere" *fiilinden* türemiştir. Bu fiilin kullanılış biçimleri, bir nesnenin (bir tarlanın, bir arazinin ya da adanın, bir resmin, bir Tanrı tasav-

vurunun vb.) bu "colere" ile daha yetkin bir duruma ulaşılması için değiştirilmesine yarayan *etkinlik* ya da eylemlere ilişkindir. "Agri-cola" (tarım) "ager"i (tarlayı) işler ya da ayıklar, yabanıl arazinin yararlı araziye dönüşmesini sağlar. Bir adanın "colentes"leri bu adaya belirli, insani bir çehre kazandırırlar. Her halükârda nesne durumlarıyla, arazilerle, zamanlarla, şeylerle hedefe yönelik bir ilişki söz konusudur; bu ilişkide, ilişki kurulan nesne, bu ilişki yoluyla basitçe değiştirilmekle kalmamakta, daha iyiye doğru biçimlendirilmesi gerekmektedir.

Modern dil bu etkinliğe ve iyileştirmeye ilişkin sözcük alanını da korumuştur. Bu anlamda kültür arazilerinden, agrikültür'den (tarım), gönül kültüründen ve kültür politikasından söz ediyoruz. Bu deyimlerde, bir şeyin biçimlendirildiği etkinlik alanları kastedilmektedir. Ne var ki, bunun söz konusu olduğu tüm etkinlikleri "kültür" deyimiyle ya da ondan türetilmiş bir sözcükle adlandırmıyoruz.

Romalıların Latincesinde henüz tamamen etkinlikler (işleme, eğitme, yüceltme vb.) anlamına gelen isim olarak "cultura"nın kullanımı modern dilde değişmiştir. Bu isim sözcüğü –örneğin "kültür değerleri", "mantar kültürü", "kültür şoku", "yüksek kültür, halk kültürü ya da alt kültür" gibi bileşimlerde, çoğu zaman genel bir sözcük olarak "kültür" halinde– imlemi açısından bir etkinliğin değil, bir *durumun* ya da bir nesne durumunun adlandırılmasına işaret eder. Böylelikle "colere" etkinliğinin ortaya çıkarttığı bir *sonuç*'u gösterir. Bu *durağan* anlamıyla kültür kavramı, belirli bir grubun ya da bir kişinin, belirli bir süre sabit kalan bir durumunu gösterir: *davranış tarzlarının sonuçları.* "Natur" kavramı üzerine düşünseme sırasında yapılan Yeni Platoncu bir ayrımlaştırmaya dayanılarak, bir "cultura creata"dan, yani verili oluş açısından bakılan bir kültür *durumu*'ndan söz edilebilir. Bu kavramı bir "cultura quae creat"tan, yani etkileme ve biçimlendirme açısından görünen, böylelikle etkin ya da *dinamik* olan bir kültür *eylemi*'nden ayırmak gerekir.

Gerçekten de insan toplumlarının değişik yaşam biçimleri arasında yapılan ayrımların, bu bakımdan her zaman ancak tedrici

olduğunu söylememiz gerekir: Salt durağan toplum durumlarının ya da "kültürlerin" sayısı da salt dinamik olanlarınki kadar azdır. Salt dinamik görünümün mutlaklaştırılması, bir "cultura non creata quae creat" da, yalnızca durağan bir anlama gibi, yalnızca mantıksal olarak düşünülebilen bir sınır değerini oluşturmaktadır. Yoksa bunun, salt kendiliğindenliklerden oluşan, katı anlamıyla alındıkta, tüm insani ilişkilerin sürekli bir yeniden yaratılmasına karşılık düşen bir davranış olarak düşünülmesi gerekirdi.

Gerçekte ise daha çok, "cultura creata quae creat" olarak tanımlanabilecek bir durumla karşı karşıyayızdır: Bir insan toplumunun ya da grubunun tasarımlarının, normlarının ve görüşlerinin her defasında belirli bir durumu vardır ki, toplumun ya da grubun tek tek üyeleri bu durumun içinde eyler, düşünür ve hissederler. Bu durum her bir insanın tek tek eylemleri aracılığıyla değişir, bu sırada irili ufaklı kopmalar gerçekleşir. Dinamizm ve yaratıcılık derecesi son derece farklı farklıdır.

Çoğul olarak kullanıldığında bu sözcük çok genel bir biçimde, farklı insan toplumlarının mekân ve zaman içindeki anlatımlarını her defasında tipik biçimleriyle tanınabilmesine ve tanımlanabilmesine yarayan biçimlendirmelerin özel yönlerini imler. Bu anlamda "Çin" ya da "Batı" kültüründen söz ederiz ve bununla, müzik, mimari, devlet yönetimi, matematik ya da elbette felsefeye de damgasını vuran davranış, düşünüş ve eylem biçimlerinin içsel birliğini kastederiz. Böylelikle, kapalı bütünlükleri anımsatan bir görüntü nitelenmiş oldu: Sanki bu "kültürler", biyolojik laboratuvarlardaki mantar kültürleri gibi, adeta yalıtılmış ve kapalı bir biçimde yan yana duruyorlardır. Bu görüntü, bir hayalet değilse, haklı olarak eleştirilmiştir;[34] bu eleştiri özellikle kültürün "hibrit"liği hakkında yürütülen postkolonyal tartışmalarda gerçekleşmiştir.[35]

Ancak: özel "kültürler"e ilişkin imgede yine de meselenin bir temeli yok mudur? Örneğin Paleontolog Leroi-Gourhan, özdeş işlevler ve türdeş yeteneklerde farklı biçimlendirme örneklerini betimliyor: "Aynı işlev farklı kültürlerde, her biri grupların genel kişiliğinin damgasını taşıyan eşdeğer biçimlere bürünebilir."[36] Kıyaslanabilir bir teknik düzeyinde ve toplumsal yapıların büyük ben-

zerlik taşıdığı durumlarda yine de örneğin cihazların, ama aynı zamanda karmaşık simgelerin, teori ya da mitlerin farklı farklı biçimleri ya da biçimlendirme üslupları ortaya çıkıyor ve kalıcı oluyorsa, bunun neden böyle olduğunu sormak gerekir. Bu yüzden –bütünlükler ya da birbirleriyle bağlantısı bulunmayan adalar tasarımının hedefe pek götürmediğini düşündüğümüz zaman da– hangi anlamda farklı "kültürler"den söz edebileceğimiz sorusu anlamlı bir sorudur. Felsefi kavramlar ya da tezler söz konusu olduğunda "eşdeğer biçimler"i aramak[37] da en az cihazların ya da bilimsel argümantasyonun ve teori oluşturmanın "tarz"ında aramak kadar yararlıdır.[38]

"Kültür" sözcüğü ve ona karşılık düşen sözcükler, günümüzün dilinde yalnızca betimleyici değil, değerlendirici bir işleve de sahipler. "Kültürel olarak başka"dan söz eden, genellikle dilin anlatıyor göründüğünden daha başka bir şeyi, yani yalnızca başkalığı değil, "katlanılmazlığı" ya da en azından "normallikle" muhtemelen çatışmalı bir ilişki içinde olan bir şeyi de imlemektedir. Böylelikle bu sözcük politik söylemde bir rol oynamakta, dışlamaların ve hoşgörüsüzlüğün haklı çıkarılmasına yaramaktadır. "Kültürel özel yanlardan", "Kültüralizm"den söz etmenin, günümüzün toplumsal tartışmalarında, bugün artık ayıp sayılan bir "ırksal özel yanlar"dan söz etmenin, yani bir "ırkçılığın" eski dönemlerde oynadığına benzer bir rolü olduğu haklı olarak saptanmıştır.[39] Yine de bundan sonra düşünce ve davranıştaki farklılıkları genel bir deyimle anlatmaktan kendimizi alıkoyamayacağız.

Tarihten ve günümüzden bildiğimiz "kültürler"den söz ettiğimizde, iki şeyi aklımıza getirmeliyiz:

Birincisi, deyim yerindeyse bir kozmos, düzenli bir birlik yaratan nesne durumları söz konusudur. Kültürel birlikler "içinde evrensel" olma; yani temsil ettikleri insanların tüm yaşam alanlarını ve anlatım biçimlerini belirleme eğilimindedirler.

İkinci olarak, yeniçağın başlangıcından bu yana, eski bir kültürün belli başlı yönlerinin küresel olarak etkili bir biçimde yerleştiği, yani küresel bir "dışında evrensel" kültürün doğduğu fenomenlerle karşılaşıyoruz.[40]

Burada sorulması gereken soru, bu dışında evrensel kültürle yine içinde bir evrenselliğe ulaşılıp ulaşılmadığı ya da bunun ulaşılabilir olup olmadığı sorusudur. Değişik, geleneksel olarak yerleşmiş yaşam biçimlerinin yerine artık, geleneksel olmayan, daha çok bilimsel olarak temellendirilmiş bir yaşam biçiminin yaygınlaştırılmasıyla, günün birinde yalnızca teknik ya da siyasal örgütlenme gibi alanlarda değil, yaşamın tüm alanında genel, bilimsel olarak temellendirilebilir bir biçimin bütün insanlar tarafından kabul edilmesiyle, böyle bir evrenselliğe ulaşmanın mümkün oluşu, Aydınlanma'nın umuduydu.

İçinde bir evrensellik kavramı, bugüne kadarki yerel kültürlerin tin tarihinin hangi miraslarının küresel bir insanlık kültürüne yükseldikleri sorusunu yanıtlarken bize kılavuzluk edecektir. Bu açıdan felsefe için merkezi önem taşıyan bir soru, *yerel olarak sınırlı kültürlerin, insanlığın şimdiki ve önceden görülebilir sorunlarını çözmekte verimli olan hangi değerleri ve hangi insan imgelerini ortaya koydukları* sorusudur.[41]

Durum

Belki de geçmişteki kültürlerin etnik, dilsel ya da dünya görüşsel açıdan sınırlanmış belirli kitlelerle ya da belirli iklim sahalarıyla ve bölgelerle sınırlı oluşları bakımından, geçmişteki tüm kültürlere göre bir yenilik oluşturan, küresel bir insanlık kültürünün başlangıcındayız. Yeni oluşmakta olan bu küresel kültürü sadece Batılı kültürün, öteki kültürlerin özel yanlarının adım adım aşılması yoluyla genişlemesi ve gelişmesi olarak mı, yoksa birçok geleneğin birlikteliğinden ve karşılaşmasından oluşan yeni bir kültür olarak mı gördüğümüz sorusu, akademik bir sorudan ibaret değildir. Birinci durumda, değişik türdeki kültürel damgaların modern toplumlarda varlıklarını sürdürmeleri keyfiyetini, sadece bir çatışma kaynağı ya da engel olarak görürüz. Bu varsayım altında öncelikli görev, "Kültürler çarpışması" durumuna yönelik olarak zararları azaltma stratejileri geliştirmektir. İkinci durumda ise daha çok, kültürlerin bir savaşından ziyade bir konserini teşvik etmeye çalışırız. Gerçekten de bu noktada üç farklı varsayım düşünülebilir:

– Geleceğin dünya kültürü dünya görüşsel açıdan, şimdiye kadarki geleneklerden hiçbiri tarafından öncelikli olarak belirlenmemiş bir biçimde örgütlenir, yeni bir şeyi oluşturur.

– Küresel kültür teknik ve bilimsel alanlarla sınırlı kalır; yaşama evrenini belirleyen dünya görüşleri farklılıklarını korur ve devletlere ya da bölgelere ait sürekli yeni örgütlenme ve yaşama biçimleri ve bölgesel olarak başka dünya görüşleri doğururlar.

– Bu dünya kültürü, birincil olarak eski içsel evrensel kültürlerden birinin onu tamamen belirlemesi yoluyla, içsel olarak evrensel olacaktır.

Sadece birinci varsayımda, *kültürlerarası* felsefeyi kesin anlamda destekleyen bir durum söz konusudur. Bunu, diğer iki durum için neden söyleyemiyoruz?

İkinci varsayım, günümüzdeki ilişkilerin ve koşulların az ya da çok değişmeden kaldıklarını ya da onları devam ettirmenin arzulanır ve mümkün bir şey olduğunu çıkış noktası alıyor. Ekonomi ve tekniğin sürekli bir biçimde yoğun bir ağ haline gelen dünyasında özel yanları, olduğu gibi kalacak kültürlerin çoğulculuğundan yola çıkıyor. Böylelikle, tek tek toplumlar açısından onların çokkültürlülüğü sorununa değiniliyor, küresel perspektifte bölgesel ya da yerel kültürün dünya piyasasıyla ve dünya bilimiyle bağdaştırılabilir olmaları söz konusudur.

Bu varsayım altında, özel, yabancı bir kültürün felsefesini yorumlamanın işlevi, karşılıklı anlayışı ve hoşgörüyü teşvik etmek ama aynı zamanda karşılıklı etkileme denemelerini de daha etkili kılmak olacaktır. Bunlar temel siyasal ve felsefi sistematik görevlerdir, ancak, aşağıda belirteceğimiz ikileme yol açarlar.

Yabancı kültürel bir geleneğin felsefi bir savı, bilişsel açıdan önemli görülüp ele alınıyor *ise*, bu sav bölgelerüstü ve niyete bağlı olarak geleneklerüstü de olan bir çerçeveyle uyumlu kılınacak, kültürel bağlamından koparılacaktır. Oysa bu durum değişik kültür biçimlerini koruma programına açıkça aykırıdır. *Buna karşılık* söz konusu sava bilişsel açıdan önem taşımıyor gözüyle bakılıyorsa, bu bakışta, bu savda "kesin anlamda" felsefenin söz konusu olmadığı tahmini dile gelmektedir. Ancak, o zaman yorumlanan fel-

sefeden başka bir felsefeye bilişsel açıdan önem taşıyan (biricik) felsefe gözüyle bakılması kaçınılmazdır. Kültür biçimlerini felsefi gelenekleri bakımından da korumak ya da desteklemek niyetini, yani bir çokkültürlülük niyetini, felsefede çelişkiye düşmeden kolayca gerçekleştirmek mümkün değildir.

Üçüncü varsayımda, nihai olarak en başarılı geleneği seçmek sorunuyla karşılaşırız ve ayrıca, bu geleneğin şimdiye kadarki kazanımlarını daha da yaygınlaştırmaya yoğunlaşırız. Hangi gerekçelerle olursa olsun, bir Avrupamerkezcilikten, Çin merkezcilikten ya da hangi merkezcilikten yana karar verirsek verelim; yine de bu, evrensel iddiası olan bir tür etno felsefe olarak kalır.

En ilginç ve bence en muhtemel durum, birinci varsayımdır: Yeni bir şey doğuyor, bu eski farklılıkların devam etmesinden ibaret olmadığı gibi, tek bir geleneğin yaygınlaşmasından da ibaret değil.

Bu durumda felsefenin ne yapması gerekir? Kültürel geleneklerin günümüz ve gelecek için taşıdığı önemi aydınlatmak gerekir. Burada şimdiye kadar ihmal edilmiş ve bastırılmış farklı düşünce geleneklerini olabildiğince kapsamlı bir biçimde yeniden kurmak için yalnızca bir ilk adım atılıyor. Böyle bir çalışma yalnızca özanlayışa, yani yeni ayrılmalara değil, farklı kültürel geleneklerden gelen günümüz insanları arasında yeni anlaşmalara yol açacaksa, insanların birbirlerini yaşamsal sorunlarda daha iyi anlamalarının yanı sıra birbirlerini aydınlatacak düzeye de getirecek kategorilerin ve kavramların bulunması (ve bunların farklı dillerde yerleşmesi) gerekecektir. Bu da Aydınlanma programının başka araçlarla devam ettirilişi olur: Koşulsuz bir bilim aracıyla değil, geleneklerin bir *polilog*'uyla (bkz. Bölüm 2).

Felsefenin Kültürelliği

Felsefe küresel bir insanlık kültürünün oluşturulması sürecinde iki bakımdan yer alıyor: Kendi olanağı üzerinde eleştirel bir özdüşünsemeyle ve sürecin kendisini düşünseyerek. Birincisinde, felsefenin kendi kültürel koşullanmışlığıyla; bundan kaynaklanan önyargıların, güçlü ve zayıf yönlerin bilincine karşılıklı buluşmalarda

varabilmek için tartışması söz konudur. İkincisinde, felsefe küreselleşme sürecindeki sorunsal gelişmeleri çözümleyerek ve argümantasyonlarda bulunarak tavır alabilir. Burada öncelikle ilk anılan ilişkiyi ele alacağız. Bu bakımdan, felsefi düşüncenin, algılanması gerekiyorsa, kendini sürekli simgelerin yardımıyla, ilk planda da dilsel araçlarla dile getirmesi gerektiği hususu belirleyici bir önem kazanmaktadır — ve bu dilsel-simgesel araçlar öylesine farklı oluşmuşlardır ki, bu farklılıklar düşüncenin kendisi için de eğilim oluşturucu olabilirler. Felsefeciler, daha başka ne yapabilirlerse yapsınlar, her halükârda düşüncelerini dile getirmek zorundadırlar ve bunu da konuşarak ya da yazarak, sözcükleri belirli anlamlarda kullanarak yapmaları bir kuraldır. Bu söylenenler kulağa beylik sözler gibi gelebilir, ancak, bunun ardında, felsefenin ilkesel olarak savaşması gereken ve çeşitli kültürlerden tanıdığımız felsefe yapma projesinin genel olarak nasıl gerçekleştirilebildiğinin sorgulandığı bir sorun yatmaktadır.

Kültür basitçe diğerlerinin yanı sıra bir felsefe konusu ("kültür felsefesi"nde) olmakla kalmaz, her felsefenin kültürel koşullanmışlığı bir sorundur ve bu, felsefenin kendisi için de bir görev davetidir.

1.3. Kültürlerarası Felsefe Kavramı

Geçtiğimiz yıllarda –yalnızca Alman dilinde– "kültürel felsefenin" ne olduğu ya da ne olması gerektiği birçok defalar kısa bakışlar halinde betimlendi[42] ve hemen hemen her defasında başka bir şeyler ortaya çıktı. Zaman zaman, bu konuda yayın yapan herkesin, bu projenin nesnesine, yöntem ve hedeflerine ilişkin kendine özgü bir kavrayışı varmış gibi bir izlenim doğabilir. Serimlenen yaklaşımlar, öncelikle ele aldıkları bölgesel göreneklere göre (Japonya burada dikkat çekici ölçüde büyük bir rol oynamaktadır, ama Çin, Hindistan; Afrika ve Latin Amerika da ortaya konmuştur) ya da yönteme ilişkin yönelişlerine göre (dilsel-yapısalcı, yapısal ontolojik, fenomenolojik) farklılaşabilirler; "güçlü" ya da "ılımlı" bir biçimde kültür göreceliliğiyle karakterize edilirler ve

ortaklıkları, kültürel olarak farklı düşünce geleneklerine açık olmaları ve bu açıklıktan kazanılacak olan, geleceğin dünya toplumuna bir yönlenme olarak görülebilir.

İzleyen bölümde başlıca doğrultulardan bazılarını daha yakından ele alacağız. Ancak, kültürlerarası yönelişli bir felsefe yapma programı çok kısa olarak iki noktada dile getirilebilir. Birincisi, felsefe yapmanın tarihine yeni bir bakış geliştirmek gerekir (bkz. Bölüm 3) ve ikincisi, felsefeye ilişkin sorularda, farklı gelenekler arasında, *polilog* olarak adlandırdığım biçimde tartışmalar gerçekleşmelidir; bunun temelinde, herhangi bir kültürel gelenekte felsefenin asla *tek bir* nihai kavram dili, *tek bir* anlatım biçimi ya da *tek bir* yönteminin var olmamış olduğu ya da halen var olmadığı gibi basit bir keyfiyet yatmaktadır.

Felsefenin tematik sorularını –yani: gerçekliğin temel yapısına, bilinebilirliğine ilişkin ve değerlerin ve normların temellendirilebilirliğine ilişkin soruları– öne sürülen her çözümden önce olabildiğince farklı geleneklerin bir diyalogunun ya da polilogunun gerçekleşeceği biçimde tartışmak gerekir. Bu da insanlığın düşünce tarihlerine yeni, merkezci olmayan bir bakışı gerektirdiği gibi, tek tek geleneklerde geliştirilmiş bulunan kavramların ve yöntemlerin de görelileştirilmesini gerektirir. Üçüncü olarak da tüm tarafların, birbirlerini yalnızca tanımak istemekle kalmayıp ortak bir çabayla felsefe yaparak daha ileri bir adım atmaya ilgi duymalarını gerektirir.

İlkin ve her şeyden önce kültürlerarası felsefe bir *praksis* sorunudur; bunun için ikili bir biçimde minimal bir kural formüllendirilebilir. Negatif formüllendirilişiyle bu kural şöyledir: *Ortaya çıkışında yalnızca tek bir kültürel geleneğe ait insanların pay sahibi oldukları hiçbir felsefi savı, iyi temellendirilmiş kabul etme.*

Aynı kuralı pozitif tarzda formüllendirirsek diyebiliriz ki: *Felsefi kavramlara ilişkin, mümkün olan her durumda, kültürleraşırı "örtüşmeler" ara; çünkü, iyi temellendirilmiş savların birden fazla kültürel gelenekte geliştirilmiş olması olasıdır.*

Sadece bu minimal kurallara uymakla bile bilim, iletişim ve argümantasyon pratiğindeki davranışlar değişecektir.

II
Kültürlerarası Felsefe Yaklaşımları

Alman dilinde kültürlerarası felsefe yaklaşımlarına ilişkin bazı serimlemeler, nispeten önemli sayıda doğrultuların ya da görüşlerin birbirinden ayrılmasıyla dikkati çekiyorlar. Kimi zaman sekiz ya da dokuz doğrultu birbirinden ayrılmaktadır,[1] bu yaklaşımları birbirinden ayırırken kullanılan kıstaslar ise hem onların az ya da çok belirgin evrenselcilikleri ya da ("daha zayıf" ya da "daha güçlü") görecilikleri hem de belirli, dilsel-kültürel olarak sınırlanabilen bir geleneğe (örneğin Japonya'daki felsefe) ya da belirli bir felsefi temaya (örneğin "yabancı") yoğunlaşmaları olabilmektedir.

Genel olarak, bu sırada daima iki konu bulunduğu söylenebilir — felsefi söyleşinin genişletilmesi ve teorilerin evrensel geçerlilik iddiasının olanaklılığı sorusu. Bunu öncelikle kültürel felsefenin bir kültür merkezciliğine karşı eleştirel tutumu örneğinde netleştirebiliriz.

2.1. Merkezcilik Eleştirisi

Fornet-Betancourts'un sözleriyle, kültürlerarası felsefe "yalnızca Avrupamerkezciliğe karşı değildir, felsefeyi yalnızca Avrupa ge-

leneğine bağlılıktan kurtarmaz, herhangi bir kültürel merkezle bağımlılık içeren, münhasır bir bağı da eleştirir".[2] Demek ki bununla Avrupamerkezci düşünce kadar bir Çin ya da Afrika merkezcilik vb. de kastedilmektedir. Gerçekte ise tartışmalar ağırlıklı olarak, Batılı felsefenin biriciklik iddiasıyla nasıl uygun bir biçimde başa çıkılacağı üzerinde yürütülmektedir. Bu durum, felsefe tarihinin ele alınışında (bkz. Bölüm 3) olduğu kadar, içeriksel soruların ele alınışında da geçerlidir.

Merkezcilikler

Batılı düşünce geleneğinde giriş bölümünde ayırt ettiğimiz merkezci perspektiflerden –genişlemeci, bütünleyici, ayırıcı ve denemeci merkezcilikler– en çok *genişlemeci merkezcilik* tipini tanıyoruz. Bu düşünce tipi için, algılanan alternatiflerin, aktif bir etkileme yoluyla ve yalnızca bu yoldan aşılabileceği anlayışı karakteristiktir. İsa, havarilerine "gidin ve tüm halklara öğretin" der[3] — bu sözlerden, söz konusu "halkların" da bir diyalog süreci içinde kendi düşüncelerini, eşit haklara sahip bir biçimde ortaya koyacaklarının değil, "öğreti"nin bu yolculuğunda hiç değişmeden kalacağının anlaşılması gerekir. Bu düşünce, Aydınlanma'nın sekülerize edilmiş düşüncelerinde ve modernlikteki uygarlaşma sürecinde de yol gösterici olarak kalmıştır.

Anglosakson tarihçiler geleneğinin özlü ve alaycı bir tanımlanışına göre, bu gelenek 20. yüzyılın ortalarına kadar ortak bir anglosantrik perspektifi paylaşıyor ve insanlığın tarihini, Mezotopamya'dan Sina Dağı'na, Hıristiyanlık ve Reformasyon'dan nihayetinde "İki Meclis ve özgür bir basın"a (two houses of Parliament and a free press) varana kadar bir ilerleme süreci olarak görüyordu. Bu yoldan ancak daha sonra ya da yalnızca bir kısmından geçmiş olan başka halk ya da toplumlara, olası ve mantıklı biricik gelişme sürecinin önündeki engellerden (Hindistan'da örneğin Hinduizmden) kurtarılarak yardım edilebilirdi.[4]

Avrupa'daki son iki yüzyılın tarih felsefesi literatüründe, böyle bir bakış açısının sayısız örneği gösterilebilir. Böylesi teorilerde ge-

nellikle hedefe yönelmiş tek bir sürecin var olduğu kabul edilir, bu süreç zorunlu olarak gerçekleşmektedir ve geçici menzili de bilinmektedir: "Batılı" endüstri toplumu, bu toplumun değer tasarımları ve bilgi düzeyi. İlkin yerel ve bölgesel olarak Batı Avrupa'da ortaya çıkmış bulunan bir şeye, yani temel tavrı rasyonalist ve bireyselci, sekülerist ve bilimsel olan bir uygarlığa "evrensel olarak kültürleme"nin, yeryüzünün dört bir yanında gerçekleştiği ve en sonunda tüm bölgelerdeki tüm insanların modernliğe giden adımı atmış bulundukları için birbirleriyle yeniden (modern dönemden *önce* olduğu gibi) aynı zemin üzerinde ilişki kurmalarına yol açacaktır.[5]

Etnolojinin ya da kültür antropolojisinin teori tarihinde de benzer yaklaşımlara rastlıyoruz. Kohl'un yazdığı gibi "Evrimci ilerleme kategorileriyle düşünme, bir ölçüde modern endüstri toplumunun kültürel kendiliğinden anlaşılırlıklarından" biriydi ve 19. yüzyılın etnolojisinde etkili bir çizgiyi belirlemişti, Marx ve Engels de bu çizgiyi alımlamışlardı. Bu bakış tarzında, kendi toplumunun geçmişini, hâlâ nesnel açıdan aşılmış bulunan bir aşamada yaşayan toplumlara bakarak inceleme olanağı vardı. Buna karşılık kültür antropolojisinde (bkz. Bölüm 4.2., "Kültür Antropolojisi versus Kültürlerarası Felsefe") "modern endüstri toplumunun kesinlikle insanlığın kültürel gelişiminin geçici olarak vardığı son noktayı oluşturmasının gerekmediği" görüşü öne sürülmüştü; bu görüşün belki ancak "kitlesel savaşların ve soykırımların, çevre tahribatının, aşırı nüfus artışının ve sosyal ütopyaların hâkim kalmasının damgasını taşıyan bir yüzyıldan sonra" mümkün olabilmesi bir şeyi değiştirmiyor.[6] Öyle sanıyorum ki, genel bilinçte "evrimci" perspektif canlılığını hâlâ tamamen koruyor. Bu durum örneğin "kalkınma politikası"na ilişkin teorilerde ve uygulamalarda kendini belli ediyor. Kreutzer'in şu sözlerine hâlâ katılabiliriz: "Kalkınma politikasına ilişkin modern tartışma, kültür ile gelişme arasında bir bağıntı görmeye hazır olduğu sürece [...] kültürün kalkınmayı *engelleyen* bir etkisinin bulunup bulunmadığı ve varsa bunu nasıl gerçekleştirdiği sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır."[7]

Bu perspektifin mantıklı bir alternatifi, her kültürün, kendi kültürümüzün de, değerlendirilmesi için merkezci olmayan bir ölçü-

tün var olup olmadığı sorusudur. "Felsefi kavramların dekolonizasyonu" (Wiredu) projesiyle ya da bir "polilog" fikriyle bu doğrultuda bazı taslaklar çizmeden önce, sözü edilen öteki merkezcilik tiplerini de kısaca ele almak istiyorum.

Bütünleyici merkezcilik fikri örneğin Çin geleneklerinde, hem Konfüçyusçulukta hem de Taocu "hiçbir şey yapmama" (bkz. Bölüm 6.1.) kavrayışında bulunabilir. Örneğin Mensiyus, imparatorluğu birleştirmeyi nasıl başaracağını soran krala, adaletin hüküm sürmesini sağlamaktan ve öldürmemekten (ne savaş ne de sömürü yoluyla) başka hiçbir şey yapmamasını salık verir — o zaman insanlar karşı konulmaz bir biçimde akın akın ona gelecekler ve kral da kendiliğinden dünyaya egemen olacaktır.[8] Her ne kadar imparatorluğun Qin [Çin] Hanedanı tarafından birleştirilmesinden ve devlete vergi ödeyenlerin pratik olarak duvarla çevrilmesinden sonraki dönemde bu ütopya yerini başka ütopyalara, herhangi bir yerde fantezi ülkeleri hayal etme ya da giderek küçülen bir doğal dünyaya geri dönme çabalarını anlatan ütopyalara bıraktıysa da; temelde yatan, kendi yaşama biçiminin başka halklarınkinden üstün olduğuna ve uzun bir süre fatihler olarak hüküm sürmüş olsalar bile bu halklar tarafından kaçınılmaz bir biçimde kabul edileceğine ilişkin kanı değişmedi.

Bu iki merkezcilik tipi, biçimsel açıdan kesin olarak kavranılmış bir hakikat ya da geçerlilik anlayışından yola çıkıyor. Birinci merkezcilik tipinin "yabancı" düşünce tarzlarına ilişkin karakteristik savı, bunların kendi düşünce tarzının ön biçimlerini ve gelişme aşamalarını oluşturduğu, yani gelişmiş olan geleneğin yardımıyla açıklanabilir düşünce tarzları olduğudur. İkinci merkezcilik tipinin buna benzer savı ise, bir yabancı düşünce tarzının her temsilcisinin, biricik geçerli tarz olarak görülen düşünce tarzıyla tanıştığında bunu kendiliğinden benimseyeceğidir. Ancak, bu iki merkezcilik tipi de bir "kültürellik ikilemi"nin bulunduğuna (bkz. Bölüm 1) karşı çıkıyorlar. Üçüncü ve dördüncü merkezcilik tipleri ise bu konuda daha farklı bir tavır içindedirler.

Çokcu ya da *ayırıcı* bir merkezcilik koşulunda, yerli ya da yabancı düşünce biçimlerini ya da kültürleri adeta birer ada halinde

yan yana duruyorlarmış gibi kabul etme olanağı vardır. Kültür ve felsefe tarihlerinde bu düşünceyi, "Doğulu" ve "Batılı düşünce" arasında temelde yatan ve aşılamaz bir farkın konu edinildiği, "başka bir mantık"tan vb söz edildiği yerlerde buluyoruz. Felsefe uğraşı için, kesin ayırıcı bir kavrayış, varacağı sonuçlar açısından uğursuzdur, çünkü kesin anlamıyla argümantasyondan vazgeçmeyi gerektirir ve ulaşılabilecek hedef olarak en fazla, düşünceleri ve değer tasarımları benimsenemeyecek olan, ancak, bu konuda içeriğe yönelik argümantasyonlarda bulunulacak bir diyalogun da gerekli ya da olanaklı görülmediği ötekilerin "anlaşılmasını" ya da "tolere edilmesi"ni görür. "Etnofelsefik" denilen yaklaşımlar tamamen bu merkezcilik tipini temsil edebilirler.

Kültürel gelenek yoluyla aktarılan düşünme tarzları arasındaki gerçek farkları, *denemeci* merkezcilik adını verdiğimiz dördüncü tipte gibi görülmeleri için birçok neden var. Bu nedenlerin arasında bence en önemlisi Holenstein'ın vurguladığı, "insanın perspektif değiştirme yeteneğinin" hem kültür içinde hem de kültürler arasında anlaşma ve iletişim için belirleyici olduğu[9] keyfiyetidir. Bu arada "denemeci" ve mümkünse "geçici" bir merkezcilik olsa bile hâlâ bir "merkezcilik"ten söz ediyorsak, bunun nedeni, "perspektif değiştirme"nin, felsefe için bir önem taşıyacaksa, keyfi olarak değil ya da sadece modaya uyarak değil, yalnızca argümantasyonla ortaya konabilir ve anlaşılır gerekçelerle gerçekleşiyor oluşudur. Her zaman argümantasyonda bulunan ve muhtemelen argümanlar ya da kavrayışlar temelinde bir başka düşünceye yönelen biri, her defasında sorumlu "merkez" olarak kalır.[10] İkincisi: Bu kişi, yargıların korunmasını da, değiştirilmesini de kendi kavrayışından başka bir şeye bağlı kılmaz. Bu varsayımlar altında felsefe yapmak, birbirlerini eşitler olarak kabul eden insanlar arasında gerçekleşen ve her zaman birden fazla perspektifi çıkış noktası alabildikleri sürece "polilog"lar olarak tanımlanabilecek olan işlem biçimlerini gerektirir.

Böyle bir yöneliş için felsefi düşüncenin tarihine başka bir bakışın –da– geliştirilmesi gerekir (bkz. Bölüm 3) ama iş bununla da bitmiyor.

Örneğin "Afrika'nın düşünsel tarihine yönelik bilgimizin sınırlı olduğu" hakkında, "bu tarihin tek tek kültürel bölgelerdeki farklılığı hakkında [...] bilgi kavrayışlarının içerideki karmaşıklığı hakkında ve çeşitli teorik kılavuz kavramların entelektüel kılavuz kişilerin, sosyal yaşamda kök salmış olan pratik önemi hakkında" bir bilinç yaratmak[11] yeterli değildir. Tüm bunlar önemlidir elbette. Ne var ki sonunda bunları yapmakla deneyimlediğimiz şeyin içeriğinin ve ikna gücünün ne olduğu sorulacaktır.

Etnofelsefe

Postkolonyal durumda felsefe, etnofelsefe olarak Batı hegemonyasından kurtulmaya çalışabilir. Bir Latin Amerika[12] ya da bir Afrika felsefesinin[13] varlığı ve özgünlüğü hakkında yapılan ve burada serimlenemeyecek olan tartışmalar bu eğilimi açıkça gösteriyorlar. Başka bir şeyi daha gösteriyorlar ki: somut bir bağlamın dışında felsefe yapmanın mümkün olmadığı haklı olarak vurgulanmaktadır ve bunun yanı sıra bazen felsefe ürünlerinin de ancak ilgili bağlamı dikkate alarak anlaşılabileceği, değerlendirilebileceği ve yargılanabileceği öne sürülmektedir. Böyle bir görüşün felsefe için yazgısal sonuçları olabilir.

– Bunun birinci sonucu, "Felsefe" başlığı altındaki adayların sayısını arttırmanın teorik olarak bir sınırının olmayışıdır. Bu sırada yalnızca her biri kendine ait bir düşünce geleneğine sahip olan geleneksel yüksek kültürleri, yani Çin, Hint, Yunan kültürünü vb. düşünmekle sınırlı kalınmayacaktır. Başka birçokları da düşünülecektir. Bu seri gücül olarak sonsuzdur.

– İkinci bir sonuç da etnofelsefe bakış açısından, bir geleneğin bir başka gelenek için nasıl bir önem taşıdığı sorusundan doğmaktadır. Bağlamsallığı harfi harfine alırsak, her bir (kültürel, tarihsel, sosyal, politik) bağlamdan bağımsız argümantasyonların ve bunun sonucu olarak da nesnel-konuya ilişkin önemin bulunmasını bekleyemeyiz.

– Üçüncü bir sonuç da bir tür kültürel monadların, "saf" ya da en azından tamamen kendine özgü kültürel birimlerin oluşturul-

ması denemesidir. Bu birimlerin başka kültürlerin ortaya koyduklarıyla bağlantılarından ve ilişkilerinden çok, kendine özgülükleri ve biriciklikleri vurgulanacaktır. Bu sonuç, Japonya örneğinde olduğu gibi bazı endüstri toplumlarında bugüne kadar bir rol oynamıştır. Japon kültürünün hiçbir kültür geleneğiyle karşılaştırılamaz olduğu sık sık (Japonlar tarafından da) vurgulanmaktadır.

– Dördüncü bir sonuç da şudur: Etnofelsefenin varsayımlarıyla, ideoloji ve felsefe arasında bir ayrım yapmak mümkün olamayacaktır; tüm bu görüşler, nihayetinde kendini serimleme ve yabancı atfetmeye ilişkin stratejik anlatımlardan başka bir şey olmadıkları olgusu açısından eşit olacaklardır. Bu sonuç, hem göreli bir keyfiliğe hem de fanatizme yol açabilecek bir kuşkuculuğu içerir.

Etnofelsefenin, monokültürel bir görüşün hegemonyasına karşı, yani Batı geleneğinin evrensellik iddiasına karşı bağımsızlıkçı bir tepki oluşturduğunu söylüyoruz. Bunun ardında haklı bir dilek yatmaktadır, çünkü Batı felsefesinin ciddi bir alternatifinin bulunmadığı, genel akademik felsefe pratiğinin temelinde yatan ve genellikle daha fazla düşünülmeyen, böylelikle temellendirilmeyen genel bir önkabuldür. Etnofelsefeye yönelişte Batılı hegemonya iddialarına karşı bir tepkiden daha fazlası vardır. Etnofelsefeyi fikirleri, kavramları, teorileri, değer kavrayışlarının vb. yalnızca belirli bir (etnik) geleneğin temelinde geçerli ve bu yüzden bu belirli geleneğe göre yaşayan insanlar için bağlayıcı oldukları iddia edilen bir felsefe olarak anlıyorsak, burada temelde genel olarak argümantatif düşünceden vazgeçiş söz konusudur.

"Etnofelsefe" deyimi ilk olarak, Franzisken misyoneri Tempels'in tamamen evrenselci yönelimli çalışması *Philosophie der Bantu*'yu eleştirmek için ve bir yanlış yolu tanımlamak için kullanılmıştı.[14] Katolik ve Aristotelesçi Tempels, tüm insan toplumlarının temel konularda benzer kavramlara ve görüşlere vardıklarını, dolayısıyla "Bantular"da keşfettiğini öne sürdüğü düşünce biçimlerinin tüm "ilkel" halkların düşünce biçimleri ve Yunanlılarda ve Batı'da geliştirilen felsefi düşüncenin bir ön aşamasını oluşturduğunu göstermek istemişti sadece. Böyle bir keşfin hem Afrika'daki Hıristiyan misyonu için hem de başarılı bir sömürge yö-

netimi için ne gibi yararları olacağı da gizlenmemişti: "Bantular", aslında zaten her zaman düşünmüş oldukları şey hakkında bir kez aydınlatıldıklarında, adeta doğal bir biçimde Hıristiyan olacaklardı ve yönetim de yabancı bir kültürün karşısında durmak yerine, kendi dünya imgesiyle akrabalığının bilincine vardığı bir dünya imgesinin temel unsurlarını yakından bilmenin desteğine dayanabilecekti.

Tempels'in kitabı ilk kez yayımlandığında, Afrikalı entelektüellerde ilkin görünüşe göre ağırlıklı olarak olumlu bir etki bırakmıştı: Burada bir Avrupalı tüm ciddiyetiyle, herhangi bir metaforik ya da geniş anlamda değil, gelişmiş bir ontolojik teorinin kesin anlamıyla sahici felsefenin, Afrika dillerinde Afrika halkları tarafından geliştirildiğini söylüyordu. Temel kavramları bir töze değil, bir kuvvete ilişkin olan, kategoriler halinde basamaklandırılmış, mantıksal olarak inşa edilmiş bir ontolojiydi bu. Kapsayıcı bir ontolojiydi, insanları olduğu kadar doğa olaylarını ve soyut nesne durumlarını da kapsıyordu.[15]

Daha sonra yapılan hararetli tartışmalar çoğu zaman Tempels'in çalışmalarının bu sonuç ya da iddialarından değil, onun bunlara nasıl ulaştığından ve bunları hangi kavramsal varsayımlarla ele aldığından kaynaklanıyorlardı. Tempels metinler aramamıştı, sözlü olarak aktarılmış mitler ya da erken Yunan felsefesinin fragmanlarıyla karşılaştırılabilecek[16] özdeyişler de aramamıştı. Tempels'in nesnesi en geniş anlamda kurumlardı: dilin, yargının özgünlükleri, uzam ve zamanla ilişki ve benzeri şeyler — bunlar soyut fikir ya da görüşlerin, olsa olsa içkin bir biçimde görüldükleri, bilinçli olarak dile getirilmedikleri nesne durumlarıydı. Ayrıca bu nesne durumları toplumdan, halktan ya da "kabile"den başka bir yazara atfedilemezlerdi. Burada bir "Thales"ten , bir "Pythagoras"tan ya da "Konfüçyus"tan söz edilemezdi, "Lubalar" anonim, dile getirilemez bir dünya görüşü geliştirmişlerdi.[17] Dolayısıyla bu dünya görüşü net tartışmalara dayandırılamazdı ve belirleyici bir eksikliği vardı: her türlü meta-kavramdan yoksundu, kendine özgü bir kavram dilinin araçlarıyla netleştirilemiyordu. Burada bir "Thales"in ya da "Konfüçyus"un bulunmayışının yanı sıra Yu-

nanca'daki "hyle" ya da Çince'deki "dao" gibi kavramlarla kıyaslanabilir kavramlar da yoktu. Bu eksiklik ancak Batılı kavramların yardımıyla giderilebilirdi; Batı'nın kavramları da bu iş için uygun görünüyorlardı. Şimdiye kadar yabancı görünen bu gibi düşünüş tarzlarını ve dünya imgelerini adeta otantik bir biçimde yorumlamak ve "Bantu"lara, Tempel'e göreyse tüm "ilkellere" kendilerinin aslında ne düşündüklerini ve her zaman zaten düşünmüş olduklarını göstermek için Batı –ve yalnızca Batı, öyle görünüyor ki, Tempels başka felsefi gelenekleri düşünmüyor– kavramlar geliştirmişti.

Tempels "Bantu felsefesini" keşfinde –belki de icadı demek daha doğru– bu yabancı düşünceyi Batılı kavramsallıkların yardımıyla betimlemek için yöntemlere, kurallara uyarken, tamamen inandırıcı bir biçimde handiyse bayağı bir kendiliğinden anlaşılırlık duygusuyla davranmıştır. Tempels bu "Bantu felsefesi"ni bir "ontoloji" olarak kavramaktadır; bu arada bunun için gereken kavramı, araştırdığı gelenekten değil, Yunanlı-Batılı tarihten alıyor. Böylelikle "Bantulara" ait "felsefi" düşünce kendi özgün kavramlarıyla değil, Batı geleneğinin kavramlarıyla doğru ve tam olarak kavranabiliyor.

Temples'in en önemli eleştirmenlerinden biri, gerçekte onun bir Afrika "felsefesi"nden söz etmediğini saptıyor ve Temples'in iddialarında, Afrika düşünce geleneklerinin değerinin Yunan düşünce geleneği aracılığıyla yükseltilmesi, hatta bunların eş tutulması bulunduğunu bekleyenlerin hazin bir yanılsama içinde olduklarını söylüyor. Hountondji, Tempels'in ve onun (Afrikalı ya da Batılı) izdeşlerinin[18] keşfettikleri ya da belki sadece icat ettikleri şeye "etnofelsefe" adını verdi ve bunda çekici bir yön bulamadı. Tempels gibi, Afrika'da sözde tamamen homojen olan ve kendi içinde gelişme yeteneğini barındıran "kabileler"de anonim, içkin dünya imgeleriyle düşünmeden başka bir şey bulunmadığını iddia edenler, sonra bunu "felsefe" ya da "ontoloji" olarak adlandırdıklarında, dışarıdan, Batı'dan bakılarak görülebilen, adlandırılabilen ve yönlendirilebilen, temel bir reşit olmayış durumuna güzel bir isim bulmuş olurlar sadece.[19]

Hountondji'nin ve bir dizi başka ismin eleştirisi yalnızca Tempels'inki gibi yaklaşımlara değil, Senghor tarafından "négritude" adı altında savunulan bir düşünceye karşı da yönelmiştir.[20] Senghor bu düşünceyi etkileyici kısalıktaki bir anlatımla, aklın Yunanlı, duygunun Afrikalı olduğunu söyleyerek dile getirmiştir. Senghor bu anlatımı defalarca uyarlamış, bir "francité"den de, bir "arabité"den de söz etmiştir; ancak, düşüncenin özü aynı kalmıştır: İnsanlarda birbirini bütünleyen iki yeti vardır: bir yanda akıl (raison, rasyonellik) ve diğer yanda duygu (duygusallık); ve "zenci"ler ikincisini cisimleştirirler.

"Négritude hareketi" çok sayıda edebi metin, şiir ve resim üretmiş ve bugüne kadar çekiciliğini yitirmemiştir. Ancak, bir bütün olarak insanlığın içinde Afrikalılara böyle bir rol atfetmeye karşı her zaman ciddiye alınacak itirazlar da olmuştur. Eleştirmenler özellikle bir noktaya işaret etmişlerdir: Etnofelsefenin bir ifadesi olarak "Négritude" kendi kültürel kimliği bakımından, bunun tamamen başka olduğu düşünülerek bir tür yanılsama bilinci üretmektedir ve böylelikle yeni sömürgeciliğin bir ideolojisidir.

Oruka, Afrika'nın okuryazarlığı olmayan, ağırlıklı olarak tarım toplumu olan bir toplumunda açık, bilinçli felsefi düşünsemenin ve argümantasyonun varlığını gösterme projesiyle, Tempels'in ya da Senghor'unkiler gibi yaklaşım biçimlerine pratik-teorik bir eleştiri getirmiştir.[21] Oruka'nın, Luo halkının "felsefi bilgeleri"yle yaptığı etkileyici söyleşilerde ele alınan soru soruş biçimlerinin tümü, Batılı düşünce tarihinde "felsefi sorular" olarak nitelendirilmiş türden olanlardır. Oruka'nın "halk bilgesi" kıstası, bilinçli argümantasyonun kanıtlanmasıdır. Burada belki tek tek kavramlar değil ama soru soruş biçimleri ve argümantasyonlar, standart bir gelenekten, yani Yunanlı-Batı geleneğinden alınmışlardır. Ne var ki, tam da tek bir standart geleneğe referans yapılması belirleyici sorun olarak kalmaktadır.

2.2. "Felsefi Kavramların Dekolonizasyonu"

Wiredu "kavramsal bir dekolonizasyon"un gerekliliğinden söz ediyor ve bunun nedeninin de Afrika'daki felsefe bağlamında,

"Truth, Knowledge, Reality, Self, Person, Space, Time, Life, Matter, Subjectivity" gibi merkezi kavramların ve başka birçok kavramın, birinci dili Batı Afrika Akan dili olan, kendisi için önemli bağlamlarda çoğu kez ve sistematik olarak yananlamlar taşımalarını, bu yananlamların Avrupa felsefi geleneğinin belirli savlarını formüle edilemez ya da en azından inandırıcılıktan son derece uzak gösterdiklerini söylüyor. Wiredu, merkezi felsefe terimleri için şu öneride bulunuyor:

"Onları kendi Afrika diliniz aracılığıyla düşünmeye çalışın ve sonuçları doğrultusunda, bazı merkez ülke dillerinde kafa yorarken sizi ayartan görünürdeki çözümlerin akla yakınlığına dair problemlerin anlaşılırlığını yeniden gözden geçirin."[22]

Wiredu'nun önerisini ciddiye almak gerekir, ne var ki kendisi daha da ileriye gidiyor. Bu işlemi, konuşanların bir sömürgeleştirme sürecine maruz kaldıkları dillerle sınırlamamak tutarlı olurdu; bu işlemin *her* dile uygulanması gerekirdi — o zaman felsefi terimlerin bir "tarihsizleştirilmesi" gerçekleşirdi. Ayrıca, "etnik" felsefe gibi bir şeye geri çekilip başka her felsefeyi tartışmanın dışında bırakmadıkça böyle elde edilen kavrayışları yeniden tercüme etme sorunu devam ederdi. Biz yine de Wiredu'nun önerisine açıklık kazandıran bir örneğe bakalım.

Wiredu, Kagamé'nin çalışmasına gönderme yapıyor;[23] buna göre, Descartes'ınki gibi ("Düşünüyorum öyleyse varım") bir anlatım, Bantu dillerinde –Akan dilinde de– "olmak" fiilini daima bir niteleme sıfatının ya da bir yer bildiriminin izlemesi nedeniyle, formüle edilemez. Birisi "benim" dediğinde bunu kaçınılmaz olarak "sen nesin?" ya da "neredesin?" sorusu izleyecektir.

Bunu kartezyen anlatımla karşılaştırdığımızda, Akan dilinin bu formulün özsel bir yönelimini beklenti dışında bıraktığı görülecektir. Descartes kuşkulanabilecek olan her şeyden — uzamdaki varlıklardan da kuşkulandığı halde, yine de kendi varoluşu açısından bir kesinliğe sahip olabildiğini kastediyordu. "Cogito"nun Ben'i, her halükârda onun kanaatine göre, uzamsal olmayan, maddi olmayan bir kendilik olarak da varlığını sürdürür ve onun dili bunu anlatmaya izin verir. Akan ya da başka bir Bantu dilinde bu argüman dile getirilemezdi.

Böylelikle henüz, Akan dilinin Latin dilinden ya da başka dillerden de farklı bir yönü dışında bir şey saptanmış olmamaktadır. Bu gibi farklılıklar ise felsefe yapma olanağı açısından ikincil önemde değildirler — buradan felsefi düşüncenin yalnızca belirli dillerde ve hatta tek bir dilde mümkün olduğu sonucunu çıkarmak isteyenler, Akan dilinin Latin dilinden farklı oluşunda, daha en baştan bir zayıflık gözüyle bakmazlar.

Anadili Akan olan birisi için, kartezyen argümanın geçerliliğine ikna olmak elbette mümkündür — ve bu durum, diyor Wiredu, kesinlikle "kavramsal dekolonizasyon" programından vazgeçmek anlamına gelmez, çünkü bu program yabancı düşünce mirasını yabancı olduğu için reddetmeyi hedefliyor değildir. Ancak Wiredu, Descartes'ın argümanının, kendisini ikna etmediğini de ekliyor. Burada belirleyici olan, dilden kaynaklanan büyük bir inandırıcılık eksikliğinin bilincine varılmasıdır, sonra ondan yana ya da ona karşı argümantasyonda bulunulması gerekir. Wiredu, böyle bir argümantasyonun sonucu ne olursa olsun, şu saptamada bulunuyor: Varlık kavramının Akan dilindeki içermeleri, bu dilde düşünen bir kişiyi Batı metafiziğinin ve teolojisinin bir dizi merkezi öğretisini sıkı bir sınamadan geçirmeye zorlamaktadır.[24] Farklı dillerin, belirli bir dilsel eğilim temelinde akla gelen etkinleştirilmesiyle bir yanlış çıkarımın bilincine varıldığında, bu yalnızca felsefe adına bir kazanım olabilir.

Wiredu'ya bu noktada karşı çıkmanın yalnızca *bir* seçeneği bulunduğunu görüyorum — ancak, bu da çok kuşkulu bir seçenektir: Akan dilinin (ve muhtemelen öteki dillerin de) felsefi düşünme için yapısal açıdan uygun olmadıkları öne sürülebilir. O zaman şöyle bir sav ortaya çıkar: Felsefi kavram ve savları gereği gibi dile getirmeye uygun olan bazı diller (belki de yalnızca tek bir dil) vardır. Başka diller buna uygun değillerdir ya da gereği gibi uyumlandırılmadıkları sürece uygun değillerdir. Bu sav düpedüz çok şeyi varsayıyor: bu sav ancak kendisi tüm dillere eşit ölçüde vakıf ve felsefe deneyimine sahip biri (ki elbette bu anlamsız bir tasavvurdur) tarafından; ya da hiç olmazsa tüm dillerin (yalnızca Avrupa dillerinin değil) bu dillerde akla gelen, felsefeyle ilgili inandırıcılık-

lar bağlamında kapsamlı ve sürekli karşılıklı bir incelemenin yapılmış olduğuna dair kendisine garanti verilmiş biri tarafından temellendirilebilir. İkinci durumda da Wiredu'nun "conceptual decolonization" programı zaten gerçekleştirilmiş olmaktadır.

Felsefeciler, Wiredu'nun önerdiği bir felsefe kavramlarının dekolonizasyonu programından ne bekleyebilirler? Wiredu'nun kendisi, böylelikle şu ya da bu kavramın saf haliyle (artık bu kavrama karşılık düşen "Yoruba" ya da "Luo" vb. kavramlarının değil) belireceği umudunu taşıyor. Ayrıca, bu programla dünyanın her yerindeki insan düşüncesi için bir kazanım elde edileceğini düşünüyor.[25]

Burada dile gelen, bir etnofilozofun değil, felsefedeki bir evrenselcinin umududur. Ancak, aynı zamanda aceleci bir evrenselciliğe yönelik bir eleştiridir de. Akademik felsefe çerçevesindeki tartışma için zaman içinde belirleyici olacak olan, Wiredu'nun programının tasarladığı gibi kültürlerarası yönelimli tartışımlarda, bir "enlargement of conceptual options"un [kavramsal seçeneklerin genişlemesi yhn.] mu, yoksa yalnızca egzotik bir konu dışına çıkmanın mı gerçekleştiğidir. Soruyu başka türlü soracak olursak: Descartes'a, evrenin varlığına ilişkin metafizik önermelerin anlamlılığına karşı vb. bu argümanları Avrupa'da zaten dinleyip okumadık mı? Akan düşünürünün kendi dilsel-kültürel arka planından geliştirdiği eleştiriye gerçekten ihtiyacımız var mı?

Wiredu'nun önerisini burada felsefe uğraşında kültürel koşulluluk ikileminin analizine ve bir çözüm önerisine örnek olarak verdim. Soru ise daha genel bir biçimde ortaya çıkıyor: Batılı filozoflar, örneğin küresel bir etik ya da insan haklarının temellendirilebilirliği hakkında düşündüklerinde, konu gereği, Afrika, Çin, Hint, Latin Amerika düşüncesiyle karşılıklı eleştirel bir tartışmaya gerçekten gereksiniyorlar mı? Burada ortaya çıkabilecek tüm itirazların ve düşünüşlerin, kendi geleneğinde zaten daha önceden yapılmış, tüm farklılaştırmaların daha önceden zaten önerilmiş olmaları ihtimal dışı değildir.

Böyle bir durum olanaksız değildir. Ancak, kendi düşünce tarihimize bakarak durumun gerçekten böyle olup olmadığını öğrene-

meyiz. Eğer böyle *değil* ise, felsefe yapan kişiler olarak bir şeyleri –konu gereği– kaçırmış oluruz. Karşımıza içerik açısından gerçekten farklı bir şey çıkmadığında ise, kendi geleneğimiz, ciddi tartışma yoluyla önemli bir sınavdan geçmiş olacaktır. Her halükârda yabancı kültürlerin düşünce gelenekleriyle gerçek bir tartışma bir kayıp değil, bir kazanç getirecektir.

2.3. Polilog Fikri

Kültürlerarası yönelişli felsefede, hem aceleci bir evrenselcilikten hem de görelici bir tikelcilikten kaçınmamızı sağlayabilecek işlem tarzları geliştirilmelidir. Bu yüzden, zaman zaman söylendiği gibi, öteki sesleri duyulabilir kılmak gerekli bir koşuldur ama yeterli değildir — yalnızca bu seslerin ne söylediklerini ve bunu niçin söylediklerini değil, hangi hakla ve hangi ikna oluş gerekçeleriyle söylediklerini de sormak gerekir. "Ne" sorusu yorumbilgisini ilgilendiriyor: Neyin kastedildiğinin anlaşılması gerekir. (bkz. Bölüm 4) "Niçin" sorusu içkin mantığı, kategoriler ve göndermeler alanını, belirli fikirlerin inandırıcı göründükleri bağlamı ilgilendiriyor. Meselenin özüne ancak ikna oluş gerekçeleri sorusuyla inilebilir; çünkü düşüncemin bana ilkin yabancı bir kavrayış temelinde değişip değişmemesi ve değişecekse nasıl değişmesi gerektiği sorusu burada yer alıyor.

İkinci bir anlamda, kültürlerötesi geçerlilik sorusu, önermeler arasındaki mantıksal temellendirme ilişkisini ilgilendiriyor. Kültürlerarası felsefe çerçevesinde bu sorunsalla bir tartışmaya şimdiye kadar yalnızca bir ilk adım olarak, özellikle mantıksal yasaların farklı farklı temellendirilişleri bağlamında girişilmiştir.[26]

Kültürel farklılıklara rağmen ya da bunların yardımıyla felsefe yapma programı uygulanabilir olacaksa, (hangi geleneğe ait olursa olsun) merkezci bir evrenselcilik ve etnofelsefenin ayrımcılığı ya da göreciliği dışında üçüncü bir yolun bulunması gerekir. Bence bu yol gerçekten de vardır: Bu yol artık salt karşılaştırmalı olmayan ve yalnızca diya-logsal olmayan, poli-log felsefe tarzına dayanıyor. Felsefenin tematik soruları — gerçekliğin temel yapısına, bunun

bilinebilirliğine ve değerlerin ve normların temellendirilebilirliğine ilişkin soruları, öne sürülen her çözümden önce olabildiğince çok sayıda geleneğin bir *polilogunu*[27] gerçekleştirerek tartışmak gerekir. Bu da tek tek geleneklerde geliştirilmiş bulunan kavramların ve yöntemlerin görelileştirmesini olduğu kadar, insanlığın düşünce tarihlerine merkezci olmayan yeni bir bakışı da gerektirir. *Minimal bir kuralın* neden iki biçimde formüle edilebileceği, öncelikle ve her şeyden önce, bir pratik sorunudur. Negatif formülendirilişinde kural şöyledir: *Ortaya çıkışında yalnızca tek bir geleneğe ait insanların katıldıkları hiçbir felsefi savı iyi temellendirilmiş bir sav olarak kabul etme.* Aynı kuralı pozitif biçimde formüle edersek şöyle olacaktır: *Mümkün olduğunca, felsefe kavramlarının kültürlerötesi örtüşmelerini ara; çünkü iyi temellendirilmiş savların, birden fazla kültürel gelenekte geliştirilmiş olmaları muhtemeldir.* Bu minimal kurallara uymak bile bilim, iletişim ve argümantasyon pratiğinde davranışların değişmesine yol açabilir.

Şimdi bir polilogun *biçiminin* ne olduğunu, hangi sınırlar içinde mümkün olduğunu ve hangi sonuçlara vardıracağını sormamız gerekir. Soruyu somutlaştırdığımızda, bir ya da birden fazla geleneğin bir ya da birden fazla gelenek üzerinde etkili oluşunun değişik aşamalarını[28] ayırt edebiliriz. Örnek olarak, konuya ilişkin bir soruda A, B, C ve D gibi önemli geleneklerin bulunduğunu[29] ve bu gelenekler arasında tek yanlı (→) ya da karşılıklı (↔) etkileme süreçleri bulunduğunu varsayalım.[30] Bu varsayımdan yola çıkarak, düşünülebilir şu modelleri şematik olarak ayırt edebiliriz:

Tek Yanlı Merkezi Etki: Monolog

A→B ve A→C ve A→D

Bu durumda A, B, C ve D arasında monologlar vardır ve elbette polilog yoktur. A'ya göre öteki her bir gelenek "barbar"[31] olarak sınıflandırılmaktadır, yani değiştirilmesi, nihayetinde yenilmesi ve aşılması gerekmektedir. Kültür teorisi söyleminde bu durum "uygarlaştırma", "Batılılaştırma", "kültür emperyalizmi" ya da "Avrupamerkezcilik" olarak da tanımlanabilir. B, C ve D birbirle-

rını görmezden gelmektedirler. B, C ve D'nin A tarafından yapılan etkiye tepkileri birbirinden tamamen farklı olabilir — bu tepkiler, şiddetle reddetmekten düşüncesizce taklit etmeye kadar uzanabilir. Düşünülen bu durumda B, C ve D geleneklerinin ortak yanı, ne birbirlerine ne de başka A geleneğine herhangi bir etkide bulunmayışlarıdır. Bu durum, teorik olarak düşünülebilen bir sınır durumudur; saf monolog modeli gerçek ilişkileri betimlememektedir, çünkü her insani etkilenme örneğinde etkileşimler de gerçekleşmektedir ve böylelikle yabancı olanı etkin bir biçimde değiştirirken, yerli olan da değişmektedir. Örneğin, Avrupa uygarlığının yeniçağda küresel olarak yaygınlaşması gerçi hep tek yanlı etki fikri üzerine temellendirilmiştir, ne var ki bu, her iki tarafta da çok çeşitli türden almaların gerçekleşmesini engellememiştir.

Tek Yanlı ve Geçişli Etki

A→B ve A→C ve A→D ve B→C

Bu durumda da; A'nın C üzerinde (A ve B tarafından) ikili etkisiyle, A ve B arasında karşılaştırmacı yaklaşımların ortaya çıkması mümkün olduğu halde, teorik olarak henüz diyaloglar gerekli değildir. Bu durumda da A için öteki geleneklerin tümü "barbarlar" olarak kalmaktadır; B D'yi görmezden gelir (aynı şekilde C de D'yi görmezden gelir), A'yı örnek almıştır ve C'ye "barbarlar" muamelesi yapar.

Karşılıklı Kısmi Etki: Diyaloglar ya da Seçmeci Kültürleme Aşaması

Bu aşama mantıksal olarak düşünülebilecek şu aşamaları içerir:

A ↔ B ve A → C ve A → D'den

A ↔ B ve A → C ve A → D ve B → C'ye ve oradan

A ↔B ve A ↔ C ve A ↔ D ve B ↔ C ve B ↔ D ve C → D'ye kadar.

Bu örnek durumların her birinin arasında mantıksal olarak mümkün birden fazla aşama bulunur, bunları burada göstermiyo-

ruz ama kolaylıkla düşünülüp bulunabilirler. Burada düşünülebilen modellerin tümünü seçmeci bir kültürleme süreci olarak görebiliriz: A için bazı başka gelenekler bu aşamada artık "barbar" değil, "egzotik"tirler, ve aynı şey artan ama tam olmayan bir biçimde B, C ve D için de geçerlidir. "Egzotik" ilişkinin belirleyici özelliği olarak, karşılıklı değer verme ve etkileme olanağını görebiliriz. Son satırda verilen modelde tüm taraflar arasında, D'nin kısmen dışlandığı bir polilog gösterilmiştir. Bu modelin düşünülebilir aşamalarında karşılaştırmalı felsefe giderek artan bir biçimde yerleşmiştir.

Kalkınma Politikasında Monologlar ve Diyaloglar: Bir Örnek

"Kalkınma politikası" ya da "kalkınma işbirliği" örneği üzerinde düşündüğümüzde, belki buraya kadar soyut formüller halinde düşündüğümüz ilişkileri somutlaştırabiliriz.

Monolog modelinde henüz hiçbir biçimde bir "işbirliği"nden söz edilemezdi; kılavuz düşünde "gelişmiş" bir bölge "azgelişmiş" bir bölgeye karşı sadece mutlak bir bilgi üstünlüğüne ("gelişmiş" bölgenin insanları, kendileri ve başkaları için ulaşılmaya değer durumların neler olduğunu ve bunlara ulaşmanın araçlarını da bilirler; "azgelişmiş" bölgenin/bölgelerin insanları bunları ne kendileri ne de başkaları için bilmezler) değil, aynı zamanda bir eylem tekeline de (yalnızca "gelişmiş" bölgenin insanları değişimler üzerinde etkili olmalıdırlar) sahiptir.

"Tek yanlı ve geçişli etki" modelinde de bir "işbirliği"nden söz edilemez; etkinlikler üzerinde belki kısmi bir özerklik ya da temsil yoluyla etkili olunduğunu görebiliriz. "Gelişmiş" bir bölge eskisi gibi mutlak bir bilgi üstünlüğüne sahiptir; yine de bazı etkinliklerin tamamını kendi başına gerçekleştirmeyip yalnızca içeriklerini belirlemeyi yararlı ya da zorunlu bulacaktır.

Üçüncü modelde karşılıklı etkileme süreçlerinin bulunduğu her yerde giderek artan bir "işbirliği" gerçekleşmektedir. Bunun bir hedef olarak düşünüldüğü yerde "kalkınma politikası" deyiminin yerini "kalkınma işbirliği" deyimi alacaktır. Ne var ki burada da bu tasarının –olası en iyi biçimde gerçekleştirilmesi halinde bile–

felsefi polilog olarak tanımlanabilecek işlemlerden farklı olduğuna açıklık kazandırmak gerekir. Pratikte "kalkınma işbirliği" aynı alanlardaki her iki partner (ya da tüm partnerler) tarafından, tüm partnerler üzerinde etkili olarak gerçekleştirilmez, her defasında bir partner (örneğin bir endüstri ülkesindeki bir bakanlık) vardır, bu partner seçilmiş bazı ülkelerdeki farklı farklı kurumlarla onların "kalkınması" hedefiyle işbirliğine girer. Bu işbirliğinin endüstri ülkesinin "gelişimi" açısından da zorunlu ya da yararlı olduğu varsayılmaz; ayrıca, öteki partnerlerin kendi aralarında bu hedefe yönelik "işbirliği" yapmaları da zorunlu bir durum değildir. Ancak, birileri tarafından diğerlerininkine göre daha üst bir derecede ulaşılmış bulunan ve içeriği hakkında ilkesel kuşkuların bulunmadığı gelişme hedeflerinin varlığı buradaki temel varsayımdır ve yargı oluşturmaya ve eylem yönlendirmeye yönelik *felsefi* işlemlerde bu varsayımın yapılamayacağı söylenmelidir.

Karşılıklı Tam Etkileme: Polilog Modeli

A ↔ B ve A ↔ C ve A ↔ D ve B ↔ C ve B ↔ D ve C ↔ D

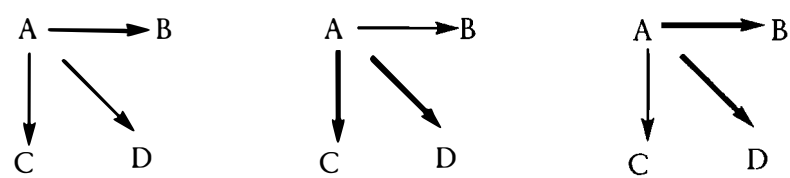
Her gelenek için her bir başka gelenek "egzotik"tir: polilogun ve kültürlerarası bir felsefenin tutarlı bir biçimi buna dayanır. İnsani gerçeklikte bu karşılıklı etkileme biçimi, gerçek eşit düzeylilik varsayımıyla ve tüm temel kavramların sorgulanmasının sadece programatik ya da düzenleyici bir ilke oluşuyla var olur; gerçi aynı şey ilk sözü edilen tek yanlı bir merkezi etki tasarımı için de geçerlidir. Gerçeklik sürekli monolog ve polilog arasında yer alan aşamalardan biri olarak betimlenebilirse, bu iki kutuptan hangisine doğru bir yönlenmenin gerçekleşmesi gerektiği sorulmalıdır. Monologsal ya da polilogsal bir etkileme modelinin tanıtlanabilirliği de sorulmalıdır. Bence bu sorunun teorik açıdan yanıtlanması zor görünmüyor: önemli ancak birbirinden farklı geleneklerin felsefi uzmanlık soruları açısından olanaklılığı sürdükçe, salt tek yanlı bir etkilemeye dayanan birinci model gerekçelendirilemez.

Ne var ki pratik açıdan, her zaman temelde yatan kavramların el altında bulunabileceği bir polilog tasarımı da, onların yardımıy-

la bir şeylerin söyleneceği kategorik kavramlar hakkında da polilog konuşmaların gerçekleşmesi anlamında çıkmazlara yol açacakmış gibi görünüyor.

Ancak bu durum, düzenleyici bir fikir olarak bu düşünceye yönlenmenin, ikincil türden olmayan farklılıkların bulunduğu felsefe uğraşı gerçekliğine, ilk anılan modelden daha iyi karşılık düştüğü anlamına gelmez. A, B, C ve D arasındaki olası durumların betimlenişi, gerçekçi olacaksa, diğerlerine yönelik ilkinin hiçbir zaman tam olarak eşit ölçüde olmaması bakımından, bir dizi farklılaşma daha göstermelidir. Gerçi kutuplardaki düzenleyici modelleri oluşturan monolog ve poliloga gönderme yapan, ama anlatımları her halükârda önem taşıyan (ve her birinin varyantları bulunan) iki diyagram bu duruma işaret.edebilir.

Diyagram 1: Monologlar

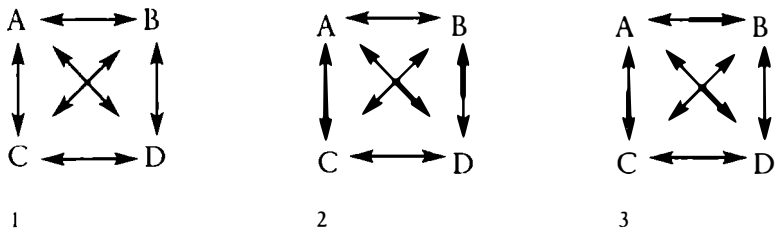


Daha bu tek yanlı, merkezi etki tasarımında bile etkilenme yoğunluğunda sürekli farklı derecelerin bulunduğunu düşünmemiz gerekiyor, bu dereceler temelinde "ikna etme, aklını çelme, ayartma" süreçleri birbirlerinden farklı farklı gerçekleşirler. Diyagramın iki varyantı (2 ve 3) bunu somutlaştırıyor, burada farklı etkileme yoğunluklarına işaret ediliyor.

Daha bu varyantlar bile, ötekilere yönelik ilginin çok farklı yoğunluklarda olabileceğini gösteriyor. Soldaki varyantta (2) A, C ve D'yi etkileme yönünde eşit ölçüde güçlü ilgi duymaktadır, ancak B'yi etkilemek için açıkça daha zayıf bir ilgi duymaktadır. Sağdaki

varyantta (3) C'ye karşı daha zayıf bir ilgi bulunuyor. Burada daha birçok varyant çizebilirdik, örneğin bir görüşe ya da bir diğerine karşı (mantıken: biri dışında hepsine karşı) tamamen bir ilgisizlik olabilirdi, ancak hâlâ bir "monolog"dan söz edilebilirdir. Bu türden farklılıklar, aşağıdaki diyagramda daha belirgindirler.

Diyagram 2: Poliloglar



Burada (1), daha önce de monolog modelinin varyantlarında işaret edildiği gibi, karşılıklı ilginin yoğunluğuna göre çok sayıda varyant düşünülebilir. Sadece gelişigüzel iki olasılık (2 ve 3) gösterildi.

Teorik olarak tüm yönlerde ve karşılıklı kabul etmeyle gerçekleştikleri düşünülen polilog süreçlerin zorluğu, hatta pratikteki olanaksızlığı, bu çizimlerde açıkça görülüyor. Ancak, bunun bir "kültürler diyalogu"nu desteklemek isteyen tüm yaklaşımlarda söz konusu olan ve bu böylelikle polilog modelinde de ortaya çıkan genel bir zorluk olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Gürses, burada anılması gereken önemli sorular ortaya atmıştır. Gürses öncelikle buna "teknikleştirme sorunu" adını veriyor.

"İlkesel olarak her yerde uygulanabilir bir diyalog modelinin geliştirilmesiyle, henüz diyalogun hangi konuda gerçekleşeceği söylenmiş olmamaktadır. Evrensel uygulanabilirlik iddiası tüm iletişim modellerinin aşil topuğunu oluşturur; böylelikle iletişim içeriği, biçimsel teknikleştirme uğruna karartılır."[32]

Gerçekten de kültürlerarası yönelişli felsefenin vereceği belirleyici sınav, uzmanlık sorularında yeni yollardan gitmeyi ve her bir

tarafa karşı gerçek bir açıklığı desteklemeyi başarıp başaramamak konusunda olacaktır. Ne ki burada da "özne sorunu" hâlâ varlığını sürdürmektedir:

"Diyalog önerisi, (çoğu zaman 'tartışım' denilen) konuşmayı ön plana çıkartmakta, ama bize bu 'tartışım'ı kimin yürüteceğini, bu konuşmaya kimin katılacağını söylememektedir. Diyalogun özneleri kimlerdir? Örneğin kültürler mi? Bu kendilik belirgin bir biçimde soyut olduğu için: Politikacılar, entelektüeller, teologlar ya da iş yöneticileri mi?"[33]

Birbirleriyle konuşanlar kültürler değil ama elbette değişik biçimlerde kültürel özellikler taşıyan insanlardır. Kültürlerarası felsefenin görevi, bu konuşmayı niteliksel olarak genişletmek ve yalnızca yerleşik çoğunluklara ve onların temsilcilerine dayanmamak olacaktır. Diğerlerini algılamak, onları aramaya koyulmak anlamına da gelir.

III

Kültürlerarası Perspektiften Tarihsel Bir Konu Olarak Felsefe

Felsefi düşünceye birçok kültürde rastlıyoruz. Bu kültürlerden bazıları yazıyı erkenden kullanmaya başladıkları için, uzun bir zaman boyunca kanıtlanabilir tarihleri var. Özellikle Avrasyalı filozoflar için bu durum söz konusu. Yunanistan, Hindistan ve Çin'de MS 6 yüzyıldan itibaren felsefi metinler olduğunu biliyoruz. Mısır'da daha eski bazı belgeler de muhtemelen felsefi metinler olarak yorumlanabilirler. Daha sonra felsefi düşünsemelerin kaydedildiği Latin, Pers, Arap, Ermeni, Kıpti, Koreli ve Japon belgeleri saymak gerekir. Felsefenin yazılı olarak anlatıldığı ilk yeni Avrupa dilleri –bu sırayla– Katalanca, İtalyanca ve Almanca'dır. Tüm bu ve daha sonraki dönemlerden, felsefi düşüncenin belgelerini oluşturan metinler mevcuttur.

Uzunca bir zaman diliminde yazı kullanımının fazla önem taşımadığı ya da hiçbir öneminin olmadığı başka bölgelerde felsefi düşünseme pek iyi belgelenmiş değildir. Bu durum özellikle Sahra'nın güneyindeki Afrika –Etiyopya bir istisna oluşturmak üzere– ve Amerika'nın Kolomb öncesi kültürleri için geçerlidir. Bu gibi dü-

şünce geleneklerini ciddi ciddi dikkate almaya hazır olup olmayışımız esasen felsefe kavramından ne anladığımıza bağlıdır. Geleneksel felsefe tarihi yazımı çoğu zaman bu gelenekleri görmezden gelmiştir, karşılaştırmalı felsefe araştırmalarında da durum aynıdır. 19. ve 20. yüzyıl boyunca kültürleri karşılaştıran, karşılaştırmalı felsefe alanında yapılan birçok çalışma, ağırlıklı olarak ya da sadece Doğu Asya veya Güney Asya felsefelerinin Batılı felsefeyle karşılaştırılmasına yoğunlaşmıştır.

Felsefe Tarihi – Yeniçağa Ait-Batılı Bir Yazınsal Tür

Felsefenin tarihinin ayrı olarak yazılması doğrultusundaki gelişme, Avrupa'da yeniçağın bir fenomeniydi.[1] Yunan-Roma Antik çağının sonundan Avrupa'da matbaanın kullanıldığı döneme kadar Latin ya da Arap dillerinde hemen hemen hiçbir felsefe tarihi kaleme alınmamıştır. Felsefenin geçmişi söz konusu olduğunda ne Müslüman ne de Hıristiyan vahiy-inananları, bu tarihi insan tininin bir gelişmesi olarak ya da sırf bilgi merakı yüzünden serimlemekle ilgilenmiş görünüyorlar; oysa bu konu antik Yunan'da kesinlikle bir serimleme konusuydu. Ne var ki Avrupa Yeniçağı'nda felsefenin geçmişinin, kendine ait bir yöntemi, özel kavramları ve –en azından bir örnekte– hatta kendine ait bir zaman ölçümüyle bulunan özel bir konu olarak serimlendiği yapıtlar ortaya çıkıyor.[2]

Çin tarihyazımında düşüncenin geçmişi tamamen başka bir tarzda ele alınmış, sürekli genel tarihe bağlı kalmıştır. "Standart tarih" olarak önce çıkan yapıtların ilki, erken Han döneminden Sima Qian'ın tarih yapıtı, bunun bir örneğini oluşturur. Bu yapıtta düşünür okulları ve temsilcilerinden bazıları serimlenmiştir; bu düşünürlerin öğretileri ve aralarındaki farklar tartışılmış, ama böyle bir standart tarihin ele aldığı o dönemin "Hanedanı" bağlamından dışlanmamış ve ayrı olarak ele alınmamışlardır.

Hint yazınından, felsefe tarihi serimlemeleri olarak kabul edilebilecek çok az sayıda yapıt bilinmektedir ve bu yapıtlar da büyük ölçüde sorunsalların tarihine göre ya da sistematik olarak yazıl-

mışlardır.[3] Dolayısıyla bu kitaplarda kronolojik ya da gelişme tarihine ilişkin bakış açıları bulunmamakta, kitabın akışı mantıksal bakış açılarına göre ilerlemekte, doğru olarak kabul edilen görüşten en uzak olan okullar ilk önce ele alınmaktadır. Bu okulların belirleyici hataları çürütüldükten sonra, bilinen öteki okulların tümü de aynı tarzda adım adım serimlenmekte ve ele alınmaktadır.

Avrupa'daki bu yeni disiplinin başlıca özelliklerinden birisi, yeniçağın yöntemli olarak geliştirilmiş ilk disiplinine, filolojiye yönlenmesiydi. Filoloji, sözlü geleneklerin değil, yazılı olarak saptanmış metinlerin eleştirel bir tarzda ele alınmasına odaklanmıştı. Böylelikle, Avrupa Yeniçağı'nın felsefe tarihi, metinlere eleştirel yaklaşan, yazılı belgelere dayanan bir tarihyazımı oldu. Bu tarih yazımının önceleri Avrupa'da başı çeken *ilk felsefe* gibi bir düşünceyi (bu felsefe cennette ya da Nuh Tufanı'ndan önceki dönemde yaşayan Âdem'e atfediliyordu) tam da bunun için yeterli yazılı kaynakların bulunmadığı gerekçesiyle reddetmesi için nispeten uzun bir zaman geçmesi gerekti. Bu reddediş ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti. Yeniçağın başlarında Avrupalılar hâlâ son derece doğallıkla, Kaldelilerin, Mısırlıların, Druidlerin vb. felsefelerinden söz edebiliyorlardı. "Batı" ya da "Avrupa Felsefesi" deyimi daha sonra giderek artan bir şekilde "Felsefe" terimiyle özdeş kılındı ve bu felsefenin kökeninin İyonyalı doğa filozofları, örneğin Pythagorasçılar olduğu genel bir görüş haline geldi.

Bu Batı felsefesinin tarihinin betimlenmesi ve açıklanması, yeniçağın bazı düşünce akımlarında öylesine büyük bir önem kazandı ki, kimi zaman bunun bizzat felsefeyle özdeşleştirilmesi bile inandırıcı görünebildi.[4]

Kültürbilimsel disiplinlerde –özellikle etnolojide– daha 20. yüzyılın başlarında etkili görelici akımların ortaya çıkmış olmasına rağmen, bu durum uzunca bir süre insanlık felsefesinin tarihinin yazılmasına yol açmadı. Ancak politik dekolonizasyon ve bağımsızlaşmanın ardından, Afrika ve Latin Amerika felsefeleri üzerine yapılan tartışmalar, hem sözlü hem de yazılı geleneklere uygulanabilecek genel, *türe ilişkin* bir felsefe kavramı sorusunu ortaya attılar.

Böylelikle, felsefe tarihi günümüzde, bir paradigma değişimi olarak tanımlanması gereken bir süreç içinde bulunuyor. Bu süreçte değişen yalnızca olası konu alanı değildir. Konu alanı, bir genel bakış kazanmak için yeni araçları gerektirecek bir biçimde genişlemektedir. Geleneksel yönlenme modelleri, bir yanda Batılı ya da Avrupalı felsefe tarihinden, diğer yanda da Avrupalı olmayan ya da Avrupa dışındaki felsefelerin tarihinden söz etmeyi ve bunların her birini ayrı ayrı serimlemeyi akla getiriyor. Böyle bir ayırma zaman içinde tatminkâr olmayacaktır, her alternatif, konulara daha genel bir bakışla bakmaya çalışmak zorunda kalacaktır.

Tarihsel Bir Disiplin Olarak Felsefe Tarihi

Yaygın kavrayışa göre, felsefe tarihi felsefenin salt bir yan dalı değil, önemli, hatta kurucu bir parçasıdır. Böyle bir varsayımla, bu tarihin hangi seçim kıstaslarına, hangi kavramlara ve hangi biçimlere göre yeniden kurulacağı ve betimleneceği, felsefe disiplini için önem taşımaktadır. Bu husus felsefe uğraşının kültürlerarası bir yönelişine ulaşılmaya çalışıldığı ve bunun temellendirilmesi gerektiği durumda da özellikle geçerlidir.

İlkin terminoloji açısından bir çift söz söylemek gerekir. "Tarih" sözcüğü Almanca'da üç anlama gelmektedir ki bunlardan bir tanesi –İngilizce'deki "story"ye karşılık düşeni– bizi şimdilik ilgilendirmiyor. Bu anlam, bununla salt kurgusal da olabilecek herhangi bir anlatı bağlamının imlenebilmesi açısından bizim için bir önem taşımıyor. Yine de felsefe tarihi yapıtlarının da nesnelerini her defasında belirli bir bakış açısından –ve bu yüzden her defasında başka türlü– serimledikleri ölçüde, her zaman kendi içlerinde bir "story"lerinin olduğunu kaydetmemiz gerekir.

"Tarih"in öteki iki anlamının da her halükârda birbirleriyle karıştırılmaması gerekir. Bir anlamıyla "tarih" *geçmişteki* bir şeyi, örneğin geçmişte yapılmış bir felsefeyi imler. İkinci olarak da geçmişteki bir şey *hakkındaki bildirimleri* de "tarih" olarak adlandırırız. Bu iki anlam her zaman kolaylıkla birbirinden ayrılamadığı için, "felsefe tarihi"nden söz edildiğinde, ilk örnekte "Felsefenin

Tarihi"nden (Sıfat: "felsefenin tarihine ilişkin") ve ikinci örnekte "Felsefe Tarihi"nden (Sıfat: "felsefe tarihine ilişkin") söz etmeyi uygun görüyorum. İkinci deyim birincisinin betimlenişini ve açıklanışını veriyor.

Felsefe *tarihi* kendi başına mutlaka felsefe değildir, bir felsefe tarihi çalışması her bakımdan *felsefi* bir çalışma değildir. Yapılan bu ayrımın, öteki tarihsel bilimlerde de paralelleri vardır: Savaş tarihi yazımı *eo ipso* bir savaş girişimi değildir, sanat tarihinin kendi başına sanat üretmesi gerekmez vs. Felsefenin tarihi ve onun tarihyazımı açısından da benzer bir ayrım yapılabilir: bir yanda felsefe, zaman içinde yer alan her şey gibi ortaya çıkışı, değişmesi, etkilenişi, sona erişi vardır. Bu değişen şey tarihçilerin ilgisini çeker ve sonra tarihçiler, eski felsefecilerin neler düşündüklerini yorumladıklarında, tercüme ettiklerinde, özetlediklerinde ya da açıkladıklarında, kendileri felsefe yapmış olmazlar.

İmdi, "felsefe tarihi" geleneklerinin de kendi "tarihi/öyküsü" var. Bu tarih kültürlerarası felsefe bağlamında büyük bir önem taşıyor. Çünkü bu tarih, şimdiye kadar yalnızca *Batılı* felsefe tarihi bağlamında bir ölçüde geliştirildiği halde, bu alandaki kılavuz düşüncelerin ve kavramların hep yeni baştan ne kadar temel değişikliklere uğradıklarını gösteriyor. Bu tarih aynı zamanda, hemen hemen sadece felsefenin *Avrupa'daki* tarihini, onun *tüm* tarihi olarak görmeye odaklaşmanın, kendi geleneğimizde kesinlikle her zaman yönlendirici olmadığını da gösteriyor.

Karşımızda akademik-bilimsel bir disiplin var ve felsefe tarihini ya da daha çok, felsefe tarihinin belirli alanlarını ve kesitlerini konu alan bu tarihsel disiplinin bir bilim olup olmadığı sorusuna bir yanıt almak istiyoruz. Bu sorunun yanıtı evet ise, bu disiplin fazladan ne yapmaktadır? Yani hangi verilerin, açıklamaların ve teorilerin temelinde bilgiler iletmektedir ve bu bilgiler ne kadar güvenilirdir? Hangi sorunlar ve soru soruş biçimleri temelinde felsefe tarihiyle ilgileniyoruz, başka dönemlerde onunla hangi nedenlerle, günümüzdekine benzer bir tarzda mı, yoksa başka bir tarzda mı ilgilenilmiştir? Bu bölümün yöntemsel düşünüşlerinin ardında bu gibi sorular var ve bu soruların anlamını kısaca açıklamamız gerekiyor.

Öncelikle, tarihyazımsal bir disiplin söz konusu olduğu için, bunu başka benzer disiplinlerle karşılaştırma olanağı bulunuyor. Böyle bir dizi disiplin söz konusu olabilir: edebiyat tarihi, bilim, sanat tarihleri, sosyal tarih, din tarihi ama belki devlet tarihi ya da yaşam biçimleri tarihinden türlerin tarihine kadar sayabiliriz.[5] Bunların ve konuyla ilgili öteki disiplinlerin tümü hem günümüzde hem de tarihsel gelişimleri içinde birbirlerinden o kadar net bir biçimde farklıdırlar ki, üniversitelerin idari pratiklerinde çoğu zaman birbirlerinden ayrıldıkları gibi, terminolojileri, teorik yaklaşımları ve konu belirlemeleri de açıkça birbirlerinden farklılıklar gösterir. Sosyal tarih ya da sanat tarihi araştırmaları çoğu zaman felsefe tarihi araştırmalarından farklı bir dili konuşurlar.

Durum böyleyse, felsefe tarihini bu disiplinlerden birisiyle kıyaslayabilir miyiz ya da kıyaslamamız gerekir mi? Bu disiplin, başka tarih disiplinlerinde var olmayan, kendine özgü bir konuya, özel bir terminolojiye ve kendi soru soruş biçimlerine sahip değil midir? Başka türlü sorulacak olursa: Felsefeye ilişkin tarihyazımı sanatın, mimarlığın, edebiyatın ya da politikanın tarihinin ele alındığı ve aydınlatılmaya çalışıldığı sorularla ilgilenmek zorunda mıdır? Felsefe tarihi, mümkünse kültür biçimlerinin hatta biyolojik türlerin tarihini de dikkate almak durumunda mıdır? Felsefenin gelişim süreci tüm bu konulardan, kendi tarihinin adeta özerk bir biçimde betimlenmesini gerektirecek kadar bağımsız değil midir?

Felsefi düşüncenin tarihinin özerk olarak anlaşılmasına karşı en azından *bir* keyfiyet vardır, bu da bu düşüncenin sürekli bir dönemin, bir kültürün ve bir dilin araçlarıyla gerçekleştiği ve böyle özel araçlar dışında başka bir şeyle kendini dile getiremediği olgusudur. Ancak, felsefe ile öteki zihinsel etkinliklerin, örneğin müziğin, mimarlığın, edebiyatın ve hatta yemek sanatının anlatım biçimleri arasında hep yeniden akrabalık benzerliklerinin göze çarptığı da dikkat çekicidir — öyle ki "Bizans" ya da "Çin felsefesi"nden söz eder gibi bir "Bizans" ya da "Çin mutfağı" ve şiir sanatından söz edilmesi kulağa mutlaka saçma gelmemelidir. (bkz. aşağıdaki 7. sav)

"Felsefe"nin ve "tarihi"nin tamamen özerk bir şekilde anlaşılmasını reddetmemiz için bizi zorlayan ikinci bir olgu daha var: bir-

birinden farklı olanlar düşüncenin yalnızca *anlatım araçları* değildir –böyle olsaydı, belki bir üslup sorunu olarak ikincil önemde görülebilirdi– düşüncenin *nesneleri* de farklı gelenek, kültür ve dönemlerde birbirinden farklıdır. Düşüncenin dikkatinin yöneldiği, aydınlatılması gereken, sorunsal olarak kavradığı konular farklı farklıdır. Ayrıca: her defasında doğal ve sorunsuz olarak görülen şeyler arasında da farklılıklar vardır. Bu anlamda, günümüzün ABD ya da Afrika felsefesinin soru soruş biçimlerinden farklılık gösteren Bizanslı ve Antik Çinli felsefi soru soruş biçimleri ve sorunları olduğu söylenebilir.

Paradigmalar

"Felsefe Tarihi" ve benzeri başlıklar taşıyan çalışmaların yazınsal biçimleriyle ilgilendiğimizde ve dikkatimizi günümüzle ve Avrupa geleneğiyle sınırlandırmadığımızda, filologların, filozofların vb. felsefe*nin* tarihi*ni* betimleme çabalarının kesinlikle bir olmadığını fark ederiz: kendi konularını öteki konulardan farklı farklı biçimlerde ayırmaktadırlar; bu konuları kavramak için farklı farklı açıklama modelleri ve kavramları kullanmaktadırlar, ele alınan isimler, dönemlerin birbirinden ayrılışı, ekoller ve felsefenin özel alanları da her defasında farklı farklı olmaktadır. Bu farklılıklar yalnızca dil kullanımına ilişkin bir sorun olmadığı için, bu farklılıkların temelinde daha çok, sorunları formüllendirilişine, formüle edilen teorilere ve felsefenin hangi türden sorunları çözmesi gerektiğine ya da çözebileceğine ilişkin anlayış farklılıkları bulunduğu için; yalnızca bu disiplinin tarihinden –ya da en azından tarihyazımından– elde edilemeyecek bir felsefe kavramı üzerinde anlaşmak zorunludur. Mefisto'nun teoloji öğrenimi bağlamında, öğrenciye söylediği "Burada en iyisi, yalnızca bir kişiyi dinlemeniz ve ustanın sözlerine kesinlikle güvenmenizdir" şeklindeki düşündürücü tavsiyeyi izlemek istemiyorsak, özellikle bu kavramı felsefe tarihinden almamamız gerekiyor.

Birden fazla "ustayı" dinlemek için çaba gösteren biri, filozofların düşündüklerini kavramak ve serimlemek için birbirlerinden

tamamen farklı, bağdaşmazlık derecesine varıncaya kadar farklılıklar gösteren açıklama modellerinin, betimleme kavramlarının ve terminolojilerin kullanıldığını fark edecektir.

Bununla, felsefe tarihinde normalliğin yine de bütünlüklü ve son derece inandırıcı olduğu izlenimi doğmaması için, bir filozof hakkında fikir sahibi olabilmek için *birden fazla* ustayı okuyan bir *öğrencinin* nelerle karşılaşabileceğini gösteren bir örnek vermek istiyorum. Örneğin daha iyi anlaşılması için, bu örnekte, antikçağdaki ve genel olarak matbaanın icadından önceki dönemin filozoflarıyla kıyaslandığında, söz konusu filozofun düşüncesinin tanınmasına yarayan yazıların asılları hakkında bir belirsizlik bulunmadığını belirtmem gerekiyor.

İlk önce, bir deneme yapalım ve örneğimizdeki *öğrencinin*, doğrudan doğruya Kant'ın yapıtlarını okumadığını ve değişik serimlemelere yöneldiğini varsayalım: öğrencimiz Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi*, SSCB Akademisi'nin *Felsefe Tarihi* ve Knittermeyer'in *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*'deki makalesini ve son olarak da Copleston'un *A History of Philosophy*'sini okumuş olsun.

Russell Kant'ı büyük bir bilgikuramcı olarak betimliyor. Ona göre Kant'ın başyapıtı *Saf Aklın Eleştirisi*'dir, eleştiri dönemi öncesi yapıtlar bu başyapıta hazırlık olmuşlardır, geç dönem çalışmaları ise artık ciddiye alınmamalıdır. Sovyet *Akademisi*'ne göre ise Kant büyük başarımlarını eleştiri öncesi dönemde, bir doğa bilimleri kuramcısı olarak gerçekleştirmiştir. Daha sonra gitgide daha fazla çelişkiye düşmüş ve böylelikle Alman burjuvazisinin feodal devlet içindeki konumunu yansıtmıştır; bu çelişkiler *Saf Aklın Eleştirisi*'nde temel bir yer tutarlar ve Kant bunları çözememiştir — kendinde şey ile deneyim dünyası arasında; doğal bir teolojinin olanaksızlığı ile zorunlu olarak varsayılan Tanrı'nın varlığı arasındaki vb. çelişkilerdir bunlar. Kant'ın geç dönem yapıtları ise metafiziğe geri dönüştür. Üçüncü *usta* ise bana "Alman" Kant'ı tanıtıyor: Bu Kant, gerçi akıl eleştirisini Alman "tarzının" dışına çıkarak, her bakımdan sınıra kadar giderek gerçekleştirmiştir ama –Prusyalı Protestan bir kahraman olarak– bu eleştiriyle bağıntılı

olan çağın Fransız ruhuna kalıcı bir biçimde kapılmamıştır. Kant'ın tüm düşüncesi *Yargıgücünün Eleştirisi*'yle sonuçlanmaktadır, yaşlılık yapıtları bunun taçlandırılışıdır, oysa *Saf Aklın Eleştirisi* sadece, sonradan vazgeçilebilir bir ön aşama oluşturmuştur. *Copleston*'da karşıma bir kez daha farklı bir Kant çıkıyor: Şimdi *Saf Aklın Eleştirisi* yine merkezi yapıt olarak görülüyor ama bu yapıtın bir bilgikuramından çok, başarısız kalmış, çünkü çok kısa tutulmuş bir metafizik denemesi olduğu söyleniyor. Kant'ın belirsizlik ve çelişkileri (burada aynı *Akademi* yazarlarının yaptığı gibi sıralanıyorlar) onun felsefi gelenek hakkındaki bilgisizliğine dayandırılıyor. Böyle bir okumadan sonra Kant en azından bir okur olarak benim gözümde artık pekişmiş bir düşünür kişiliği olarak görünmüyor. Ancak, *filozof* Kant'ı asıl oluşturan özelliğin ne olduğu da artık benim için açık değil.

"Kant" konusunda dört *usta*dan yaptığım bu (elbette çok kısaltılmış) özetle, Kant'ın ne düşündüğünü ve bu düşünceden neyin ve neden önemli ve kalıcı olduğunu kendimce net bir şekilde bildiğimi ve söyleyebileceğimi öne sürmek istemiyorum kesinlikle. Burada dikkati çekmek istediğim husus, felsefe tarihinin yaptığı işin ürününün her defasında –aynı zamanda– bir *story* olduğudur. Bu *stories*'in bazıları, çağdaşlarına başka türlü anlatmanın tamamen olanaksız görüneceği kadar güzel anlatılmış olsalar bile, *story-teller*'a duyulan bu güven, aradan belirli bir zaman dilimi geçtikten sonra önemini yitirmektedir. Ortaçağ felsefesi hakkında, bize yeniçağın başlarından ve Aydınlanma döneminden aktarılmış bulunan sayısız *stories* için bir örnek olarak Abbé Batteux'nün serimlemesi verilebilir. Günümüzdeki okurların çoğunluğuna mutlaka inandırıcılıktan uzak görünecek olan bu serimleme, Avrupa'daki felsefi düşünce tarihinin 12 yüzyılı aşkın bir dilimini, (toplam 346 sayfanın içinde) kısacık tek bir paragrafta, geç antik dönemden Descartes'a geçerken özetleyivermiştir. Bu paragraf, alıntılanabilecek kadar kısadır.

"Yoksa sadece kilise babalarının felsefesine barbarca bir şekil vermiş ve bir yığın yararsız, çoğu gülünç sorular ortaya atmış olan skolastiklerde uzun süre oyalanalım mı? Okurlarımız kendilerini

bir anda, insan tininin, on iki yüzyıllık bir cehaletten sonra, adeta en baştan yeniden başladığı ve önyargıya dayalı görüşlerden bağımsız olarak yeni bir felsefeyi başlattığı mutlu dönemlerine getirdiğimiz için bize daha çok şükran duyacaklardır."[6]

Böyle bir yargı ya da böyle bir *story* inandırıcılıktan uzak görünmüyorsa, sonunda şunu söylemek de yeterli olmayacaktır: Bugün, onların ne başardıklarını elbette daha iyi *biliyoruz* ve bu yüzden de ortaçağ felsefesini yeniden okuyoruz.

Felsefenin Olamayacağı Yerler?

Bugün neyi ve neden bilmek *istediğimizi* ya da Batteux ve çağdaşlarının neyi ve neden bilmek istemediklerini sormak çok daha önemlidir. Aquinalı Thomas'ın ya da Nikolaus Cusanus'un metinleri ve başka birçokları Batteux ve çağdaşları için ulaşılabilir durumdaydılar; ve ulaşılamaz olsaydılar bile *eğer bunlara ilgi duyacak olsalardı* zamanın filologları bu metinleri onlara hazırlayabilirdi. Bu yüzden, geçmişteki felsefeye yönelik belirli bir bakış açısının ardındaki özgül ilgi belirleyicidir. 18. yüzyılın başlarında Avrupa'nın önde gelen tarihçileri Almanlardı. Bu tarihçilerin hepsi de teologdu — Pietist, Lutherci teologlar ve papazlardı bunlar: Schmidt, Lange, Mosheim, Budde, Syrbius, Walch, Heumann, Brucker.[7]

Tüm bu tarihçiler, Aristotelesçi skolastiğe karşı protesto geleneğinde yer alıyorlardı; bu geleneğin Wolfianizm'de Protestanca yeniden canlandırılmasına karşı da genellikle mesafeli duruyorlardı, tümü de hakikatin soyutlamanın bir ürünü değil, yaşantılama yoluyla ulaşılabilir, kişisel türden bir deneyim olduğunu düşünüyorlardı. Bu yüzden yabancı, geçmiş deneyimin anlatım biçimleri nihayetinde bağlayıcılığı bulunmayan bir merakın nesneleri değillerdi; ancak, tarihteki felsefe ürünlerinde bağlayıcı öğretiler de görmüyorlardı. Protestan oldukları için dogmatizme karşıydılar, Pietist oldukları için de yorumbilgisel yönelişliydiler. Düşüncenin geçmişine ait bilinen her şeyi yeni bir anlayışla almak, gözden geçirmek, değerlendirmek istiyorlardı. Bunun için de kıstaslara gerek

duyuyorlardı; bu kıstasların en önemlisini Heumann 1715 yılında sistematik bir biçimde geliştirmişti, Brucker de bir kuşak sonra (1742-44) bu kıstası büyük yapıtında uygulamış ve bu yapıt uzunca bir süre tüm Avrupa'da felsefe tarihinin referans yapıtı olmuştu.

Heumann'a göre[8] felsefe (yalnızca) akılla temellendirilmiş yararlı hakikatlerin araştırılmasıdır. Batıl inanç, sözcük oyunları, mistisizm ve otorite inancı kadar, yararsız tartışmalar, edebiyat vb. de bunun dışında kalırlar. Felsefenin yaşam için yararlı olması ve ancak akla uygun olarak temellendirilebilen önermeleri içermesi gerekir. Bütün o *ilginç* anekdotlar ve biyografik ayrıntıların, skolastiklerin fikir jimnastiklerinin ve Pythagorasçıların ve benzeri tarikatların otorite kanıtlamalarının, ciddi felsefe tarihçilerini ilgilendirmemesi gerekir.

Heumann, felsefe tarihçisinin neden belirli bir zaman diliminde özellikle o felsefenin var olduğu sorusunun ardına düşmesi gerektiğini ve bunu da egemen faktörleri araştırmakla yapabileceğini vurguluyor. Tarihçinin, felsefenin Yunanistan'da ortaya çıktığını ya da 15. ve 16. yüzyılda bir yeniden doğuş yaşadığını saptamasıyla bu soru yanıtlanmış olmamaktadır. Bunların nedenleri nelerdir? Ancak bu nedenleri bilirsek, gerçekten yararlı bir felsefe tarihi yapabiliriz, ancak bundan sonra, bir zamanlar yararlı olduklarını ve bu yararın nasıl olduğunu bildiğimiz koşulları yaratarak yararlı bir müdahalede bulunabiliriz. Burada hedeflenen, tarih felsefesinin –bilim politikası amacıyla– (betimlenişinin ötesinde) açıklanışıdır.

Heumann'a göre, felsefenin gelişmesinde yararlı olan bir faktör, gerçi değiştirilemez ama hesaplanabilir: bu da ılımlı iklimdir. Heumann'ın kanaatince ne çok soğuk ne de çok sıcak iklimlerde filozoflar vardır. Soğuk ülkelerde olsa olsa kompilatörler ortaya çıkar, sıcak bölgelerde ise batıl inançlılar. Üç zihinsel güçten fantezi çok sıcak ülkelerde, bellek gücü de soğuk bölgelerde aşırı gelişir; yalnızca ılımlı iklimlerde yargılayıcı anlama yetisi ve böylelikle felsefe güçlü bir biçimde gelişebilir.[9] Bu varsayıma göre, tropik ülkelerde ya da çok kuzeyde felsefe yetisine sahip insanların çıkmasını beklemenin ya da onları yetiştirmek istemenin tamamen anlamsız olacağı, kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Yeniçağ tarihçilerinin gözünde felsefeyi olanaksız kılan başka iklim faktörleri de vardır. Otoriter koşullar altında felsefe gelişemez, bu yüzden Heumann "Manastır Felsefesi" deyiminin kavramsal bir ucube olduğunu ilan etmiş ve bunu "virgo deflorata" deyimiyle kıyaslamıştır. Bu anlayışın temelinde yatan argüman daha sonra bazen tüm bölgelere uygulanacaktır: 19. yüzyılın sonuna doğru "Köleleştirilmiş, reşit olmayan, fantastik halk sürülerinin yaşadığı Doğu, felsefe değil, yalnızca din sistemleri yaratabilirdi. 'Doğu felsefesi' denilen şey bir masal ya da bir yanlış anlamadır"[10] diye yazıldığını okuyabiliriz.

18. ve 19. yüzyıllarda iklimsel koşulların olduğu kadar politik koşulların da ötesinde görülen, felsefenin yapılamayacağı yerler de keşfedilmişti: Doğaları gereği yüksek bir düşünce ve duygu yeteneğine sahip olamayacak "ırklar" vardı. Bu ırkların üyeleri değiştirilmiş iklimsel ve toplumsal koşullarda bile, felsefi olarak düşünemeyecekleri gerçeğini değiştiremezlerdi. Hume'un bir iddiası hakkında Kant'ın onaylayıcı yorumu, "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" [*Güzel ve Yüce Duygusu Hakkında Gözlemler*] makalesinin dördüncü bölümünde yer alır. "Afrika'nın zencileri, aptalca duyguların üstüne çıkan bir duyguya doğaları gereği sahip değildirler."[11]

Gerçi Kant henüz Grégoire'in *Zencilerin Edebiyatı Üzerine*[12] kitabını görmemişti ama çok fazla uzaklara da bakması gerekmiyordu; çünkü Wilhelm Anton Amo adındaki Ganalı bir "zenci", Alman akademik dünyasında çok sayıda felsefe yapıtını Latin dilinde yayımlayabilecek ve yaklaşık on yıl boyunca (1736-47) Wittenberg ve Halle üniversitelerinde Felsefe Doçenti ve Profesörü olarak ders verecek kadar ileri gitmişti.[13] Üstelik Amo, Aydınlanma yüzyılında Avrupa'da bir üniversitede ders veren biricik Afrikalı profesör de değildi. Ne var ki bu örnekler giderek azalacak ve Afrikalıların zihinsel yeteneklerinin yargılanması giderek daha da keskinleşecektir.

"Zenci [...] tüm yabanıllığıyla ve dizginsizliğiyle, doğal insanı oluşturur" diye öğretiyor Hegel: [...] onu doğru kavramak isteniyorsa, her türlü hürmet ve törelliği, duygu denilen şeyi çıkartmak gerekir; bu karakterde insaniliği andıran hiçbir şey yoktur."[14]

Bu insanlara daha duygu bile tamamen yabancıyken, onlarda felsefe gibi bir şey aramak gerekir mi? Hegel bu soruyu sormuyor bile — yüz yıl önce Brucker bu soruyu sormuş ve olumsuz yanıtlamıştı. Buna karşılık Hegel, değiştirilemez bir durumla karşı karşıya olduğumuzu biliyor: "Bu durum gelişmeye ve eğitime yatkın değildir ve biz onu bugün nasıl görüyorsak, her zaman öyle olagelmiştir."[15]

Avrupalı teorisyenlerin gözünde, felsefe yapma yetisi olmayanlar sadece Afrikalılar değildir, Çinlilerin durumu da pek o kadar iyi sayılmaz. Lichtenberg'in Çin hakkında yazdığı hicviyede, sadık adamına bir mandarin tarafından Çin hakkında şunlar söylenmektedir:

"[...] şunu zorunlu olarak belirtmek gerekir ki, bizim aklı tek kullanış biçimimiz, onu zamanla içgüdü ve sanat dürtüsü biçimi altında bedenle adeta kaynaştırmak ve insandan daha yüksek hayvan türleri yaratmaktır, bu türlerde henüz son derece yüksek akıl görüntüsüne sahip olan ama artık, akıl olmayan içgüdüsel beceriler vardır. Akıl, onları yaratmıştır ama işini bitirdikten sonra ortadan kaybolmuştur ya da dağıldığı için fark edilmez olmuştur. Felsefemizde de durum budur. Felsefemiz daha elli bin yıl önce tamamlanmıştı. Şimdi reçeteleri cilalar gibi felsefe yapıyoruz. Nasıl ki müzisyenlerimiz var ama artık musikimiz yoksa, *felsefecilerimiz* ve *fizikle uğraşanlarımız* var ama artık filozoflarımız ve fizikçilerimiz yok."[16]

Yine de bir zamanlar bir şeyler varmış ama şimdi yalnızca taşlaşmış bir haldeymiş –Hegel "donuk" karakterden[17] söz edecektir– fakat buna bile itiraz edilebilmiştir. 19. yüzyılın sonlarında, baştan aşağıya ırkçı olduğu kabul edilebilecek bir kitap bir "Çinli"yi "organik açıdan, kendini metafizik düşünceyi tasavvur etmeye kadar bile yükseltme yeteneğine sahip olmayan bir pozitivist"[18] olarak betimliyor. Bir kere, metafizik için "organik" bir yeteneksizliğin varlığı kabul edilecek kadar ileriye gidildiğinde ve ayrıca, bu durum genel olarak kadınlara atfedildiği için, Çin halkının "kadınsı" karakteriyle de ilişkilendirildiğinde,[19] Avrupalı olmayan bir felsefe yapma mekânını, yani Hindistan'ı savunmak için de ırk-

çı faktörlere başvurulması akla yatkındır. Yukarıda alıntılanan yazar Çinli "pozitivistler"in karşısına "aryan Hintlileri", yani "biz Avrupalıların, onlara herhangi bir zamanda ulaşabileceğimiz kuruntusuna kapılmadan şaşırarak baktığımız, doğuştan metafizikçiler"i[20] çıkartmışken, aynı argüman, Hint felsefesini yakından tanıyan uzmanlar tarafından da yeniden öne sürülmüştür. Deussen Birinci Dünya Savaşı yıllarında Hintlileri "kabile akrabalığıyla, düşüncelerin felsefi ve dinsel ortaklığıyla bize bağlı kardeşler"[21] olarak tanımlıyor ve Frauwallner İkinci Dünya Savaşı yıllarında daha net bir argümantasyonda bulunuyor: "değişik halkların bu zihinsel yaratımlarına aynı damgayı vuranın aynı ırksal yetenek olup olmadığını soruyoruz ve sanırım bu soruya evet yanıtını verebiliriz."[22] Bu yüzden Frauwallner bir başka yazarın "sözcüğün kesin anlamıyla bilimin, yalnızca kuzey ırkının özelliklerini taşıyan Indogermenler tarafından yaratılabilmiş bir şey olduğu" yolundaki savını "yalnızca onaylayabilir", bu durum elbette felsefe için de geçerlidir.[23]

Yukarıda kısaca tanıtılanlar gibi iklim ya da ırk teorilerinden kaynaklanan tezler, dünya çapındaki felsefi düşünceye açık ve kararlı bir biçimde yaklaşmaya yatkın değildirler. Bu yüzden, böylesi sınırlamalara dikkat etmek ve onlardan olabildiğince kaçınmak önümüzde bir görev olarak duruyor.[24]

Böylece, kültürlerarası yönelişli bir felsefe, felsefenin tarihi hakkında da yeni *stories* ortaya koyacaktır. Bu tarihin bazı vasıfları önceden görülebilir ya da şimdiden kendilerini belli etmektedirler.[25] Bu vasıflar çoğulcu kültürlü [plurikulturel] bir açıklığın özelliklerini taşırlar ve bu sırada, şimdiye kadar dikkate alınmamış gelenekleri de keşfederler. Gerçi böylelikle daima "tercüme etmenin" zorluklarıyla karşı karşıyadırlar; bu zorluklar her türden felsefe tarihinin genel bir sorununu oluştursalar da birbirlerinden çok farklı dillerdeki ve dünya imgelerindeki felsefi düşüncenin serimlenişi sırasında daha da keskinleşmektedirler. Çoğulcu kültürlü olarak kurulmuş tarihler "felsefe"ye türsel bir kavram, son derece çeşitli biçimlerde ve çok farklı içeriklerle karşımıza çıkan bir şey olarak bakacaklardır. Bu yüzden "analojik bir yorum-

bilgisi"yle[26] içeriksel "örtüşmeler"i arayacak ve üstelik "kendi bilim dillerinin" yabancı olan her şeyin uygun bir biçimde kavranabileceği bir dil olduğunu varsaymayacak, bir bilim dilini "araştırılan 'yabancı' nesnelerle tartışma içinde ancak adım adım [...] elde"[27] edebileceklerdir. Bu tarihler "biricik yorumlayıcı paradigma işlevi gören tek bir teorik-kavramsal modelle çalışmaktan" kaçınacaklardır. Böylelikle yalnızca bir *Avrupa*merkezciliği değil, "herhangi bir kültürel merkezle bağımlı, dışlayıcı bir bağ içinde olmayı"[28] eleştireceklerdir.

Kültürmerkezci geleneklerin eleştirisinin zorunluluğundan ve böylelikle felsefe tarihi aracılığıyla başka seslerin de işitilebilir kılınması gerektiğinden söz etmek doğrudur ama yeterli değildir. Burada felsefe tarihçileri tarafından aydınlatılması gereken ilk soru, bu başka seslerin hangileri olduğu ve şimdiye kadar felsefi tartışım içinde neden mevcut olmadıkları ya da çok az olduklarıdır. Ancak, öteki seslerin sözünü ettikleri şeylerden, hangi unsurun felsefe sayılıp hangi unsuru sayılmayacağı konusunda da açıklık bulunmalıdır. Her tanımlamada olduğu gibi burada da bir sınırlama olacaktır. Böyle bir sınırlama, herhangi bir konu ele alındığında her halükârda –en azından sessiz sedasız– gerçekleşmektedir; bu yüzden ben, felsefe tarihinin konusuna yönelik sınırlama önerimi yedi tezde gerekçelendirmeye çalışacağım.

3.1. Felsefe Tarihi Üzerine Tezler

> Tez 1: Felsefe tarihinin tüm konuları, gerçekliğin ve/veya bilinebilirliğinin temel yapısı üzerine ve/veya değerler ya da normlar üzerine kavrayışların dile geldiği nesne durumlarıdır.

Ben "felsefe"den şu üç sorudan en azından birinin söz konusu olduğu düşünme faaliyetini anlamayı öneriyorum; bu sorular: *Ne gerçektir? Ne bilinebilir? Ne geçerlidir?* Felsefe *tarihi* bu sorulara verilen yanıtların doğruluğu hakkında karar vermez; ancak, bu gibi soruları değişik dile geliş biçimlerinde teşhis edebilmelidir.

Geçici bir felsefe kavramı içeriksel değil, yalnızca biçimsel açıdan belirlenmiş olmalıdır ve iki şeye yaramalıdır: bir yanda bu kavramla kültürel-olumsal nedenlerle şimdiye kadar haksız yere bu kavram altına sokulmamış olan düşünce biçimleri ve gelenekler konu edinilmelidirler. Öte yandan böylelikle kitap ve düşünce piyasasında tesadüfen bu başlık altında yer alan düşünsel ürünlere karşı bir sınırlama yapmak mümkün olabilmelidir.

Tam da düşünmenin değişik kültürlerdeki koşulluluğunu dikkate almak istediğimizde, zorunlu olarak farklı dünya imgeleri ve düşünme biçimleriyle karşılaşırız; bunlar yalnızca soyut metinlerde belirtik bir biçimde yer almazlar, örneğin mitlerde, dinlerde, göreneklerde, atasözlerinde ya da kurumlarda da dile gelirler. Sonra bunların içeriklerinin bizim kendi felsefe kavramına dahil sayıp saymayacağımıza ise kendimizin karar vermesi ve bunu gerekçelendirmesi gerekiyor. Bunun bir kıstası olarak, bir düşünce projesinde sadece tek bir geleneğe, dinsel inanışlara ya da insanın başka akıl etkinliklerine dayalı mercilerin bir argüman olarak geçerli olup olmayacağı sorusundan yararlanılabilir. Tartışmalı konularda insanüstü yazarları ya da otoriteleri bağlayıcı kabul etmeyen bir düşünce oluşu, felsefe deyince anlaşılacak olan şeyin bir vasfı olarak görülebilir. (Felsefe ile din arasındaki ilişki sorusu için bkz. aşağıda, Bölüm 4)

> Tez 2: Felsefe tarihinin konuları, bireysel insani düşünme etkinliğine dayandırılabilen nesne durumlarıdır.

Bu belirleme, konuyu iki açıdan sınırlamaktadır. İlkin, *insani* etkinlik sayesinde ortaya çıkmış *olmayanları* dışlamaktadır. İkinci olarak da düşünmekten *başka* bir insani *etkinliğe* borçlu olunan şey, onun konu alanına girmemektedir. Burada ikinci noktayı salt duyumsama ya da isteme edimlerinin, genel olarak kabul edilebilecek "felsefe" olarak anlaşılmaması gerektiğine işaret ederek bırakabiliriz. Buna karşılık ilk noktayı daha yakından incelememiz gerekiyor, çünkü buradaki içermeler, kültürlerarası yönelişli incelemelerde hemen göze çarpıyorlar.

Bir şeye –örneğin bir öğretiye, bir fikre, bir kavrama– insani olmayan bir kaynak atfedildiğinde, bunun teorik açıdan olası iki tür müellifi olabilir: ya kişisel olmayan ya da insanüstü müellifler söz konusudur. Ben her iki düşünce olasılığını da göz önünde bulundurmayı gerekli görüyorum, çünkü bunlardan her biri de felsefe tarihiyle bağıntılı olarak her zaman bir rol oynamıştır.

İlk anılan olasılığı ele alalım –felsefe ya da felsefi kavramlar, fikirler, öğretiler kişisel olmayan unsurlar tarafından ortaya konulmuştur– böylesi kavrayışlarla gerçekten karşılaşabiliriz. Bir "dilin", bir "halkın" ya da "kabilenin", bir "sınıfın" ve hatta bir "ırkın" ya da bir "cinsiyetin" tini tarihsel açıdan felsefe olarak karşımıza çıkandan sorumlu tutulduğunda, her zaman böyle bir kavrayış vardır.

Böyle durumlarda felsefi fikirlerin, tezlerin vb. ortaya çıkışı ve özelliği ve hatta onların "geçerliliği" esas olarak düşünceyi belirlediği söylenen, "doğayla ya da kültürle verili" bir koşulla ilişkilendirilir. Sonra bu koşulun, bu düşünce için, bu düşüncenin ortaya çıkışı için ama onun anlaşılması için de zorunlu ve aynı zamanda yeterli olduğu varsayılır. Böylelikle bu tür felsefi tez ve fikirler, rasyonel-tartışımsal bir temellendirmeden, bir tartışmadan ve eleştiriden uzaklaştırılırlar. Ayrıca, genel bir bağlayıcılıkları yoktur, yalnızca öne sürülen bu bir "ırk" ya da bir "halk" vb. birimine ait olan insanlar için tipik ya da aydınlatıcıdırlar.

Felsefe tarihinde böyle bir kavrayışla, sanılabileceğinden daha sık karşılaşılır. "Etnofelsefi" bağlamlarda da bu kavrayışa rastlıyoruz; örneğin Çin yazısının ve dilinin özgün karakterinden yola çıkarak, Çinlilerin felsefi düşüncesinde belirli, görünüşte zorunlu olarak ortaya çıkan fikirlerin var olduğu sonucuna varılabiliyor.

Bu kavrayış, herhangi bir alanda "kadın" düşüncesinin ne olduğu sorulduğunda ve böylelikle tam bir cinsiyete ya da bir toplumsallaşma biçimine öylesine belirleyici bir güç atfediliyor ki, sonunda belirleyici olanın bir bireyin başarımı değil de söz konusu aidiyet olduğu kabul ediliyor. Tüm bir "kültür"ün ya da "halk"ın başlangıçta cinsiyet ayrımından kaynaklanan bir atıfla, "kadınsı" olduğu öne sürülebiliyor. Böylece, aslında felsefe yetisinin bulun-

madığı (örneğin gelişmiş bir mantığın, metafiziğin olmadığı vb.) da öne sürülmüş oluyor.

"Irksal" olarak koşullanmış bir felsefe yakıştırması, örneğin sıklıkla nasyonal sosyalist ders kitaplarında, Spinoza, Cohen ya da Husserl gibi filozofların "Yahudi" düşünüş tarzlarına yapılan göndermelerde son derece kendiliğinden anlaşılır bir biçimde yer alıyor.

Bu varsayım, ırkçılığı daha az belirgin olan kavrayışlarda da bulunabiliyor; örneğin bir kültürün ya da bölgenin tamamına sadece "kolektif" ve böylelikle bireylerin bilincinde olmadıkları bir "felsefe" atfedilebiliyor, bu durum çok açık bir biçimde Afrika felsefesi örneğinde sık sık gerçekleşiyor. Bu "etnofelsefe" sorunsalını 2. bölümde zaten ele almıştım. Düşüncelerin, tasarımların, kavramların asıl yaratıcısının kolektif, anonim, genel olarak kültürel ya da hatta genetik bir vasıf olduğunun ilan edildiği bakış açılarının ortak sorunlu yanı nedir? Bu bakış açısına göre, felsefi içerikler doğal olaylar gibi ortaya çıkıyorlar. Gerçi bir tezin ister bir doğal ürünmüş ya da kolektif-anonim bir kültür yaratımıymış gibi sunulsun, isterse bir tartışmaya tabi, argümanlarla eleştirilebilir ve temellendirilebilir bir şey olarak düşünülsün, tıpa tıp aynı sözlerle formüle edilmesi de mümkündür. Birinci durumda bir tez, açıklanmamış bir ideoloji olarak kalır. Eleştirilebilir tez içinse herhangi bir kimse sorumluluğu köken, grup aidiyeti temelinde ya da kolektif bir isteme temelinde değil, düşünme ve yargılama eylemleri temelinde üstlenir. Bu tezi savunan, başka tartışımsal düşünme ve yargılama eylemleri karşısında dayanmadığında ondan vazgeçmeye de hazır olmalıdır. Ancak böyle bir durumda felsefeden söz edilebilir.

Ancak, böyle bir anlamda, bu türden bir şey nerede ve ne zaman, hangi dil ve anlatım biçiminde karşımıza çıkarsa çıksın, yani eksen dönemdeki Yunanistan'da olduğu kadar, "Savaşan İmparatorluklar Dönemi"ndeki Çin'de, Upanişadlarda, İslam'ın erken dönemindeki "Kelam Okulları"nda, Luo'nun "felsefi bilgeleri"nde, Etiyopya ya da Aztek metinlerinde sadece felsefeden söz *edilebilir* diyemeyiz, söz edilmesi de *gerekir*. Tüm bu örneklerde, temel sorunlara ilişkin belirtik, bilinçli argümantasyonda bulunu-

lan düşünsemesiyle karşılaşıyoruz. Kültürlerarası yönelişli felsefe tarihi araştırmasının görevi, bu tür kaynakları ortaya çıkarmak ve ulaşılabilir kılmaktır.

Peki, felsefe tarihinin, kolektif düşünme tarzlarıyla hiç mi işi olmaz? Bireylerdeki düşüncenin, kökenleri, toplumları ve yaşadıkları dönem ya da dilleriyle ilişkisi açısından tamamen bağımsız olduğunu varsaymak yanılsatıcı değil midir?

Marksist-Leninist felsefe tarihi, kolektif koşullar sorununu, *felsefenin yasalara göre gelişmesi* savıyla bağıntılı olarak tartışmış, bu sırada "yasalara uygunluk" ile "yasa" arasında terminolojik bir ayrım yapmıştır.[29] "Felsefenin tarihi yasalara uygun olarak gelişen bir düşünsel yaşam sürecini oluşturur; bu süreçte çeşitli felsefi öğretiler ve fikirler karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar, birbirlerini koşullar ve karşıt çizgilerle mücadele içinde gelişirler, [...]"[30] şeklinde bir tanım yapıldığında belirli "sosyolojik yasalar"ın varlığı kabul edilmektedir; bu yasalar "maddi üretim biçiminin belirleyici rolü" olduğu kadar zihinsel yaşamın tüm alanları için özgül olan "belirli bir göreli bağımsızlık" da olabilir. Özellikle felsefe için daha da özgül yasalar formüle edilir: "diyalektiğin metafizik düşünce tarzına karşı mücadelesi" içinde, "materyalizmin idealizme karşı mücadelesi temelinde" ve "sınıf mücadelesine ve doğa bilimlerinin gelişme düzeyine" bağımlılık içinde gelişme. Bu gelişmenin, "bu sürecin esas olarak basitten karmaşık olana, düşük olandan daha yüksek olana doğru akışına dayanan" bir "iç mantığı" vardır.[31]

Bizim bağlamımız açısından özellikle, felsefi düşüncenin gelişiminin, Marksist-Leninist teorisyenler tarafından savunulduğu biçimiyle "göreli bağımsızlığı" tezi önem taşıyor. Bu tez tamamen ilginç sorulara yol açmıştır.[32] Ne var ki bu tez, bireylerin düşünce başarımlarının sosyal ya da başka koşulların analizlerinin ardında kaybolmasına yol açmamıştır. DAC'de hazırlanan *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*[33] [Felsefe Dünyanın Değişik Bölgelerinde Nasıl ve Neden Ortaya Çıktı?] derlemesi, bireylerin düşünce başarımlarına yönelik ilginin tamamen güçlü olduğunu gösteriyor. Bu kitapta basitçe Upanişad döne-

minin düşüncesinden söz edilmiyor, Yajnavalkya ve Uddalaka adlarıyla anılıyor ve tanıtılıyorlar. Bu kitapta genellikle yapıldığı gibi anonim, kolektif bir "Afrika felsefesi"nden değil, Nkrumah, Oruka ya da Hountondji'den söz ediliyor. Toplumsal koşullar ve yasalara uygunluk sorusuna açıkça yönelme, bireylerin düşünce başarımlarını kolektif ilişkilere indirgemeye yol açmıyor. Kitabın yazarlarından Hoffman, başka bir bağlamda sözümona "etnofelsefe"nin kolektivist perspektifine şiddetle karşı çıkmıştır.[34]

Aynı tavır, felsefi düşüncenin dünya tarihine bilgi sosyolojisiyle yaklaşıldığında da söz konusu olabilir; Collins bu tavrın etkili bir örneğini ortaya koymuştur. Yazar yöntembilgisel açıdan yazdığı önsözde, hedeflerinden birinin *fikirler fikirleri üretir; bireyler fikirleri üretir ve kültür kendi kendini üretir* şeklindeki önyargılara karşı argümantasyonda bulunmak olduğunu vurgulasa da[35] başka hiçbir yerde, tek tek düşünürler hakkında bu kadar çok bilgi, bu kitaptaki gibi aynı ortamda yer almamaktadır. Özellikle kitaptaki ikinci konferans, bireylerin böyle bir incelemede ikincil bir rol oynadıklarını düşündürebilir; çünkü Collins felsefe tarihinin hatırı sayılır bir bölümünün grupların, onların içsel ve dışsal iletişiminin tarihi olduğunu vurguluyor.[36] Genelgeçerlik iddiasıyla "bağlamdan koparıcı fikirler"[37] ortaya koyan bu gibi insan gruplarının ve ağlarının oluşumunun, gelişiminin ve süren etkilerinin izine düşüldüğünde –Collins Çin, Hindistan, Japonya, Yunanistan, yeniçağın ve Modern Çağ Avrupası'ndaki etkileyici sayıdaki bir grup için bunu yapıyor– ve bunlar genel davranış kalıplarıyla ilişkilendirilmeye çalışıldığında, ortaya daha çok, birbirleriyle ağ oluşturan bireylere ait bir görüntü çıkıyor. Bu görüntü, felsefeye adeta tek tek "büyük düşünürler"in özerk başarımı olarak bakıldığında, genelde olduğundan daha yoğundur. Böyle bir bakış tarzı, başarımları çoğu zaman hiç dikkate alınmayan çoğunluğun sorulmasını, adlarının sayılmasına ve keşfedilmelerine fırsat verdiği için bile felsefi düşüncenin tarihine kültürlerarası yönelişli bir yaklaşım için son derece verimlidir.

Öne sürülen tezin birinci bölümü şöyle özetlenerek anlatılabilir: felsefe tarihi, bireylerin genel kültürel ya da özel entelektüel bağlamlarını gözden kaçırmamak gerekiyorsa da salt kolektif ola-

rak benimsenmiş ya da geçerli görüşleri değil, bireysel düşünce başarımlarını araştırır. Şimdi bu tezin ikinci bölümüne bakalım.

Öte yandan felsefe tarihinin konuları insanüstü mercilerin yaratımları olarak görülemez. Kültürlerarası felsefeyle din bilimi arasındaki ilişkiyi, daha sonraki bir bağlamda ele alacağım (bkz. Bölüm 4.2.) ve burada bu noktada yalnızca genel düşünceler ortaya koyacağım.

Dinlerde sonunda her zaman, inananların üzerine konulmuş ve ilgili dinden ayrılmadan ona karşı argümantasyonda bulunulamayacak bir otorite vardır. Buna karşılık, dinsel olarak inanılan önermeler –"dogmalar"– insan ürünü değillermiş gibi anlaşılırlar. Onlara dinsel olarak inananlar için "tartışılmaz"dırlar.

Felsefe tarihinin nesneleri insanların ortaya koyduğu ürünlerdir, insanların sordukları sorulara insanların verdikleri yanıtlardır. Bu yüzden "vahiy hakikati" gibi bir şey açıkça bu tarihin nesnesi olamaz ve genç Marx, felsefenin bir "koruyucu azizi" olması gerekseydi, bunun için Prometheus'u seçmeliydi derken tamamen haklıdır.[38]

Elbette böylelikle, dinsel düşüncelerin ve yazıların, teolojik düşünsemelerin vb. felsefenin tarihi açısından önem taşıdıkları asla yadsınmamalıdır. Önem taşıyıp taşımadıkları ve bu önemi derecesi, onların dinsel inandırıcılık gücüne değil, düşünce tarihinin akışı içinde hangi tarzda etkili ve/veya harekete geçirici olduklarına bağlıdır.

Dinsel öğretilerin ya da dinsel inanışların anlatımı olarak ortaya çıkmış böylesi kavramları, problemleri, tezleri herhangi bir pürizm nedeniyle, felsefe tarihinin nesne alanından dışlamaya çalışmak, insanın düşünce tarihini bilmek açısından bir kayıp olurdu. Hıristiyan-Batı geleneğinde kişilikle ya da irade özgürlüğüyle bağıntılı olan sorular ve başka bir dizi soru bu kapsama girerler. Ancak bu, herhangi bir inanç anlayışının daha en baştan doğru olarak kabul edilip felsefi düşünsemenin de ilkesel olarak ona tabi kılınmasıyla kaybın daha az olacağı anlamına gelmez. Birinci durumda felsefe bir organından edilmiş, ikinci durumda ise yok edilmiş olur.

Tez 3: Felsefe tarihinin nesnesi, güncel tanıklıklarla, yani ampirik kanıtlarla belgelenebilen nesne durumlarıdır.

Bu saptama iki şey söylüyor:

Birincisi, felsefe alanında geçmişteki üretimler için *ampirik* kanıtlar vardır, ve

İkincisi, felsefe tarihi ancak böyle ampirik belgeler varsa ve bunların varlığı ölçüsünde olanaklıdır.

Bu tezlerden ikisi de sorunsuz değildir. Bu ampirik kanıtların hangi türden olabilecekleri sorulmalıdır; ikinci olarak da felsefe tarihinin verilerinin dışına hangi tarzda ve hangi sınırlar çerçevesinde çıkabileceği ve hatta çıkması gerektiği sorulmalıdır.

Birinci teze göre soracak olursak, bu tez, felsefi düşünce için ampirik kanıtların var olduğunu söylüyor. Daha yakından bakıldığında, bu kanıtların hangi türden olabileceklerini söylemek pek kolay değildir.

Bu bağlamdaki en önemli düşünüş, yazılı olma sorununa ilişkindir. Felsefi düşüncenin her halükârda "metinlerin" mevcut oluşuyla kanıtlanabileceği genel bir kabuldür. Daha bu noktada, olası metin biçimlerinin büyük bir çeşitlilik içerdiğini kabul etmeliyiz. Felsefe yalnızca inceleme yazılarında ya da bilimsel makalelerde dile gelmez, bir tiyatro piyesinde, bir romanda ya da aforizmalar halinde de dile gelebilir. Tüm bunlar bizim kendi kültürümüzün bildik biçimleridir, bu biçimlere örnek olarak herhalde birçoklarının aklına "felsefi" ya da en azından "felsefi önemde" diye değerlendirebilecekleri örnekler gelir: burada örneğin Goethe'nin *Faust*'u ya da Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı anılabilir.

Elbette başka metin türleri de söz konusudur: şiirler, şarkılar, uzun hikâyeler, fabllar, mektuplar vb. Yalnızca Lukretius'unki gibi felsefi bir teorinin anlatıldığı öğretici şiirler yoktur; aynı şeyin az ya da çok belirtik bir biçimde yapıldığı çok çeşitli bir yığın metin vardır. Örneğin Çin'deki felsefenin temel metinlerinden birisi olan Tao Te King, büyük ölçüde dizeler halinde kaleme alınmıştır. Roma Stoacılığının önemli metinleri mektup biçimindedir. Latin Amerika bağlamında felsefi düşünce hakkında çoğu zaman, genel-

de edebiyata, özellikle de roman türüne ait metinlerde dile geldiği haklı olarak söylenmiştir.[39]

Öte yandan, genel anlayışa göre teorik-felsefi olan metinleri de olası sanat yapıtları olarak okumak meşru olabilir. Örneğin Wittgenstein'ın *Tractatus*'u, Frege tarafından böyle kavranmıştır. Çok değişik içerikteki metinleri, hatta genellikle "felsefi" metinler olarak okunanları bile, "edebi" metinler olarak okuma eğilimi, 20. yüzyılın son on yıllarında postmodernizmde sıklıkla izlenmiştir.

Bu bakımlardan anlaşılıyor ki, belirli bir metnin felsefi bir metin olup olmadığı hakkında genel bir şey söylenemez. Böyle bir yorumlamanın her zaman temellendirilmesi gerekir. Fakat bu durum, yorumcular olarak bizlerin de çok çeşitli metinlerin arasından felsefi önem taşıyan metinleri seçme özgürlüğüne sahip olduğumuz anlamına geliyor.

Demek bir metnin felsefi metin olarak sınıflandırılabilmesi için belirli bir yazınsal biçimi ve hatta belirli bir temayı bile kıstas olarak alamayız. Yalnızca minimal bir biçimde ya da hatta hiç yazılı hale getirilmemiş olan, ancak, aynı sorunun onlara yönelik olarak da sorulabileceği "metin"lerle de karşılaşıyoruz.

Örneğin bir Zen-Budist "Koan"ın tüm bağlamı içinde ele alındığında, felsefi bir düşünceyi dile getirebileceği olasılığını en baştan dışlamak istiyor muyuz? Koan'da "metin" minimalize edilmiştir, dolaysız olarak algılanabilen bu metin absürd ya da anlamsız görünebilir.

Bazı Afrika toplumlarında önemli bir rol oynayan "atasözleri", felsefi metinler olarak görülmeli midirler? Bu atasözlerinin birçoğunda her yerdeki halk bilgeliklerinden ve bilgelik sözlerinden tanıdığımız yaşam kuralları dile gelmektedir; ama bu sözlerde adalet, idrak ve bilgi, zaman ve nedensellik kavrayışları da dile getirilmiştir.[40]

Dilsel olmayan anlatım biçimleri –örneğin mimari biçimler[41] ya da danslar[42]– etik, estetik ya da kozmolojik fikirlere yeteri açıklıkta yorumlanabilirler mi?

Bu gibi soruların genel olarak değil, her tekil durumda yeniden yanıtlanması gerekir. Bu sorular, yazılılığın sözlülük karşısındaki

statüsüne ilişkin (bkz. Bölüm 3.2.) genel soruya işaret ediyorlar. Bu soruya şimdilik yalnızca değinmiş olalım. Bu soruyla birlikte belki de yeni olanaklar açılacaktır. Kimmerle, Derrida'nın "yeni yazı kavramı"na, "konuşulan diller kadar eski olan, geride 'okunabilir izler' bırakmaya" işaret ediyor. Böyle bir görüş açısından "tüm bir sözlü ve yazılı kültürler karşıtlığı gündemden düşmektedir". Kimmerle şöyle devam ediyor: "Bu durum, felsefesi olan kültürler ve felsefesi olmayan diğer kültürler karşıtlığının aşılması gerektiğini kabul etmek için de yeterli bir neden olabilirdi. Bu arada Derrida bu adımı atmadı."[43] Kimmerle'ye göre, Derrida'nın sözmerkezciliğe yönelttiği eleştiri ve geliştirdiği dil ve yazı kavramı bu noktada daha ileri götürülebilir. Kimmerle dikkat çekici bir paradoksu gözler önüne seriyor:

"Jacques Derrida'dan ve ayrım [différence] felsefesinden, sözlü ve yazılı ayrımının, Avrupalı-Batılı felsefenin düşünüş tarzından kaynaklandığını öğreniyoruz. Derrida, özellikle yazılı metinlerde belgelenmiş olan bu düşünüş tarzının, yalnızca sözmerkezcilik ve etnomerkezcilikle değil, paradoksal bir biçimde sesmerkezcilikle, yani konuşulan dile öncelik tanınmasıyla da karakterize olduğunu gösteriyor. Çünkü egemen Batılı felsefi gelenek, bir yandan konuşulan dili tercih ediyor ve yazıyı yalnızca dışsal bir araç, konuşulan sözü unutmamak için belleğe bir destek olarak değerlendiriyor. Derrida bu bağlamda Platon'a, Rousseau'ya ve Hegel'e dayanıyor. Öte yandan aynı felsefi gelenek, 'yazma sanatını' tanımayan kültürleri, aşağı seviyedeki kültürler olarak yargılıyor."[44]

"Yazıların" bazı –yalnızca Batılı kültürlerden ibaret olmayan– geleneksel kültürlerde geçmişte ve günümüzde sahip oldukları büyük itibar, birçok faktöre dayanmaktadır ve biz bu faktörlerin yazılılığın her aşamasında aynı ölçüde etkili olup olmadıklarını sormalıyız; ikinci soru olarak da aynı ya da benzer faktörlerin sözlü geleneklerde de etkili olup olamayacaklarını sormalıyız.

Burada değinilmesi gereken ilk faktör, *harfi harfinelik* ya da *sözcüğü sözcüğüneliktir*. Yazıyla kaydedilmiş bir metinde normalde *orada neyin yazdığı* kuşku götürmez; orada yazanın imleminin ya da yazılanın anlamının ne olduğu hakkında anlaşmazlık olsa da bu durum değişmez.

Anlaşılır nedenlerden ötürü, bir geleneğin sözlü olarak aktarılmasında seçmeci işlem tarzları, yazılı olarak aktarılışındakinden önemli ölçüde daha güçlüdürler. Yazılı bir "yayın"ın "izleyici kitlesi" gücül olarak sınırsızdır, ne var ki bireysel olarak tanımlanmamıştır; sözlü konuşmadaki partnerler ise böyle değildir, onların çevresi sınırlıdır. Tin tarihindeki "öğretmenler"e ya da "ustalar"a ilişkin ünlü örnekler –Konfüçyus, Buda, Sokrates ya da İsa gibi– onların düşüncelerinin, çok farklı nedenlerden dolayı yazılmamış olsalar bile, çok geçmeden yazıya döküldüklerini ve böylelikle daha büyük bir insan çevresi için ulaşılabilir kılındıklarını gösteriyor. Pythagoras Okulu örneğinde, genel kitleye açık olan egzoterik öğretiler ile, ilan edilmeleri yasaklanıp cezaya bağlanmış olan[45] ve sözlü olarak aktarılan ezoterik öğretiler arasında açık bir ayrım yapılmaktadır.

Sözlü geleneklerin tehdit altında olma derecesinin yazılı geleneklerdekinden daha fazla mı, yoksa daha az mı olduğu da sorulabilir. Bir Hintli panditanın ya da bir Afrika bilgesinin ölümüyle "bir kıtaplığın öldüğü"ne işaret edilegelinmiştir.[46] Bu imgede bir haklılık payı varsa, böylelikle yazılı geleneklerin sözlü gelenekler karşısında gerçek bir üstünlüğü dile getirilmektedir.

Bu soruda, yine de düşünce tarihinin yazılı belgelerinin sadece korunmuş olmasının, onlarda yer alan geleneklerin yaşamaya devam ettikleri anlamına gelmediğini unutmamak gerekir. Bilimsel ya da felsefi geleneklerin tarihinde her zaman kopmalar ya da yeni yönelişler vardır, bunların metinlerin kaybolmasıyla pek bir ilgisi bulunmaz. Bir şeyin artık okunmayışının ya da yeniden okunmaya başlamasının başka nedenleri vardır.[47]

Burada ele alınan tezin ikinci bölümü bizi yorumbilgisi konularına götürüyor: Felsefe tarihi, ampirik verilerinin ötesine hangi tarzda ve hangi sınırlar çerçevesinde geçebilir? Hangi seçme, hangi yorum uygundur? Burada yalnızca bunların sadece *felsefe tarihini* uğraştıran sorular olmadığını; ancak, düşüncelerin müelliflerinde ya da yorumcularında *kültürel açıdan farklı* şekillenişlerin varlığı kabul edildiğinde ortaya çıkabilecek sorular da olmadığını belirtmek gerekir.

Kantçı Grohmann'ın görüşünü düşünürsek, bu soru belki tüm boyutlarıyla açıklık kazanabilir; çünkü Grohmann'ın giriştiği, nihai bir –Kantçı– felsefenin işlenişi temelinde, bundan böyle "zorunlu olarak mevcut felsefe sistemlerinin sistematik serimlenişinin" ve böylelikle *insan için mümkün olan felsefi çizgilerin* tümünün tam bir görüntüsünün verili olabileceğinin de öne sürülmesi gerekecektir.[48] Artık yalnızca geçmişten ya da günümüzden bilinen düşünce biçimlerini değil, insan için mümkün olanların tümünü, yani şimdiye kadar herhangi bir izleri bulunmayanlar da betimlenebilecek ve çözümlenebilecektir. Grohmann'daki kadar kesin bir apriorizmle çok sık karşılaşmıyoruz; yine de apriorizmin daha zayıf biçimlerini de eleştirel olarak değerlendirmek gerekir; bunlara, gönderme yapılan ya da yorumlanan bir filozofa, hakkında hiçbir kanıt bulunmayan ama yorumcunun görüşüne göre, onun belirtik tezlerini temellendirebilmek için savunmuş olması gereken tezler atfetmek gibi, hiç de az rastlanmayan bir uygulamayı örnek verebiliriz.

Tüm tarih bilimlerinde olduğu gibi burada da ampirik malzemenin birçok düzlemde araştırmacıların öznelliğine maruz kalması zorluğuyla karşı karşıyayız. Bu bakımdan en önemli iki husus, yazarlarda olduğu kadar sorunlarda da bir seçme yapma zorunluluğudur ve bu ikisi de değerlendirme yapmayı gerektirir; bir başka husus da malzemenin yorumlanışının uygunluğudur. Ne var ki bu zorluklarla, öteki insanların zihinsel anlatımlarını almak ya da serimlemek istediğimiz her yerde karşılaşıyoruz, bu, felsefe tarihine özgü bir sorunsal değildir.

Tez 4: Felsefe Tarihinin Tüm Nesneleri Geçmiş Nesne Durumlarıdır ve Böylelikle Tarihsel Olarak Betimlenmelidirler

Yine son derce genel olan bu saptama da çok beylik görünebilir. Ne var ki, bu saptamanın bilincinde olmak yararlıdır, çünkü bu sayede, felsefedeki esas olarak sistematik çalışmalar, tarihsel çalışmalardan ayırt edilebilirler. Her tarihsel disiplinde olduğu gibi felsefe tarihinde de betimleyici anlatımlar aranır ve temellendirilir; bu sırada betimlenen olaylar ve nesne durumları zaman açısından

betimlemenin öncesinde yer alırlar. Fakat bu onların her bakımdan "geçmişte" oldukları anlamına gelmez.

Felsefede geçmişte yer aldığı kesin olan nedir? Bir tezi formüle etmek, dile getirmek, yayımlamak için, konuşma, metin, görüntü olarak ya da hangi araçla olursa olsun gerçekleştirilmiş bulunan edimler, eylemler, düşünseme etkinlikleri ya da tartışmalar geçmişte yer alırlar. Okuma, alımlama, anlama edimleri, argümantasyon durumları, felsefe yapma işlemine dahil olan ne varsa bunlar da geçmişte yer alırlar.

Peki teoriler, tezler, onların içerikleri, içermeleri *geçmişte mi yer alır*? Kesin anlamıyla bunu söylemek ancak bu tezler net bir biçimde çürütüldükleri zaman, yani içerikleri hiçbir zaman görünmesi gerektiği ve göründüğü şey, düşüncede var olan bir nesne durumu olmadığı zaman mümkündür. Ancak, felsefede bu normal bir durum değildir.

Normal durum açıkça çürütme ve boş olduğunu gösterme değildir; belirli bir toplumda ve gelenekte tezler, konuşma biçimleri ve temalar ortaya çıkarlar, etkili olurlar ve sonra yeni yorumlanışları artık ikna edici olmadığında yeniden kolektif bellekten çıkarlar.[49] Daha sonra artık arşivlenmiş bir halde ya da yorumların nesnesi olarak varlıklarını sürdürebilirler.

Felsefi fikirler, soru soruş biçimleri ve gelenekler "gezebilir"ler de. İçinde ortaya çıktıkları toplumdan başka toplumlarda yeniden ele alınıp geliştirilebilirler.[50] Uzunca bir süre unutulmuş olabilirler[51] ve sonra yeniden büyük bir etkililiğe ulaşabilirler.

Geçmişteki felsefi teorilerin geçmiş yanı, onların bugünkünden başka bir toplumsal bağlamda ortaya çıkmış oluşlarıdır; ve tam da bu anlamda felsefe tarihinin nesnesini oluştururlar: içeriksel olarak felsefe alanına dahil olan bir tez, özellikle şimdi, güncel felsefi tartışma içinde geliştirilmiş olmadığı sürece, geçmişteki bir tez olarak kabul edilebilir ve felsefe tarihsel araştırmanın nesnesi olabilir. Aradaki zamansal mesafenin büyüklüğünün teorik açıdan bir önemi yoktur.

Geçmişteki bir felsefe yapış tarzının *gerçekten* felsefe tarihinin nesnesi olup olmayacağı ise, onun felsefe tarihçilerinin değerlen-

dirmesine göre tarihte etkili olup olmadığına ya da etkili olmasının gerekip gerekmediğine bağlıdır. Bir düşüncenin "tarihte etkili" olmasından, bir yandan o düşüncenin daha sonraki –bugünkü ya da gelecekteki– bir düşünce için zorunlu bir koşul oluşturması anlamında "önemli sonuçlara yol açmış" olmasını anlıyoruz;[52] ya da bir düşünce, daha sonraki düşüncelere bakmadan, belirli bir dönem, toplum ya da grup için "semptomatik" olarak görülebilir. Bu sonuncusu, ancak bu dönemin, toplumun ya da grubun önemli, yani herhangi bir nedenle önemli sonuçlara yol açmış olarak görülmesi durumunda önem taşımaktadır. Kültürlerarası yönelişli felsefe tarihinin öncelikli görevi, bu tür geçmişlerin nitelik ve nicelik açısından daha geniş bir bilgisini ortaya koymaktır.

Tez 5: Felsefe Tarihinin Dönemlere Ayrılışı Olabildiğince Kültürlerüstü Olmalıdır

Kültürlerarası felsefe literatüründe, felsefe tarihinin zamansal ve içeriksel kategorileri açısından da yeniden yönlendirilmesi talebiyle nerdeyse bir stereotip olarak karşılaşılır. Çok yaygın olan *antikçağ-ortaçağ-yeniçağ* şeklinde üç büyük dönem ayrımı yapma alışkanlığını, insanlığın düşünce tarihinde de sürdürmek özellikle nahoş görünmektedir: "Geleneksel 'ortaçağ' sözcüğü bir evrensel tarih için ya da dünya tarihi için ne lafzi ne de mecazi anlamda bir önem taşımaktadır."[53]

Bir tarihçi "tarih üzerinde sistematik olarak düşünmek kadar eski olan, dünya tarihinin dönemlere ayrılmasına yönelik bir baskı"nın var olduğunu saptıyor;[54] bu dönemlere ayırmaların her birinin de bazı şeyleri belirgin kılıp bazı şeyleri de gizledikleri için sorunlu olduklarını vurgulamak gerekir.[55] Örneğin, "küreselleşme"den neyin anlaşılması gerektiği üzerine yapılan tartışmalarda, böyle bir sürecin hangi tarihten başlatılması gerektiği sorusu da sık sık bir rol oynamaktadır. Her bir saptamada belirli bir ön anlama da açıklanmış olmaktadır.

Tarihyazımının yöntembilgisel olarak her yeniden yönlendirilişinde, onun yardımıyla geçmişe bakışın betimlenebilir olacağı uy-

gun bir dönemlere ayırma sorunu ortaya çıkıyor. Bu durum, özel bir yazın türü olarak Avrupa Yeniçağı'nın bir ürünü olan felsefe tarihi için de geçerlidir.

Daha 18. yüzyılın sonunda bir ders kitabında doğal olarak zamanının felsefe tarihi betimlemelerini de yansıtan şu dönemlere ayırmayı buluyoruz: İlk dönem "yaratılış"tan İsa Mesih'e kadar uzanıyor, yeni tarih bu noktada başlıyor. Başka yazarlar daha fazla dönem ayırmışlardır ("Tufan"dan önce, ondan sonra "Babil Kulesi'nin inşasına kadar" vb.) ancak, bu dönemlere ayırmalar da ağırlıklı olarak Kitab-ı Mukaddes'teki tarihlere göre yapılmıştır.[56]

O zamandan beri çoğu örnekte, genel bir dünya tarihi serimlemesinde âdet olduğu üzere Avrupamerkezci şemaya dayanan ve özellikle bunun için tasarlanmış "antikçağ-ortaçağ-yeniçağ" üçe ayırmasını temel alan döneme ayırmalar yapılmıştır.[57]

Ne var ki, bu genelde kullanışlı bir görüş açısı olsa da[58] felsefe alanındaki küresel gelişmelerin betimlenmesi için hiç uygun değildir. Burada "Antikçağ" adı altında Çin ya da Hint değil, yalnızca Yunan ve Roma felsefesinin anlaşılmasının bir kural olduğunu anlamak için yalnızca birkaç deneme yapmak yeterlidir. Aynı şey, "Ortaçağ" ve "Yeniçağ" felsefesi için de söylenebilir. Bu biçimiyle genel tarihyazımında 17. yüzyılın bir ürünü olan bu şema, açıkça Avrupa'daki olayları çıkış noktası almaktadır ve olsa olsa bu olaylar için uygun düşmektedir.

Plott'un *Global History of Philosophy* kitabının ikinci cildinde[59] küresel tarihin (yalnızca felsefenin değil) uygun bir dönemlere ayrılışını yeniden tasarlamak ve temellendirmek denemesi yer alıyor. Bu tasarının yazarları kendilerine üç hedef koyuyorlar: Yazarlar "daha uygulanabilir bir şema" bulmak istiyorlar, bu şema "felsefenin dünya tarihini genel dünya tarihi ile, şimdiye kadar yapıldığından daha yakından ilişkilendirecek" ve sonunda "dünya tarihinin dönemlere her ayrılışı açısından akla gelebilecek soruları yanıtlamaya ya da karışıklıklara daha yakından işaret etmeye" (s. 33 vd) katkıda bulunacaktır.

Yazarların "teknik anlamda felsefenin" doğuşunu yerleştirdikleri ilk dönem, Jaspers[60] ve başkaları tarafından *Eksen dönem*

(yaklaşık MÖ 750-250) olarak adlandırılan zaman dilimidir; ancak, yazarlar bu dönemi bir *Eksen Dönem Öncesi* sorusu bağlamında MS 3600'den sonra başlatıyorlar, bu dönemde "temel mitolojiler, bizim bilinçsiz kültürel mirasımıza tüm zenginlik ve çeşitlilikleriyle anlam kazandırmış olan günümüzdeki biçimlerini almışlardır." Bu durum tüm Asya alanı için geçerli olmuştur.

Yazarların *Orta Eksen Dönemi* (MÖ 500-325) dedikleri dönemde "tarihlerin birbirlerine ne kadar yakın olduğu görmezden gelinemez: Buddha Sakyamuni (MÖ 566-486), Vardhamana Mahavira (MÖ 599-527), Konfüçyus (MÖ 551-497), Zerdüşt (MÖ 660-583; şimdiki tarihlemelerin çoğuna göre daha erken bir tarihte yaşamış olmasına rağmen), Helen ve Pers kültürlerinin karşılaşmasının doruk noktasında ortaya çıkan Sokrates (MÖ 470-399); Japon kültürü de muhtemelen bu dönemde oluşturulmuştur [...] ve Eski Ahid'deki en iyi peygamberler de bu dönemin tanıklarıdırlar."

Geç Eksen Dönemi İskender'le (MÖ 325) başlatılmakta ve MÖ 250 yılına kadar uzanmaktadır.

Bu geç eksen döneminden sonrası için, her biri Avrasya alanının tümünü ve yeniçağda iki Amerika kıtasını da kapsayan şu dönem tanımları öneriliyor:

— *Han-Helenist Baktrist Dönem* (MÖ 250 – MS 325): Büyük Roma İmparatorluğu'nda Çin'de güçlü bir Yunan etkisiyle Kuzey Hindistan'daki krallıklarda felsefi düşünce;

— *Patristik-Sutra Dönemi* (MS 325 – 800): Güçlü teolojik eğilimlerle, İslam'ın yayılmasıyla ve alımlamayla (örneğin Budist yazıların Çin diline çevrilmesi ve bu dilin böylelikle değişime uğraması) karakterize edilen bir dönem;

— *Skolastik Dönem* (MS 1350-1850): Argümanları ve karşı argümanları değerlendirme tekniklerinin geliştirilmesiyle ve yorumların ve risale metinlerinin işlenmesiyle karakterize edilen bir dönem.

— *Karşılaşmalar Dönemi* (MS 1350–1850): üç bölüme ayrılıyor, "artan karşılaşmalar: Sentezler ve mükemmelleştirmeler" (1330–1550), "genişlemiş karşılaşmalar: Avrupa'nın yayılması, keşif ve sömürü" (1550–1750) ve "karşılaşmanın gerilemesi: Mil-

liyetçilik ve doğalcılık" (1750–1850). 1550'den itibaren Avrupa'nın yayılması ve daha sonra özellikle Çinlilerin düşüncesiyle belirtik tartışma, 1750 yılından sonra ise bundan vazgeçme bu dönemin karakteristik özellikleridir.

— *Tam Karşılaşma Dönemi* (MS 1850'den itibaren): "İletişimin sağlanmasının ulaşım araçlarından" kopartılması ve böylelikle zamanın olağanüstü hızlandırılması, bu dönemin en önemli özelliği olarak görülmektedir.

Küresel bir felsefe tarihi yazımında merkezciliğe "alternatif" olarak ortaya konan az sayıda yaklaşımdan biri olan Plott'un önerisi büyük bir önem taşıyor. Bu yaklaşımda, yalnızca önerinin zayıflığına ya da boşluklarına indirgenemeyecek zorluklar da açıkça görülmektedir. Bu öneri, yaklaşım açısından haklı olarak, adeta olaylara, kişilere ve tarihlere göndermelerle dolup taşmaktadır; oysa genel tarih bilgisi son derece yetersiz olan okurların bu bilgileri değerlendirmesi ve sınıflandırması mümkün değildir. Birbirinden ayrılan dönemlerin tümü de aynı özenle ele alınmamıştır — örneğin günümüz için büyük önem taşıyan 1550–1750 yılları arasındaki dönemin betimlenmesi dikkati çekecek ölçüde belirsiz kalmıştır.

Gerçi burada bir toplam alan olarak Avrasya'da bölgeleri aşan paralelliklerin arandığı, ama Afrika ve Amerika'nın en fazla çevre ve alımlayıcı bölgeler olarak (örneğin Yunan Felsefesi'nin Kıpti Etiyopya'da tercüme edilmesinden söz edilirken ya da Avrupa Felsefesi'nin Amerika Felsefesi'ne aktarılması süreçleri anlatılırken) dahil edildikleri de açıktır.[61] Orta Afrika'nın belirli toplumlarında, Mayalarda ya da Azteklerde, belirtik bir felsefe gelişiminin gösterilebilip gösterilemeyeceği sorusu, Afrika geleneklerindeki İslami olmayan ya da sömürgecilik öncesi bir felsefeye ilişkin soru, böyle bakılan bir dünya tarihinin perspektifinde ortaya çıkmamaktadır. Önerilen dönemlere ayırmanın bölgeleri aşan bütünlüğü, Plott'un tasarımında, öteki yaklaşımların çoğundakinden esas olarak ve bulgusal açıdan teşvik edici bir biçimde daha geniş yer almaktadır. Ne var ki bu bütünlük tek bir büyük bütünlük mantığına uymaktadır.

Bu yüzden, Avrupamerkezci olmayan bir felsefe tarihi yazımına ilişkin gerçekten ikna edici bir tasarımın, burada tanıttığım "alternatif"te de bulunmadığı söylenebilir. Yine de ben, bu alternatiften, üzerinde dikkate almaya değer esinler kazanılabileceğini düşünüyorum.

Tez 6: Felsefe Tarihindeki Felsefi Görüşlerin Sınıflandırılmaları, Olabildiğince Kültürlerüstü Olmalıdır.

Felsefe tarihinde felsefi görüş ya da geleneklerin sınıflandırılışları vazgeçilmezdir, ama felsefe çalışmalarında bu sınıflandırmalar, belirli okulları ya da çizgileri sınır dışı bırakmak ya da başka bazılarını klasik olarak göstermek için de sık sık kullanılmaktadır; dolayısıyla, sınıflandırmalar yalnızca ekonomik bir anlatıma değil, tarihsel malzemenin dikkat çekici ve öğrenilebilir oluşuna da hizmet ederler. Şimdi, sınıflandırmalar alanında, malzemenin sistematik olarak ele alınışı hemen hemen hiç yok gibidir; en azından kapsamlı serimlemelerden söz edildiğinde yoktur. Her sınıflandırma ilk planda, felsefeden ne anlaşıldığına ve kimin hangi geleneğe girdiğine dair bir çıkarıma izin vermektedir.

Kabaca söylenecek olursa felsefe tarihi yazımında iki tür sınıflandırma kavramı bulunabilir; bunlar ya felsefedeki soru soruş biçimlerine, yani felsefeye içkindirler ya da ilkesel olarak soru soruş biçimlerinin dışına çıkmaktadırlar.

Birinci sınıflandırmalar arasında örneğin "Realizm", "Materyalizm", "İdealizm", "Nihilizm" gibi deyimlerin yanı sıra "Kuşkuculuk", "Rasyonalizm", "Empirizm", "Monizm" ve benzerlerini sayıyorum.

İkinci grupta ise "Yunan", "Batı", "Afrika" ya da "Çin Felsefesi" gibi gruplar yer alıyor. Ayrıca, "Hıristiyan" ya da "Budist Felsefe", "Skolastik" gibi isimler de bu gruba giriyor. Bu ikinci grupta, yorumlamanın yapıldığı bağlam çerçevesini birinci gruptaki gibi felsefe oluşturmamakta, burada felsefenin kendisi önemli de olsa yalnızca kısmi bir rol oynamakta ya da araştırmanın ve serimlemenin örgütlenişinin belirli bir türünü geliştirmektedir.

Okul geleneklerinin ya da okul kurucularının ya da belirli etki bağlamlarının asıl öğretilerini sınıflandırıcı vasıf olarak kabul eden karma biçimler ise "Platonculuk", "Stoa", "Yeni Platonculuk", "Taoizm", "Thomacılık", "Kantçılık", "Alman İdealizmi", "Marksizm" gibi deyimlerdir. Zaman zaman sırf anlaşılırlık uğruna, "Thomacı" ve "Thomist" ya da "Marx'gil" ve "Marksist" gibi ayrımlar yapılsa da her halükârda açık olan bir şey vardır: Bu tür sınıflandırmalar içinde aradığını bulabilmek için adeta bir inisıyasyon gereklidir. Ne zaman yeni bir kültürel gelenek ortaya çıkartılsa, yeni, o zamana dek bilinmeyen sınıflandırma ifadelerini de beraberinde getirir; böylelikle yalnızca belirli bir alanın uzmanlarının bu ifadelere âşina olduğu ortaya çıkar, onlarda sınırlarının bilincine çok geçmeden varırlar.

Diyelim ki birisi Batı felsefesinin tarihine âşina olmak istiyor ve "Platonculuk", "Aristotelesçilik" ve "Hegelcilik" denilince ne anlaması gerektiği üzerine bir anlayışa sahip oluyor. Aynı kişi, Çin düşüncesiyle ilgilendiğinde bir "Mohizm"le, bir "Konfüçyusçuluk"la karşılaşacaktır, bunlar özel isimlere göre oluşturulmuş tanımlardır; aynı zamanda bir "Legalizm"le ve "Taoizm"le de karşılaşır, bunlar da merkezi bir teze ya da merkezi bir kavrama göre oluşturulmuş isimlerdir. Hint felsefesiyle ilgilenildiğinde özel isimlerden ziyade geleneksel okulların adlarından yararlanılarak ilerlenecektir. Japonya'daki, İslam'ın etkili olduğu bölgedeki ya da Afrika'daki düşünce söz konusu olduğunda, konunun dilsel olarak ele alınışı yine farklı olacaktır. Her yerde, nispeten yerleşmiş öz-adlandırmalarla karşılaşılacaktır; ama bu adlandırmaların benzerlikler ve farklılıklar hakkında vereceği ipuçları bulunmayacak ya da bunlar çok az olacaktır. Bu öz-adlandırmaların sayısı her yeni karşılaşmayla birlikte artacak ve yön gösterme genel bir bakış sunma işlevlerini ancak çok kısıtlı bir biçimde yerine getireceklerdir.

Bu yüzden, sözü edilen ve onlara benzer başka sınıflandırma kavramlarının, felsefenin kültürlerarası yönlenişinde ve felsefi düşünce tarihinin bu yönlenişe karşılık düşecek biçimde ele alınışında yönlendiriciliğe uygun olup olmadıklarını sormamız gerekir.

Felsefe tarihindeki alışılageldik sınıflandırma kipleri dikkat çekici bir biçimde doğal hallerini korumaktadırlar ve bir bakışta görünemeyecek kadar çokturlar. Bu durum, yerleşik bir geleneğin kavramsal yolları ve biçimleri üzerinde ilerlenirken bile bir avantaj oluşturmamaktadır. Felsefeyi geleneksel kültürel sınırların ötesinde algılamak ve anlamak için bir çabaya girişildiğinde, bu durum anlaşmanın önünde enikonu bir engel oluşturmaktadır. Bu yüzden, hangi kültürel uzamlara ait olurlarsa olsunlar genel olarak felsefi görüşleri sınıflandıran kavramların olanaklılığı üzerinde düşünmek anlamlı olacaktır.

Bu noktada öncelikle bir şey açık görünüyor: felsefe tarihinin nesnelerinin sınıflandırılışından, felsefe tarihi açısından önemli kaynaklarda karşılaşılan ya da bu özellikleri taşıdıkları anlaşılan cümle kümelerini sınıflandırmak söz konusudur. Sınıflandırmanın *nesnesi* böylece daha az sorunlu hale geldiğinde, hangi içeriğe ve *vasfa* göre sınıflandırma yapılması gerektiği sorusu ortaya çıkar.

Burada, tüm kültür geleneklerinde hiçbir biçimde tekanlamlı kullanılmaları gerekmeyen, ama yine de, tüm felsefi geleneklerde olmasa bile, birçoğunda önemli bir rol oynayan iki kavramı ayırt ederek yola çıkmak anlamlı görünüyor. Her biri diğeriyle olumsuzlayıcı bir ilişki içinde olan iki kavramı çıkış noktası almak, mantıksal nedenlerle akla yatkın geliyor: Ancak bu yöntemle, tek tek pozisyonların birbirlerinden ayrı durdukları ve böylelikle net bir biçimde ayırt edilebilecekleri bir sınıflandırma elde ederiz. Bu yöntemde hangi kavramın ya da hangi kavramların söz konusu edileceği henüz ortaya konmuş olmuyor, ancak, olabildiğince çok sayıda felsefe geleneğinde karşımıza çıkmaları beklenen kavramlar söz konusu olmalıdır.

Ayrıca, uzun süren ve yoğun bir çeviri çalışması sonucunda, bir felsefe geleneğinde merkezi bir rol oynadıkları ama bir başka felsefe geleneğinin diline aktarılamaz oldukları tekrar tekrar saptanmış bulunan kavramlar söz konusu olmalıdır; örneğin Yunanca'daki "lógos", Çince'deki "Tao" ve Hindu dilindeki "dharma" böylesi kavramlardır.

Ayrıca, burada kılavuz edindiğimiz, giriş bölümünde açıkladığımız felsefe kavramını kabul etmek koşuluyla da olsa, seçeceğimiz kavram çiftleri hem ontolojik, hem epistemolojik ve hem etik önermeleri onların yardımıyla anlamlı bir biçimde formüle edebileceğimiz kavramlar olmalıdır. Dolayısıyla, bilgi ve kanı ya da inanç ayrımını bu amaçla kullanmak mümkün değildir. Gerçi, böyle bir ayrımın her felsefi düşünsemede önemli bir rol oynadığı kabul edilebilir. Ama "Bilgi-İnanç" kavram çiftiyle, felsefi soruların bu üç temel alanı hakkında aynı şekilde tezler formüle etmek mümkün olamazdı.

Ne var ki, felsefi görüşleri "maddi" ve "maddi olmayan" kavramlarıyla ilişkili içermelerine göre sınıflandırmayı deneyebilirdik. Elbette bu kavramların ya da bunlara karşılık düşen kavramların farklı geleneklerin anlaşılması için istisnasız uygun oldukları tartışmalıdır.

Bu iki kavramın yardımıyla bir sınıflandırma yapmak, yorumlamalar temelinde, "maddi olan en az bir şey var ve maddi olan bir şeyin var olması vaki değil" cümlesine tercüme edilebilecek bir ontolojik tezin savunulduğu yerde bir "ontolojik materyalizm"den söz etmeye izin verecektir. Böyle bir kavrayışın kanıtları birden fazla felsefe geleneğinde, ama her halükârda Yunan-Batılı, Hint ve Çin felsefelerinde bulunabilir. Birinci anılan gelenekte Demokritos ve La Mettrie düşünülebilir; Hint felsefesi tarihinde Lokáyata ve Budizm'in bazı akımlarını buna dahil edebiliriz; Çin düşünce tarihinde ise kuşkucu Wang Çong'u sayabiliriz.

Böyle bir sınıflandırmada, "maddi olmayan en az bir şey vardır ve maddi olan bir şeyin varolması vaki değildir" cümlesine tercüme edilebilecek bir kavrayışın bulunduğu yerde bir "ontolojik idealizm"den söz edebiliriz. Farklı zamanlardaki farklı geleneklerde bu kavrayışın kanıtlarını da bulabiliriz; birinci örnekte olduğu gibi, böyle bir kavrayış ve onun pratik içermeleri için argümanlar bulmaya çalışmak da önemlidir. Hem maddi olan hem de maddi olmayan şeyler hakkında bir var olma önermesinde bulunulan bir görüş, "ontolojik gerçekçilik" olarak tanımlanabilir. Son olarak da hem maddi olmayan hem de maddi olan hakkındaki varolma

önermelerinin reddedildiği yerde bir "ontolojik nihilizm" bulunmaktadır.

Benzer ayrımlar, bilgikuramsal görüşler açısından da yapılabilir: "Bilgikuramsal materyalizm" (en az bir) maddi bilgi nesnesinin bulunduğunu öne sürer, ama maddi olmayanın bilgi nesnesi olduğunu reddeder. Bu görüşün tersi söz konusu olduğunda, "bilgikuramsal idealizm"den söz edebiliriz; her iki tezin bir kombinasyonu söz konusu olduğunda "bilgikuramsal gerçekçilik"ten, her iki tezin reddedilmesi durumunda ise "bilgikuramsal nihilizm"den söz edilebilir. Farklı etik görüşler de "en az bir maddi olan (ya da olmayan) iyidir" gibi iki önermeden ve bunların olumsuzlanışından yola çıkılarak tanımlanabilirler.

Maddi olan ya da maddi olmayan hakkında olumlu ya da olumsuz bir önerme içeren ontolojik, epistemolojik ve etik savların her birini çelişkili olmama anlamında mantıksal tutarlılıkları açısından tanımlayacak olursak, gerçekten mevcut kaynaklarda muhtemelen tümünün savunulmadığı çok sayıda düşünülebilir görüşe ulaşırız. Ancak, bu bir dezavantaj değildir, çünkü böyle bir saptama belirli bir gelenekte düşünülebilir ve mantıksal açıdan çelişkili olmayan tüm görüşlerden neden yalnızca özellikle kaynaklardan yeniden kurulabilir olanların geliştirilmiş ve diğerlerinin geliştirilmemiş olduğu sorusunu da beraberinde getirir. Böylelikle sınıflandırmanın kendisi bulgusal bir değere sahip olabilirdi.

Örneğin, bir gelenek içinde, ontolojik ve bilgikuramsal tezler arasında, aynı zamanda etik ve ontolojik tezler arasında hangi içerme ilişkilerinin varlığının kabul edilebileceği ya da varsayılabileceği, sistematik ve de tarihsel açıdan ilginç bir sorudur. Bir felsefi gelenekte, ontolojik tezlerin yalnızca bilgikuramsal tezler temelinde doğrulanabilecekleri kanısı yerleşmişse, öteki görüşler karşıt kanı açısından mantıksal olarak olanaklı ya da olanaksızdırlar. Etik kuramlardan ontolojik kuramlara vb. çıkarım yapılması da düşünülebilir. Burada bulgusal açıdan ilginç olan soru, böylesi içermelerin inandırıcılığından yana ya da buna karşı olmak açısından hangi genel toplumsal koşulların sorumlu olduğudur.

Değindiğimiz biçimde[62] geliştirilmiş sınıflandırmalardan birisi, içeriksel ortaklık ve farklılıkların tanımlanışını geleneksel adlandırma tarzından daha anlaşılır biçimde gerçekleştirme avantajına sahipti. Bu sınıflandırmanın dezavantajı ise, yine tek bir felsefi geleneğin kavram alanlarından yola çıkıyor oluşuydu — oysa böyle bir şeyin olmaması gerekir.

Tez 7: Felsefe Tarihi Yorumlama Araçları Olabildiğince Kültürleraşırı Olmalıdırlar

Felsefi düşünceyi betimleyebilmek için, hangi dönemlere ayrıldığından ve hangi sınıflandırmaların yapıldığından bağımsız olarak, her halükârda genel kavramların oluşturulması gerekir. Bu konuda akla gelebilecek alternatiflerden birisi, yani sadece yorumlanacak olan düşüncenin kendi anlatım araçlarından yararlanmak –örneğin Heidegger düşüncesinde yalnızca Heidegger'in kullandığı sözcüklerle konuşmak– bir özel dile yakınlaşır yöntemsel bir kural olarak, tek bir geleneğin ulaşılabilirliğine bile engel olur. Felsefe tarihinin yorumlaması gerekmektedir ve bu iş için kullandığı deyimleri, yorumlama araçlarını, basitçe kaynağın kendisinden alamaz. Bu kavramların en genelinin, yani Yunan geleneğinin bir deyimi olarak "felsefe"nin durumunu, birinci bölümde zaten açıklamış bulunuyorum. Burada birkaç uyarıda ve öneride daha bulunacağım.

Öncelikle, "Çin felsefesi" –ya da "Alman felsefesi" vb.– gibi anlatımların kullanılmaması uyarısında bulunuyorum; çünkü böylelikle haksız yere tekçi (holist) ya da özcü bir imge verilmiş oluyor ve bu imge yanıltıcı olabiliyor. "Örneğin Avrupa'*da* ya da Çin'*de* geliştirilmiş felsefe"den söz etmek daha iyi olacaktır.[63] Geçen onyıllarda bu sorunsal özellikle "Afrika'daki felsefe"den farklı olabilecek bir "Afrika felsefesi"nin varlığı sorusu bağlamında tartışılmıştır. İkisinin arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: "Afrika felsefesi"nin varlığı sorulduğunda, bu felsefenin, yalnızca ya da en azından ağırlıklı olarak Afrika'da ortaya çıkmış ya da egemen olmuş, özgün bir şey olması gereken — ya da "Afrikalılar" için tipik olan bir felsefi düşünce olduğu düşünülmektedir. Buna

karşılık "Afrika'da felsefe"den söz edildiğinde, fenomenoloji, dil çözümlemesi, Marksizm ya da Afrika'daki üniversitelerde savunulan başka her ne varsa düşünülebilir.

Bu türdeki tüm tartışmalarda[64] benzeri sorularla karşılaşılabilir. Ne zaman "Afrika", "Latin Amerika" vb. felsefesi deyiminin anlamlı olduğu öne sürülse, sınırlandırma ve sınıflandırma sorunu ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Afrikalı olmayanlar "Afrikalı" düşünebilirler mi, tüm Afrikalılar "Afrikacı" düşünebilirler mi vb. sorular ortaya çıkmaktadır. Burada kültürelci bir özcülükten kaçınılması gerekiyorsa, aynı zamanda her bir toplumda "simgesel olarak sağlanan bir ortaklık bütünü"[65] bulunduğunu, bu bütünün başka şeylerin yanı sıra felsefi düşünce için de geçerli olduğunu da vurgulamak gerekiyor.

İkinci bir uyarı da "otantiklik" ya da "kimlik" atfında bulunulup bulunulmamasına ilişkindir. Örneğin Afrika'dan gelen felsefecilerle karşılaşıldığında, onların İngilizce ya da Fransızca konuşuyor olmalarından ötürü ve belki Batılı bir ülkede öğrenim görmüş olmalarından ötürü de artık "sahici" ya da "otantik" Afrikalı olmadıkları doğrultusundaki kuşkucu bir bahanenin öne sürüldüğüne rastlıyoruz. Bu durum genelleştirilebilir, Hindistan, Çin ve başka bölgelerden gelen felsefeciler için de söz konusu olabilir. Böyle bir bakış açısından bu felsefeciler nahoş bir konum içinde bulunmaktadırlar: Ya tanımlama ve çözümleme yaparak, argümantasyonda bulunarak, Batılı felsefeciler gibi davranmaktadırlar — o zaman (artık) kendi kültürlerinin *sahici temsilcileri olmama* kuşkusuyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Ya da Avrupa etkisinden önce atalarının nasıl davranıyor olduğu kabul ediliyorsa, öyle davranmaktadırlar — ama o zaman da *felsefeci* değillerdir ya da en azından düşüncelerini felsefenin herhangi bir uzmanlık sorununda ciddiye alınması gerektiği anlamında felsefeci değillerdir.[66]

Geriye dönük bakış açısında, "kimlik" tasarımı ve buna yapılan göndermeleri, geçmişte gerçekten ya da sözümona varolmuş ve günümüzde ya artık var olmadığı ya da varlığının tehdit altında olduğu kabul edilen bir şeyle ilişkilendirmek zorunlu olmasa da sık rastlanılan bir durumdur. Var olduğuna inanılan bu "kökene" geri dönüş, bu hakiki miras üzerinde düşünmek, kimliğe giden yol

olarak görülmektedir. Buna karşılık, bu perspektifte yeni, farklı düşünme ve yaşama biçimlerinin geliştirilmesi bir kayıp olarak kabul edilir. "Otantiklik"ten söz edildiği durumlarda da genellikle, bu *geriye yönelik kimlik* kastedilmektedir. En azından kültürel-ideolojik ya da politik anlatım biçimleri açısından, bazen de sanatsal anlatım biçimleri açısından bu durum geçerlidir. Bir kimsenin belirli bir durumda "otantik" davranıp davranmadığı, genellikle, bu durumdan önce sözde ya da gerçekten mevcut olan şeye göre ölçülür. Bu kişinin davranışı, onun daha önceki davranış tarzlarına ya da ait olduğu toplumsal katmanın, halkın, kültürel grubun daha önceki davranışına uyup uymaması bakımından "otantik" olabilir. Geriye dönük kimlik arayışı dışlayıcı ve kapsayıcıdır: Kabul edilen başlangıç zamanında kendi grubuna (gerçekten ya da sözümona) ait olmamış olanları dışlar — ve kendilerini kuşkulu başlangıç durumuyla özdeşleştirmelerinden bağımsız olarak, bu duruma dahil oldukları varsayılanları kapsar. Bu perspektifte belirleyici olan gelecek değil, köken; şimdiki zaman değil, geçmiştir.

Felsefi düşüncede *bir* ve *yalnızca bir klasik geleneğin* bulunduğu ve bu geleneğin bağlayıcı biçiminin geçmişteki düşünce başarımlarında bulunabileceği kanısı egemen olduğunda, felsefenin *geriye dönük* bir özanlayışı kendini göstermektedir. Bu kanı, yönlendirici fikir olarak, değişik gelenekselcilik biçimlerini ortaya koymaktadır: Belli başlı düşünce başarımları kendi kültürünün özgünlüklerine atfediliyorsa, etno felsefe; felsefi belgelerle ilgilenme, felsefe açısından klasik olarak kabul edilen bir geçmiş için söz konusuysa tarihselcilik. Böyle bir yönlenmenin, kültürel olarak belirlenmiş farklı düşünce biçimlerinde rahatsız edici arızalar ya da tuhaflıklar görmekten başka bir şeye izin vermediği ve böylesi farklara misyonerce bir tavır dışındaki yaklaşımın uygun olmadığı açıktır. Felsefenin geriye yönelik yönlenişindeki asıl zorluk, asla, bu sınırlar nasıl çizilmiş olurlarsa olsunlar kültürel sınırlar aşıldıktan sonra ortaya çıkmaz: Herhangi bir neslin bilincinde felsefe yapma yavaş yavaş ortaya çıkar ve hiçbir zaman, açıkça yorumlanabilecek ve genel olarak bağlayıcı tek bir başlangıcının ve gelişme sürecinin bulunmayışına dayanır.[67]

Kültürlerarası yönelişli felsefe tarihi, uygun yorumlama araçları [Interpretamenten] sorusuna da dışlayıcı davranmayacak, örtüşmeler bulmaya çalışacaktır. Panikkar bunun için son derece dikkat çekici bir öneride bulunmuştur. Panikkar şöyle yazıyor:

"Yıllar önce *homöomorf eşdeğerler* kavramını, kültürlerarasılığa bir ilk adım olarak ortaya koydum. Hem olası, öteki kültürlerde eşdeğer olan kavramlar hem de onların homöomorf eşdeğerlerini dile getiren (mutlaka kavramlar değil, tek bir kavram hiç değil) simgelerin aranıp bulunması gerekir. Homöomorf eşdeğerler salt sözel çeviriler değillerdir, ne de basitçe sözcüğün (bu durumda felsefeyi) karşılıyor göründüğü işlevi tercüme ederler; felsefenin varsayılan rolüne karşılık düşen bir işlevi anlaşılır kılarlar. Demek ki, kavramsal değil, işlevsel bir eşdeğer söz konusudur [...] Özgün kavramın, ilgili dünya görüşündeki anlamına karşılık düşen eşdeğer aranacaktır."[68]

Panikkar'ın verdiği iki örnek, bununla neyin kastedildiğini gösterebilir. Latince "Religion" [din] sözcüğünden hareketle, bunun Hint felsefesindeki "homöomorf"[69] karşılığını –ya da daha doğrusu: karşılıklarını– bulmak gerektiğinde, Panikkar "dharma" deyimini seçmeyi öneriyor; "elbette 'dharma'yı kolaylıkla 'din' diye tercüme" edemeyeceğimizi de bilmektedir. 'Dharma' Panikkar'ın da belirttiği gibi "aynı zamanda ödev, etik, element, tarikat kuralı, kuvvet, düzen, erdem, yasa, adalet anlamlarına da gelir ve hatta gerçeklik diye de tercüme edilmiştir. 'Din' ise *sampradaya, karma, jati, bhakti, mârga, pûjâ, daivakarma, nimayaparam, punyasile* vb. anlamlarına da gelebilir. Her kültür bir dünyadır."[70]

Kısmen bir örtüşme bulunmadığının bilgisi, karşılıklı konuşmayı engellemiyor, tersine olanaklı kılıyor. "Tek bir kültürün kavramlarıyla insani deneyimin bütünlüğünü dile getirebileceğine inanan kolonyalist bir zihniyet ile, farklı kültürler arasında bir iletişimin mümkün olmadığına inanan, bunun karşıt kutbu arasında bir orta yol" açıyor. "Böylesi kültürler, kimliklerini korumak için kendilerini kültürel bir apartheid'a mahkûm ediyorlar."[71]

Böylelikle somut bir deneme yapmış olduk; bu deneme, anlamı gereği, kültürlerarası felsefe hakkındaki tartışmada sık sık yapıl-

maktadır. Holenstein'ın formüle ettiği bazı "temel kurallar" bu yöne işaret ediyorlar.[72] Paul, ortak yönler ya da farklar olarak belirli keyfiyetlerin (sorular, problemler, yöntemler, felsefe ürünleri vb.) teşhis edilmesi için belirtik bir temellendirme yapılmasını, ama özellikle bu teşhisin öneminin belirtik bir biçimde açımlanmasını talep ediyor.[73] Fornet-Betancourt bir "iletişim pratiğinden" söz ediyor, bu pratik "özellikle bir *tercüme* çabasıdır. Kültürel değerler tercüme edilirler ve birbirlerini karşılıklı olarak tercüme ettiklerinde evrensellik üretilmiş olur";[74] Mall'a göre de "değişik felsefeler, doğru felsefenin, birbirlerinden farklı ama aralarında radikal farklılıklar bulunmayan yol göstericileridir".[75]

"Felsefe Tarihi Üzerine Yedi Tez"de gerçi bu kitabın genel hedefine uygun olarak, kültürel olarak farklı gelenekler gerçeğinden kaynaklanan sorularla sık sık karşılaştık. Ne var ki, felsefi düşüncenin tarihiyle, kültüriçi bir tartışmada da benzeri soruların, hatta bu yedi sorunun aynısının ortaya çıkacağının bilincinde olunmalıdır. Şimdi olası felsefe tarihi türlerine baktığımızda, öncelikle kendi Batılı geleneğimizden bildiğimiz biçimler üzerinde durabiliriz.

3.2. Felsefe Tarihi Türleri

Batı geleneğinde *nesnenin* kavranılışına karşılık düşecek biçimde, Bibliyografya, Doksografya, Sorunsal Tarihi, Biyografi ve Kurumlar Tarihi ayrımları yapılabilir. Felsefe tarihi üzerine bir düşünsemede, *nesnenin kavranışı* veçhesinin dışında, ikinci olarak, nesnenin *serimleniş biçimine* ve üçüncü olarak da *işlevine* ilişkin sorular sorulabilir. En önemli *serimleme* biçimleri olarak kronolojik, gelişmeyi baz alan, kanonik ve sistematik serimlemeleri sayabiliriz. Felsefe tarihinin işlevleri olarak da: bulgusalcılığı, gelenek oluşturmayı ve gelenek eleştirmeyi, bilim planlamasını ve son olarak da değer yönelişini gösterebiliriz.

Felsefe tarihinin tarihine daha yakından bakmadan önce şunu aklımızda tutalım: Avrupa'da kurumlar tarihi yeniçağın bir kazanımıdır; buna karşılık diğer biçimler (bibliyografi vb.) değişik varyasyonlarla daha Yunan Antikçağı'nda bile mevcutlardı. *Çin* gele-

neğinde felsefeyle bağlantılı olarak bibliyografi, doksografi ve biyografi de bulunmaktadır; bazı dönemlerde soru soruş biçimlerinin ve kurumların tarihine yönelik çalışmalar da görülür. Aynı şey *Hint* geleneği için de söylenebilir. Ancak, tam kronolojilerin oluşturulması Çin ve Yunan geleneklerinde çok önemli görülmüşse de Hint geleneğinde buna öncelikli bir ilgi gösterilmemiştir. Tek tek türler ve bunların gelişme aşamaları bakımından bu edebiyat gelenekleri arasındaki farkları, onların yorumbilgisel açıdan güçlü ve zayıf yanlarını ortaya çıkarmak henüz yerine getirilmeyi bekleyen bir görevdir. Batılı gelenek açısından da felsefe tarihinin tarihine ilişkin ayrıntılı çalışmalar, ancak kısa bir süreden beri yapılmaktadır.[76]

Felsefe tarihinin türleri ya da tipleri arasında aşağıda yapılacak ayrım, öncelikle daha Yunan-Antik literatüründe var olan tipleri çıkış noktası almaktadır ve buna ek olarak, sadece belirli bir sistematikleştirmeyi (kurumlar tarihinde olduğu gibi) koymaktadır. Saf örneklere çok ender (kesin anlamıyla yalnızca bibliyografi türünde) rastlanıldığını, esas olarak karma biçimlerle karşılaştığımızı saptamak gerekiyor. Yine de bu türler arasında bir ayrım yapmaya çalışacağım, çünkü bu ayrım sayesinde, felsefenin tarihini betimlemenin tek tek yazınsal olanaklarının işlevleri, avantajları ve zayıflıkları hakkında konuşmak daha kolaylaşacaktır.

Burada, *konunun belirleniş* tarzına göre, *serimleniş biçimine* göre ve niyetlenilen ya da gerçek *işleve* göre olmak üzere üç felsefe tarihi türünü ayırıyorum.

Konunun Saptanışı

Bibliyografi

Bibliyografinin konusu, felsefe alanına konumlandırılan metin birimleridir. Bu sırada, verili malzeme işlevsel açıdan belirli bir biçimde seçilir (örneğin bir problem, bir okul, yazarlar, felsefi bir disiplin vb. hakkındaki literatür) ve düzenlenerek sınıflandırılır. Bibliyografinin temelinde sürekli teorik ya da sistematik varsayımlar bulunur:

– Ilk olarak, önemli olduğu kabul edilen bir temaya ilişkin bibliyografi oluşturulur; bu durum ölümsüzlük sorunu hakkındaki bir bibliyografi için olduğu gibi, günümüzün Avusturyalı filozofları hakkındaki bir bibliyografi için de geçerlidir: bibliyografinin yazarı (ya da hedeflenen okur kitlesi) seçilen temayı önemli bulmaktadır.

– İkinci olarak ise, ya bir tema hakkındaki yazılı, yani yayımlanmış ya da hiç olmazsa kayda geçirilmiş görüşlerin, aynı zamanda bu tema hakkındaki en önemli (başlıca) kaynaklar olduğu varsayılmıştır; ya da –daha güçlü bir anlatımla– bir felsefi temaya ilişkin en önemli dilgetirimlerin aynı zamanda yazılı olarak yayımlanmış ya da en azından kayda geçirilmiş oldukları varsayılmıştır.

Ne var ki, bu iki varsayım, tüm toplumların felsefi düşünceleri için aynı ölçüde doğru değildir. Birinci varsayım, bizim geleneğimizdeki geniş felsefi alanlar için geçerli olabilir —ayrıca, Avrupa'da da resmi-bilimsel yayın araçlarıyla hemen hiç belgelenmemiş olan önemli düşünsel (ve elbette felsefi) akımlar vardı, ve vardır. Dolayısıyla, ikinci varsayım Avrupa'yla kıyaslanabilecek yaygınlıkta bir iletişim aracı olarak yazıyı kullanmayan kültürlerin düşünsel mirasına bakışı çarpıtmaktadır; bu varsayım, yalnızca *yayımlanmış yazılı* ürünleri kapsamaktadır.

Doksografi

Doksografi'nin konusunu felsefecilerin günümüze dek ulaşmış formüllendirmeleri oluşturur; bu formüllendirmeler yorumlanmadan verilebildikleri gibi, sistematik bir bağlam içine de sokulabilirler. Her iki durumda da metinlerin düzenlenişindeki görüş açılarının, ilgili felsefecinin sistematik düşünsemeleri sonucunda değil, aktarılan metne yüklenmiş bir temalar ve kanılar filtresi sonucunda ortaya çıkmış olmasıdır. Demek ki felsefe tarihine ilişkin keyfiyetlerin doksografik kavranışında, geleneksel düzenleme ve adlandırma kalıplarının mevcut metinlere ya da metin fragmanlarına uyarlanması söz konusudur.

Doksografik ilgi, felsefe tarihinin tarihinde dikkat çekici bir öneme sahip görünüyor. Felsefe, geniş bir okur kitlesi karşısında felsefeye giriş yapmak ya da felsefeyi serimlemek amacıyla geçmişteki başarımlarına ne zaman başvurmak isterse, bu ilgi ortaya çıkar. Bu yüzden ağırlıklı olarak başvurucu, onaylamaya yönelik bir tutum bu ilginin karakteristik özelliğidir. Bu ilgide, felsefecilerin düşünceleri yorumlayıcı, sınıflandırıcı ve genellikle de anlaşılır bir dile tercüme edici bir tarzda sunulurlar. Bu tarz, varsayılan okur ilgisine karşılık düşer. Felsefe tarihinin hemen tüm serimlenişleri küçük ya da büyük ölçüde (en azından aynı zamanda) doksografiktirler.

"Cogito ergo sum" cümlesiyle sonuçlanan argümanla daha yakından ilgilenmemiş olsak bile, bu cümlenin Descartes'a ait olduğunu "doksografik" olarak biliriz. Konfüçyus'un *Konuşmalar*'ı ve Avrupa Aydınlanması'nın Felsefe Tarihi başyapıtı olan, Brucker'in *Historie Critica*'sı gibi birbirinden çok farklı metin türlerinde, öncelikle doksografik bir ilgiyle karşılaşırız.

Doksografinin de bibliyografyanınkiyle kıyaslanabilir bir varsayımı vardır: Bu varsayıma göre, "doxa"nın, "kanılar"ın bellekte korunmaya değer oldukları açıktır. Bu da düşüncelerin serimlenmesinin ve benimsenişinin bir tarzıdır, sunulan kanıların müelliflerinin korunmuş olmalarına ve önemli bulunan bir geleneğin içinde görülmelerine dayanır. Bu açıdan, konuya böyle bir bakış, ufkun genişletilmesinden çok, ilgili geleneğin kendini onaylamasına yarar.[77]

Biyografi

Aristotelesçi ya da Konfüçyusçu okulların ilk biyografilerinden *Wittgenstein*'ın *Erinnerungen*'ine [Anılar] ve günümüzdeki benzeri yapıtlara kadar, biyografi literatürü her zaman eski örnekleri anımsamanın yardımıyla kendini anlamaya yaramıştır.

Biyografiler sempatiyle ya da eleştirel, içyüzünü ortaya çıkarıcı bir tarzda yazılmış olabilirler, ama her halükârda –kendi geleneklerini güçlendirerek ya da karşıt geleneğe saldırarak– dayanışma oluştururlar. Betimlenen kişileri dostça ya da düşmanca ele alsalar

da filozofların biyografileri daima bir bütünlük sergilemeye ve oluşturmaya çalışırlar. Elbette, bu sırada bazı görüş açıları ve yöntemsel varsayımlar da değişir.

Örneğin Konfüçyus hakkındaki (*Lungu*'da yer alan) biyografik ifadeler, katıksız betimsel ifadeler değillerdir. Daha açık söylenecek olursa, amaçları kesinlikle bilgilendirme değildir, ya da ilk ağızda bilgilendirmeyi değil, başvuruyu hedeflemektedirler. Konfüçyus'un belirli durumlarda sustuğu ya da soru sorduğu söylendiğinde, okurlar için bunun anlamı, benzeri durumlarda susmanın ya da soru sormanın uygun olacağıdır; her defasında, hangi durumların hangi türden olduğunu bilmek okurlar için zor olabilir. Biyografik anekdotlar bir filozofun genel olarak bilinen tezlerini örnekleyebilir ve böylelikle bu tezlerin pratikte uygulanabilir olduğunu da gösterebilirler. Bu örneklerde, biyografik bilginin eğitici bir işlevi vardır. Bu işlevi nereden almaktadır? Biyografide anlamı veren dayanışma arzusunda, bir otorite argümanı söz konusudur. Filozofların yaşam koşul ve davranış tarzlarını buyurgan (autoritativ) kılan nedir? Bu yanıtı yalnızca düşüncelerinin derecesinde ya da hakikat içeriğinde aramak, nahiv bir yaklaşım olur. Zaman zaman tam tersine, düşünce bakımından otorite sanısına, eylemler ve yaşam koşulları hakkındaki bilgilerin yol açtığı izlenimi kaçınılmaz olmaktadır. Ne var ki, yabancı geleneklerdeki düşünürler söz konusuysa bu, aldatıcı bir eğilim olabilir. Çünkü her iki durum da mümkündür: Onların yaşam koşulları ve davranış tarzları hakkındaki bilgi, onları düşünen birer insan olarak ciddiye almayı engelleyebilir; ya da bu bilgi onların düşüncesiyle eleştirel bir tartışmaya girmeyi zorlaştırabilir.

Batılı olmayan felsefi gelenekler bağlamında, bibliyografik, doksografik ve biyografik çalışmalar yararlı ve zorunlu olsalar da ben ilk planda soru soruş biçimi ve kurum tarihlerine ilişkin projeleri savunuyorum.

Soru Soruş Biçimi Tarihi

Tarihçilerin anlayışına göre felsefi olarak sınıflandırılabilecek soru soruş biçimleri ve çözüm önerileri *Soru Soruş Biçimi Tari-*

hi'nin birinci konusu olarak görülebilir. Demek ki, ilk planda ilgili dönemde önde gelen görüş açılarının ve soru soruş biçimlerinin sistematik felsefi söylemleri tarafından belirlenmiş bir yaklaşım biçimi söz konusudur. Geçmişteki düşünce yeniden kurularak ya bir gelişme modeli içinde ya da bugünkü araştırmanın içinde bulunduğu durum çerçevesinde sistematik bir biçimde (bkz. ileride) serimlenir.

Felsefe tarihindeki soru soruş biçimleri tarihi yaklaşım tarzı, özellikle güçlü bir biçimde geliştirilmiş bilgi metodolojisine sahip gelenekler için, Avrupa Yeniçağı bağlamında örneğin Kantçılık, Pozitivizm ve Analitik Felsefe için karakteristiktir. Hint geleneğinde altı klasik ástika okulunu ayırt etmeye yaramış bulunan çalışmalar da bu yaklaşım tarzı içinde sayılabilirler.

Bu örneklerin tümünde, felsefe tarihi bakımından, geçmişteki felsefenin ürünlerini, başarısızlıklarını ve soru soruş biçimlerini, geçerli olarak kabul edilen günümüz felsefesiyle olabildiğince salt sistematik bir biçimde ilişkilendirme eğilimleri görülmektedir. Benim kültürlerarası yönelişli bir felsefe projesi anlayışıma göre, bu felsefenin tarih açısından da merkezi ilgisi: Farklı gelenekleri birbirleriyle bir konuşma içine sokmak ve bunu yalnızca tanışma ya da birbirini daha iyi anlama amacıyla değil, nihayetinde felsefe yapmanın araçlarıyla, felsefi sorunlarda daha ileri bir noktaya varmak için de yapmak olmalıdır. Elbette bu, eleştiriyi ve özeleştiriyi de içerir, var olanı basitçe olduğu haliyle bırakmaz.

Kurumlar Tarihi

Felsefe tarihinin konuları olarak *kurumlar* farklı farklı tiplerde olabilirler. Esas olarak, felsefi düşüncenin gelişiminin gerçekleştiği kolektif koşullar ele alınmaktadır. Burada akademik ya da bilimsel felsefe uğraşının (eski literatürde bilimlerin) yapıldığı kurumla, örneğin akademiler, üniversiteler, kütüphaneler, iletişim ve örgütlenme biçimleri vb. ile bir dönemin genel toplumsal örgütlenmelerini belirleyen diğer kurumlar (örneğin hukuk sistemi, devlet örgütü, dinler, iktisat biçimleri, dil tarihi vb.) arasında bir ayrım yapılma-

lıdır. Kurumlar tarihinde, ele alınan konu felsefe tarihinin akışına yönelik görgül sosyal bilimsel açıklama hipotezlerini bulma ya da bilim planlamasını tarihsel bir zemine oturtma hedefiyle işlenir.

Kurumlar tarihinin soru soruş biçimi tarihiyle birlikte, kültürel farklılıklar bağlamında, felsefenin tarihyazımı açısından önemli olduğunu söylerken, kesinlikle etnofelsefenin savunusunu yapıyor değilim. Henry Odera Oruka'nın, Kenya'daki Luo düşünürlerinin "sage-philosophy" diye adlandırılan felsefesini yeniden kurması, kurum-tarihsel sorunsallaştırmalarla, sorun-tarihsel sorunsallaştırmaların başarıyla birleştirildiği ve aynı zamanda birey olarak felsefecilerin ilk kez tanıtıldığı bir projedir.[78] Bu çalışmada koşullar, bilginin örgütlenişi ve bilgelerin işlevi, aynı zamanda onların tezleriyle ve argümantasyonlarıyla birlikte tanıtılmaktadır. Bu yaklaşım, etnofelsefenin kolektivist yaklaşımının da, şimdiden kurumlaşmış gelenek bağlarının sadece daha da sağlamlaştırılmasının da karşısındadır. Bu yaklaşım, seslerin duyulmasını sağlamakta ve bunu onların ne söylediklerinin ve bunu söyleyiş biçimlerinin kesin anlamda felsefe olduğuna karşı çıkmanın gerçekten zor olduğu bir biçimde yapmaktadır.

Serimleme Biçimleri

Kronolojik Serimleme

Kronolojik serimleme biçimi, sistemlerin ya da okulların tarihsel bir sıralamayla dizilişlerinin bilgisel bir değerinin bulunduğu, çünkü salt bu sıralanışta bile felsefenin ilerleyişinin gösterilebileceği düşüncesinden kaynaklanır. Bu serimleme biçimi açısından zamansal öncelik sorunları nispeten büyük bir önem taşır. Helenistik diyadokografi biçiminin[79] temelinde bu düşünce vardır. Ayrıca modern bir "Felsefeler Sosyolojisi"nde de felsefenin tarihinin hatırı sayılır bir ölçüde grupların, belirli, düzenli akışlarla her yerde –Çin'de ya da Yunanistan'da, Yeniçağ Avrupası'nda ya da İslam dünyasında– benzer bir biçimde gerçekleştiği gösterilmeye çalışılmaktadır.[80]

Kronolojik sorunların felsefe tarihinde zaman zaman oynamış oldukları önemli rol, bu disiplinin felsefi yönelişiyle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Eski bir metnin tarihlenmesi ya da bir kişiye atfedilmesi, birçok örnekte yalnızca metin varyantlarının sabırla, yöntemli bir biçimde karşılaştırılmasının başka metinlerle ve dilsel anıtlarla karşılaştırılması yardımıyla mümkün olabilmiştir. Öncelikle kronolojik bir ilgi söz konusu olduğunda metinlerin mutlak ve göreli tarihlenmeleri önemli bir rol oynayacaktır. Oysa burada değişik yazılı kültürlerin gelenekleri arasında belirgin farklar var gibidir.

Hint geleneğinde, içeriğini açıkça bir felsefi düşünüş tarihinin oluşturduğu çok az sayıda yapıt biliniyor;[81] bu yapıtlarda da konu sorunsal tarihi açısından ele alınmıştır ve buna uygun olarak, kronolojik değil, sistematik bir serimleme yapılmıştır. Genel olarak Hint tarihyazımında kronolojik sorunlara yönelik bir ilgisizlik, sayısız örnekle saptanmıştır[82] ve gerçekten de dikkat çekicidir. Buna karşılık Çin'de, erken dönemlerden bu yana son derece gelişmiş bir tarihyazımı geleneği bulunuyor.[83] Çin'de düşünce okullarının tarihi de daha Han Hanedanı sırasında kalıcı bir yer edinmiş, kronolojik görüş açısı her zaman önemli bir rol oynamıştır.

Başka serimleme biçimleri açısından yaptığımız gibi, kronolojik serimleme biçimi açısından da bu biçimin hangi ilgiye karşılık düştüğünü daima sormamız gerekiyor. Tarihsel bir sıralanışın –ki her türlü kronolojinin ilk hedefi budur– tartışma dışı bırakılması, atalar silsilesinin olabildiğince eksiksiz ve kuşku götürmeyecek bir biçimde gösterilmesi ilgisine dayandırılabilir. Böyle bir ilgi, erken yeniçağın genel kabulleriyle, insanlık ve yeryüzü tarihinin başlangıcına kadar, en başlardaki kökenlere[84] kadar gitmeye eğilim gösterebilmiştir. Daha sonra bu ilgi ancak bu atalar silsilesinin yalnızca eksiksiz değil, olabildiğince temiz olarak da serimlenmesiyle tatmin olabilmiştir. Sokrates öncesi düşünürlerin kesin anlamıyla ilk filozoflar olarak kabul edilmesi, burada yeni bir atalar silsilesine yol açmıştır; ama bu silsile de çoğu durumda olabildiğince eksiksiz ve olabildiğince düz bir çizgi halinde yeniden kurulmuştur.

Felsefe tarihinin kültürlerarası bir yönelişi, sadece eşzamanlı olmayanlarla ilgilenmediği için bile, mutlak kronoloji bu felsefe açı-

sından belirleyici bir önem taşıyamaz. Ancak, çok çeşitli olanın meydan okuması söz konusu olduğunda –Collins'in adı geçen "Felsefeler Sosyolojisi"nde olduğu gibi– tek tek bölgelerin özelliklerinin tam olarak kavranılması için göreli kronolojiler tamamen anlatım gücüne sahip olabilirler.

Collins "kuşaklar arasındaki ağlar, seçkin öğretmen ve öğrencilerin oluşturduğu zincirler"den söz ediyor. Buralardaki entelektüel tartışımlar yeniden kurulabilmektedir. "Bireylerdeki yaratıcılık tesadüfi değildir; kuşaklar arasındaki zincirler içinde inşa olur" ve belirli görüşlerin sınırlandırılması da kuşaklar arasındaki mesafelerde gözlemlenebilir.[85] Collins'in "küçük sayıların entelektüel yasası" adeta, tinsel üretimlerin tarihinde eşzamanlılığın ve göreli zamansal yakınlığın olabildiğince tam bir çözümlemesini yapmak için bir davettir. Bu yasaya göre "[...] tartışmacı bir topluluk içerisinde bir ya da iki kuşaktan fazla bir süredir kendi kendini vareden aktif haldeki düşünce okullarının sayısı 3 ila 6 civarındadır",[86] bunlar da karşılıklı olarak birbirlerinin sınır çizgilerini belirlerler. Entelektüel çatışma, sürekli belirli temalar üzerine yoğunlaşma ve müttefikler arayışı ile sınırlıdır. Collins'in en başta yazdığı gibi, tin tarihinin desenini tek tek savaşçılar değil, birbirleriyle savaşan az sayıda kamp oluşturur. Çatışma tinsel yaşamın enerji kaynağıdır ve çatışma kendi kendisiyle sınırlıdır.[87]

Birçok yönden doğru olabilecek böyle bir bakış tarzında bilim –bizim örneğimizde: felsefe– sosyologlarını ilgilendiren genel kalıplar belirginleşmekle kalmaz; teori tartışmalarının tek tek katılımcılarının güdülenim ve yönelimleri de belli olur.

Gelişim-Tarihsel Serimleme

Felsefe tarihinin bir gelişim olarak serimlenmesi bir yandan mutlaka her ayrıntıda kronolojinin önceliğini gerektirmez; diğer yandan da elbette kronolojiyle sınırlı kalamaz. Gelişim-tarihsel serimlemede, zaman içinde ilerleyerek değişen, farklı, birbirini izleyen şekiller içinde kendini gitgide daha fazla gerçekleştirmiş olan, özdeş bir şeyin betimlenmesi görüş açısı belirleyicidir. Bu serimlemede, farklılık-

ların nereden kaynaklandıklarının, ama aynı zamanda bu farklılıkların nasıl bir özdeş olanın çerçevesinde var olduklarının gösterilmesi gerekir. Demek ki, düşüncenin gelişim tarihi, teşhis edilebilen bir şeyin, olup bitenin değişmeden kalan bir çekirdeğinin mevcut olduğunu söyler; ayrıca, mevcut olduğu öne sürülen bu özdeşle ilişkilendirilebilecek farklılıklar, zıtlaşmalar, sapmalar da vardır.

Felsefenin tarihi ya da daha doğrusu: Batı felsefesinin tarihi tekrar tekrar, aktörlerden –felsefe yapanlardan– ayrı bir "mutlak" tinin geliştirilmesi ya da açındırılması ya da hatta kendi kendini geliştirmesi olarak betimlenmiştir. Bu tarih 1715 yılında Heumann tarafından, çocukluktan (Yunanlılar) olgunluğa (Yeniçağda) gidiş olarak;[88] 1811 yılında Bachmann tarafından sonsuz bir evrim olarak; ve nihayetinde Hegel tarafından en genel anlamıyla evrenin zorunlu olarak kendi bilincine varması olarak betimlenmiştir. Ancak, felsefenin böyle zorunlulukla işleyen bir süreç olarak kabul edilmediği yerlerde de tarihinin bilinmesiyle en azından akıl etkinliği alanında sürekli bir ilerlemeye ilişkin "sevindirici kesinlik" elde edilebilmiştir.[89]

Demek ki şunu saptıyoruz: Avrupa Aydınlanması ve Romantizm döneminden beri felsefede, kendi tinsel durumunu bir özgelişim sürecinin sonucu olarak betimleme çabalarıyla sık sık karşılaşılıyor; bu çabalarda söz konusu sonuç ya bir ara sonuç ya da şimdiden idrak edilebilir bir nihai sonuç olarak görülüyor.

Kimmerle bu anlayışa karşı çıkıyor: "Daha sonraki, daha öncekinden daha iyi değildir, tüm zamanlarda ve tüm kültürlerde iyi ve daha az iyi sanat ve felsefe yapıtları olmuştur. Sanatın ve felsefenin çok eski örnekleri kendi içlerinde zaten kusursuzdurlar ve izleyen tarihteki hiçbir şey onları aşamaz."[90]

Gelişim düşüncesini savunan biri de bunları rahatlıkla kabul edecektir, ama o şunu ekleyecektir: Daha sonraki iyi yapıtlar daha önceki iyi yapıtların bir biçimde daha yükseğinde yer alırlar. Kimmerle Veda'lara ve Lao Tzu'ya (Laozi) işaret ederek, bunu da sorguluyor.

Bu noktada Hegel'in ne dediğine bakmak yararlı olabilir, çünkü ilk planda "gelişmenin ilerlemesi daha fazla şeyi belirlemek olduğu için ve bu da idenin kendi içinde derinleşmesi ve kavrayışı ol-

duğu için, böylelikle en genç, en yeni felsefenin, en gelişmiş, en zengin ve en derin felsefe olduğu"[91] kılavuz fikrini ilk planda savunan Hegel olmuştur.[92] Hegel'in bakışıyla, felsefe tarihinin görevi, bu gelişmenin gidişatını göstermektir; onun "Felsefe Tarihi" konferansı bu görevi konu alır. Hegel'in felsefe tarihini yeniden kuruşu, böylelikle gelişim-tarihsel serimlemenin paradigmatik bir örneğini oluşturur.

Hegel'in serimlemesi, onun, insanlık tarihinin genel akışı üzerine açıklamalarıyla sıkı bir bağıntı içindedir[93] ve burada yalnızca gelişme kavramıyla bağıntılı olarak verilecektir. Bu kavram öyle merkezi bir konumdadır ki, Hegel daha "Felsefe Tarihi" konferansının giriş bölümünde buna açıklık getirir: "Burada söz konusu olan şeyi biricik 'gelişme' tanımıyla özetleyebiliriz. Bu açıklık kazandığında, geri kalan her şey kendiliğinden ortaya çıkacak ve bunu izleyecekt ir." (26)

Ancak, burada rastgele olaylara ya da olayların sonuçlarına değinilmemektedir: [Bu gelişme] "Akla uygun yürümektedir. Tarihe ve özellikle felsefe tarihine, dünya tinine duyduğumuz bu inançla yaklaşmalıyız." (26)

Doğa tarihi, kültür tarihi, halklar ve diller, tek tek insanların çabaları Hegel'e göre tüm bunlar bu doğrultuda gerçekleşirler, tin tüm bunlarda "kendi büyük yapıtını" gerçekleştirir, "elinin altında yeterince ulus ve birey mevcuttur". (49) Bazı halklarda "örneğin Çinlilerde öyle göründüğü gibi" (10) ya da Hintlilerde tek tek örneklerde "Felsefelerinin [...] dinle özdeş kalması" (119), onda "başlangıçtan itibaren saptanmış bir hakikatin içerik olarak kalması" (17) Hegel'i rahatsız etmez.[94] Genelde tin "özgürlüğün bilincine" (96) ilkönce "Batı'da" ulaştıktan sonra, "bir dizi gelişmeyle" ileriye doğru gider, bu gidiş "düz bir çizgi halinde, soyut bir sonsuzluğa doğru değil, bir çember olarak, kendine geri dönüş olarak düşünülmelidir. Bu çemberin çevresinde, çok sayıda çemberler vardır; bütünü ise kendi üzerine eğilen büyük bir gelişmeler dizisi oluşturur." (33)

Hegel'in anladığı anlamda gelişme, yalnızca farklı aşamaların birbirini izlemesinin bir sonucu değildir; karşıtlıklar yoluyla daha

yükseğe çıkmaktır. Gelişen şey kendisiyle özdeş kalır ve yine de önemli ölçüde değişir.

Hegel'in bakış açısını şöyle özetleyebiliriz: İnsanlık tarihinde felsefi düşüncenin tek bir gelişimi vardır, bu gelişme esas olarak tamamlanmıştır ve bu yüzden ana hatlarıyla, sonuçlarıyla ve perspektifleriyle bilinebilir durumdadır: Bu gelişme sürecine uygun olmayan ve onu ilerletmeyen değersizdir, onu engelleyen, nesnel olarak yanlıştır.

Son olarak Hegel'in konferanslarından alıntıladığımız, çok sayıda çemberden oluşan bir çembere ilişkin son derece etkileyici imgeye gönderme yapacak olursak, burada yeni "çemberler" keşfetme olasılığının bulunup bulunmadığını sorabiliriz. Bizim bağlamımız açısından belirleyici olan, Hegel'deki bu çevresel "çemberler"de ne Çinlilerin, ne Hintlilerin görülmediğidir; oysa böyle bir şey kesinlikle düşünülebilirdi — örneğin, "Sextus Empiricus" adında böyle küçük bir çevre çemberine, "Nagarjuna" adındaki bir diğerine ve "Wang Chong" adındaki bir üçüncüsüne değinilebilirdi. Böylelikle, her biri kendi bağlamında bir kuşku türü geliştirmiş bulunan üç bilgi kuramcısından söz edilmiş olurdu; bunların arasındaki örtüşme noktalarını ve farkları araştırmak elbette, öğretici olurdu.[95] Bilindiği gibi Hegel bu olanağı dışlamaktadır.[96]

Felsefe tarihinde ve genel olarak gelişme tarihinde "gelişmeleri sadece çoğul olarak incelemenin",[97] bunları birbirleriyle ilişkilendirmenin ve birbirleri için verimli kılmanın ne anlama geleceği, kültürlerarası felsefe açısından büyük önem taşıyabilecek bir sorudur.

Kanonik Serimleme

Felsefe tarihinde ancak ya geleneksel olarak aktarılmış temel kavramlar ya da Philosophumena'ya (örneğin "Beden-Ruh", "Sonsuzluk", "Töz" vb. gibi kavramlara göre) ya da felsefenin (ya da felsefi bir akımın) referans noktası olarak alınan sistematik bir pozisyonunun felsefe tarihçilerinin savunduğu temel kavramlarına göre kategorizasyon yapıldığında bir *kanonik* serimlemeden söz edilebilir.

Felsefe tarihinin sözlüksel açıdan ele alınışı, kanonik bir serimlemenin en net örneği olarak görülebilir. Bir sözlüğün maddeleri, ilgili kanonu dile getirecektir.

Öncelikle, kanonik görüş açısının özel bir biçimde, her defasında sabitlenmiş geleneklerle sınırlı kalması gerektiği görünüyor ve gerçekten de bu duruma ilişkin çok sayıda kanıt bulunuyor. Felsefe sözlüklerinde, kültürel açıdan farklı geleneklerin kavramlarına işaret eden maddelerin konu gereği onlarda Panikkar'ın söylediği anlamda işlevsel ya da homöomorf eşdeğerleri görmenin tamamen akla yatkın ve anlamlı olduğu durumlarda bile ayrı ayrı ele alınması olağan bir durumdur.

Örneğin Japonca bir felsefe sözlüğünde "Ruh" maddesinde, "psyche"nin yanı sıra "anima" ve aynı zamanda "atman" ve bunlara karşılık düşen Sino-Japon terimler ele alınır;[98] oysa Batılı sözlüklerde böyle bir şey mutat değildir: "atman" ve Batılı olmayan geleneklerin öteki kavramları, kural olarak ayrı bir yerde verilirler. Burada da daha az sınırlayıcı bir bakış tarzını izlemek, farklı geleneklerden felsefecilerin gelecekteki işbirliğinin önündeki görevlerden birisi olacaktır.

Bu bağlamda Platon ve Sokrates zamanında yaşamış Yunanlı bir sofist olan Elisli Hippias'ın yaptığı denemeyi anımsatmak yerinde olur; Hippias'ın *Yunanlı ve Yunanlı Olmayan Kadın ve Erkek Düşünürlerin* düşüncelerinin kanonik temalara göre düzenlenmiş doksografik bir toplamını yazdığı söylenir; ne var ki bu kitap "daha 3. yüzyılda [MÖ] unutulmuştur".[99] Filolojik bir yeniden kurma çalışması yapan kişi için, yalnızca Hippias'ın "Barbar" düşünürleri de yapıtına alması değil, "Mitolojideki ve tarihteki ünlü kadınlar hakkında sayısız örnek ve alıntı derleyebildiği" de[100] tartışılmaz bir olgudur. Hippias tüm bunları kanonik bir biçimde temalara ya da maddelere göre düzenlemiştir. Bunlardan bazıları yeniden kurulabilmektedir. Bunlar örneğin: *su*; *"her şey akar"*; *bir olan*; *başlangıçta her şey bir aradaydı"*; *"yanlış önerme yoktur"*; *toprak ve su*; *aşk ve kavga*; *varlık ilkelerinin bölümlendirilişi* vb. gibi konulardır. Böylelikle Hippias Thales'in, her şeyin kökeninin su olduğu öğretisiyle, "Mısır mitolojisinde çok yaygın olan ilk su

Nun öğretisi"[101] arasında bir bağlantı kurmuştur. Platon ve Aristoteles bu yapıtı mutlaka biliyorlardı ve muhtemelen de hakkında bir değerlendirme yapmışlardı. (*Kratylos*, *Theaitetos*, *Timaios*'ta ve *Metafizik*'te)

Sistematik Serimleme

Felsefe tarihinin sistematik bir serimlenişi, kronolojik ve gelişim-tarihsel soru soruş biçimlerine ikinci derecede bir önem verebileceği gibi, geleneksel kanonları da dikkate almayabilir. Sistematik serimleme gönderme yapmaktan ziyade kurmayla ya da yeniden kurmayla ilgilenir. Bu tarzda bir serimlemenin düzenlenişi ve kavram dili, güncel bir pozisyondan ya da tartışmadan aldığı problemlerin sistematik olarak temellendirilmiş değerlerine uyar; bu sırada mevcut malzemenin lafzından kaynaklanmayan sistematik bağıntılarını, argümantasyon boşluklarını da kanıtlaması gerekir; bir kanona göre yapılan serimlemede ise bunların yapılması gerekmemektedir. Bu yönelişin aynı zamanda (bulgusal) gücü ve (tarihsel-açıklayıcı) zayıflığı buna dayanmaktadır; 20. yüzyılda bu yönelişin en belirgin biçimde analitik felsefede şekillendiğini görüyoruz; bu felsefede "felsefenin geçmişi zamansız, tarihsel olmayan" ve böylelikle "tarihsel bilinci" olmayan[102] bir şey olarak ele alınmaktadır. Buradaki kılavuz fikir, felsefenin tarihi hakkındaki bir bilginin sürekli ve münhasıran sistematik soru soruş biçimlerinin (Mantık'ta, Ontoloji'de, Bilgi Kuramı'nda vb.) açıklanması ve çözümü için taşıdıkları öneme ya da ne ölçüde önem taşıdığına göre ölçülmesi gerektiğidir.[103]

Felsefe Tarihinin İşlevleri

Bulgusal İşlev

Felsefe tarihinin en sıklıkla açıkça dile getirilen işlevi elbette bulgusal işlevidir. Bibliyografya ve sorunsal tarihinin yanı sıra doksografi de bu işlevi görmeye çalışmaktadır. Felsefe tarihinin,

felsefenin kendisi için bulgusal bir değer taşıyabilmesinin genellikle iki yolu sayılmaktadır: Tarihin bilinmesi bir kez düşülmüş hatalardan kaçınmanın aracı işlevi görebilir ve ikinci olarak da yeni çözüm olanaklarının bulunmasında yardımcı olabilecek hipotezler stoğu olarak işe yarayabilir. Gelişmeyi ölçüt alan ve sistematik serimleme biçimlerinin, bu işlevi yerine getirmeye en uygun olduğu görülmektedir.

Avrupa'nın felsefe tarihinde bulgusal işlev ilkin elbette Francis Bacon tarafından formüle edilmiştir; Francis Bacon felsefenin geçmişindeki biyografik ve doksografik bilgileri sistematik olarak ele almak için önerilerde bulunmuştu.[104] İlk önerisi açısından Bacon, kurum tarihsel bir yöntemin kurucusu olarak görülebilir. İkinci önerisinin ise açıkça bulgusal bir yönelimi vardır. Herhangi bir konu hakkındaki tüm "görüşler" bir kez olabildiğince tam ve belirgin bir halde bir araya toplandıktan sonra; artık birbirleriyle karşılaştırılabilecekleri gibi, olasılıkları açısından da sınanabilirler ve olası olmayanlar ya da yanlış olanlar ayıklanabilirler.

Felsefe tarihini bulgusal bir amaçla ele almamızın temelinde şöyle bir soru olabilir: Felsefi problemlerin çözümü için, daha eski düşüncenin bilgisinden başka bir biçimde elde edemeyeceğimiz neleri elde edebiliriz? Bu soruyu değiştirerek, kültürlerarası yönelişli felsefe tarihi için de sorabiliriz: *Batılı olmayan düşüncenin bilmekle, Batılı düşünce tarihinden öğrenemeyeceğimiz neleri öğrenebiliriz?* Wiredu tarafından tasarlanan "Felsefi kavramların sömürgecilikten arındırılması" projesinde[105] bu doğrultuda ilginç bir öneri bulunduğunu görüyorum. Bu öneriyi başka bir bağlamda daha ayrıntılı olarak inceledim. (bkz. Bölüm 2)

Gelenek Oluşturma İşlevi

Felsefe tarihinin, daha az belirtik olsa da pratikte görmezden gelinemeyecek ikinci bir işlevi vardır: Felsefi düşüncenin tarihi, dünya görüşleri ya da felsefe okulları halindeki geleneklerin yerleştirilmesi ya da korunması için betimlenir; burada özellikle doksografi, biyografi ve problem tarihi tipleri söz konusu olurlar; bunun

için en uygun serimleme biçiminin ise gelişim-tarihsel serimleme olduğu görülmektedir.

Kültürlerarası bir yönelişte, bu işlev açısından felsefe tarihi çalışmaları, daha ziyade hâlâ klasik Batılı kültür kanonunun dışındaki, felsefi açıdan önemli geleneklerin yerleştirilmesi ve –kısmen– keşfedilmesi bakımından zorunludur. Afrika geleneklerine ilişkin olarak yürütülen vaka çalışması (bkz. Bölüm 2) bu zorunluluğu yeterince kanıtlayabilir.

Bilimi Planlama İşlevi

Felsefe tarihsel olarak temellendirilmiş yönelişler, yine açıkça telaffuz edildiğinden daha sık bir biçimde, (felsefe alanında) bilim planlaması ve bilim politikası alanında etkilidirler. Bu durum hem ders planlarının hem de araştırma projelerinin temellendirilmesi, üniversitelerin görev politikası ya da yayınevi politikası açısından söz konusu olabilir. Böylesi amaçlar için çoğunlukla sorunsal tarihi, ama aynı zamanda kurumlar tarihi de kullanılmaktadır.

Değer Yönelişi İşlevi

Kültürlerarası felsefe tartışmalarında bu işlev görmezden gelinemeyecek bir rol oynamaktadır, bu yüzden bu konuyu biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Değer yönelişi işlevi, salt bilimsel ve akademik felsefe *yapma* alanının ötesine geçer. Felsefi geleneklerin kültür varlığından, yaşama pratiğinde karşılaşılan sorunlar bakımından ahlaksal-dünya görüşsel bir yöneliş için esinler kazanılmaya çalışılan her yerde bu işlev amaçlanmaktadır. Günümüzde bu işlevi yerine getirmenin en uygun biçiminin gelişme ölçütüyle yazılmış bir kurumlar tarihi olduğunu düşünüyorum; burada farklı kültürlerin felsefe gelenekleri üzerinde karşılaştırmalı olarak çalışmak hedeflenmektedir. Bu hedefe yönelik kronolojik ve kanonik ya da sistematik araştırmalar da büyük bir önem taşımaktadır.

Plott ve yazar arkadaşları (bkz. Bölüm 3.1., Tez 5) felsefe tarihini kültürleri karşılaştırarak serimleme projelerinde, düşüncedeki

ortaklıkları yeniden bilince çıkartma amacını da güttüklerini açıkça vurguluyorlar; böylelikle düşmanlık ve önyargıların ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmayı umut ediyorlar.[106] Fornet-Betancourt "Başkalarıyla, karşılıklı tanıma, saygı ve dayanışmayı temel alan, yeni bir evrensel bütünselleştirme dinamiği kurmak için"[107] zorunlu bir "inanç değişikliği süreci"nden söz ediyor.

Holenstein "neden ille de anlaşmak" istiyoruz, kuşkucu sorusuna "bize yabancı kültürlerle tartışmamızda, sivil ilişki biçimlerini düşünmek [Besinnung] için ahlaksal bir güdülenmeye gerek yoktur. Katıksız bir özçıkar yeterlidir"[108] yanıtını veriyor. Ancak, ona göre bu çıkarı yalnızca dikkatli ve eleştirel bir kararlılıkla izlemek gerekir. Mall da "yanlış ve çoğu zaman tehlikeli geleneksel-ciliklerden ve dışlayıcılıklardan kaçınan ve hangi alanda olursa olsun bir hakikatin tek başına hiç kimsenin malı olmasına izin vermeyen bir geleceği şekillendirmeye yarayacak"[109] bir "kültürlerarasılık ve dinlerarasılık ethosu"ndan söz ediyor. Panikkar: "Kültürel açıdan birlikte yaşamak için gerekli olan, diyalogsal diyalogdur; bunun koşullarından biri de karşılıklı saygıdır" saptamasında bulunuyor, bu diyalog "minimum düzeyde karşılıklı tanıma gerektirir", bu da "sempati ve sevgi olmadan mümkün değildir!"[110] Paul da "karşılaştırmalı felsefenin en nihai hedefi" olarak "kültürel anlaşmanın teşvik edilmesi"ni gösteriyor. "Kulağa ne kadar sıradan gelse de o kadar doğrudur bu."[111]

Bu gibi yöneliş görüş açılarını ve böylelikle kültürlerarası felsefenin görevlerini şu biçimde de formüle edebiliriz.[112]

— Kültürlerarası felsefe, kültürel olarak koşullanmış, örtük düşünme biçimlerini çözümlemelidir.

— Kültürlerarası felsefe, kendini ve yabancı olanı algılamanın stereotiplerini eleştirmelidir.

— Kültürlerarası felsefe açıklığı ve anlaşmayı desteklemelidir.

— Kültürlerarası felsefe karşılıklı aydınlanma içinde yer almalıdır.

— Kültürlerarası felsefe insancıllığı ve barışı destekleyebilir ve desteklemelidir.[113]

Kültürlerarası yönelişli felsefenin tarihyazımı için de bunlara karşılık düşen görevleri ortaya çıkmaktadır.

IV
Yorumbilgisi ve Disiplinlerarasılık

İster dilsel olarak isterse başka bir anlatım biçimiyle verili olsunlar, yabancı dilegetirimlerin anlaşılması, insani iletişimde bir gerekliliktir. Bu süreçte, benimseme ve mesafe koyma, teşhis etme ve sınır çekme gerçekleşir.[1] Anlama süreci aktarma ve yorumlamayla sonuçlanabilir, ama hiç beklenmedik bir biçimde kendi anlatım olanaklarının genişletilmesini de beraberinde getirebilir. Bu süreç her zaman için tamamlanmadan kalır ve yaşadığımız sürece tamamlanamayabilir.

Burada her zaman ikili bir soru ortaya çıkar. Birinci soru açıkça sadece anlama ve yorumlama olanaklarına ve yöntemlerine ilişkindir — bu soruyu öncelikle yorumbilgisi ele alır. Bu ilk sorunun temelinde yatan ve onu yönlendiren ikinci soru ise, anlamanın değer ve hedefine yönelik, genellikle sessizce sorulan bir sorudur. Bu soru korku ya da umutla, bir eksikliğin yaşanmasıyla ya da gerçekleşme beklentisiyle temellendirilmiştir.

Anlama sürecinden her zaman yabancı bir dünyada, bir başka insanın iç dünyasında bir yol alma gerçekleşir. Bu yol alma her zaman kişinin kendi dünyasından yola çıkılarak yapılır, oysa bu dünya yabancıyla karşılaşma sırasında değişir, yeniden biçimlendirilir.

Bu yüzden iletişim, esas olarak bir etkileşimdir. Öteki olan ele geçirilir,[2] tadil edilir, yeni, belki de çelişkili bir dış görünüşe bürünür; kendi olanın başına da aynı şey gelir. Kişiliği değiştiren bu tür benimseme sürelerinin bir ağın dışında gerçekleşmesine izin vermemeye alışkınızdır; ve bunun için öngörülen ağ örgüsü, bizim bilimsel yöntemler ve bilimsel terminoloji dediğimiz bir şey olabilir. Bunlar bireylerin, genel bakışı koruyabilmelerini sağlayan yardımcı araçları: terminolojileri, kavramları, soru soruş biçimi düzenleri ve olası bir yanıtın ne olabileceğine dair bilgiyi sunarlar. Kültürlerarası karşılaşmalarda bunlardan hiçbirisi kendiliğinden anlaşılır ve herkes için eşit ölçüde normal değildir.

Kültürlerarası yönelişli bir felsefe için, bu geleneksel ağların karşılıklı bir kesişmesinin gerçekleşip gerçekleşmediği, hangi biçimde gerçekleştiği ve bunun ne gibi sonuçlarının bulunduğu, basit ve belirleyici bir sorudur. Bu soruda felsefe, başka disiplinlerden, onların hem başarıları hem de başarısızlıklarından bir şeyler öğrenebilir. Bu bakımdan öncelikle etnolojinin ya da kültür antropolojisinin haklı olarak adlandırıldığı gibi[3] "Kültürel olarak yabancı olanın bilimi" ile ama karşılaştırmalı din bilimi ve teoloji ile de tartışmaya girebilir ve girmelidir de.

Dolayısıyla bu bölümde ilkin felsefi yorumbilgisinin problem alanlarını ana hatlarıyla vereceğiz ve sonra adı geçen disiplinlerdeki buna benzer ama farklı sorunsallaştırmaları özetleyeceğiz.

4.1. Anlamama–Yanlış Anlama–Anlaşma

Yorumbilgisi, yorumlama sanatı ve öğretisi 19. yüzyılda Avrupa'da tin bilimlerinin özel yöntemi olarak geliştirildi. Bu yöntemde merkezi önem taşıyan "anlama" kavramı, doğa bilimlerindeki "açıklama" kavramıyla karşılaştırıldı ve kimi yazarlar tarafından bunun karşısına konuldu.[4] Son onyılların Almanca literatüründe, özellikle Gadamer'in yapıtı ve bu yapıtla da tartışma önem kazandı; bu yapıtta anlama geleneğin ve bugünün ufuklarının kaynaşmasının yorumlayan özne sayesinde gerçekleştirilmesi olarak görülmektedir. Bu kaynaşmanın her zaman öznel olduğu, ama gelişi-

güzel olmadığı, "bu forum karşısında kendini savunabilmek" için bir geleneğe, "bir aktarım olayına girmek"[5] olduğu söylenmektedir. Bununla, diyalogsal süreler kastedilmektedir ve Kimmerle'nin açımladığı gibi "Tarihsel aktarımın" metinleri, Gadamer'e göre "diyalogun sürdürüldüğü ikinci tekil şahıs"tırlar.[6] Bu durum bizi birden fazla zorlukla karşılaştırıyor.

Çünkü "bir geleneğin bütünleşik ve tekboyutlu" olduğu varsayılmış olabilir; ayrıca "geleneklerin aşılmasının olanaklılığını anlamanın bir yolu yoktur".[7] Bu varsayım altında kültürlerarası felsefe daha en baştan yalnızca şizofrenler için mümkün olabilirdi. Mall, bu anlamda bir yandan "bir kültürün, felsefenin ya da dinin özanlayışının, dışlayıcı bir paradigmaya" yükseltildiği bir "kimlik modeli"nden söz ediyor; diğer yandan da bir "Toptan farklılık yorumbilgisi"ni bu modelden ayırıyor ve kendisi "analojik bir yorumbilgisi"ni savunuyor.[8] (bkz. aşağıda)

Gadamer'in tasarımından kaynaklanan ikinci zorluk, daima metinlerden söz edilmesi, buna karşılık birbirleriyle ilişkilerinde ve geleneklerinde "Birincil olarak yazılı biçimler" uygulamayan kültürlerin felsefesiyle ilişki kurulduğunda "radikal bir yabancılığın" ortaya çıkmasıdır; Kimmerle'ye göre bu durum "dinlemek, uzunca bir süre dinlemek ve dinlenen şeyi çok eğreti olarak mevcut anlama kategorilerinin çerçevesi içinde sınıflandırmak" zorunluluğundan ötürü bir "dinleme yöntembilgisini" gerektirmektedir.[9]

Kültürlerarası felsefe, kendisininkinden farklı bir gelenekte ya da kültürde geliştirilmiş bulunan felsefi düşüncenin hangi araçlarla ve ne kadar güvenilir bir biçimde kavranabileceği sorusuyla karşı karşıyadır: Kültürlerarası felsefenin, genel bir yabancı kültürün felsefesini anlama teorisini geliştirmesi gerekiyor.

Her yorumbilgisi tam olarak net olmayan, anlam taşıyan nesne durumları olduğundan yola çıkar. Böylelikle, kendi anlamı açısından doğru, doğru olmayan bir biçimde kavranabilen ya da hiç kavranamayan, "anlaşılmış" ama "yanlış anlaşılmış" ya da "anlaşılmamış" olabilen bir şeyin varlığından yola çıkar. Yorumbilgisel işlemin hedefi anlamamanın ya da yanlış anlamanın yöntemsel olarak dışlanması ya da azaltılmasıdır.

Her türlü yorumbilgisel işlem bir tür çeviriyle sonuçlanır.[10] Bu noktada İtalyanca'daki, yaklaşık olarak "çevirmenler-hainler" anlamına gelen "traduttore-traditore" sözcük oyunu bizi uyarıyor; bununla her çevirinin bir sahtecilik olduğu söylenmek isteniyor. Kesın anlamıyla alınırsa ve her çeviri, bağlamına yansıtılırsa böyle bir kuşku, bir tekbencilikle sonuçlanacaktır — *kendimi* yalnızca *ben* anlayabilirdim, ve *bugünkü-ben* bile *dünkü-beni* kesin olarak anlayamazdı.

Yine de bu sözcük oyununu böyle kesin bir anlamda almıyoruz ve onu her bağlamla ilişkilendirmiyoruz. Kullanım kılavuzu ilkin Japonca kaleme alınmış bir cihaz satın aldığımda, kullanma kılavuzundaki Almanca ya da İngilizce çeviriyi okuyarak cihazı çalıştırdığımda cihaz yine de çalışabilir; üstelik Japonca bilseydim ve kılavuzun ilk metnini anlamış olsaydım, cihazı kullanmayı ne kadar iyi başaracaktıysam, şimdi de o kadar ıyi başarmam mümkündür. Böyle kullanım kılavuzları vardır; elbette –anadilimizde yazılmış olsalar bile– bu durumun söz konusu olmadığı başka kullanım kılavuzları da vardır. Aynı şey, günün birinde uygulamanın yorumların denektaşı işlevini gördüğü birçok metin için de söylenebilir: Sözleşmeler, yemek tarifeleri, inşaat talimatnameleri, dil öğrenim kitapları, kültürlerarası iletişim kılavuzları ve başka birçok metin bu türdendir. Bu metinlerin anlaşılıp anlaşılmadığı, uygulamada ortaya çıkar. Elinde iyi bir dil öğrenme kitabı olan, bunu doğru anlayan ve uygulayan, yani onu kendisi için "çeviren" kişi, kendini daha iyi ifade edebilecektir; yabancı kültürlerdeki davranış tarzlarını nasıl anlamak gerektiğini bilen biri, daha kolay pazarlık ve reklam yapabilecektir.

Ancak, yemek tarifleri ya da kullanım kılavuzları gibi açıkça son derece basit metinlerde bile, içinde anlam kazandıkları ya da bir kez kazanmış oldukları genel bağlam bilinmediğinde, kafa karışıklıkları ortaya çıkmaktadır. Bunu anlayabilmek için, erken yeniçağdaki simya reçetelerini ya da hastalıkların bugünkünden farklı tarzda sınıflandırıldıkları bir dönemin ve toplumun tedavi talimatlarını düşünmek yeterlidir.

"Felsefi" metinlerde durum farklı mıdır? Bu metinleri şu ya da bu biçimde hangi tarzda sınıflandırabileceğimizi ya da bir sınıflan-

dırmanın gerekip gerekmediğini her zaman bilemeyiz; her halükârda, yeni karşılaştığımız metinlerde (örneğin Afrika özdeyişlerinde) bunu en baştan bilemeyiz. Dolayısıyla, Gadamer'in sözleriyle, "Çinli bir bilgenin öğrencileriyle konuşmasını felsefe, din ya da şiir diye" adlandırmamızı "tamamen keyfilik"[11] olarak kabul edebilirdik. Elbette aynı durum, her yerdeki ve tüm zamanlardaki bilgelerin, öğrencileriyle konuşmaları için de geçerli olabilirdi. Elbette o zaman da bunun tüm "Çinli bilgeler" ve onların tüm "konuşmaları" için geçerli olup olmadığı sorusuna yanıt arayacaktık; örneğin Zhuang Zi'nin olası doğruluk ölçütleri hakkındaki konuşması için, Mensiyus ya da Xun Zi'deki insanın doğasının ilkesel olarak iyi olduğunu kabul etmekten yana ya da karşı argümantasyonlar için (bkz. Bölüm 6.1.) geçerli olup olmadığını sorgulayacaktık. Bu metinleri biraz tanıdığımızda, artık tam bir keyfilikten söz edemeyecektik. Yine de Gadamer'in yargısı önemli bir noktaya dikkatimizi çekiyor: Felsefi metinler, üzerlerinde "felsefi metin" tabelası taşımazlar. Başka bir deyişle söyleyecek olursak: üzerinde "felsefe" tabelası bulunan her yerde felsefe mevcut değildir, felsefe sadece oralarda mevcut değildir.

Adım adım ilerleyecek olursak, öncelikle anlamama ve yanlış anlama boyutlarıyla ilgilenmemiz gerekiyor. Kültürel olarak farklı düşünce biçimleriyle karşılaşıldığında da bir dizi kendine ve yabancı olana yönelik bazı özellikler atfetme durumu ya da stereotipler söz konusu olur; burada bunların üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Sonra, (kültürlerarası) yanlış anlamanın olasılığını ve gerçekliğini bir kere anladığımızda, bununla anlamanın nasıl ve neden gerçekleşmesi gerektiği henüz netlik kazanmış olmaz. Son olarak da bir kültürlerarası yorumbilgisi teorisi anlaşma, değiş tokuş ve birbirini –anlama ve anlaşılanla eleştirel bir tartışma yoluyla– karşılıklı olarak verimli hale getirmek için ne gibi fırsatların beklenebilir olduğu sorusunu ele almak durumundadır.

Algılanan tüm farklılıkların ardında kapsayıcı bir bütünlüğün bulunduğunu, ancak bunun örtülü olduğunu düşünmek mümkündür. Asıl muammanın bu olduğu kabul edildiğinde, kültürlerarası bir yorumbilgisinin görevi ortadadır: Tüm özel dillerin, kültürle-

rin, düşünüş tarzlarının ardına geçmeli, onların asıl söylemek isteyip de her birinin farklı farklı dile getirdikleri şeyin ne olduğunu kavramalıdır. Durumun gerçekten böyle olduğuna ilişkin bir umudu, insanların aynı şeyi isteyip de bunu birbirlerine anlatamadıklarına ilişkin eski bir Sufî meseli dile getiriyor.

Dört seyyah –bir Türk, bir İranlı, bir Arap ve bir Yunanlı– ellerindeki son parayla ne satın alacakları konusunda anlaşmazlığa düşerler. Türk *üzüm* almak istiyorum der. İranlı ise *angur* almak ister. Arap *inab* der, Yunanlı da *stafil* almakta diretir. Çok dil bilen birisi onların tartışmasına kulak misafiri olur ve parayı kendisine vermelerini önerir: Tam da her birinin en çok sevdiği şeyi satın alacaktır. Anlaşmak için zaten başka şansları bulunmayan dört seyyah, bu öneriyi kabul ederler.

Dil bilen kişi üzüm satın alıp gelir. Türk seyyah, 'işte benim *üzümüm!*' diye sevinir, İranlı *angur*'una, Arap da *inab*'ına kavuştuğu için mutludur, Yunanlı da *stafil*'inin tadını çıkarır. Aslında dördü de üzüm istiyorlardı ama bunu bilmiyorlardı. Şimdi hepsinin özlemlerinin ortak olduğunu anlamışlardı — üzümlere sevindiler ve birbirlerinden hiç ayrılmadılar.[12]

Bu mesel umut kokuyor. Seyyahlar bir ve aynı şeyi istiyorlardı. Ancak, kullandıkları sözcükler farklıydı. Kötü olan ise, kendilerinin bunun farkına varamamış ve birbirlerine anlatamamış olmalarıydı. Yine de durumu anlayan ve her birine açıklayan birisi çıkmıştı. Bu kişi, seyyahlardan her birinin eyleme ve adlandırma yasasını anlayabilme gücüne sahipti, böylelikle herkesi memnun etmişti. Her birinin neyi kasttetiğini, neyi istediğini ve her birinin diğerlerine neyi iletemediğini biliyordu. Yanlış anlama ve tartışma kesinlikle bir nesne üzerine değil, yalnızca sözcükler üzerineydi. Sonunda herkes hayalindekine kavuşmakla kalmamış; yol arkadaşının özleminin –ellerindeki son parayla!– kavuşmak istediği şeyin kendisinin kavuşmak istediğiyle tıpatıp aynı olduğunu da öğrenmişti. Başka bir deyişle, şimdi hepsi de o ünlü ıssız adaya giderken, yanlarına aynı kitabı almak istediklerini biliyordu.

Yine de bu mesel bazı ön varsayımlara dayanıyor. Örneğin bu dört seyyahın birbirleriyle tartışabildiklerini varsayıyor. Bir şey istediklerini birbirlerine anlatabilmişlerdi.

Bu öykü ayrıca, bu dört seyyahın ortak bir yaşama evrenini paylaştıklarını varsayıyor: Birlikte yolculuk etmektedirler ve ellerindeki son para ortaktır. Mutlaka bir tarihte, yolculuklarının amacı hakkında anlaşmış olmalıdırlar, çünkü öykü salt "turistik" yolculukların henüz bilinmediği bir dünyada geçer. Birbirleriyle açıkça o denli anlaşabilmektedirler ki, her biri bir diğerinin istediği şeyin kendi istediğinden farklı olduğunu bilmektedir. Herhalde birbirlerini anlamalarını sağlayan bir sürü ortak dilsel anlatıma sahiptirler. Tüm bunlar çoktaraflı bir yanlış anlama için yeterli olmaktadır.

Bir başka varsayım da bu dört seyyahın, tartıştıkları konuda açıkça isimlerden başka bir anlaşma aracına sahip olmadıklarıdır. Örneğin göstererek yapılan somut tanımlamalara sığınabilirlerdi — bir pazarda tartışıyor olsalardı hepsi de sessizce üzümleri işaret eder ve sözcükleri kullanmadan anlaşırlardı.

Bu meselin bir başka varsayımı da dört seyyahı da anlayan bir kimsenin bulunmasıdır. Bununla, yalnızca bu dört dili değil, genel olarak tüm dilleri bilen bir mercinin kastedildiği açıktır. Meselin bazı yorumlanışlarında, durumu kurtaran kişi her bir seyyahın dilini anadili gibi bilmektedir. Dillerin ardındaki özü bildiği için, dilsel farklılıkları ortadan kaldırabilmektedir. Bu mesel, alıntıyı yaptığım kaynakta böyle yorumlanmıştır.[13]

Kültürlerarası bir yönelişte ele alınması gereken felsefi sorunların durumuna uygulandığında bu varsayımlardan her biri önem taşımaktadır.

Birincisi, felsefe yapan herkesin, temelde aynı şeyi mi "istedikleri" son derece tartışmalıdır. Garfield, Tibetli filozofların "Batılı filozoflar, felsefenin varoluşlar çemberinden kurtuluşa götüreceğini düşünmüyorlarsa, niye felsefe yapıyorlar o zaman?" diye sorduklarını aktarıyor.[14] Sonra Garfield'ın "bilginin kendine özgü değerini açıklamaya çalıştığı" Tibetli meslektaşlarının ona yalnızca "dik dik bakıp kahkaha atmaları"[15] kesinlikle bilgiyi teşvik eden bir durum olabilir — bu durum, her iki taraftaki fazlasıyla basit betimlemeleri sorgulamaya yol açabilir. Gerçekten bir fark da kalabilir. Yine de bundan böyle hiç kimse "Batı" ve "Doğu" felsefe-

si gibi bu kadar büyük şeyleri karşılaştırmaya kalkışmamalıdır. Batı'da ve Doğu'da, yani kültürlerin kendi içlerinde aynı soruları sormak yeterlidir. Örneğin Gazali'nin *Tehâfüt ül Felasife*'sinde (Filozofların Tutarsızlığı) ve İbn Rüşd'ün (Averroës) *Tehâfüt-ül-Tehâfüt*'ünde (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) aynı şeyi mi istediklerini sormak yeterlidir. İkisinin arasında bildik dilsel anlaşma sorunları bulunmuyordu. Yine de herhalde farklı şeyler "istiyor"lardı.

İkincisi, felsefe yapan herkesin, birbirleriyle anlaşabilmek için yeterince büyük ortak yönlerinin bulunup bulunmadığı sorulmalıdır. Önceden verdiğim örneklerde, bu durumun kesinlikle mevcut olduğu görünüyor: Garfield "yaşayan bilginlerle, aynı zemin üzerinde sahici bir etkileşim"[16] dediği bir şeyin zorunlu ama aynı zamanda mümkün de olduğu bir durumu betimliyor. Bu iki Arap düşünürü dilin yanı sıra dinde ve bir dizi geleneksel metinde de ortaklaşıyorlar.

Üçüncü olarak da felsefe uğraşında, tüm geleneklerde bazı açılardan bir şeyi gösteren işaretparmağına benzeyen bir şeyin olup olmadığını, yani birisi onu gösterdiğinde herkesin "göre"bildiği bir şey olup olmadığını sormamız gerekir. Böyle bir şeyin yokluğunun da bunun anlamak –ve elbette anlaşmak– için ne anlama geleceğini sormalıyız. Bu arada, böyle bir şeyi görünüşte yadsıyan anlatımların ne kadar sık kullanıldıklarını anımsayalım: "Asyalı" değerlerden, bir "Doğu" mantığından, "Batılı" insan haklarından (bkz. Bölüm 5) vb. söz edilir. Bu gibi anlatımlar, harfiyen alınacak olursa, verdiğimiz öyküdeki zavallı seyyahlar için gerçekten asla üzüm diye bir şey olamaz, sadece tercüme edilemeyen "stafil", "angur" vb. vardır ve felsefeyle uğraşanlar için de aynı durum söz konusudur. Özel yanların, terminolojik benzerliklerin ve farkların sonu gelmez açıklanışının ötesinde, ortak varsayım ve kavramlar üzerinde çalışmak –ve zamanı geldiğinde üzümü yemek– başarılamıyorsa, felsefe yapan farklı gelenekler arasında belki bir bilgi alışverişi vardır ama kültürlerarası bir felsefe yoktur.

Son olarak da –meselde tüm dilleri bilen biri gibi– tüm felsefeleri bilen birinin her türlü özel anlatım biçimlerinin ve tasarımların ardında asıl kastedilenin ne olduğunu bilmekle kalmayıp bun-

ları ikna gücüyle iletebilen ve sonunda herkesin, bunun aslında zaten hep düşünüp istedikleri şey olduğunu kabul etmelerini sağlayan birinin varlığını da kuşkuyla araştırmalıyız. Felsefeyle uğraşanlar kendi aralarında kalıyorlar, dışarıdan kimse gelmiyor. Bu yüzden tüm dilleri ve konuları bilen çok bilgili birisinin geleceğinden umutları yok; üzerinde çalışabildikleri şey ise ortaklaşa bir verimdir[17] — bilim ve karşılıklı aydınlatmadır.

Böylelikle üzüm meseli bize çözümlerden ziyade zorlukları gösteriyor. Başlamak için bir kesinlik olarak Sufî meselinin iyimser öğretisini değil de bildik durumu, anlamamayı ve yanlış anlamayı kabul edersek, iyi yapmış oluruz.

Anlamama

İlk önce yanlış anlamadan söz edersek, şimdiden önemli bir aşamaya varmış, hatta bir adım atlamış oluruz. Birinci adım hiç anlamamaktan olası bir anlamaya ya da yanlış anlamaya atılan adımdır. Bu ilk adım, algılanan bir şeyin dilsel işaret olarak, herhangi bir kimse tarafından bilerek herhangi bir başkası için üretilmiş, yani bir göndericisi ve bir alıcısı bulunan bir şey olduğunu ve kendi dışındaki bir şeye işaret ettiğini, bir iletim taşıdığını algılamaya dayanıyor.

Bizim sorumuz –genel olarak değil– felsefe bağlamında kültürlerarası bir yorumbilgisinin olanaklılığına ilişkin olduğundan, burada her türlü anlamama olasılığını değil, yalnızca felsefe alanındakileri, yani ontolojik, bilgikuramsal ve değer kuramsal sorular alanındaki anlamama olasılıklarını ele almamız gerekiyor. Demek ki, dilegetirimleri kesinlikle felsefi düşünceler olarak anlaşılamayacak insan toplulukları var mıdır, sorusuyla karşı karşıyayız.

Bir halkın, bir bölgenin ya da bir cinsiyetin tüm mensuplarının belirli düşünme ve anlatım yeteneklerinin ve özellikle felsefi düşünme ve dil yetisinin bulunmadığının söylendiği örneklerden yola çıkabiliriz. Çünkü bu türden değerlendirmeler doğruysa –yani önemli yeteneklerin genel olarak bulunmadığı bir biçimde kültürel farklılıklar saptanırsa– anlamaya çalışmanın bir anlamı olmaz.

Kültür tarihinde böyle durumların isnat edildiği bir dizi örnek vardır. Örneğin Güney Amerika'nın sömürgeleştirilmesinin ilk döneminde, bir dilde belirli seslerin bulunmayışından yola çıkarak, bu dili konuşan insanların, Latince'deki terimleri söz konusu seslerle başlayan önemli kavramlara ilişkin fikirlerinin olmadığı sonucuna varılmıştı.[18] Başka bazı toplumlara ilişkin olarak da dinlerinin, hatta insani bir dillerinin bile olmadığı söylenmiştir.[19] Yine, teorisyenlerin kavrayışına göre, başka bazı toplumların bir devlet kurmasına,[20] metafizikle ya da mantıkla uğraşmasına (bkz. Bölüm 3'te felsefenin olamayacağı bir yer olarak Çin) onların bilinçleri engel oluyordu; ya da yazının olmayışı soyut kavramları kavramalarını engelliyordu,[21] hatta bazı toplumların felsefi ya da teolojik kavramlar oluşturmalarını sözde onların dilleri olanaksız kılıyordu.[22]

Bu gibi stereotiplerde, belirli bir farkın algılanıp bir eksiklik olarak yorumlanışı dile gelmektedir. Ancak, ille de böyle olması gerekmiyor. Bir eksiklik değil, bir fazlalık anlamına gelen, pozitif bir farklılık oluşturan başka farklılıkların algılanması sonucunda da benzer yorumların yapılması kesinlikle mümkündür. Adeta tam tersine bir değerlendirmede bulunulduğu, yapılan karşılaştırma sonucunda, kendine ait olanın, eksik olarak algılandığı durumlar da olabilir — "Doğulu" düşünme biçimlerinin ezoterik niyetlerle alınması örneklerinde bu durumun sık sık yaşandığını düşünüyorum. Yine de farklılık salt bir eksiklik olarak yorumlanıyorsa, burada, öteki kültürde sözde varolmayan bu eksikliği gidermek için gerekli ve yeterli araçların bulunduğu bilinci de daima mevcuttur.

Yukarıda verdiğimiz, kolaylıkla çoğaltılabilecek ve Batılı olmayan kaynaklardaki stereotiplerle de bütünlenebilecek olan örneklerde, her defasında yabancı toplumların ve kültürlerin tekçi bir biçimde anlaşılması dile gelmektedir: Öne sürülen farklılık, yargılanan grubun tüm üyeleri için geçerlidir ve sorgulanan alanda anlamanın tamamen olanaksız olduğu kabulüne vardırır. Bu kötü sonuca, insan düşüncesinin kültürle koşullanmışlığı üzerine, görünüşte birbirine zıt iki tezden yola çıkarak varılabilir; Holenstein bu tezleri "Platoncu" ve "romantik" görüş olarak tanımlamıştır.

Birinci tez, algılanan dünyanın tüm insanlar için tamamen aynı olduğu, yalnızca insanların tasarımlarını dile getirdikleri sözcük ve imlerin farklı olduğu varsayımından yola çıkar.[23] Ancak, bu farklılıklar insanların arasında bir anlaşmanın gerçekleşemeyeceği kadar büyük olabilirler — ayrıca, tek tek örneklerde dilsel araçların, zorunlu olarak yanılgıya yol açacak kadar ya da insanların ne düşündüklerini aslında kendileri de bilmedikleri için, başkaları tarafından, kendi geliştirdiklerinden farklı kavramlarla aydınlatılmalarını gerektirecek kadar eksik görülmeleri de düşünülebilir.[24]

"Romantik karşı tez"[25] ise kültürleri kapalı bütünler olarak görür; bu teze göre, kültürler aralarında gerçek bir alışverişe giremezler, önemli evrenselleri paylaşamazlar ve her biri kendisi için bir dünya oluşturur. Bu bütünlerden hiçbiri bir diğerinin ölçütleriyle değerlendirilemediği gibi, hiçbiri nesnel bir gerçekliği ölçüt alarak da değerlendirilemez.

Holenstein, kültürellik bağlamında bu iki tezin karşısına bir sentez koyuyor ve bunu "insanbilimsel tez" olarak formüllendiriyor: "İnsanlar hakkında genel (türe özgü) önermelerde bulunmak kolaydır: *tüm* insanlar için geçerli olan, başka canlılar için de *değil, yalnızca* insanlar için geçerli olan, *bir* kültür (ya da *bir* toplum, *bir* 'ırk', *bir* 'ulus', *bir* cins) hakkında (popülasyona özgü) genel önermeler: bir kültürün (bir toplumun, bir 'ırkın', bir 'ulus'un, bir cinsin) tüm üyeleri için geçerli olan, başka kültürlerin (başka toplumların, 'ırkların', 'ulusların', cinsin) üyeleri için de değil, *yalnızca* onlar için geçerli olan yasalar."[26]

Böyle bir tez, tarihsel-olgusal olarak saptanabilen çeşitlilik derecesini görmezden gelmeden (dilsel, değer kuramsal vb.) evrenselleri yönlendirdiği sürece, "platonik" ya da "romantik" görüşten daha verimli araştırmalara yol açabilir.[27]

Ne var ki, kültürel açıdan farklı davranışlar ve düşünüşler hakkında yapılan değerlendirmelerin birçoğu şu kalıba uymaktadır: Kendi toplumunun belirli anlatım biçimleri, genel olarak insanca ya da normal kabul edilir ve bunların başka bir toplumda gerçekten ya da sözümona eksik oluşları, insanlığın eksik oluşu olarak görülür.

Oysa bir eksiklik atfedildiği durumlarda da öncelikle, kendi kültürüne göre bir farkın algılanmasından daha fazlası söz konusu değildir. Buna bir eksiklik değil, bir fazla, olumlu bir fark olarak kavranacak başka farklılıkların karşılık düşmesi de kesinlikle mümkündür. Genel olarak ve felsefede kültürlerarası düşünce, yabancı olana böyle yaklaşacak ve "bizi esas ilgilendiren, yabancı olana ulaşmak değil, ona müdahale etmektir"[28] tutumuyla kendi kavramlarının ve düşünüş tarzlarının eleştirilemez olduğunu varsaymayacaktır.

Yanlış Anlama

Anlaşılabilen bir kişi veya bir şey yanlış da anlaşılabilir. Bunun tersi de doğrudur: Bir yanlış anlamadan söz ediliyorsa, bir anlamanın da teorik olarak mümkün olduğu varsayılmakta ama şimdilik buna ulaşılamadığı düşünülmektedir. Yalın bir anlamama durumundan farklı olarak, yanlış anlama bir anlama türüdür.

Yabancı anlam içeriklerini yanlış anlamanın nasıl önleneceği ve doğru anlamaya nasıl ulaşılacağı, yorumbilgisini daima meşgul etmiştir. Burada yalnızca bir çözüm denemesine değinmek istiyorum.[29] Yorumbilgici ve tarih felsefecisi Collingwood, bir belgeyle sonuçlanmış olan düşünce süreçlerinin "re-enactement"ini, yabancı eylem ve düşüncelerle empati kurulmasını, doğru anlamanın ölçütü olarak gördü. İmparator Theodisius'un bir fermanını anlamak isteyen bir tarihçinin "İmparatoru verdiği karara götürmüş olan tüm düşünüş sürecini, kendi zihninde bir kez daha katetmesi gerekir. Böylelikle Imparator'un deneyimini, kendi içinde yeniden yaşamış olur; fermanın anlamı hakkında, salt filolojik bir idrakten kaynaklanan bilgiyi ancak böyle davranarak elde edebilir."[30]

Collingwood'un bu tezine Popper, genel olarak bir o kadar önem taşıyan iki itiraz yöneltmiştir. Birinci itiraz, bu talebin yerine getirilmesinin genel olarak mümkün olmadığı yolundadır:

"Birçok bakımdan, tarihçinin eyleme ve böylelikle empati kurma olanaklarını aşan eylemler olabilir. Empati kurulması gereken eylem korkunç bir gaddarlık olabilir."[31]

Kültürlerarası felsefe üzerine tartışmalarda anlamanın onaylamakla aynı şey olmadığı vurgulanmakta ve yukarıdaki tez ve ona yönelik itiraz, anlam açısından sürekli dile getirilmektedir.

Popper'ın ikinci itirazı da bağlamımız açısından önem taşıyor. Popper, böyle bir düşünsel empatinin mümkün olsa bile gereksiz olduğunu, çünkü kendisiyle empati kurulan şeyin sıradan ve kendiliğinden anlaşılır bir şey olduğunu söylüyor.[32] Buradan, tüm geleneklerin, tüm insanlar açısından kendiliğinden anlaşılır mı oldukları sorusu ortaya çıkıyor. Bu soruya bir yanıt arayışında bir ilerleme sağlamak için belirli kurallara göre davranmak yararlı olur; örneğin Holenstein "Kültürlerarası yanlış anlamaları önlemek için on iki temel kural" öneriyor; bunu yaparken "yorumbilgisel Fairness ('Hakseverlik') ilkesinden yola çıkıyor.[33] Bu ilkeleri kısaca özetliyorum:

1. *Rasyonellik Kuralı* (Mantık Kuralı): Bu kurala göre, "dilleri ve kültürleri yabancı olan insanlara mantıksız ya da mantık-öncesi düşünce atfetmekten olabildiğince kaçınmalı, onların yanlış anlaşılmış olduğundan yola çıkılmalıdır." (290)

Holenstein burada, Quine'nin formüle ettiği haliyle "Rasyonellik ilkesi" denilen ilkeyi referans alıyor.[34] Bu kuralı, "genel olarak anlamanın ilk kuralı" kabul etmek için, "felsefi bir neden" bulunduğunu düşünüyor. Ancak tek tek dilsel ifadeler arasında mantıksal bir bağıntı bulunduğu varsayımıyla, bunların salt akustik olaylar olmadıklarını kabul edebiliriz.

2. *Amaçsal-Rasyonellik Kuralı* (İşlevsellik Kuralı): "İnsanlar aslında kendilerini yalnızca mantıksal-rasyonel olarak dile getirmekten daha fazlasını isterler ve bunu yapabilirler [...] Bu girişimlerinde, bir amacı [...] izlerler. Mantıksal ve teleolojik rasyonellik, bir cümlenin sözcük anlamı ile bu cümleyle izlenen amaç birbirleriyle bağdaşmıyorsa, birçok dilegetirim irrasyonel görünür." (291)

3. *İnsanilik Kuralı* (Doğallık Kuralı): Yukarıdaki ilk iki kuralın uygulanmasına ilişkindir; "rasyonellik" ve "işlevsellik"ten genellikle yalnızca "dar, teknik bir anlamda" söz edildiği için, bunların zihinsel yaratımlara uygulanamayacağı izlenimi doğmaktadır. "Başka bir kültürden insanlara anlamsız, doğallık dışı, insanlık dı-

şı ya da reşit olmayan davranışlar ve bunlara karşılık düşen değer tasarımları atfetmeden önce, en iyisi ilkin kendi anlama yetisinin ve bilgi ufkunun yeterliliğinden kuşkulanmalıdır" (293)

4. *Nos-quoque-Kuralı*: ("Biz-de" Kuralı) der ki: "Yalnızca başkaları değil 'biz de' (nos quoque) aynı koşullarda aynı şekilde davranma eğilimindeyizdir. Yabancı bir kültürde, ne kadar istense de karşı çıkmadan kabul etmeye hazır olunamayan bir şeyle karşılaşıldığında [...] benzeri, hatta daha da kötü durumların kendi kültüründe de, tarihinde [...] ve bugününde [...] bulunması olanaksız değildir." (295)

5. *Vos-quoque Kuralı* ("Onlar-da" Kuralı): Bu kural, bir önceki kuralın karşılığıdır. "Yabancı kültürlerde, öğrenildiğinde karşı çıkılması kesin olan, insanlığa karşı işlenmiş suçlarla karşılaşılırsa, o zaman [...] muhtemelen [...] yabancı kültürde de bu utanç verici olayı yadsıyan kişiler de bulunabilecektir." (297)[35]

6. *Gizli Irkçılığa Karşıt Olma Kuralı*: Bu kural insanlardaki "sinsi bir huya" ilişkindir; bu huy Eski Ahid'deki anlatımıyla, kıymık ve mertek sendromu olarak tanımlanabilir; bu da insanın kendinde bulunan eksikleri başkalarında gördüğünde abartılı olarak algılaması eğilimidir. "Irkçılık" Holenstein'a göre "karşıt grup oluşumunda dış görünüş (özellikle ten rengi), köken ve başka bir dil ve kültür belirleyici oluyorsa" vardır. "[...] ırkçılar eksiklik ve kötülüklerin (a) *Yalnızca bir başka grupta olduğunu* (b) genelleştirilerek bu grubun *tüm üyelerinde* bulunduğunu görürler ve (c) öteki grupta *yalnızca onları*, eksikliği ve kötülüğü için görürler." (298)

7. *Kişisellik Kuralı*, Kant'ın hiçbir insanı, asla "yalnızca araç" olarak kullanmama pratik buyruğunu temel alır. "Yanlış yargıları ve densizlikleri önlemek, başka bir kültüre mensup olanlara karşı asla araştırma *nesnesi* gibi değil, (kendilerine bağlı bilgi kaynağı kişilere ve tercümanlara) yalnızca araştırma *aracı olarak da davranmamak*, onları eşit haklara sahip araştırma *partnerleri* olarak görmekle mümkündür. Bu kişilerin hakkında bir yargının yayımlanmasından önce, onların da fikirlerini belirtmek ve karşı sorular yöneltmek hakları vardır." (301)

8. *Öznellik Kuralı*: Bu kural, özbetimlemelere karşı daima eleştirel kalmayı öngörür. "Dışarıda duran birinin izlenimleri kadar, özbetimlemelere de çapraz sınamadan geçirmeden bir değer atfetmemek gerekir. İkisi de karşılıklı kontrolü gerektirirler. İnsanlar ruh hallerine ve karşılaşma tarzına göre kendilerine aşırı bir değer vermeye, kendilerini aşırı yüceltmeye, kendilerini olduğundan güzel göstermeye ya da tam tersine, kendi değerlerini düşürmeye, kendilerini alçaltmaya, kendilerini karalamaya eğilim gösterirler." (302)

9. *Ontoloji – Deontoloji Kuralı* ("Var-Durmu / Olmalı-Durumu Kuralı"): Holenstein bu kuralla normların belirtik bir biçimde formüllendirilip temellendirildikleri olgusundan, normların ait oldukları toplumdaki yaşamı gerçekten belirledikleri sonucunun çıkarılamayacağına işaret etmek istiyor. Bunun tam tersi de söz konusu olabilir: "Yasa koyucuların ve ahlak bekçilerinin görüşüne göre 'uygun' olan bir şey tam da genel bir uygulama olmadığı için talimatlar çıkartılır ve kutsal yazılar yazılır." (304)

10. *Kutuplaşmayı Ortadan Kaldırma Kuralı*: Bu kural yaygın bir stereotipleştirme biçimine ilişkindir: "Kültür bilimlerinde zıtlıklar arasında (aydınlık-karanlık; Batılı-Doğulu; *yang-yin*) sistematik bir bağlılaşıklık bulunduğu inancının, ilişkileri yıkıcı bir biçimde çarpıtan bir şey olduğu ortaya çıkmıştır [...] Gerçekte ise iki kültür arasında (*kültürlerarası*) saptanabildiğine inanılan aynı zıtlıklarda tarzları ve dereceleri açısından bir ve aynı kültürde (*kültür içinde*) ve hatta bir ve aynı kişide (*özne içinde*) yaşa, çevreye, mevkisine ve sadece keyfine ve ruh haline bağlı olarak da sık sık karşılaşılabilmektedir." (305)

11. *Homojen Olmama Kuralı* da yine yanıltıcı bir stereotipe ilişkindir: "Kültürlerin homojen oldukları varsayımı, bu kültürlerin farklı dönemlerini, akımlarını ve biçimlenişlerini tek bir çizgi halinde düzenleme yanlışına götürür; sanki bunlar yalnızca gelişme derecesi açısından farklıdırlar ve hiçbiri kendi içinden çıkmış, bağımsız bir unsura sahip değildir. Bu farklı dönemlerin vb. niteliksel özellikleri, özgünlükleri ve bazen zıt ve alternatif yanları da kaybolur."(307)[36]

12. *Uzlaşmazlık Kuralı*: Bu kural önemli bir uyarıyı dile getirir. "Tüm kültürlerde ve kültürlerin de ötesinde, kültürleraşırı bir biçimde birer muamma olarak kalan gizemler vardır. Elbette karar verilemezlik kanıtları da yanlış varsayımlara dayanabilir ve aldatıcı olabilirler. Yine de, Leibniz'in 'Bir şey neden vardır ve neden daha ziyade bir hiç değildir?' sorusuna hiçbir kültürde tatmin edici bir yanıt bulunamayacağına hazır olunacaktır. Aynı şey, Locke'un çıplak, düşünmeyen maddenin, akıllı bir varlık ortaya koymasının asıl mümkün olabileceği, sorusu için de geçerlidir. Başka kültürlerden beklenebilecek olan, en fazla, böyle sorular karşısında nasıl durulduğudur." (308)

Anlaşma ve Anlama

Birisinin farklı düşündüğünü ya da düşünmüş olduğunu nasıl kesin olarak bilebiliriz? Birçok durumda, herhangi birisinin bize ya da başkalarına iletmek istediği şeyi doğru kavradığımız, bize kendiliğinden anlaşılır görünebilir; ancak karşımızda başka bir dönemin ya da kültürün insanlarının dilegetirimleri varsa, böyle bir varsayımda bulunmamalıyız. Ayrıca, anladığımız şeyi uygun bir biçimde, başkaları için kendi kavramsal araçlarımızla anlatabilecek, onu doğru ve yanlış anlaşılamayacak bir biçimde yorumlayabilecek durumda olduğumuzu da kolaylıkla kabul edemeyiz. Mall, birden fazla kitabında, "analojik" bir yorumbilgisinin zorunluluğundan söz ediyor; bu yorumbilgisini bir yandan bir "özdeşlik modeli"nden, diğer yandan da "tamamen farklılığı varsayan yorumbilgisi"nden ayrı tutuyor. Bunlara karşılık olarak "birçok nedenle var olan örtüşmeleri" çıkış noktası alan ve böylelikle, "modernliğin" güçlü "özdeşlik eğilimini" ve bir o kadar güçlü olan "postmodernliğin farklılık tezini" yumuşatıyor.[37] Fornet-Betancourt da benzer bir düşünceyi savunuyor, bu düşünce "insanın sonluluğunun, [...] her kültürde var olan, kendine ait olanı mutlaklaştırma ya da kutsallaştırma eğiliminden vazgeçme anlamına geldiğinden yola çıkan" ve "biricik yorumlayıcı paradigma işlevi gören tek bir teorik-kavramsal modelle çalışmaktan" kaçınan "bir yorumbilgisel tutumu, çıkış noktası almaktadır."[38]

Ne var ki, negatif formüllendirilmiş tezlerden de anlaşılacağı gibi, böylelikle henüz kültürlerarası yorumbilgisi için gelişmiş bir teori ortaya konulmuş olmaz. Böyle bir teorinin tarihte Batılı ve Batılı olmayan geleneklerde geliştirilmiş yorumbilgisi biçimleriyle tartışmakla kalmayıp bir "kültürü anlamanın epistemolojik teorisi"ni[39] geliştirmesi de gerekir. Elbette bu görev yalnızca teoriye değil, karşılaşmalar pratiğine de düşer.

"Bir yabancılar yorumbilgisi, kendi anlama sürecine yabancının katılması ilkesine uymalıdır, çünkü ancak kendi anlamasında yabancının da etkili olmasıyla, kendimize ait olanı bir ölçüt olarak koymamızı ve yabancıya ilişkin kendi deneyimimizi, yabancıyı anlamak zannetmemizi önleyebilir."[40]

"Doğru" anlama sorununda da diyaloglardan ve poliloglardan başka yol yoktur ve Kimmerle'nin yazdığı gibi, "diyaloga katılan kişiler, ideal durumda bedensel olarak mevcutturlar".[41] Yorumlanması gerekenler yalnızca metinler değildir, ya da karşılaşanlar yalnızca "kültürler" değildir; birbirlerinin eşit statüde olduğunu kabul eden ve "diyalog partnerinin bana söyleyeceği, benim (genel insani bir akıldan pay almam temelinde) kendime de söyleyemeyecek olduğum bir şey var" beklentisiyle birbirleriyle konuşan insanlar da söz konusudur. Bu sırada "geçici bir süre için ya da sürekli olarak anlaşılmadan kalan"[42] bir şeyler de kesinlikle olabilir, hatta tüm katılanlar Paul'ün temel bir koşul olarak öne sürdüğü gibi, "öteki kültürün olabildiğince kapsamlı ve ayrıntılı bir maddi bilgisine"[43] ulaşmaya çalışsalar bile bu durum değişmeyebilir.

Bu görevi "yorumbilgisel çember"[44] denilen şeyin geleneksel bir betimlenişiyle açıklığa kavuşturabiliriz. Anlama süresinde, *anlam*'ın bir şeyin *içine yerleştirilmesi değil, dışarıya çıkartılması* genel ilkesinden yola çıkılarak ("sensus non est inferendus sed efferendus") bu "çember" genel olarak şöyle formüle edilir: *Bütün parçalardan, parçalar da bütünden yola çıkarak yorumlanırlar.* Bu formül farklı "parçalar" ve "bütün" arasındaki dört ilişkiyi betimler:

a) Bir metnin parçaları ile bütünü arasındaki ilişki.

b) Bir dil ile, bu dildeki belirli bir konuşma olarak, bir metin arasındaki ilişki.

c) Bir anlam içerikleri bütünlüğü olarak yazar ile, bu anlam içeriklerinden bir tanesi olarak metin arasındaki ilişki.

d) Kültürel genel bağlam ile bu bağlam içinde ortaya çıkmış bulunan ve etkisini sürdüren metin arasındaki ilişki.

Burada sürekli olarak "metinler"den söz ediliyor olması, Batılı yorumbilgisinin tarihine gönderme yapıyor, ama bununla sınırlı kalınmaması gerekir. Avrupa geleneğindeki yorumbilgisel düşünsemenin nedeni, metinlerin, öncelikle de Kitab-ı Mukaddes'in aslına uygun yorumlanışı sorunuydu. Ne var ki, aktardığımız kurallar genelleştirilmişlerdir ve genel olarak dilsel işaretlerin ve anlam içeriklerinin yorumlanışıyla ilişkilendirilebilirler. Örneğin bir Afrika geleneğindeki (bkz. Bölüm 2) felsefi önem taşıyan özdeyişlerin yorumlanışında, c maddesindeki gibi bir yazarın, en azından bir birey olarak varlığını aramak, hedefe ulaşmakta yararlı olmayabilir. Ayrıca parça ile bütün arasında da bir başka ilişkinin göz önünde tutulması gerekir; bu ilişki ("parça") olarak belirli bir "kültürel genel bağlam" ile "bütün" olarak kültürler arasında kurulmuş bir konuşma arasındaki ilişkidir.

Panikkar, tümünden olmasa bile çok sayıdaki toplumdan ve kültürden, çok sayıdaki olası sorunsallaştırmaya ve katkıya verimli bir biçimde uygulanabilecek olan, son derece yararlı bir uyarıda bulunuyor. Panikkar "homöomorf(ik)" ya da işlevsel eşdeğerlerin verili olması olasılığından söz ediyor.[45]

Yukarıda örnek aldığımız meseldeki seyyahlar arasında geçen tartışma, üzüm konusunda değil de asıl insani olanın ne olduğu konusunda yapılsaydı; seyyahlardan biri "Humanum"a ya da "özerk özne"ye işaret eder, bir diğeri "ren" ve "li"yi vurgular ve üçüncü yolcu da "muntu"nun ideal olduğunu söylerdi. Bu seyyahlar, bireylerin temel haklarına ilişkin olarak, birbirlerinden farklı sonuçlara varırlardı. Panikkar böyle bir soruyu çok önceden tartışmıştı.[46] Seyyahlar –çıkarları gereği ya da mecbur kaldıkları için– kendi kavrayışlarının ne içerdiğini birbirlerine sadece açıklamaktan kesinlikle daha fazlasını yaparlardı, özel ve farklı olanın temelinde ne yattığını sorabilirlerdi ve sonunda gerçi her türlü gelenek ve kültürden bağımsız olmayan, ama yine de birden fazla ya da

çok sayıda kültürün ve geleneğin karşılaşması deneyimiyle sınanmış olan bir kavrama ulaşırlardı. Benim terminolojimde bu, polilog bir süreçtir. Kültürel belirlenmişliğin bilincinde olan ama yine de evrensellik iddiasından vazgeçmeyen felsefenin işlem tarzı ve perspektifi budur.

4.2. Kültürel ya da Dinsel Açıdan Yabancı Olana İlişkin Bilimler

Kültürlerarası yönelişli felsefe, öncelikle üç bilim grubuyla ya metodolojileri ya da konuları bakımından bir yakınlık ilişkisi içindedir.[47] Burada, iki tanesini daha ayrıntılı ele alacağım, bu üç örnekte de bilincinde olunması gereken önemli farklılıklar vardır.

Öncelikle, "kültürel açıdan yabancı olana ilişkin bilim" olarak kültür antropolojisi ya da etnolojiyle olan ilişki söz konusudur. Felsefe bu haliyle böyle bir bilim değildir. Yine de felsefe olarak kendisinin farklı kültürlerdeki görünüş biçimleri ve biçimlenişleriyle ilgilenir. Bu yüzden, kültürlerarası felsefe ile etnoloji ve kültür antropolojisi arasına bir sınır çekmek de, felsefenin "Kültürel açıdan yabancı olanı" kavramak için etnolojinin yöntemlerini ve yollarını bilmesi de aynı zamanda zorunludur.

Gerçekte *teolojik* ya da *dinsel* farklılıklar ya da benzerlikler hakkında konuşmalar söz konusu olduğu halde, daha ayrıntılı bir temellendirme yapmadan *kültürlerarası* bir diyalogdan söz edilmesi durumlarıyla ne kadar sık karşılaşıldığı dikkate alınırsa, kültürlerarası felsefenin Din Bilimi ve Teoloji ile ilişkisinin önemli olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Kültürlerarası felsefenin zorunlu olarak ve ilk planda dinsel düşünceyi ele aldığına dair yanlış anlamanın son derece yaygın olduğu görülüyor. Gerçekten de felsefe, geleneklerinin çoğunda içinde oluştuğu toplumlarda yol gösterici olan dinlerle yakın bir ilişki içindedir. Her felsefi gelenekte, kökleri ağırlıklı olarak ya da sadece dinsel fikir ve öğretilerde bulunan bir dizi soru soruş biçimi vardır. Yine de bu iki şeyin birbiriyle eşit tutulmaması ya da karıştırılmaması gerekir: Her din, benimsenmesi, kendilerine "inanılması" gereken otoriteler tanır. Bu-

na karşılık felsefenin "kutsal" kitapları, "dogma"ları, "ortodoks" bir geleneği yoktur.

Burada özel bir önem taşıyan üçüncü bilim grubunu ise, genel olarak metinlerin ve dillerin saptanması, yeniden kurulması ve yorumlanması ile ilgilenen disiplinler oluşturmaktadır. Burada mutlaka "yabancı kültürlere" ait metinler ve dillerin söz konusu olması gerekmez; asıl önemli olan, felsefi düşüncenin yorumbilgisel boyutunun görülmesidir. Ne var ki, kültürlerarası bir felsefe için vazgeçilmez bir biçimde, yabancı kültürlerin metinleri ve dilsel yapıları, bu felsefenin konusuna dahil edildiklerinde, söz konusu yorumbilgisel boyut ilginç bir veçheye genişletilmiş olur: Güvenilir bir tercüme ve yorum sorusu ve yeni bir tarzda uygun ya da uygun olmayan benimseyişler sorusu ortaya çıkar. Burada da felsefeye bir sınır çekilmesi gerekir: Felsefe edebiyat bilimi değildir, linguistik ya da dilbilimi de değildir. Ancak, bu disiplinlerin ürünlerini görmezden gelemez. Burada, kültürlerarası felsefeyle bağıntılı olarak, özellikle Holenstein'ın[48] çalışmalarına işaret etmek gerekiyor.

Kültür Antropolojisi versus Kültürlerarası Felsefe

Etnolojinin ya da Kültür Antropolojisinin temsilcileri, kendi disiplinleri hakkında filozofların değinilerinin bilgiye dayanmadığını ya da isabetsiz olduğunu sıklıkla gözlemlemişlerdir. Bu kişiler, yabancı kültürlerdeki felsefi başarımlara "yalnızca etnolojik olarak"[49] yaklaşmamaya ilişkin sık rastlanan söylemde, belli ki teori tarihi açısından geçmişte kalmış bir yaklaşım biçimine göndermede bulunulduğuna işaret ederler.

Böylelikle, kısmen bir yanlış anlamaya kısmen de gerçek bir farka işaret eden bir noktaya değinilmiş olmaktadır. Kültürlerarası felsefeye ilişkin metinlerde yabancı kültürlerin düşüncesine "yalnızca etimolojik" olarak yaklaşılmaması yönünde uyarıda bulunuluyorsa, "etnoloji"nin yanlış anlaşılmış olması ya da bu disiplinin daha eski bir biçimiyle özdeşleştiriliyor olması kuvvetle muhtemeldir. Bu söz, kesinlikle kendi kavramsal çerçevesini her türlü düşüncenin ölçütü yaparak, yöntemsel bir kendini beğenmişlikle davran-

mamak gerektiği biçiminde anlaşılabilir. Bu söze karşılık etnolojinin ya da kültür antropolojisinin temsilcileri, son derece haklılıkla, kendi disiplinlerindeki tartışmalara işaret ederler; hatta tartışmaların bazıları sözü edilen yaklaşımın tam zıddı olan bir yaklaşıma yol açmışlardır.

Bu uyarı, muhtemelen bulunabilecek kavramsal düşünceye değil de olası tüm öteki kültür görüngülerini konu edinmeye karşı bir uyarı olarak da anlaşılabilir; böyle bir şey konu edinildiğinde, etnolojiyi ilgilendirenin bildik anlamda felsefi düşünce değil, yalnızca kolektif halk bilgeliği olduğu belirtilmektedir. Felsefeciler ise haklılıkla, ilk planda genel olarak *yabancı* düşünceyle değil, yabancı *felsefi* düşünceyle ilgilenirler.

Kültürlerarası felsefe ile kültür antropolojisi arasındaki müşkül ilişkinin nedenlerinden biri, farklılığın ve birliğin açıklanması için –felsefenin etik ya da bilgi kuramı gibi öteki alanlarının olması bile– her halükârda felsefe tarihinin, en azından kısmen aynı temel düşünceleri geliştirmiş ve uygulamış olmasıdır.

Bu durumu felsefe tarihinde olduğu kadar etnolojide de önemli bir rol oynamış bulunan ve oynamaya devam eden birkaç metodolojik yöneliş üzerinden kanıtlayacağım; bu sırada, terminolojiyi etnoloji tarihinden alıyorum: Yayılımcılık, evrimcilik ve kültür göreciliği.

Tarihöncesi zamanda tüm dünyaya yayılmış olan ve bugün bile insanların yaşam biçimlerinin görünüşteki çeşitliliğinin altında bulunabilecek olan "ilk kültür" gibi bir şeyin var olduğu kabulü, erken 20. yüzyılın etnolojisinde çok yaygındı.

Felsefe tarihinin Avrupa'daki tarihinde, özellikle Aydınlanma'nın erken döneminde savunulmuş bulunan benzer bir görüşle karşılaşıyoruz. Bunun nedeni, geç 17. yüzyılda Cizvit misyonerlerin yaptıkları çeviriler sayesinde Konfüçyusçu etik ve sosyal felsefeden haberdar olunmasıydı. Bu haberdar oluşa belirgin bir saygı beslemek de eşlik ettiği için –burada birçoklarını temsilen Leibniz ve Wolff'un adları sayılabilir– Çin felsefesinin –etik alanında olağanüstü olarak değerlendirilen– yetisinin aslında nereden gelebilmiş olduğu sorusu ortaya çıkmıştı.

Bu soru, açıkça yayılımcı bir anlayışla yanıtlanıyordu: Tüm bilgelik gelenekleri tek bir kaynaktan geliyorlardı; bu kaynak, Tanrı'nın Âdem peygambere bildirdiği ilk vahiy ve bu bilgeliğin tufana kadar kuşaktan kuşağa aktarılmasıydı. Tufan'dan yalnızca Nuh peygamber, oğulları ve oğullarının eşleri sağ çıkabilmişlerdi. Nuh'un üç oğlu –Sam, Ham, Yafet– tufandan sonra birbirlerinden ayrılmışlar ve Asya, Afrika ve Avrupa'daki kültürleri kurmuşlardı.

Kitab-ı Mukaddes'in tufandan sonra 350 yıl yaşadığı dışında hakkında bilgi vermediği Nuh nereye gitmişti? Wolff'un bir öğrencisi olan Gottsched'e göre bu soru yanıtlanmıştır ve yanıt yayılımcı bir anlayıştadır. Nuh, Çinli kaynakların "Sarı İmparator" diye andıkları kişidir. Çin halkının, Çin kültürünün ve Çin felsefesinin atası, bu "tufan öncesinden" kalma son patriyarktan başkası değildi.[50] Böylelikle insan bilgeliği tarihinin serimlenişinde, başlangıçtaki bir birlik imgesi yeniden kuruluyordu; bu özellik Çin'in arşivlenmiş kültürünün –dönemin insanlarına göre inanılmaz ölçüde– eskiliğine ilişkin bilgiler temelinde parçalanması "Avrupa tininin krizi"ne[51] yol açmıştı. Ne ki Gottsched için, böylelikle Çin bilgelik geleneğinin üstünlüğünün[52] açıklanmış olduğu da apaçıktı.

Felsefenın Kitab-ı Mukaddes'teki kavramlarla yayılımı düşüncesi, 18. yüzyılın ilk yarısından sonra yaşamadı. Felsefi geleneklerin açıklanmasına yönelik yayılımcı düşünceler daha sonra başka örneklere ilişkin olarak da telaffuz edildiler; örneğin tüm "indogermen" kavimlerin başlangıçta kültür birliğine sahip oldukları ve böylelikle onların felsefi başarımlarının da temelinde bir akrabalık bulunduğu[53] öne sürülmüştür; ya da "kültür çevresi öğretisi" denilen öğretinin perspektifinden yalnızca bir "ilk-tektanrıcılık" ve "kadim insanlık değerleri"ni değil, aynı zamanda "ilk felsefe" denilebilecek bir şey de aranmış[54] ve bunun Afrika'da bulunduğu öne sürülmüştür. Tempels'in "Bantu felsefesi"yle birlikte (Bkz. Bölüm 2) "tüm ilkellerin" başlangıçtaki felsefesi olan bir düşüncenin araştırılıp yeniden kurulduğu iddiasında öne sürdüğü de budur.

Tüm kültürlerin ya da tüm felsefelerin ortak kaynağına yönelik düşünsel yolculukların amacı nedir? Bu tarzda bir arayışın sonunda birçok örnekte yalnızca varsayılan bir olgunun değil, aynı za-

manda bir tür "Altın Çağ", bir "cennet" ya da mükemmel bir ilk durumun elde edilmesi beklenmektedir. Bu durumun korunması ya da yeniden elde edilmesi, yayılımın kaynağına yapılan yolculuğun ilan edilmiş ya da gizli tutulan hedefidir.

Etnolojinin 19. yüzyıldan günümüze kadar etkisini sürdüren evrimci çizgisine "Etnofelsefe" bağlamında (bkz. Bölüm 2) işaret etmiştik. Bu çizginin belirleyici paradigması, insanlığın birbirinden farklı kültür biçimlerini günümüzde ortaya çıkartılabildikleri haliyle, tek bir gelişme sürecinin basamakları olarak görmektir; buna göre endüstri toplumu da bugüne dek varılmış en üst basamak olarak kabul edilir. İkinci bir önemli kabul ise, bu son basamaktan yola çıkarak, öteki basamakların tümünün ancak ön basamaklar olarak bilinebilir ve kendine özgü yanlarıyla betimlenebilir olduklarıdır.

Avrupa'daki felsefenin kendini serimleyişlerinde evrimci kavrayışlar yayılımcı kavrayışlardan daha büyük bir rol oynamışlardır.[55] Kültürlerarası yönelişli bir felsefede bununla eleştirel bir tartışma kaçınılmazdır ve bunun için kültür antropolojisinin metodolojik tartışmalarından olumlu kazanımlar elde edilebilir. Burada öncelikle bu iki disiplindeki, bu bakımdan yönlendirici olan düşünceleri çözümleyeceğiz. Bu türden başlıca üç düşünce vardır: (a) Tek bir süreç düşüncesine göre, Avrupa dışı geleneklerle ciddi bir tartışma baştan gereksiz görünür (b) Gelişme sürecinin zorunluluğu düşüncesine göre felsefedeki temellendirme soruları, Batı geleneğindeki teoremlerin kanıtlanmasına indirgenebilir ve (c) Son aşamanın ya da son basamağın, ötekilerin tümünden üstün olduğu düşüncesinden, önceki ilk basamak ve aşamaların yalnızca bu sonuncusunun kavramsal araçlarıyla, uygun bir biçimde kavranabileceği sonucu çıkar.

Son olarak da kültür göreciliğinin, her "kültür"ün yalnızca kendine içkin tasarımlarla kavranabileceği, yalnızca kendine özgü değerlerle değerlendirilebileceği savı, şimdiye kadar saydığım görüşlerle taban tabana zıttır. Yayılımcı bir anlayış tüm kültürlerin ardında yatan asıl olanı arar ve onları bu asıl olana göre değerlendirir. Evrimci bir yaklaşım, nesnel açıdan en farklılaşmış ve en üst

olarak görülen kültür durumunu ölçüt alarak değerlendirir ve açıklar. Kültür göreciliği doğrultusunda düşünen antropologlar, bir kültürün damgasını taşıyan kişilerin ya da grupların davranış tarzlarını bir başka kültürün ölçütlerine göre belirlemenin, anlamanın, hele ki değerlendirmenin olanaksızlığını vurgulamışlardır.

Katı anlamıyla bir kültür göreciliği etnoloji ve felsefede bir çıkmaza sürükler: Tüm tasarımlar, düşünme biçimleri ve deneyimler tamamen ilgili kültürel damga tarafından belirleniyor olsalardı, zaten "yabancı kültürlere ait görünüş biçimlerini ve kendi kültürlerindeki deneyim ufkuna tercüme edilişini anlamak aslında olanaksız"[56] olurdu; bu bakımdan, en fazla Spengler'in özlü bir biçimde dile getirdiği şeyi saptamak mümkün olabilirdi. "Başka kültürlerin görünüşü, başka bir dil konuşur. Başka insanlar için başka hakikatler vardır. Düşünürler için hepsi geçerlidir ya da hiçbiri geçerli değildir."[57]

Kültürlerarası yönelişli felsefe, yukarıda aktardığımız görüşler gibi görüşlerin kötü sonuçlarını aşmak yolunda bir çabadır; bu sırada kültür antropolojisindeki tartışmaların büyük yararı dokunabilir.

Din Bilimi ve Teoloji versus Kültürlerarası Felsefe

Genellikle kültürlerarasılığın ilk planda dinler arasındaki ilişkilere dair olduğu düşünülür, ama bu yanlış bir çağrışımdır. Islam, Hıristiyanlık ya da Budizm gibi, dünya dinleri denilen dinler tarihte ve günümüzde birbirinden çok farklı kültürel biçimlenişler altında görünmüşlerdir, ama her defasında kimliklerini sürdürmelerinin nedeni kültürel geleneklerin devam etmiş olması değildir; bu geleneklerin ortadan kaybolmasıyla da sona ermiş değillerdir.

Koşullar çok farklı olabilir. Ortaçağda bir Endülüs kültürü vardı. Bu kültürün karakteristik özelliklerinden biri de farklı dinlere mensup, farklı dilleri konuşan ve kamusal ve özel yaşamda farklı yasalara uyan insanların yan yana ve bir arada yaşamasıydı. Gerçi bu kültür alanındaki dinler –tektanrıcı üç din– birbirleriyle yakın akrabadırlar, ama insanlar somut yaşamlarında, birbirlerini

dışlayabilen kurallara uyuyorlardı. Burada, tamamen dinsel olarak belirlenmiş olsa da çokdinli bir kültürün varlığından söz edebiliriz. Günümüzdeki Avrupa kültüründe, kısmen son derece farklı dinlere mensup insanlar aynı toplumda aynı yasalar altında bir arada yaşadıkları gibi, bunun ötesinde açıkça dinsizliğe de izin vardır. Burada, içinde çokdinli toplumların bulunduğu, tamamen dinsel olarak şekillenmemiş bir kültür söz konusudur. O halde şöyle bir saptama yapalım: Kültürel farklılıklar dinsel farklılıklara eşit değildir ve dolayısıyla kültürlerarası ilişkiler, dinlerarası ilişkilere eşit değildir.

İkinci bir yanlış anlama ise kültürlerarası felsefenin zorunlu olarak dinlerle ya da dinsel içeriklerle ilgilenmesi gerektiğidir. Felsefenin kendi soru alanları vardır, bunlar dinlerde önem taşıyan soru alanlarıyla kısmen bağlantılıdırlar. Ancak, felsefe dinsel yanıtlarla yetinmez, zaten yetinemez de. O halde, ikinci olarak şunu saptayalım: Kültürlerarası felsefenin zorunlu olarak dinlerle bir ilgisi yoktur: ancak, din felsefesi olarak –dünyayı açıklamanın başka biçimleri gibi– dini de felsefi araştırmaların konusu yapabildiği ölçüde vardır.

Burada üzerinde düşünülmesi gereken başka görüş açıları var. Genel bir kanı, din ile felsefe arasında açık bir fark ve ayrılığın yalnızca Batı kültüründe gerçekleştiğini, başka kültürlerde gerçekleşmediğini söylüyor.[58] Bu kanı uyarınca, ya felsefeyi dinden bağımsız ya da ayrı görme çabası, yalnızca yerel bir yapı olarak değerlendirilmelidir ki, bundan böyle bir önkavramla, öteki bölgelerin felsefi düşüncelerinin gereği gibi kavranamayacağı sonucu çıkar. Ya da bunun tersi bir yönde mantık yürütülerek, Batılı olmayan kültürlerin düşünce geleneklerinde kesin anlamda felsefenin geliştirilmemiş olduğu sonucuna varılır.

Bu türden bir genelleştirmenin ikili bir sınamadan geçirilmesi gerekir. Bir yandan Batılı felsefe geleneğinde öne sürülen felsefe ve din ayrılığının ne ölçüde gerçekleştiği ve bunun felsefenin hangi alanları açısından kanıtlanabileceği sınanmalıdır. İkinci olarak da, Batılı olmayan geleneklerde dinin felsefeyi gerçekten tamamen belirliyor ya da belirlemiş olup olmadığı sınanmalıdır. Bu ikili sorgu-

lamada, Batılı felsefenin kavramsal çerçevesi kadar bir dizi temanın da köklerinin Batı kültürünün oluşumunu belirlemiş olan tektanrıcı dinlerde bulunduğunu görürüz; öte yandan, benzer bir durumun Arap-İslam, Hint ve Budist felsefeleri için de geçerli olduğunu görürüz. Buna karşılık, klasik Çin felsefesine baktığımızda, gerçi terminolojik bir gelişimin mitsel ve belki de dinsel bir dilden başlayarak gerçekleştiğini, ama kendi geleneğimizden bildiğimiz anlamda dinsel olarak belirlenmiş bir felsefeden söz edilemeyeceğini görürüz.

Tüm felsefe geleneklerinin tarihinde, aynı zamanda ya da ilk önce dinsel ya da teolojik bağlamlarda şekillenmiş kavramlarla karşılaşırız. Örneğin Batı geleneğindeki "kişi" ve "ruh" gibi kavramlar, bu türden kavramlardır. Yalnızca, dinsel-teolojik kökenlerini adeta kolayca belli eden kavramları düşünmemek gerekir. Her felsefe sözlüğünde ya başlangıçsal olarak dinsel söylemlere işaret eden ya da, daha sık rastlandığı gibi, terim olarak hem teolojide hem de felsefede kullanılmış bulunan başka birçok maddeye rastlarız.

Kısmen dinsel ya da teolojik dilden gelenler, yalnızca felsefe deyimleri ve kavramları da değildir; her bir din, başka bir din bağlamında akla gelmeleri gerekmeyen temalar ve soru soruş biçimlerine yönelik belirli bir eğilim de yaratır. Bu durumu, örneğin (eylem özgürlüğü ya da siyasal özgürlükten farklı olarak) istenç özgürlüğü sorununda somutlaştırabiliriz. Bu sorun tarihsel olarak tektanrıcı dinler çerçevesinde ortaya çıktığı gibi, ancak arka planında bu dinlerin bulunmasıyla anlam kazanır.

Bu nedenlerle –Felsefe genel olarak bilimden çok, dine yakın durduğu için değil– (karşılaştırmalı) din biliminin araştırma ve sonuçları ve teolojinin kendi kavram tarihi üzerine düşünsemeleri, felsefe için büyük önem taşımaktadır.

V

Normların Evrenselliği: Kültürlerarası Felsefenin Konusu Olarak İnsan Hakları

Felsefe birçok alanda, özellikle mantık, estetik ve etik alanlarında normlarla ilgilenir. Adı geçen ilk iki alanı burada ayrıntılı olarak incelemeyeceğiz, yalnızca etik alanında belirli bir sorunsalı ele alacağız.

Mantık[1] doğru düşünme ve argümantasyonda bulunmanın belirtik öğretisi olarak insanlık tarihinde defalarca geliştirilmiş ve farklı farklı şekiller almıştır. Kültürlerarası yönelişli felsefe açısından Batı kültüründen başka kültürlerin "başka bir mantık" da geliştirdiklerine ilişkin sık sık karşılaşılan iddia özel bir önem taşımaktadır.[2] Durum gerçekten böyle olsaydı, felsefede kültürlerarası diyaloglar kurmak için hiçbir umut olmazdı, karşılıklı anlaşma bile olanaksız görünürdü. Mantığın kültürel farklılıklar taşıyan gelişimlerinin tam bir irdelenişi, böylesi abartmalara kuşkuyla bakılmasını sağlayacaktır.[3]

Güzelin teorisi olarak estetik[4] 20. yüzyıla kadar Batı'da ve başka bölgelerde, her defasında yerel sanat geleneği açısından geliştirilmiştir. Kültürler açısından karşılaştırmalı bir estetik, ancak "teknik ulaşım araçlarının daha da geliştirilmesiyle [...] yirminci yüzyılda her yeni sanat üslubunun ve her sanat deneyinin hemen dünyanın başka bir kıtasında bilinir, taklit edilir ve geliştirilir"[5] olabilmesinden sonra yerleşmiştir. Elberfeld "Estetik konusu"nun "kültürlerarası olarak henüz gelişiminin başlarında"[6] olduğunu yazıyor. Estetik, esas olarak sanat geleneklerinin birbirlerine karşılıklı nüfuz etmesiyle şekillenecektir.[7]

Genel olarak etik[8] insanların davranışlarına ilişkin normatif önermeleri ele alır; bu türden normların geçerliliğini ve bu konuda karar vermenin kıstaslarını tartışır. *Normların ve değerlerin teorisi* olarak etik, ampirik sorulara belirleyici bir önem atfetmeden geliştirilebilir. Normlar arasındaki mantıksal ilişkilerin –*metaetik* olarak– incelenmesi; *değerlerin* görüngübilimsel bir *analizi* ya da Kant'ın etiği gibi, etik sorunlara başka yaklaşım tarzları, ampirik disiplinlerde temellendirilemezler.[9] Etik normların olgusal olarak kabul edilmesi ya da reddedilmesi, bunların felsefi olarak temellendirilmiş ya da çürütülmüş olduklarının kabul edilmesi için yeterli değildir. Yine de, kültür ve dinler tarihinin ya da etnolojinin sunduğu gibi, ampirik veriler üzerine etik düşünseme göz ardı edilmemelidir.

"Insan hakları teması yalnızca güncel politikada değil, siyaset, hukuk ve sosyal bilimlerde ve de felsefede de revaçtadır."[10] Göller'in saptaması doğruysa, böyle bir güncelliğin neden ve vesilelerinin önem taşımasının yanı sıra –her halükârda felsefe açısından– bu alanda neden hâlâ argümantasyonda bulunulması gerektiği sorusu da önem taşımaktadır. Başka türlü sorulacak olursa: *genel olarak* insan haklarının geçerliliğinin mi, yoksa önce insanların *belirli* temel haklarının geçerliliğinin mi temellendirilmesi gerekmektedir? Biz burada, temellendirmelere ilişkin bu teorik soruyu ele alacağız; ancak, bu temayla bağlantılı başka soru soruş biçimlerine de hiç olmazsa değinmek gerekmektedir, çünkü insan haklarıyla bağlantılı olarak kültürel açıdan farklı gelenekler de elbette her zaman bir rol oynamaktadırlar.

5.1. Uygulamadaki Tutarsızlıklar

En başta gelen ve en dikkat çekici sorunsal, teoriye ya da temellendirme zorluğuna değil, pratikteki tutarsızlıklara ilişkindir. Bu sorunsalın en geniş anlamda siyasal bir doğası vardır. Resmi ya da devletler üstü otoritelerin başka devletler ya da siyasal yapılar üzerinde insan haklarının uygulanması çağrısı sonucunda etkide bulunmalarının örnekleri vardır. Bu etkiler klasik diplomatik süreçler olabileceği gibi, ekonomik yaptırımlar ya da askeri müdahaleler de olabilir.

Pratikteki tutarsızlığın bir örneği, kendi yurttaşlarına, dinlerini özgürce seçme hakkını asla güvencelememiş ya da tanımamış bir devletin, aynı hakkın başka devletlerin yurttaşlarına tanınmasını isteyen ve bu hakkın kısıtlanmasını eleştiren en güçlü seslerden biri olmasıdır. Bu devletin –Vatikan'ı kastediyoruz– propaganda dışında kayda değer bir iktidar aracı bulunmamaktadır. Yine de bu örnek çok öğreticidir: Muhtemelen, gerçekte tekdinli biricik devlet olan bu devlet, kendisinin tanımadığı belirli bir temel hakkın tanınması için sık sık dünya çapında çağrılarda bulunmaktadır.

Yine de tutarsızlık suçlaması, apaçık nedenlerden –ideolojik iktidar araçları dışında başka iktidar araçlarının bulunmayışından– ötürü, bu devlet yapısına değil, başka devletlere yöneltilir; bunların arasında, insan haklarını resmen ama farklı ağırlıklarla ve farklı geçerlilik alanlarında kabul eden devletler de vardır.

Eleştirilen devletler arasında, kendi özanlayışları gereği "teokratik" olan, İslami hukuk olan şeriatın medeni hukuku ya da ceza hukukunu belirlemesinin önemli bir rol oynadığı, örneğin Sudan ya da Suudi Arabistan gibi ülkeler söz konusu olabilir. Burada, örneğin ABD tarafından yöneltilen olgusal resmi eleştirilerde "dost" devlet ve hükümetlerle diğerleri arasında da bir ayrımın yapılmasıdır. Bu durum, insan hakları adına yapılan eleştirilerin ya da siyasal önlemlerin inandırıcılığına katkıda bulunmaz.

Uluslararası ilişkilerde insan hakları adına yapılan eleştirilere, yalnızca, varsayılan tanrısal bir düzene değil, özel, özgün kültürel ya da dünya görüşsel geleneklere göndermede bulunarak da karşı

çıkılabilmektedir. Bu bağlamda, geçtiğimiz yıllarda "Asya değerleri" denilen değerler zaman zaman insan haklarının geçerlilik iddiasına karşı argüman olarak öne sürülmüştür, ne var ki bu her zaman ikna edici bir temelde gerçekleşmiş değildir.[11]

Son olarak da gerçi kendileri insan haklarını kabul eden ve bu hakların başka bazı devletlerde geçerli olmasını isteyen fakat bunu her yerde eşit biçimde değil, bazı çıkarları doğrultusunda yapan devletlere de pratik-politik tutarsızlık suçlaması yöneltilmektedir. Bunlar, insan haklarını yalnızca gerektiğinde ideolojik bir bahane olarak kullandıkları suçlaması yöneltilen Amerika ve Avrupa'daki endüstri ülkeleridir.

Örneğin Arap İnsan Hakları Örgütü'nün genel sekreteri, 2001 yılında şöyle yazıyordu: "İnsan haklarının evrenselliği üzerine, bu arada özellikle, bununla bağlantılı olan, bir devletin içişlerine müdahale etme olasılığı üzerine [...] tartışma var. [...] İnsan haklarının, bir zamanlar Sovyetler Birliği'ni ve Doğu Avrupa Devletleri'ni yıpratmak için nasıl kullanıldığı elbette Arap hükümetlerinin gözünden kaçmamıştır. Bazı Arap devletlerinin uluslararası bir anlaşmayı özellikle insan hakları bağlamında imzalamakta mesafeli durmalarının en önemli nedenlerinden biri de bu ikiyüzlülüktür."[12]

Bilindiği gibi, sözü edilen güvensizlik, Arap ülkeleriyle ya da nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelerle sınırlı değildir, "Konfüçyusçu" ya da daha genel olarak "Asyalı" değerler bağlamında da aynı şey tartışılmaktadır ve bu konuda çok geniş bir literatür mevcuttur. Bu güvensizlik kültürlerarası bir etik açısından büyük bir önem taşımaktadır.

Gerçekçilikten son derece uzak bir biçimde varsayalım ki, her yerde ve tüm devletler için eşit ölçüde geçerli olmak üzere, bir devlete başka bir devletin yurttaşlarının insan haklarını korumak amacıyla, "insani müdahale" hakkı tanınıyor olsun. Yine varsayalım ki, 1948 yılında "İnsan Hakları Evrensel Bildirisi"nde ve daha sonraki BM konferanslarında ilan edilen hakların her biri böyle bir müdahale hakkını temellendiriyor olsun. O zaman, 1989 öncesindeki Varşova Paktı ülkelerinin Batı Avrupa'ya yönelik bir mü-

dahaleyi evrensel bir insan hakkı olan çalışma hakkıyla[13] gerekçelendirmeye çalışmaları mantıklı olmaz mıydı? Ya da endüstri ülkelerindeki büyük medya tekellerini devre dışı bırakmak için, bağımsız kültürel gelişme hakkının, bu tekeller tarafından tehdit edildiği gerekçesiyle, bir askeri müdahalede bulunulması mantıklı olmaz mıydı?

Bu tür sorular tamamen naif ve dünyaya yabancı oldukları için ciddiye alınmayabilirler. Bu konudaki felsefi sorunsala açıklık getirmek istiyorsak, yine de bu sorular üzerinde düşünmeye değer; çünkü bu açıklık getirme çabası sırasında, görünüşte herhangi bir temellendirmeyi gerektirmeyen, alışılmış kendiliğinden anlaşılırlıklar sorgulanacaktır.

5.2. Teorideki Tutarsızlıklar

Medyaların oluşturduğu kamusal alanda daha az yoğunlukta algılanan ikinci bir sorunsal ise hukuksal erdemdir. Burada pozitif hukuk öncesi hakların uluslararası hukuk ve devletler hukuku açısından bağlayıcı olan bir kabul edilişi ve bunların her bir devlet tarafından pozitif olarak düzenlenmiş hukuk sistemi içinde onaylanışına ve somutlaştırılışına ilişkin sorunlar söz konusudur. Bu bakımdan, ilan edilmiş temel haklara ilişkin oldukları sürece, her devletin içindeki tek tek düzenlemelerin değil, dünyanın her yerinde birbirinden farklı oldukları gibi, uluslararası bildirilerin de kendi aralarında önemli noktalarda farklılıklar taşıdıkları dikkati çekmektedir.

İnsan haklarının uygulanması için alınan politik önlemlerle bağlantılı olarak, bu insan hakları motifini sadece görünüşte çelişkisizce öne süren resmi ya da başka çıkarlar sık sık rol oynamaktadır. Sonra genel olarak anlaşılır olduğu iddia edilen bir düşüncenin araçsallaştırılması söz konusudur. Eğer bu düşünce anlaşılır bir düşünceyse ve bu düşünce vazgeçilemez değerleri ve hakları dile getiriyorsa, onun araçsallaştırılması da tamamen haklı görünmektedir. Çünkü ayrıca başka hangi amaçlar izlenirse izlensin, aynı zamanda koşulsuz, genelgeçer ve akla uygun bir biçimde anlaşılır

olan bir normun uygulanması, her halükârda haklıdır. Tartışmalı olan, tüm bu koşulların yerine getirilip getirilmediğidir.

İnsanın sosyal doğasının koşulları altında, insanların başka insanlar üzerinde tamamen her yönde, özel çıkarların değil, salt akılcı çıkarların yönlendirdiği etkilerinin gerçeklik kazanmasının her durumda düşünülür olup olmadığı, felsefeyi değil, tarih ve siyaset bilimini ilgilendiren bir sorudur. Kimin etkisi başarılı olacaksa, kendi fikirlerini direnişe rağmen uygulama gerçek erkine de o sahip olacaktır. Erk üstünlüğü, otomatik olarak kavrayış ve bilgelik üstünlüğüne bağlı değildir.

Bu yüzden haklı olarak, insan hakları düşüncesinin siyasal gerçeklikte belirli devletlerin ya da başka toplumsal yapıların özel çıkarlarına hizmet eden bir ideolojinin parçası olduğu kuşkusu vardır. Her düşünce böyle bir ideolojinin parçası olabilir ve burada yalnızca bunun bu düşüncede neden ve hangi açıdan söz konusu olabileceğini anlamamız gerekiyor.

5.3. Bölgesel Köken versus Evrensel Geçerlilik

Insan hakları düşüncesi bakımından, dinsel ve kültürel olarak şekillenmiş görüşler olduğu gibi, aynı dinin ve kültürel geleneğin içinde de farklılık gösteren görüşler vardır. "Küresel bir etos"[14] düşünülüyorsa, bu farklılıkların neye dayandığı, ne türden karşıtlıkların bulunduğu, bunların her birinin nasıl gerekçelendirilebilip birbirine karşı nasıl eleştirilebilir oldukları soruları önem kazanır.

İnsan haklarına ilişkin normların evrensel geçerliliğine ilişkin en yaygın tereddüt, bu normların ilkin Batı tarihinde formüllendirilip ilan edilmiş olduklarına ve ayrıca yalnızca bu Batı geleneğinde, ama oldukça belirleyici bir biçimde etkin olmuş bulunan ve etkin olan bir insan kavramıyla temellendirilebilir olduklarına işaret edilmesine dayanır. Buradan, belirli, hatta tüm insan haklarına ilişkin normların, yalnızca kendilerini bu belirli biçimde anlayan insanlar için talep edilebileceği ve onlar için geçerli olabileceği sonucuna varılır.

Burada birden fazla tezle ve iddiayla karşı karşıyayız:

— birincisi, insan haklarına ilişkin normların birincil olarak ve hatta münhasıran *Batı kültürünün ürünü* olarak görülmeleri gerektiği;

— ikincisi, bu normların yalnızca *belirli bir insan kavrayışıyla* bağdaştıkları;

— üçüncüsü, söz konusu *insan* kavrayışının, *Batı kültürü içinde* hâkim olduğu;

— ve dördüncüsü, yerel olarak geliştirilmiş bir insan imgesinin evrensel olarak hâkim ya da kabul edilmiş olamayacağı ve *evrenselleştirilebilir* de *olmadığı*, bu yüzden, buna dayanan normların genelgeçerlilik değil, ancak ilgili yerel geleneğin insanları için geçerlilik iddia edebilecekleri.

İnsan Hakları Düşüncesi Yalnızca Batı Geleneğinde mi Var?

Birinci tez yalnızca bir hukuk tarihi sorusuna ilişkindir ve kolay yanıtlanabilir gibi görünmektedir. İnsan haklarının kamu hukukunda ve uluslararası hukukta *yasalaştırılmasının*, birincil olarak Batılı hukuk ve düşünce tarihinin bir parçası olduğu kuşku götürmez. 1776 ve 1789 yılında ilan edilen bildiriler, *Virgina Bill of Rights* ve *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*'in başka hiçbir yerde aynı türden bir öncülü yoktur. 1948 yılında Birleşmiş Milletler'de kabul edilen "İnsan Hakları Evrensel Bildirisi"[15] ağırlıklı olarak –yine de bir kısmı birbiriyle çelişen– Batılı söylemler tarafından belirlenmişti. Başka bildiriler –örneğin "Kahire Bildirisi"– de bu bildirinin izinden gitmişlerdir ve bununla kıyaslanabilir evrensel bir hukuk iddiasını formüllendirmemişlerdir. Birkaç yıl önce ortaya atılan benzer bir biçimde genel insani yükümlülükleri yasalaştırma önerisinin yandaşları da büyük ölçüde Batılılardır.[16]

Bu yüzden, Batılı olmayan başka geleneklerin, yönelimleri ve iddiaları bakımından tam buna karşılık düşen, ama belki içeriksel görünümleriyle bundan biraz farklı olan düşünceler geliştirip geliştirmedikleri sorusu gereksiz midir? Başka bir deyişle, Afrika, Asya ya da Kolomb öncesi Amerika'da düşünsel geleneklerinde başka

kavramsal vasıfları insan hakları düşüncesiyle aynı olan ve yine temel haklara ilişkin düşüncelerin izini sürmek gereksiz midir? Bu soruyu sırf, Batı geleneğinde geliştirilmiş bulunan norm tasarımlarının tümünün birebir benzerlerini bulmanın mümkün olmadığı gerekçesiyle reddetmemeliyiz.

Bu soru bağlamında, Aşoka'nın bildirilerine işaret etmek yerinde olacaktır. Hint alt kıtasındaki büyük bir imparatorluğun Budist hükümdarı olan Aşoka, imparatorluğunun sınırlarındaki kaya duvarlarına ve sınır sütunlarına, bu sınırların ardında geçerli olan ilkelerin yazılı olduğu yazıtlar astırmıştı. Uygulanmaları için memurların görevlendirildiği bu yasalardan biri de dinsel hoşgörüsüzlüğü yasaklıyordu.[17]

Islam dini başlangıcından itibaren, başka dinlere karşı bir hoşgörü ilkesini Kuran'a dayanarak uygulamıştır;[18] örneğin bir devlet dini olarak kabul edildiği sürece Hıristiyanlık için aynı şey öne sürülemez. Gerçi İslam'daki bu hoşgörü açıkça sadece, Islam gibi Hz. Ibrahim'e dayandırılan dinler –Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabailer– için geçerliydi ama böylelikle İslam tarihinin çeşitli evrelerinde real politika açısından genişletilebilir bir düşünce mevcut olmuştu. Yalnızca Müslüman Endülüs'ün değil, Hindistan'ın tarihi de bu konuda öğreticidir. Ancak, İslam'daki dini hoşgörünün başlıca iki sınırlaması, eskiden olduğu gibi şimdi de mevcuttur ve bu yüzden bu hoşgörü, BM tarafından kabul edilen "İnsan Hakları Evrensel Bildirisi"nde formüle edilen eşitlik ilkesine uyan din özgürlüğüyle eşit tutulamaz: Kuran'ın hoşgörü buyruğu öncelikle sadece "Ehl-i Kitab"a ilişkindir; ikincisi de, şeriata göre, Müslümanların başka dine geçmeleri yasaktır.[19]

Bu gibi gelenekleri unutulmuşluğa terk etmemek, önemli bir görevdir. Yine de bu gibi dinsel hoşgörü örneklerinin, BM bildirisinin 18. maddesinde dile getirilen "Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü"ne ilişkin sınırlandırılmamış insan hakkı ile henüz aynı anlama gelmediğini de saptamak gerekir.

Bu en genel anlamıyla insan hakları, bir düşünce olarak gerçekten de burjuva/yeniçağa ait bir kazanımdır ve Avrupa'da da bahsedilen ya da saklı tutulan özel hakların yerine geçer.

Burada yalnızca belirli maddelerle değil, insan hakları düşüncesinin genel olarak bölgesel, Batılı bir fenomen olduğuna ilişkin genel bir tezle karşı karşıyayız. Oysa, en azından tarihsel olarak, bu kavramın ön tarihine ilişkin birçok serimlemede, yalnızca Avrupa'daki olaylara ve geleneklere –Stoacılık, Magna Carta vb.– gönderme yapılsa da durum böyle değildir.[20] Bu bakımdan, BM bildirisinin ilk maddesinin yazılış öyküsünü anımsamak yerinde olacaktır. Bu maddeye göre:

"Tüm insanlar özgür ve eşit onur ve haklara sahip olarak doğarlar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır ve birbirlerine kardeşlik anlayışıyla yaklaşmalıdırlar."

Özgürlük, eşitlik, onur, akıl, vicdan — birinci maddedeki "ahlak felsefesi fazlalığı, o denli Avrupamerkezci görünüyor ki, kültürler ötesi bir geçerliliğe ilişkin normatif iddiasının hiçbir başarı şansı görünmüyor" diye yazıyor Thaler.[21] Gerçekte ise bu metin önemli bir anlamda, Çin Antikçağı'nın en önemli Konfüçyusçu düşünürlerinden birinin, yani Mensiyus'un düşüncelerine dayanıyor gibidir. Metnin ilk taslağında henüz insanın özbelirlenimlerinden biri olarak "vicdan"dan söz edilmiyordu; bu konudaki uyarı, komitedeki Çin temsilcisi P.C. Chang'dan geldi. Chang'in izlediği "antropolojik temel motif"in "kökenleri Konfüçyusçu felsefeye kadar uzanıyor. Bu felsefeye göre insan her şeyden önce merhamet (*ren*) hissetme yetisiyle karakterize edilebilir.[22]

Elbette bu noktaya işaret etmekle, Konfüçyusçuluğun ya da hatta Çin Felsefesi'nin modern insan haklarına yol açtığını söylemiş olmuyoruz. Yine de bu felsefelerin insan haklarıyla bağdaşmaz olduklarına ilişkin yaygın kabule karşı bir uyarıda bulunmuş oluyoruz.[23] Olası bir argümantasyonun yolu, ancak holistik atıflardan uzaklaşıldığında açılıyor. Paul, "İnsan Hakları – Kültürlerarası Bakışla Felsefi Düşünce ve Temellendirme"[24] projesi hakkındaki raporunda, kültürlerarası felsefenin ve özellikle etiğin de uyması gereken metodolojik kuralları ortaya koyuyor. Bence, bu kuralların en önemlilerinden birisi, sadece geleneğe başvurmaktan da, etnik ve kültür merkezci argümanlardan da kaçınılması gerektiğidir.

İnsan Hakları Normları Yalnızca, Münhasıran Batılı Olan Belirli Bir İnsan Düşüncesiyle mi Bağdaşır?

İnsan haklarının evrensel geçerliliğine yönelik bir eleştiriyi görünüşte haklı çıkartan ikinci tez de bu norm tasarımlarının sadece belirli bir insan düşüncesiyle bağdaştıklarını, ancak, başka insan görüşleriyle bağdaşmadıklarını söylüyor. Bu Batılı insan düşüncesi nedir?

Mouffe, Panikkar'a göndermede bulunarak, tümü de Batılı düşünce için karakteristik olan ve insan hakları düşüncesinin temelini oluşturmuş bulunan, çok bilinen bir dizi önermeden söz etmiştir. Bunlar a) Rasyonel araçlarla idrak edilebilen evrensel bir insan doğası bulunduğu fikri b) İnsan doğasının, geri kalan gerçekliğin tümünden özünde farklı ve üstün olduğu c) Bireyin topluma ve devlete karşı savunulması gereken mutlak ve indirgenemez bir onuru bulunduğu d) Bireyin özerkliğinin, toplumun hiyerarşik olmayan bir biçimde, özgür bireylerin toplamı olarak örgütlenmesini gerektirdiğidir.[25]

Buradan her teze yönelik iki soru ortaya çıkıyor: Birinci soru, bu önermelerin tümünün "kesinlikle Batılı" olup olmadıklarıdır. İkinci soru da zorunlu olarak birincisine bağlıdır: Genel insan hakları düşüncesi yalnızca böyle bir insan kavrayışına mı bağlı olabilir?

A'ya) Yalnızca Batılı geleneklerle ilintili olmayan felsefenin birinci soruda bazı kuşkucu hatırlatmalarda bulunması gerekecektir. Hem Konfüçyusçu hem de İslami filozoflar, rasyonel araçlarla idrak edilebilir evrensel bir insan doğası bulunduğu görüşüne tamamen katılacaklardır. Ratio'nun uygulanışı ve içerikler bakımından aynı görüşte olmasalar da bu durum ortak çabayı sürdürmek için yalnızca bir itici güç oluşturacaktır. İdrake açık bir genel insan doğası kabul edilmediğinde, genel insan haklarının hangi temelde geçerli olacağını tasavvur etmek zordur.

B'ye) Konfüçyusçuluk gibi, bazı Batı dışı gelenekler de insan doğasının esas olarak tüm öteki şeylerin ve canlıların üstünde olduğuna ilişkin ikinci tezi de savunurlar. Elbette buradan yine, bu görüşün "Çin" felsefesinde tartışmasız kabul edildiği sonucu çıkarılamaz. Erken Taoizmin başlıca önermeleri bununla çelişir.[26] Do-

layısıyla bu, zaten kuşku götürür, genelleştirici bir anlamda "Doğulu" bir düşünce değildir, ama yalnızca "Batılı" da değildir. İkinci soru bağlamında, insan haklarıyla birlikte –hayvanlara karşı yükümlülükler olarak– hayvan haklarının öne sürülmesi[27] daha 18. yüzyılda Avrupa'da tam da tüm yaratıkların özünde, eşit olduğu iddiasından yola çıkarak savunulmuştur.

C'ye) Bireysel haklar bakımından en çok tartışılan sorunlardan birisi için tutamak noktası oluşturan görüşlerin üçüncüsü de basitçe Batı'ya atfedilemez. "Devlet" ile "birey" arasındaki bir çatışma durumunda önceliğin kime ait olduğuna ilişkin basit soru –kimi zaman tüm tematik, pratikte bu ilişkiye indirgenir–[28] en azından şunu dikkate almalıdır ki: "Özellikle 'Çin etikleri' bireysel ahlaki özerkliğe ilişkin empatik kavramlar formüle ederler."[29] İkinci soruya gelince: özanlayışlarında bireyin değil, bir grup bireyin "benlik" ya da "kişi" olarak anlaşılması gereken toplumlarda da[30] bu "kişiler" ile onların üstündeki birimler arasında çatışmalar olacak, bu çatışmaların çözümünde belirli sınırlar aşılamayacaktır.

D'ye) Belki de kökleri tamamen Batı'da olan tek düşünce, dördüncüsüdür: bu da toplumun ve devletin hiyerarşik olmayan bir düzenine zorunlu olarak kaynaklık eden, özerk bir özne olarak insan düşüncesidir.

Batı'daki Başat İnsan Düşüncesi, Özerk Bir Özneye İlişkin Düşünce midir?

Bireyle tamamen örtüşen özerk bir özne tasarımının, Batı insanının kendisine ilişkin kılavuz ve hatta biricik tasarımı olduğu öne sürülüyor. Kendi eyleminin yasasını kendisi koyan kişi ya da şey, özerktir. Kant bu talebi ve isteği tek tek insanlara yöneltinceye kadar, özerkliğin öznesinin yalnızca egemen güç, bugünkü anlayışla devlet olduğu kabul ediliyordu. Kant'ın anlayışına göre özerk özne, ancak ödüllendirmelere ve cezalandırmalara göre, umutlar ya da korkular temelinde, örneklere bakarak ya da onlara karşı çıkarak değil, "düşünceyi kılavuz edinmek" için, akıl ona yettiği için ve yettiği sürece özerk özne olabilir.

İnsan bireyini her alanda özerk özne olarak gören düşünce, elbette yalnızca Hıristiyanlığın tekil insanı, bireyi özel bir konuma yerleştiren belirli bir şekillenişi zemininde anlaşılabilir. Ruhgöçü öğretisinin hiçbir biçimi Hıristiyan insanının biricikliğini ortadan kaldırmaz, her bir birey yalnızca kendi iyi ve kötü edimlerine göre yargılanacaktır. Hıristiyanlık zeminine işaret etmekle, modern insan hakları düşüncesinin doğrudan doğruya Hıristiyanlıktan doğduğu söylenmiş olmuyor; bu düşünce Hıristiyanlıktan kaynaklanmamıştır ama önemli köklerinden biri oradadır. Başka dinler başka insan imgelerinin zeminini oluşturmuşlardır, bu konuda evrensel bir eşitlik yoktur.

Yine de aklın ve öznenin farklı farklı koşullanmışlıkları, kesinlikle Batılı özanlayışın da bir parçasıdır. Yalnızca birkaç örnek vereyim: Özerkliğin bir yanılsama ve öznenin ölü olduğunu yapısalcılık öğretmişti ve Freud "Ben'in kendi evinin efendisi olmadığını"[31] görmüştü. Marx toprağın altını gizlice kazan ve "öznenin çok çeşitli davranan fenomenolojik bilincine"[32] olanaklarını gösteren köstebek örneğini vermişti; Hegel de "tin"in kendi amaçları için kullandığı "uykusunu alamamış günlük olaylar"dan söz eder. Tinin "|...| elinin altında karışım yapmak için yeterince ulus ve birey vardır".[33] Bunlar, öznenin özerkliğinin dile geldiği imgeler değiller. Diyalog felsefecilerinde de özerk özneyi bulamayız.

Son olarak da Avrupa'daki feodal toplumda tüm insanların yasa karşısında eşit olmaları gerektiği söz konusu olamayacağı gibi; Avrupa Hıristiyanlığının geneli için de bireyin bir defalığı ve biricikliği basitçe özerklik değildir. Bu yüzden unutmamalıyız ki, genel insan hakları düşüncesini "tamamen Batı kültürünün doğal bir bileşeni olarak kavrayamayız. Daha ziyade, insan haklarının Batı'da da çok çeşitli direnişe karşı savaşılarak elde edilmesi gerekmiştir (ve gerekmektedir!)".[34]

Bölgesel Olarak Geliştirilmiş Normlar Evrensel Geçerlilik Kazanabilirler mi?

Dördüncü teze göre, bireysel özerk özne olarak insan kavramı evrensel anlamda geliştirilmediği gibi, evrenselleştirilemez de; bu

yüzden bu kavrama dayanan ve *tüm* insanlar için bağlayıcılığı olan bir norm yoktur. Tezin birinci bölümünü hiç düşünmeden kabul edebiliriz: Ama bu düşünce Batı'da da kesinlikle genel bir ikna edicilik kazanmış değildir.

Ne var ki bu tez, bölgesel olarak geliştirilmiş başka herhangi bir insan imgesinin de dinsel ya da başka türden bölgesel zemininden kopartılıp tüm insanlar için evrenselleştirilebilir olmadığını da söylüyor. Böyle bir olasılığa, belirli toplumlarda ya da geleneklerde geliştirilmiş görüş ve düşüncelerin yalnızca yine bu toplulukların üyeleri için ya da yalnızca belirli bir kültürel gelenek içinde geçerliliğe sahip olabilecekleri varsayımıyla, ayırıcı-merkezci bir tarzda karşı çıkılmaktadır. Böyle bir argümantasyonda bulunulduğunda, argümantasyon olanağı baştan yadsınarak ayırıcı bir etnofelsefeye (bkz. Bölüm 2) geri dönülmüş olur. Gerçi felsefe gelenekselcilik ve dogmatizmle sürekli karşı karşıyadır, ama kendi olanaklarını araştırmak zorundadır. Bu olanaklar argümantasyon ve çok yönlü, polilog bir tartışmadır.

Bir dinin dogmatik yandaşlarının, ayrılıkçı bir pozisyonla ilişkilenmeleri pek şaşırtıcı değildir. Ancak, dindar insanlar arasında da görüşlerinin, diğerlerini dışlayıcı geçerliliğinden emin olmanın farklı dereceleri vardır. Bunun için, İslami gelenekten üç örnek vereceğim:

a) Konuşmayı reddetme örneğin şöyle dile getirilebilir: "İslam kaynakları dışındaki ve böylelikle temelleri, hedefleri ve yaşam tasarımları İslam kültüründen temelden farklı olan başka kültürlere ait kaynakları da referans almak hiçbir koşulda caiz değildir."[35]

Bu formüllendirme ciddiye alınırsa, buna karşı hiçbir argümantasyon başarılı olamaz. Ne var ki felsefenin kutsal kitapları yoktur ve bu yüzden "başka kaynakları referans almayı" dışlayamayacağı gibi, dahası başka kaynakları araması da gerekir. Bu durum, kendi geleneklerine ait olanlar dışındaki "başka kaynakları" dikkate almayarak, konuşmayı reddeden Batılı insan hakları söylemleri için de geçerlidir.

b) Bunun pratikte ne anlama geldiğini, ilk bakışta yalnızca kendine muafiyet kazandırma yolunda itici bir deneme izlenimi veren

"İslam'ın İnsan Hakları Kahire Bildirisi"nin[36] sonuç maddesi üzerinden açıklayabiliriz. Söz konusu bildirinin 25. maddesi şöyledir:

"Bu bildirgenin herhangi bir maddesinin açıklanması ya da netleştirilmesi için yegâne referans kaynağı, İslam şeriatıdır."

Bununla yalnızca İslami bilginlerin söz alabileceği iddia ediliyorsa, bu durum her türden tartışma için belirleyici bir zorluk gibi görünüyor. Elbette bu sözler, bildirideki maddeler hakkında tartışmak isteyenlerin, bildirinin düşünsel arka planını, yani şeriatı her halükârda referans çerçevesi olarak bilmeleri gerektiği koşuluyla tartışmaya girmeleri talebini içeriyor olabilir. Bu talep, tamamen meşru bir *bilgi talebidir*, elbette, yerine getirildiğinde, kabul edilmesi de gerekir. Şeriatı ayrıntılı olarak bilmenin ötesinde onu sorgusuz sualsiz kabul etmenin de talep edilmesi, felsefi yaklaşım tarzlarıyla bağdaşmayan bir muaf tutma olur. Böyle bir şeyin zorunlu olduğu varsayılmamaktadır ve felsefeciler arasında kabul edilmemelidir.

c) Şii bir yazardan alınan üçüncü bir örnek ise, insan haklarına ilişkin sorularda düpedüz reddedilebilir argümanların da ortaya konulduğunu gösterebilir. Erkeklerin ve kadınların eşitliği bağlamında, boşanma hakkına ilişkin olarak Musawi Lari şunları yazıyor:

"İslam'ın hedefi, sağlam evliliklerin kurulması olduğu için, bu hedefe uygun olarak, bazı özgürlükler tanınmamıştır. Son derece olağanüstü haller dışında, boşanma hakkı yalnızca erkeğe aittir. Bunun nedeni, kadının önemle kaydedilen haklarını korumak ve onu, tutkularının kurbanı olmaktan korumaktır [...] Kadının tinsel zayıflığı yüzünden, ona, ortak bir yaşamı sona erdirme yetkisi tanınmamıştır." Lari gerekçeyi de gösteriyor: "Erkeklerin kararlarında kafanın, kadınların kararlarında kalbin önceliği vardır."[37]

Bu gerekçelendirme, konunun kendisi nasıl görünürse görünsün, dogmatik-dinsel bir argüman değil, netleştirilebilir ve böylelikle sınanabilir bir olgu iddiasıdır. Gerçi belirli bir gelenekten yola çıkarak gerekçelendirilmektedir, ama bu durum onu kendi başına ne doğru ne de yanlış kılar. Paul "hiçbir gelenek kendi kendisi temelinde ya da geleneğe özgü vasıflar vb. temelinde gerekçelendirilemez"[38] diyor.

Eklemek gerekir ki yine de her gelenek, eleştirel bir sınamaya tabi tutulması ve ne basitçe reddedilip ne de eleştirmeden varlığını sürdürmesine izin verilmesi anlamında ciddiye alınmalıdır. İnsan haklarına da evrensel geçerliliğin gösterilmesine ya da kabul edilmelerine giden yol, diyalog ya da polilogdan geçer ve bu yüzden tek bir koşulu vardır — o koşul da insanların birbirlerini argümantasyonda bulunanlar olarak ciddiye almalarıdır.

İnsan hakları olarak tanımlanan şeyin içeriği ve kapsamı, daha Batı geleneği çerçevesinde bile kesinlikle bir bütünlük içinde görülmemiştir. Bu durum bireysel ve sosyal haklar arasında ayrım yapılmasında ve uluslararası sözleşmelerin somut belirlemelerinde saptanabildiği gibi[39] kamuoyunda genellikle Batı kültürü içinde tartışmasız kabul edildiği varsayılan klasik bireysel bir hak üzerinde yapılan tartışmalarda da gösterilebilir; söz konusu hak her insanın herhangi bir dinden ya da hiçbirinden yana karar verme hakkıdır.

5.4. Örnek: Din Özgürlüğü

Sona ermekte olan 18. yüzyılın bir incelemesinde şunları okuyoruz: "İnsan, eskisinden daha kötü bir durumda olmak ya da eskisinden daha az haklara sahip olmak için bir topluma girmedi, haklarının daha güvende olması için girdi. İnsanın doğal hakları, tüm medeni haklarının kaynağıdır."[40] Paine'nin görüşüne göre, insan bireyi topluma ancak kendi isteğiyle, tüm hedeflerine ve amaçlarına ulaşması için gerekli olduğunda girer. Bireyin koruması gereken doğal haklar ise kullanılmaları ve gerçekleştirilmeleri için kimsenin temsil etmesinin gerekmediği, kimsenin de temsil edemeyeceği haklardır; "din tercihi de mantıklı olarak bu haklardan biridir"[41] diye yazıyor.

Günümüzün bir İslami yazarı da "Dinde zorlama yoktur" diye yazıyor: "Bir kez İslamı kabul ettikten sonra başka bir inanca geçme, hatta çoktanrıcı ya da ateist olma özgürlüğü, esas olarak insanın özgür iradesine bırakılmıştır: Bu çok mantıklıdır: İnanç özgürlüğü garanti edilmiş ve baskıya karşı güvencelenmişse, bireyin ve bireylerin dinini ya da dinlerini değiştirme hakkı korunmuş olur."[42]

Abu Zayd, Kuran'ın değil ama daha sonraki "hukukçular"ın, din değiştirme için cezalar öngördüklerine de işaret ediyor.[43]

Batı Avrupa ülkelerinin yasaları da bunu başka bir tarzda yapıyorlar.[44] 1998 ilkbaharında Avusturya medyasında, ABD hükümetinin dış politikasını belirlerken, dinini özgürce seçme hakkının uygulanmasını ağırlıklı olarak dikkate alacağına ilişkin bir açıklaması yeniden gündeme gelmişti. Bu haberde belirli ülkelerin ismi geçmediği için, izleyicilerin çoğu, konuyu asla kendi ülkeleriyle değil, uzaktaki ülkelerle ilişkilendirdiler. Oysa, Avusturya ve Almanya'da –başka birçok ülkede olduğu gibi– din seçimi hakkının uygulanışı belirli bir düzenlemeye tabi tutulmuştur; üstelik bazı ABD medya ve resmi makamlarında Avusturya'da ve bazı başka Batı Avrupa ülkelerinde bu hakkın kısıtlanışından söz edilmiştir.[45]

Paine'den alıntıladığımız kıstas, bu koşullarda bir zorluk yaratıyor. Paine: Bireyin haklı olarak, kendi başına uygulayabileceği hakları topluma devretmeyeceğini söylüyordu — ve dinini seçme hakkının tam da bu türden bir hak olduğunu ve bu yüzden koşulsuzca bireyin kişisel belirlemesine bağlı olduğunu kabul ediyordu.

Oysa kişisel belirlemenin "tarikatlar" tarafından kısıtlandığını ya da ortadan kaldırıldığını sık sık duyuyoruz. Bu yüzden devletin, bireyleri, kendilerine zarar verecek, kendi hedeflerini izlemelerini engelleyecek bir dinsel yönelişi seçmekten koruması gerekmektedir. Devletin, bireyleri ayartılmaktan koruması gerekmektedir. Elbette bu durum da resmi ya da toplumsal mercilerin bireyin ya da bireylerin en özçıkarlarının ne olduğunu onlardan daha iyi bildiklerini varsaymaktadır. Böylelikle resmi yasama aygıtı, (destekleyici) bir yaderkliği savunarak, kendisini ("tarikatlar" tarafından yıkıcı) bir yaderklikten koruyan bekçi olarak görmektedir.

Bu durumun yol açtığı teorik ve pratik sorunlara karşın hiç kimse Avusturya'nın ve benzer bir politika güden başka Avrupa ülkelerinin artık, Batı kültürüne ait olmadıkları sonucuna varmayacaktır. Böylesi düzenlemelerle insan haklarının geleneğinden ve uluslararası hukuktaki bağlayıcılığından vazgeçildiğini de hiç kimse öne sürmeyecektir. Elbette, insan haklarının –bu örnekte dinini özgürce seçme hakkının– içeriksel anlamının daha Batı kültürü

içinde bile kesinlikle aynı olmadığı ve bu hakların geçerliliğinin asla mutlak olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Aynı şey, bireysel haklar için ve çok daha fazlasıyla, BM bildirisinde tanımlanmış sosyal haklar için de geçerlidir.

Özetlenen bilgilerden yola çıkarak, dinini seçme hakkına yaklaşmanın dört olasılığı, ideal-tipsel olarak şöyle formüle edilebilir:

Birinci görüşe "A pozisyonu" diyelim: Herhangi bir dinsel yönelişin seçilmesi ya da hiçbirinin tercih edilmemesi, hiçbir kısıtlamaya tabi tutulmadan, bir insan hakkı olarak görülmelidir (Paine, Abu Zayd).

"B pozisyonu" da şöyle anlatılabilir: Toplum tarafından bireye/bireylere seçmesi için tüm seçenekler değil, bazı seçenekler sunulur; bu seçenekler arasında da bir sıralama yapılır ve böylelikle kurumsal önerilerde bulunulur (Örneği Avusturya İnanç Cemaatleri Yasası).

Üçüncü bir olasılık ise "C pozisyonu"dur: Bir dinsel yöneliş tarzı ısrarla önerilir ya da buyurulur, başka bazıları da belirli sınırlar çerçevesinde tolere edilir (bkz. Dinsel Tolerans, yukarıda, Bölüm 5.3.)

"D pozisyonu" ise şöyledir: Bir dinsel yöneliş tarzı bağlayıcı olarak buyrulur, başka tarzlar tolere edilmez.

Yalnızca "A" pozisyonu, dinini özgürce seçme bireysel hakkını koşulsuz olarak tanır. Bu pozisyonun *her* dinsel yöneliş açısından gerçekten aynı şekilde geçerli olduğu bir toplumun bulunmadığını çıkış noktası olarak kabul edebiliriz.

"B" pozisyonu, günümüzün birçok devletinde, her birinde çoğunluğun inandığı dinden bağımsız olarak, var olan durumu anlatmaktadır: Bu bireysel hakların, toplumsal ya da resmi kurumlar yoluyla ya da yasalarla kısıtlandığı düzenlemeler vardır. Bu gibi kısıtlamaların ölçütü genel refah ya da "nesnel ahlaki düzen" bakış açısından belirlenmektedir.[46]

"C pozisyonu"nu Avrupa tarihinde, örneğin yeniçağdaki tolerans fermanları temsil eder; bu fermanlarda, sürekli belirli dinsel yöneliş ve etkinlikler sayılmakta ve bunlara ikinci bir fermana kadar izin verilmektedir. Böylelikle aynı zamanda toleransın sınırları

da resmen ilan edilmiş olmaktadır.[47] Günümüzün teokratik denilen devletlerinde aynı tipi temsil ederler.

"D pozisyonu"nun ise, birinci pozisyon gibi, günümüzün yeryüzü devletlerinde reel bir örneğini bulmak zordur.

Kültürlerarası yönelişli felsefe bağlamında belirleyici soru şudur: A, B, C ve D diye adlandırdığımız bu dört pozisyon arasındaki diyaloglar ve poliloglar nasıl gerçekleşebilir? Bu soruyu burada bir ödev olarak bırakıyorum, ancak, her halükârda şunu saptamak gerekiyor: İnsan hakları üzerine farklı görüşler her bir kültürel alanda mevcuttur, kültürel alanlar arasında mevcuttur ve dinsel görüşlerin sonucunda ortaya çıktıkları yerlerde de gözlerden kaçırılmamaktadır.

Bu örnek vakadan edindiğimiz ama başka vakalar için de uygulayabileceğimiz önemli bir çalışma hipotezi, aşırı farkların yalnızca ideolojik ya da dogmatik düşüncelerde ortaya çıktığını, daha ayrıntılı bir çözümlemede, kendi gözümüzdeki ve başkalarının gözündeki kıymığın ve kirişin de görüneceğini ve böylelikle çok yönlü bir konuşmaya varılacağını söyleyecektir.

VI

Felsefenin Çin'de, Hindistan'da ve İslam'daki Başlangıçları

Felsefenin ortaya çıkışı hakkındaki bir kitabın başlığının çok şaşırtıcı bulunmasının üstünden henüz uzun zaman geçmedi. Kitap *Felsefe* Dünyanın Çeşitli Bölgelerinde *Nerede ve Nasıl Ortaya Çıktı?* başlığını taşıyordu.[1] Bu sorunun şaşırtıcı yanı ilk bölümüydü: Burada felsefenin –Çin'de, Hindistan'da ve Yunanistan'daki– üç doğum yerinden[2] daha fazlası aranıyordu; yani Sahra'nın güneyindeki Afrika'da, Kolomb öncesi Amerika'da, Japonya'da ve İslam'ın etki sahasında da felsefi düşüncenin bulunduğu hatırlatılmaya çalışılıyordu.

Felsefenin yalnızca, Jaspers'in deyişiyle "eksen dönemdeki" başlangıçlarını ciddiye almakla yetinmeyip başka bölgelerdeki, dönemlerdeki ve toplumlardaki kaynaklarını sormak, bugün hâlâ tedirginliğe yol açmaktadır. Her ne kadar Mısır'da[3] ya da Etiyopya'da[4] da felsefe genel olarak Afrika'daki[5] ya da Latin Amerika'daki[6] felsefe üzerine çalışmalara artık salt egzotik çalışmalar gözüyle bakılmasa da Avrupa dışındaki felsefeyle ilgilenme, bugüne dek genellikle doğu ve güney Asya'ya odaklanıp kalmıştır.

Buna karşılık bir And felsefesinin araştırılmasına,[7] Java etiğinin yeniden kurulmasına[8] vb. yönelik projeler yalnızca bütünleyici olarak değil, kendi başlarına da önem taşımaktadırlar: İnsanın felsefi düşünceye eğiliminin asıl olarak neye dayandığı ve hangi çeşitlilik içinde geliştiği, ancak böyle çalışmalar sonucunda netleşecektir.

Öncelikle, uzun sürede ve dilsel ve kültürel açıdan farklı farklı şekillenmiş, çok sayıda insan üzerinde de etkili olmuş düşünce geleneklerinin farkına varmak gerekir. Bu bölümde, farklı farklı koşullarda yer alan böyle üç başlangıç özetle anlatılacaktır. "Savaşan Devletler Dönemi"nin Çin toplumunda felsefe, yabancı düşünce ile tartışmaya girmeden, pratik felsefesi olarak yönlenme gereksiniminden doğar, ama esas olarak Hint düşüncesinden daha güçlü bir biçimde ve daha erken bir tarihte öteki geleneklerle, özellikle Yunan geleneğiyle karşılaşmış olmanın damgasını taşır. Arap-İslam felsefesinin yine de sınırlı kalmış olduğu ve Yunan felsefesini Batı'ya ulaştırmış olmaktan başka bir önemi bulunmadığı ise bir önyargıdan ibarettir; kültürlerarası felsefenin görevlerinden biri de bu gibi önyargıları eleştirmektir.

6.1. Çin

Çin'de eksen döneme ait düşünsemelere, bunların huzur içinde yüksek duygulara ulaştıran metinler ya da yalnızca bir meditasyona hazırlık oldukları tutumuyla yaklaşmak yanlış olur. Pratik felsefe alanındaki soru ve yanıtlar burada radikal bir biçimde formüllendirilirler. Örneğin ülke içine ya da dışına yönelik, devlet tarafından örgütlenen şiddetin, yani bir yanda ceza yasaları, diğer yanda savaş yoluyla uygulanan baskının haklı çıkarılması sorununu ele alalım. Her iki durum için de uç noktada çözümler formüllendirilmiş ve temellendirilmiştir. "Tüm savaşları sona erdirmek için yapılan savaş" formülü, Birinci Dünya Savaşı döneminde icat edilmiş değildir; Qin Legalistleri'nin bir ürünüdür. Yelpazenin öteki ucunda ise tam da insanların doğal durumunun "herkesin herkese karşı savaşı" olduğu fikrinden yola çıkarak her türlü savaşı mahkûm eden Mohistlerin katı pasifizmi yer alır. Bir toplumun iç

düzeni sorunu açısından, tüm yaşam alanlarının yasalarla enine boyuna düzenlenmesinden, iktidar ilişkilerinin tamamının ortadan kaldırılmasına kadar uzanan bir dizi çözüm ortaya konulmuştur. Tüm bu yazarlar, birer teorisyenden ibaret değillerdi, düşüncelerini politik olarak da uygulamaya çalışmışlardı.

Tarihsel Arka Plan

Çok uzun süren Zhou (Cou) Hanedanı (MÖ 1027-MÖ 256) dönemi, kabaca iki evreye ayrılır: Zhou'ların, Şang'ları yenmelerinden MS 771'e kadar, bir "Hanedan" olarak aslında bugünkü Çin'de Şangyan'ın kuzeyine karşılık düşen geniş bir bölgede bir derebeylik oluşturdular. MÖ 771'den sonra Hanedanın gücü giderek azaldı; Çin tarihçiliğinde "İlkbahar ve Sonbahar Dönemi"nden (Chunqiu dönemi, MÖ 770-MÖ 481) söz edilir. Bu isim, yanlış olarak Konfüçyus'a atfedilen bir yıllıktan kaynaklanır. Bu dönemi "Savaşan Devletler Dönemi" (Zhanguo dönemi, MÖ 481-MÖ 221) izler; bu dönem toplumsal ve politik açıdan çalkantılı bir dönemdir, Çin'in günümüze kadar etkilerini sürdüren klasik felsefi gelenekleri bu dönemde daha da geliştirilmişlerdir. Bu dönem Qin devletinin, Zhou İmparatorluğu'nu oluşturan rakip diğer devletler üzerindeki zaferiyle ve merkezi olarak yönetilen ilk Çin devletinin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Ne var ki, çok geçmeden Qin Hanedanı da Han Hanedanı tarafından sona erdirilir.

Çin'in "İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları" dönemindeki ve "Savaşan Devletler Dönemi"ndeki politik durumu, filozofların konularını ve dileklerini anlamak açısından önemlidir. Bu dönemlerdeki politik ortam üstünlük mücadelesinin damgasını taşır. Qin devleti üstün askeri tekniği ve yönetimi sayesinde sonunda birlik devletini kurar. Gerçi Qin Hanedanı Çin'deki tüm tarihi "Hanedanlar" içinde en kısa ömürlüsüdür — Qin Shihuangdi (Çin Şi Huangdi),[9] tarafından MÖ 221 yılında imparatorluğun ilan edilişinden, onun halefi döneminde Hanedanın sona erişine kadar ancak 15 yıl geçmiştir — ama bu kısa süre içinde, kalıcılığı olan ve Çin'e damgasını vuran reformlar yapılmıştır: Devlet yönetimi, iktisat,

para ve ulaşım işleri, yazı, yasama alanlarında bütünlükler sağlamıştır. Eski feodal düzen parçalanmış, onun yerine bir memurlar devleti geçmiştir. Bu durumda Han Hanedanı döneminde de önemli bir değişiklik olmamıştır.

Felsefe ve Bilimler

Merkezi olarak yönetilen Büyük Qin İmparatorluğu'nda, düşünce alanında da birlik oluşturulacaktı. "Savaşan Devletler Dönemi"nde ve daha bu dönemin öncesinde, farklı farklı felsefeler, bölgesel ve yerel kimlikler dile getirilmişti; bunların varlığını sürdürmesi ülkenin birliği açısından tehlikeli görünüyordu. Bu durum karşısında merkezi güç acımasız bir tepki gösterdi; bunu yaparken felsefi bir çizgiye, farklı düşünenleri dışlayarak ve herkesi yasa önünde eşit tutarak değişik düşünce geleneklerini, entegrasyoncu bir sentezle bir araya getiren "Legalizm"e dayanıyordu. "Savaşan Devletler Dönemi"nin ideolojik ya da felsefi taşıyıcısının kim olduğunu sorduğumuzda, sosyopolitik bir fenomenle karşılaşırız. Bu dönemin ve daha önceki yüzyılların Zhou devleti, huzursuz, politik ve sosyal açıdan sürekli değişen bir yaşama evreni sergiler.[10] Hukuksal açıdan arazilerin ve toprağın ortak mülkiyetinden özel mülkiyetine geçiş gerçekleşir, bununla birlikte para işleri ve sermayesi güçlü, dünya çapında bir ekonomi de gelişir. Bu durum toplumdaki uzmanlaşmayı ve işbölümünü pekiştirmiş, sağlam bir bürokratik aygıtı bulunan feodal bir topluma yol açmıştır.

Bu gelişmeye yönelik tepkiler, teknolojiye düşman bir "doğaya geri dönüş" tavrından, kamusal görevlerden el çekmeye ve adil bir otoriterizmin yeniden kurulmasına ilişkin geriye yönelik bir ütopyadan ya da bir eşitler toplumunun kurulmasına ilişkin başka bir ütopyadan, herkes için eşit, biricik kıstak, olarak etkililik kıstasına göre işlemeleri gereken yasaların çıkartılmasına ve bununla bağlantılı olarak teknik-yararlı bir içeriğe sahip olmayan her türlü yazı ve kitabı toplatmaya ya da yaktırmaya kadar uzanmaktadır.[11]

"Savaşan Devletler Dönemi"nin kentsel merkezlerinde, sanata ve bilime önem verildi, eski tarım ritüelleri uygulanmaya devam

edildi. Filozoflar küçük, son derece uygarlaşmış orta devletlerden çıktılar, zaman zaman daha güçlü kenar devletlerin hükümdarlarına da danışmanlık yaptılar; bu filozoflar ağırlıklı olarak yoksullaşmış eski soylu ailelerden geliyorlardı. Konfüçyus gibi, okullar kurdular; Lao Dan (Lao Tse) hakkında bildirildiği gibi, memur ve kâtiptiler; Mensiyus ya da Han Fei gibi politikacı ya da Çin dünyasında en büyük hükümdar olmaya çalışan bölgesel hükümdarların danışmanı oldular. Hepsini birleştiren ortak ilgi, insanların yaşamlarının ve birlikte yaşamlarının en doğru biçiminin ne olduğu, bunun başlıca kavramlarının ne olduğu, iyi bir yönetime ulaşmanın ve onu sürdürmenin yolunun ne olduğu sorularına yanıt bulmaktı. Çin'deki klasik felsefenin temel konuları ve aynı zamanda karakteristik özelliği, bu soru soruş biçimlerinden kaynaklanır. Burada toplum felsefesi ve etik hüküm sürmektedir.

Bu "Savaşan Devletler Dönemi"ndeki "yüz okul"dan bazılarında, kozmolojik, dil felsefesine ilişkin ve mantıksal[12] tema ve sorunlar da ele alınmıştır (bunlar, Mohistlerde olduğu gibi, etik düşünsemelerle bağıntılı olarak da ortaya çıkmıştır[13]); ancak, bu temalar eksen dönemde Hindistan ya da Yunanistan'daki felsefeyle kıyaslandığında, büyük bir etkiye yol açmamışlardır. Bu durumun, Çin dilinin ve yazısının özel anlatım araçlarıyla da bir bağıntısı olabilir. Ancak tartışma, eleştiri, rasyonel argümantasyon ve bilgi teorisi hiçbir zaman eksik olmamıştır — Konfüçyusçuluğun ve Mohizmin rasyonellik kıstaslarının bugünün bilim teorisindeki teorilerle ne ölçüde benzer olduğu, ancak günümüzde ortaya konulabilmiştir.[14] Ancak, özellikle Konfüçyusçulukta gelişmiş olan ve memurluk sınavı kurumuyla 20. yüzyıla kadar yol gösterici olmuş bulunan kültür biçiminin eleştiri ruhundan çok, otorite ve gelenek tarafından belirlenen bir düşünceyi teşvik ettiği de doğrudur.

Din

Ortaya çıkış evresindeki Çin felsefesinin özgün bir yanı, karşıtı ya da çıkış noktası olarak bir teolojinin bulunmayışıdır. Ruhun

ölümsüzlüğü ya da istenç özgürlüğü gibi, din ya da dinsel olarak belirlenmiş metafizik soruları, ya açıkça dikkate alınmamışlar ya da ancak işlevsel-siyasal görüş açılarından ele alınmışlardır. Bu durum yalnızca genel olarak Çin felsefesinin karakteri üzerinde değil, etik ya da toplum felsefesi sorunlarının ele alınış tarzı üzerinde de etkili olmuştur.[15] Bireyin öteki dünyadaki mutlak bir merciyle tartışması yoktur (bu tartışma istenç özgürlüğü üzerine Batı'da yapılan tartışma kadar, İslam'daki zihin teorisini de belirlemiştir); bireyin kendi "yazgı"sını, kendi "kurtuluş"unu gerçekleştirmek için verdiği bir mücadele de yoktur; oysa bu mücadele Hıristiyan ve Hint düşüncesinin karakteristik bir yanıydı (ve Çin'de de Budizm'in kabul edilmesiyle birlikte geç Han döneminden itibaren önem kazanmıştı).

Çin Antikçağı'nın felsefi metinlerinin çoğu halk dininin ruh ve cin tasarımlarına karşı, bilinemezci ya da mesafeli bir tutum alırlar. *Zhuangzi*'de mükemmellikle oluşturulmuş bir oyma işini izleyenler tarafından "cinlerin" yapıtı olarak açıklandığı, ama yapıtın yaratıcısının buna açıkça karşı çıkıp bunun tamamen kendi ürünü olduğunu söylediği anlatılır. Konfüçyus *Lunyu*'nun birçok yerinde cinler hakkında konuşmayı düpedüz reddeder. Felsefi kavramlar aracılığıyla, halk dininin tasarımlarının gerçek içerikleri yakalanmaya çalışılmıştır. Yine de toplumun ve ailenin birliğine ya da doğal çevrimlere ilişkin olabilen ritüeller, bu kuşkudan muaf kalırlar ve büyük önem taşırlar.

Eski Çin dini bir atalar kültüdür. Bir "yazgı" anlamında "gökyüzü"nün egemenliğine ilişkin tasarımların yanı sıra cin ve ifritlere duyulan inanç da yaygındı. Ne var ki bu tasarımlar felsefi metinlerde ya hiçbir rol oynamazlar (*Mozi* bir istisna oluşturur) ya da kişisel olarak kavranamayacak kozmik güçler biçiminde yorumlanırlar.

Şimdi "Savaşan Devletler Dönemi"ndeki bu "yüz okul"dan, etkilerini kısmen günümüze dek sürdüren en önemlilerini bir anımsayalım; bunlar: Taoculuk, Konfüçyusçuluk, Mohizm ve Legalizm'dir.[16]

Taoculuk

Klasik Çin gelenekleri arasında en açık bir biçimde spekülatif-metafizik ve doğabilimsel düşünce varlığına sahip olanı Taoculuktur.[17] Taoizm, MÖ 3. yüzyılda Hindistan'dan alınan ve yine Taoizmin unsur ve kavramlarının karıştığı Budizm'le birlikte; ve (Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında bir dogmalar dini olan) Konfüçyusçu ritüeller diniyle birlikte daha sonra Doğu Asya'da uygulanan dünya görüşlerinden birini oluşturur. Oysa ne *Daodejing*'te (*Tao-Te-King*) ne de *Zhuangzi*'de rahip ya da keşişlerden, tapınaklardan ya da ritüellerden söz edilmez. "Tao"dan söz ettiklerinde, asla kişileşmiş bir varlık düşünmemek gerekir; bu metinlerdeki "*tian*", yani "Gökyüzü", Yakındoğu'nun ve daha sonra da Batı'nın tektanrıcı dinlerinde düşünüldüğü gibi, kişi olarak düşünülmüş bir "Tanrı"ya eşdeğer değildir. Başlangıçtaki felsefi Taoizmin, dinle hiçbir ilişkisi yoktur.

Taocuların görüşlerine göre, eyleme, düşünme ve konuşma tarzındaki yüksek sanat, şeylerin doğal akışına iradi bir müdahalede bulunmamaya dayanır. Karışıklığa yol açılmadığı sürece, her şey kendi Tao'suna uygun davranır. Bu yüzden bu müdahale etmeyiş, Çince'de "wu-wei", sözcük anlamıyla "bir şey yapmama", Taoizmin temel kuralıdır.

"Tao", Çin felsefesinin, tüm okullarda merkezi rol oynayan kavramlarından biridir. Taoizmin klasik metinlerinde "Tao"ya çevirilerde verilen karşılıklar çok çeşitlidir: "anlam", "mantık", "tanrı", "ilke", "yol" ya da "kafa". Taocuların ve Konfüçyusçuların düşündüğü anlamda Tao, gökcisimlerinin hareketlerinde, bitkilerin ritimlerinde, devletler tarihinin akışında ve bir insanın kişisel yazgısında da etkilidir.

Tarihçi Sima Qian MÖ 1. yüzyılda "daojia" adlı bağımsız bir düşünce okulundan söz ediyor;[18] ancak, Tao kavramı üzerine özel düşünsemenin kökenleri daha eskiye uzanır.

Klasik Taoizmin iki temel metninden biri, Lao Tzu adına günümüze kalmış olan *Daodejing*'dir (Tao Te King); bu yapıt Tao'nun etkinliğini ve insanın Tao'ya uygun yaşama tarzını anlatan son de-

rece tutumlu, şiirsel bir dille yazılmış öğretici şiirler içerir.[19] *Zhuangzi* ise insanın doğa ve toplum içindeki yaşamı hakkında anektodları gözlemler ve anlamlı öykülerden oluşan bir seçkidir.

Bu iki kitap ve Taoizmin daha sonraki yapıtları, yüksek bir yazınsal kalitededirler ve Çinlilerin doğa anlayışını, (Tang döneminin şiir ve resim sanatına ilişkin) sanat görüşünü ve insan imgelerini büyük ölçüde belirlemişlerdir.[20]

Daodejing'in yazarı ve ortaya çıkış tarihi de, MS 3. yüzyıldan bu yana bilinen 81 bölümün ayrılışı ve sıralanışı da tartışmalıdır. MÖ 2. yüzyıla ait ipek üstüne bir elyazmasının (Mawangdesi mezarı) bulunuşu, yaklaşık 1970'den bu yana yeni yorumlara yol açmıştır.

Daodejing şeylerin *doğru adlarının* bulunduğuna karşı çıkar. Tanımlanabilen şeyler "ebedi" değil, değişkendirler: "Adını anabilseydik, bu ebedi bir ad olmazdı."[21] Burada her türlü kavram özcülüğüne karşı bir kuşku dile getirilmiştir; belki bu kuşku "ad-anma" büyü uygulamalarına ya da en azından Konfüçyus'ta karşımıza çıkan, yalnızca "adların doğru konulmasıyla" toplumun düzene sokulabileceği fikrine de yöneliktir (bkz. Bu bölümde, Konfüçyusçuluk başlığı). Elbette yalnızca kuşkudan ibaret değildir, çünkü Tao "kendini" izler ve buna dikkat eden insan, kendi *De*'sini gerçekleştirirken, şeylerin doğal akışına müdahale etmez: bu yüzden *wu wei* (müdahale etmeden eylemek) merkezi bir düşüncedir. Neyin doğru olduğunu ne bir Tanrı, ne bir iktidar ne de bir bilim ya da otorite gösterebilir: "Tao ezel-ebed adsızdır / Yontulmamış bir kütük gibidir / gerçi küçüktür ama dünyada hiçbir şey ona hükmedemez [...] Ancak yontmaya başlandığında, bir ad verilir ona / Ad verilmeye başlandığında / durmasını bilmeli."[22] Bilge "insan yeryüzünü[n yasalarını] izler".[23]

Song devletinden Zhuang Zhou (Chuang Tzu, Chuang Tze, Dschuang Dsi, ~MÖ – ~MÖ 286) Konfüçyusçu Mensiyus'un çağdaşıydı ve muhtemelen *Zhuangzi*'nin büyük bölümünü o yazmıştı.[24] Bu yapıtın eski bölümleri MÖ 5. yüzyıla kadar gidebilir, en yeni bölümleri ise MÖ 2. yüzyıla tarihleniyor. Sima Qian bu yapıtı Lao Dan'ın geniş bir kültüre sahip öğrencisi olarak betimlediği Zhuang Zhou'ya atfediyor; ne Mohistler ne de Konfüçyusçular,

Zhuang Zhou'nun eleştirisinden kurtulamadıklarını ve krallar ve prensler dahil hiç kimsenin onu kendi amaçları için kullanamadığını söylüyor. Zhuang Zhou'nun yaşamı hakkında kitapta yer alan anektodlar dışında bir şey bilmiyoruz. *Zhouangzi* eski Çin düşüncesi döneminin en kapsamlı yapıtlarındandır. Metin, *Daodejing*'ten daha açıktır ve diyaloglar, öyküler ve mesellerden oluşur.

Zhuangzi'nin en iyi karakterize edilebileceği fikirler belki de doğallık, doğrudanlık ve kendiliğindenliktir. İnsanın kendi kendisiyle ve dünyayla uyumunun anahtarı kitabi bilgelik ve bilgi değil, sezgi ve kendi doğasına uymasıdır. Geniş kültür sahibi olmak çaresizliğe ve yaşama beceriksizliğine götürebilir.[25]

Her şeyin ve her canlının kendine özgü bir doğası vardır ve ancak bu doğayı gerçekleştirdiğinde mükemmelleşir. İnsanlar doğal, tahakkümsüz durumda basit yaşıyorlardı; ancak, iktidar ilişkileriyle birlikte yararlılık ve yapaylık doğdu. Her yönetim, insanı her bir bireyin doğasına aykırı düşen aynı standartlara uymaya zorlar. Yönetimsizlik en iyi yönetimdir.

Hedef eylemcilik ve dünyayı değiştirmek değil, ormanlara çekilmek de değil, insanın kendi doğasını geliştirmesidir. *Zhuangzi* bunu çok sayıda etkileyici öyküyle açıklar. Salt varolmak ve doğayla bir olmak dengeliliğe götürecektir, oysa insanlar teoriler oluşturarak ve farklılıkları tanımlayarak kendilerini mutsuz kılmaktadırlar. Böylece *Zhuangzi* yaşam ile ölüm arasında özsel bir farkı görmez –yaşam yalnızca bir ara durumdur– ve ölümden korkmayı, mutsuzluğun başlıca kaynaklarından biri olarak kabul eder.

Her şey Tao'dur. Bir insan kendini Tao ile özdeşleştirdiğinde, başı ve sonu, özneyi ve nesneyi, gerçekliği ve gerçekdışını ayırmayacaktır. Dünya birbirlerini etkileyen ve sonra yeniden çözülen karşıtlıkların sürekli akan bir oyunudur. Argümanlar, bakış açıları ve fikirler görelidir, hepsi doğru ya da yanlış olabilir. Ben bilinci ve algılama yanıltıcıdır. Bu da yargının perspektife bağlı ve göreli olduğu anlamına gelir; "Kuzey Denizi'nin Efendisi"nin de dile getirdiği gibi, değerler dahil olmak üzere her şey nesne durumlarına bağlıdır:

"Yolun bakış açısından şeyler ne değerli ne de değersizdirler. Şeylerin bakış açısından bunlar kendilerine değer verir diğerlerine değersizi küçümserler. Genelliğin bakış açısından bir insanın değeri, kendisini değerlendirişine bağlı değildir."[26]

Konfüçyusçuluk

Bu düşünce akımının (Batılı) adı, Taoculuktaki gibi merkezi bir kavramdan değil, kurucusunun adından türetilmiştir. Bu akımın Çince'deki yaygın tanımı, "rú" ("yumuşak huylular") ya da "rujia"dır ("Yumuşak Huylular Okulu");[27] bu tanım, bu düşünce okulunun öncelikle barışçıl etkinliğine işaret etmektedir.

Hangi yazar ve yapıtların bu akıma dahil edileceği, yanıtlanması pek kolay olmayan bir sorudur. Konfüçyus, Mensiyus ve Xun Zi, geç Zhou döneminde kültür varlığına çoktan dahil olmuş bulunan "Beş Klasikler"e sık sık gönderme yaparlar. Bu beş klasik: *Yijing* (I King, "Değişimler Kitabı"), *Shujing* (Shu King, "İlk Bilgilerin Kitabı"), *Shijing* (Shi King, "Şarkılar Kitabı" ya da "Kasideler"), *Liji* (Li Ki, "Ritüeller Kitabı") ve *Chunqiu* (Ch'un-ch'iu, "İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları")

MS 12. yüzyıldan sonra "Dört Kitap" Konfüçyusçu kültürün kanonunu oluşturmuştur; bunlar: "Büyük İnceleme" (*Daxue*), "Orta Öğretisi" (*Zhagn yong*), "Konfüçyus'un Konuşmaları" (*Lunyu*) ve Mensiyus'un Kitabı'dır (*Menzi*). İlk iki metin kısadır, en büyük yeri *Menzi* kaplar.

Kısa bir yazı olan *Daxue* sürekli yinelenen sınamaya ve bireyin kavrayışına dayanan, ampirik olarak temellendirilmiş bir etiği öğretir. *Zhongyong*'de öncelikle insanın doğası ve "Gökyüzü'nün Yolu", bununla bağıntılı olarak da "*junzi*", mükemmel insan kavramı ele alınır.

Çin felsefesinin kuşkusuz en etkili akımı, Lu devletinde bir memur, hükümdarların danışmanı ve öğretmen olan Kongzi (Konfüçyus, MÖ 551-479) ile bağıntılıdır; Kongzi'nin yaşamı hakkında gerçi günümüze bol malzeme kalmıştır, ancak, bunlar "kutsal yazıcılıktan ve öteki çarpıtmalardan muaf kalamamışlardır".[28]

Kongzi, soylu bir aileden gelir, ebeveyni erkenden ölür, mütevazı koşullarda yetişir ve büyük ölçüde bir otodidakttır. Sonraki yaşamını tamamen kültürün iletilmesine adamıştır: "altı sanat" (Yazı, Aritmetik, Görgü Kuralları, Müzik, Okçuluk ve Araba Sürmek) ve eski yazı bilgisi bu kültürün çekirdeğini oluşturur. Öğrencileri soylu ailelerin ve sosyal olarak yükselişte olan ailelerin erkek çocuklarıdır; eğitimin temelini "soyluluk" mesleğinin etiğinin öğretilmesi oluşturur.

Konfüçyus,[29] huzursuz ve maddi açıdan başarısız bir yaşamdan sonra "eski Çin'den kalan kendi içinde kapalı bir gelişme birimi olarak bireysel bir yaşamın kavrandığı ilk belge [olan]"[30] bir metinde yaşamının bilançosunu şöyle çıkartır:

"On beşimde öğrenmeye karar verdim. Otuzumda toplumdaki yerim belliydi. Kırkımda artık hiç kuşkum kalmamıştı. Ellimde gökyüzünün hükmünü biliyordum. Altmışımda kulağım duyar oldu. Yetmişimde, ölçüyü aşmadan, gönlümün istediğini yapıyorum."[31]

Günümüze Konfüçyus adıyla kalan yazılardan hiçbiri kesin olarak ona dayandırılamaz, ancak, konuşmalarının ve sözlerinin çoğu, öğrencileri tarafından toplanmış ve kaydedilmiştir. Sözlerinin başlıca toplamı –ve yaşam bilgilerinin en güvenilir kaynağı– *Lunyu*'da (Lun-yü) yer alır.[32]

Konfüçyus, yaşamın ölçütünü ve yasalarını, Taoistler gibi doğada değil, Zhou Hanedanının ilk yıllarında arıyordu.

Bu dönemin yazı ve kurumlarının incelenmesi, bilgeliğe ulaşmaya yol açacaktı, çünkü insanlar kendi aralarında ve doğa olaylarıyla doğru ilişkilere bu dönemde zaten ulaşmışlardı. Bu yüzden bilgi "tanımların doğru yapılmasını" olanaklı kıldığı gibi, toplumun maruz kaldığı "yanlış" isimleri de eleştirme yükümlülüğü getiriyordu: Hükümdar, baba, oğul vb. yalnızca bu adları taşımakla kalmamalı, rolüne nasıl uygun düşüyorsa öyle olmalıydı.[33]

Lunyu'nun ilk sözcüğü "öğrenmek"tir. "Usta dedi ki: 'Öğrenmek ve sürekli alıştırma yapmak, bu da neşe vermez mi?"[34] Başka bir yerde ise şöyle denilir: "Eskiden, düşünmek için günlerce yememiş ve günlerce uyumamıştım — nafile! Öğrenmek gibisi yok-

tur."[35] Şu özdeyiş de bununla örtüşür: "Düşünmeden öğrenmek yararsızdır; öğrenmeden düşünmek tehlikelidir."[36] Düşüncesizce tekrarlamak ve alıntı yapmak yararsızdır; ancak, Konfüçyus yanıtlanmamış sorular için "geriye bakmadan" çözümler bulma çabasının da adeta tehlikeli olduğunu ilan eder.

Geleneğin incelenmesi ve üzerinde düşünülmesiyle, karşılıklı insani ilişkilerdeki doğru davranış tarzının ne olduğu öğrenilebilir ve öğrenilmelidir. Bu ilişkiler –tebanın hükümdarla, hükümdarın tebayla, çocukların ebeveynle ve yaşlılarla, ebeveynin çocuklarla, kardeşlerin ve dostların birbirleriyle olan ilişkileri– Konfüçyusçulukta ayrıntılarına kadar tam olarak düzenlenir; çünkü herkesin esenliğini güvenceleyecek olan budur. Memurların eğitilmesiyle, onların sürekli örnek oluşturmasıyla, antik dönemin yazılarının sürekli incelenmesiyle, bu kurallar halkın arasında kök salacaktır.

Konfüçyus, Tanrı'nın ya da tanrıların varlığı, ölümden sonra yaşamın sürmesi vb. gibi metafizik sorularda kuşkucuydu; bilgeliği dünya içi, toplum içi sorunlarla sınırlamak istiyordu.

Eksen dönemde, Konfüçyus'un izdeşleri arasında özellikle Mensiyus ve Xcın Zi sayılmalıdır.

Mensiyus (Meng Ke, MÖ 372–MÖ 289), Konfüçyusçu ders kitapları arasında en kapsamlı olanı, *Mengzi* kitabını bıraktı.[37] Bu kitap, Mensiyus'un öğrencileri tarafından bir araya toplanmış. Esas olarak hükümdarlarla konuşmalar biçimindeki öğretilerini içerir; bu konuşmalarda öncelikle, bir devletin nasıl örgütleneceği ve yönetileceği sorusu ele alınmaktadır. Mensiyus'un yapıtında Konfüçyusçu tezlerin iyice sistematize edilişinin yanı sıra, başka akımların filozoflarıyla, özellikle Mohizm ve Taoizmle açıkça tartışmalar da bulunur. Mensiyus'un yaşamı da Konfüçyusunkine benzer: O da sürekli ideal bir yönetime hazır ve yetkin olan hükümdarı aramaktaır. Mensiyus, Konfüçyus'tan farklı olarak, görüşlerini artık kısa, imgesel cümlelerde dile getirmez, argümanlar ortaya koyar.

İktidar ve yönetim, halk istediği için vardır; halk, hükümdarın yargıcıdır: Bir yönetim halka zarar verirse, halkın devrim yapma hakkı vardır. "Halk en üsttedir, devlet ondan sonra gelir, hüküm-

dar ise en önemsiz olandır."[38] Her şeyden önce insanların esenliğini hedefleyen iyi bir iktidarda, insanların doğuştan gelen yetenekleri de gelişecektir. Doğası gereği iyi olan insan, gerçi "düşünen gönül"ü ahlaki eylem ve düşünce yoluyla oluşturmak zorundadır ama Mensiyus, belirli durumlarda bunun eylemi zorunlu olarak belirlediğini kanıtlamak ister.[39]

Mensiyus, insanın, doğası gereği iyi olduğu ve bu yüzden, insanın iyi özelliklerinin güçlenmesi için, öğrenmenin teşvik edilmesi gerektiği teziyle, Xun Zi'yle (Hsün Tze, MÖ 320-238) teorik bir karşıtlık içinde yer alır ama bunun mutlaka pratik bir karşıtlık olması gerekmez. Xun Zi, insan doğasının kötü olduğuna inandığı için, manipüle edici, totaliter bir eğitimi gerekli görmektedir.

Konfüçyus ve Mensiyus, insanın doğasındaki iyiye çağrıda bulunurlar, bu iyinin gerçekleştirilmesi doğru toplum düzenine (geri) götürecektir; Xun Zi ise artık böyle bir çağrıyla değil, kendi döneminin yeni düzenini temellendirmekle ilgilenir. Yapıtı *Xun Zi*[40] henüz kısmen erken Konfüçyusçuluk geleneğine bağlı olsa da toplumsal-politik tezleri Legalizme bir köprü oluştururlar. Xun Zi'nin öğrencisi Han Fei, bu akımın en önemli teorisyenlerinden biri olur ve üniter Qin devletinin ideolojisini oluşturur.

Xun Zi'nin düşüncesine göre insan, doğası gereği kötüdür, egoist gereksinimleri vardır, bu da kaçınılmaz olarak çatışmalara yol açar, çatışma da yine kötü bir şeydir. Ancak, eğitim aracı, her insanın iyi ve bilge olmasına yardımcı olabilir. Bu sırada kötülüğün ve çatışmaların kaynakları, insani gereksinimleri bastırma ya da bertaraf etme yoluna gitmemeli, bunları ıslah etmelidir; bu da özellikle müzik ve ritüel yoluyla mümkündür. Bir sonraki altbaşlıkta, Konfüçyusçuların toplumdaki reel farklılıklarla bu tarzda uzlaşmasına karşı Mohistlerin nasıl bir argümantasyonda bulunduklarını göreceğiz. Ne var ki, Xun Zi, biricik program olarak biçimlendirme ve ıslah etme programını kabul ediyor. Bu durum yalnızca tek tek insanlar için değil –Xun Zi, öğretmenini insanların en büyük hazinesi olarak görüyor– insanın insan dışı doğayla ilişkisi için de geçerlidir. Xun Zi, Taoistler gibi doğayı derin düşünmek değil, doğanın üstesinden gelmek gerektiğini vurguluyor.

Konfüçyusçuluk Batı Han döneminde devlet teorisi olarak yerleşti ve Konfüçyusçu fikirler, az sayıda kopma dışında 1906 yılına kadar tüm Çinli memurların eğitiminde belirleyici oldu. Bu durum, bir yanda memur adaylarına yönelik yeni oluşturulan sınav sisteminde Konfüçyusçu yazıların genel bir bağlayıcılık kazandıkları anlamına gelir; diğer yandan başlangıçta bir kodlanmaya karşı olan Konfüçyusçuluk değişmiştir, "*fa*" (pozitif hukuk, yasa) ve "*li*" (töre, gelenek) kavramları birbirlerine yakınlaşmıştır. Doğa felsefesine ilişkin spekülasyonlar da (özellikle Yin-Yang okuluna ait olanlar) Konfüçyusçuluğa eklemlenmişlerdir.

Mohizm

Mohizm okulu Han dönemine kadar Konfüçyusçulukla rekabet edebilmiş ama daha sonra Çin geleneğinde hemen hemen tamamen silinmiştir. Mohizm okulunun kurucusunun, Lu ya da Song devletinden, Konfüçyusçu Mensiyus'un en büyük rakibi Mo Di olduğu (Mo Ti, Mo Tzu, Latince'de nadiren Micius olarak adlandırılır; ~MÖ 480–MÖ 390) kabul edilir. Mo Di'nin yaşamı hakkında fazla bir bilgi yoktur; kendisine atfedilen *Mozi*[41] kitabının en fazla bir kısmını kendisinin yazdığı kesindir.

Mohistler, öteki felsefi akımlardan farklı olarak, sıkı bir örgüt oluşturmuşlardı; Mo Di'nin ölümünden sonra bu örgütte bölünmeler yaşandı. Bu gruplar zaman zaman son derece etkili oldular; özellikle, Qin Hanedanı'na yönelik ayaklanmada etkili oldukları tahmin edilir. Mohist mantıkçılar ve bilgi teorisyenleri de Han dönemine kadar etkili oldular, bilimsel yöntemler alanında önemli verimler ortaya koydular.[42] Ne var ki bu yaklaşımlar, Han döneminde terk edildi ve bir daha izlenmedi.

Mo Di alt tabakayı temsil eder (bir efsaneye göre köledir), Konfüçyusçulara aristokrat ve sömürücü oldukları gerekçesiyle saldırır. Doğuştan gelen ayrıcalıklara karşı çıkar ve en yeteneklilerin iktidarını savunur. Mo Di, "soylu"ların yalnızca eskiden kalanları korumasını ve yeni bir şeyler eklememesini öneren Konfüçyusçu gelenekselciliği çok basit ama çarpıcı bir argümanla, eski olan her şeyin bir zamanlar yeni olmuş olması gerektiğini söyleyerek çürütür.

Mo Di, insan toplumunun en eski çağlarının ya da başlangıcının cennet gibi olduğunu söylemez; bu dönemi, tıpkı Hobbes gibi, herkesin herkese karşı savaşı olarak düşünür, bu savaştan da herkesin bir hükümdara boyun eğmesiyle kurtulunacaktır; bu hükümdar ise, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya sürekli karşılıklı bir düzeltme yoluyla, kavramların ve değer yargılarının genelleştirileceği ve birliklileştirileceği bir işleyiş kuracaktır. Buradaki kılavuz düşünce, tüm insanların eşit oldukları ve insanların arasında doğadan gelen hiçbir "özel" ilişki bulunmadığıdır. Bu yüzden Mohistler tüm insanların hiçbir ayrım yapılmadan aynı sevgiyle sevilmesini isterler. Mo Di insanlara açıkça en iğrenç şeylerin –örneğin savaşta ölmenin– bile emredilebileceğini ve güzel gösterilebileceğini saptamıştı; aynı şey nihayetinde herkesin yararına olacak bir genel sevgi için niye geçerli olmasındı?

Mo Di, mimaride, sanatta ve müzikte her türlü lüksü hor görür — bunlar insanların zamanını çalan geleneksel ritüeller gibi, yalnızca sömürü sayesinde mümkündürler ve bu yüzden en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu engellemektedirler. Mo Di'ye göre elbette en büyük ve felaket getiren lüks, savaştır: Köylüler tarlalarını işleyemezler, halk ağır kayıplar verir, silahlar yok edilir, devlet düzensizliğe sürüklenir — ve bunun sonucunda daha büyük devletten başka bir şey elde edilemez, oysa bunun hiç kimseye değil, olsa olsa bir hükümdarın kibrine yararı dokunur.

Savaşlar, acılara yol açan, pahalı çocukluklardır. Elbette, yargılanmalarının tek nedeni, değerli hiçbir şeye yol açmayışları değildir: Mo Di'ye göre savaşta bir haksızlık görmeyenler ahlaki bir körlük içindedirler.

Ayrıca, Mo Di klasik Çin filozofları içinde, bir Tanrı'ya, karşılık veren, ödüllendiren ve cezalandıran bir Tanrı'ya tapılmasını isteyen biricik filozoftur; hatta Mo Di, cinlerin etkinliğine de inanıyor gibidir. Mo Di'nin eşitlerden oluşan bir toplumda insanüstü güçleri, ödüllendirme ve cezalandırma otoritelerine sahip olmak için, belki de yalnızca işlevsel olarak mı varsaydığı sorusu yanıtlanmamıştır.

Legalizm

Legalizm olarak tanımlanan ve MÖ 7. yüzyıla kadar tarihlenen bir devlet ve toplum teorisi, özellikle MÖ 3. yüzyılda Shihuangdi yönetiminde Çin'in birleşmesini sağlayan ve ülkeye "Çin" adını veren Qin devletinde kabul görmüştür. Bu akımın "*fa jia*" olarak adlandırılması, "*fa*" (ceza) yasa(sı) kuramına verilen büyük önemden kaynaklanmaktadır.

Bu ideoloji, kamusal ve özel yaşamın genel bir ceza yasası aracılığıyla olabildiğince boşluk bırakılmayacak şekilde kurallara bağlanmasını savunuyordu. Ahlak ve genel esenlik, Konfüçyusçuların ve Mohistlerin istediği gibi, imparatorun ya da memurların örnek davranışlarıyla değil, (çok sayıda ve katı) cezalardan ve (az sayıda ve küçük) ödüllerden oluşan net ve boşluksuz bir sistemle güvence altına alınacaktır. Bu yasalar, kim olduğuna ya da kökenine bakılmaksızın, herkes için eşit ölçüde geçerli olmalı ve olabildiğince İmparatorun ve memurların kişisel katılımı dışında uygulanmalıdırlar — bu ilke Legalizmi, "müdahale etmeme" ilkesine sahip olan Taoizme yaklaştırır.

Legalizm teorisi özellikle Konfüçyusçu Xun Zi'nin bir öğrencisi olan ve Taoculuk ve Mohizm'in fikirlerinden de büyük ölçüde etkilenen Han Fei (MÖ 280-233) tarafından formüle edilmiştir.[43] Han Fei, Han devletinin soylu bir ailesinden geliyordu; ancak, devletin yöneticisi onun hizmetini hor görmüştü. Han Fei, başka bir devlete hizmet etmek istemediği için de bir teorisyen olarak kaldı. Devletinin elçisi olarak Qin'e geldiğinde, kendisiyle birlikte Xun Zi'nin öğrencisi olmuş olan başbakan Li Se'nin talimatı üzerine intihar etti.

Han Fei de öğretmeni Xun Zi gibi, insan doğasının bencil olduğu görüşündedir. Bu görüşten çıkardığı sonuç ise, Xun Zi'ninkinden farklıdır. Han Fei, verimli bir birlikte yaşamı geliştirecek biricik yöntemin, cezalandırma ve ödüllendirme gibi baskı araçlarını uygulamak olduğunu düşünür. İyi niyet, kişisel erdemler, motivasyonlar hiçbir rol oynamayacaklardır; yalnızca eylemlere ve eylemlere gösterilen tepkilere önem verilecektir. Bu da Legalizmi yine

Taoculuğa yakınlaştırır: Düzen, genel kural ve yasaların izlenmesiyle, kişisel müdahaleler olmadan tesis edilmeli ve korunmalıdır.

Ancak halkın gereksinimleri yeterince karşılanıyor ve her türlü dış müdahale savuşturulabiliyorsa, ideal bir devletin varlığından söz edilebilir. Her iki durumda da politik önlemlerle ulaşılabilir; Han Fei tarihteki ilerlemenin de böyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Her buluşun, her çözümün kendi dönemi vardır ve ancak o dönemde yararlı olabilir. Fakat bu durum hiçbir gelenekselciliği haklı çıkarmaz. Bugün eski bilgelerin yaptığını yapmak isteyenle haklı olarak alay edilecektir. Böyle birisi "Song'daki adam"a benzeyecektir.

"Song'da bir çiftçi, tarlasını sürdü. Tarlanın ortasında bir ağaç kütüğü buldu. Bu sırada tavşan koşarken kütüğe çarptı, boynu kırıldı ve öldü. Bunun üzerine çiftçi tarlayı sürdüğü çubuğu bıraktı ve ağaç kütüğünü gözlemeye başladı, çünkü bir tavşan daha ele geçireceğini umuyordu. Oysa başka tavşan gelmedi ve Song'daki insanlar onunla alay ettiler. Bugünün insanlarını, eski kralların politikasıyla yönetmek isteyen, işte böyle kötülükleri seyreden biridir."[44]

Elbette bu öykünün ikili bir anlamı var: İlk anlamı, tekrarlara güvenilmemesidir. İkinci fikir ise, sıradışı olanı değil, sıradan olanı; nadir olanı değil, ortalama olanı eylemin ölçütü yapmak gerektiğidir. Bu durum, kamusal işlerin düzenlenmesi açısından da geçerlidir.

"Yüz kuşaktan bu yana, doğası gereği düzgün bir ok ve doğası gereği yuvarlak bir tahta parçası yoktur, yine de her kuşağın insanları arabalara binerler ve kuşları vururlar. Neden? Çünkü düzleştirme ve bükme tekniği vardır."[45]

Xun Zei de, öğrencisi Han Fei de "düzleştirmeyi ve bükmeyi" zorunlu görüyorlardı. Ancak, önerdikleri yöntemler farklıydı. Xun Zei, insanların biçimlendirilebilir ve eğitilebilir olduklarını kabul ettiği için, seremonilerin ve müziğin, eğitimin ve tanımların düzeltilmesinin uygun ve yeterli araçlar olduklarını düşünmektedir. Buna karşılık Han Fei yalnızca ödüle ve cezaya güvenir. Han Fei'nin ideal devleti için yasallık ve meşruluk ayrımı yoktur ve elbette direniş hakkı da yoktur.

Qin Hanedanı'nın vakitsiz sona erişinden (MÖ 206) sonra, Legalizm resmi bir devlet teorisi olarak bir daha savunulmadı. Ancak, Çin Halk Cumhuriyeti'nde, Qin Hanedanı'nın aşırı önlemleri de toplumsal bir ilerlemenin unsurları olarak görüldükleri için, geçici bir süre, tamamen olumlu değerlendirildiler.[46] Ne var ki, Legalizmin birçok unsuru, pratikte kendisinden sonraki Çin'in devlet ideolojisine girdi; Win Hanedanı'nın birçok önlemi de yürürlükte kalmaya devam etti. Han Hanedanı döneminde, hafifletilmiş biçimdeki legalist programlar ve teoriler, reformcu bir Konfüçyusçulukla iç içe geçtiler.

6.2. Hindistan

Aşağıdaki özette, Hindistan'daki felsefi düşünsemenin sadece eksen dönemdeki bazı başlangıçlarından söz edilecekse de[47] günümüzdeki akademik felsefe hakkında birkaç değinide bulunmak da uygun olacaktır. Mall'ın belirttiği gibi, günümüz Hindistanında "yoğun Hint felsefesi eğitimi veren felsefe dalları mevcuttur". Bağımsızlıktan önce "esas olarak Avrupa felsefesi" öğreniliyordu ve "bu durum Avrupa'da pek bilinmemektedir".[48] Hindistan'da ilkin 1900'lerde "karşılaştırmalı felsefe"den de söz edilmiştir (bkz. Bölüm 1) ve daha önceki düşünsemelerle olan bağlantı asla kopmamıştır. Bu alanda çok sayıda sorun ortaya çıkmaktadır; bunların en önemlileri de herhalde terminoloji sorularına ve felsefe ile din ilişkisine dair olanlardır.

Sözü edilen sorunlar hakkında Panikkar şu saptamada bulunuyor: "Klasik Sanskrit dilinde, homöomorfik olarak felsefeye eşdeğer işlevde görülebilecek en az 33 kavram vardır."[49] Hint felsefe geleneğinde karşımıza yalnızca Sanskrit dilinde metinler çıkmadığı, birçok dilde zengin bir terminoloji geliştirildiği için, bununla uğraşmak zor bir görevdir ama uğraşmaya da değer.

İkinci noktaya da Mall şöyle değiniyor: Mall "Hint felsefesine ve dinine karşı alçak ya da yüksek sesle, Hint felsefesinin dindar olduğu suçlaması yöneltiliyor. Meslekten filozoflar bunu söylediler. Meslekten teologlar da Hint dininin bir din olarak fazla felsefi olduğunu söylediler."[50]

Hint geleneğinde genellikle, bu düşünce ve bilgi kendi başına bir amaç olarak değil, kurtuluşa götüren bir yol olarak kabul edildiği[51] ve bu yüzden modern öncesi olarak görülmesi gerektiği düşünüldüğü için, felsefe ile din arasında bir yakınlık görülmektedir. Yine de böyle net bir ayrımın herhangi bir yerde gerçekten yapılmış olduğu da kuşkuludur.[52]

Tarih ve Erken Yüksek Kültür

Tarihsel bağlamda "Hindistan" denilince tüm alt kıta, yani bugünkü Hindistan Cumhuriyeti, Pakistan ve Bangladeş anlaşılmaktadır. Bu yarımada coğrafi olarak, iklim ve tarım koşulları birbirinden farklı dört büyük bölgeye ayrılır: Kuzeybatıda bozkır ve çöl iklimi; Ganj Vadisi'nde yağmur ormanı iklimi; tropik yağmur ya da bozkır iklimiyle Dekkan Yaylası ve verimli alüvyonlu toprakları ve yüksek yağış oranıyla Doğu ve Batı kıyısının sahil şeritleri.

Çin'le kıyaslandığında, Hindistan'da tarihyazımına duyulan ilgi dikkat çekecek ölçüde azdır. En azından bu, sık sık yinelenen bir gözlemdir. İbn Sina'nın memleketlisi ve çağdaşı olan El Biruni,[53] MS 2. bin yılın başlangıcında defalarca Hindistan'da kalmıştı, halk dilini ve yüksek dili öğrenmiş, Hintli bilginlerle de yakın temaslar kurmuştur; Biruni şunları yazıyor: "Ne yazık ki Hintliler, olayların tarihsel sırasına fazla dikkat etmiyorlar; krallarının kronolojik bir sıra içinde sayılmasını ihmal ediyorlar; bir açıklamaya zorlandıklarında ve ne söyleyeceklerini bilemediklerinde, hemen masal anlatmaya hazırdırlar."[54] Gerçi MÖ 2. yüzyıl ile MS 4. yüzyıl arasına tarihlenebilecek "*puranas*" denilen metinlerde kral listeleri vardır ama bunların işlevi, tarihteki belirli Hanedanları mitolojik güneş ya da ay Hanedanlarına dayandırmak ve böylelikle meşrulaştırmaktan ibarettir. Bu yüzden Sri Lanka'da yazılan Budist kronikler, özellikle de Mahavamsa, "Büyük Kronik" (MÖ 5. yüzyıl sonları)[55] en eski tarih yapıtı olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden, Pargiter'in şu saptaması gerçi beylik bir sözdür, ama yine de açıklanmaya muhtaçtır: "Antik Hindistan bile tarih yapıtları miras bırakmamıştır [...] Bu durum, özellikle brahman literatürü için doğrudur [...]"[56]

MÖ 3. bin yıldan itibaren kuzeybatıda tarım ve yerleşik hayat başladı ve Hindu vadisinde son derece uygar bir toplum gelişti; çok sayıda şehrin ortaya çıktığı (örneğin Mohenjo-Daro ve Harappo, MÖ 2600-1800) bu toplum, bazı kültür görünümleri açısından Mezopotamya toplumuyla kıyaslanabilir ama tahminen bağımsız bir kökene sahiptir. Ondalık bir sistem bilinmektedir, gelişkin bir su ve kanalizasyon şebekesi vardır, şehir planlamacılığı çok gelişmiştir. Bu kültürde yazının statüsünün ne olduğu henüz aydınlatılamamıştır. Yaklaşık MÖ 1750'den itibaren bir çöküş dönemi saptanmaktadır, bunu düşmanların yol açtığı yıkıma değil, iklimsel ve jeolojik etmenlere dayandırmak gerekirmiş gibi görünüyor. Daha sonra bu çöküş dönemi kuzeybatıdan askeri açıdan üstün olan göçmenlerin ("Arya"ların) gelmesiyle hızlanmıştır. İndus kültürüyle eşzamanlı olarak Ganj Vadisi'nde, Kaşmir'de ve Dekkan'da çok sayıda taş devri kültürü gelişmiştir. Bu kültürlerin ya da İndus kültürünün daha sonraki dinsel ve felsefi gelişmelerle bir bağıntısı ortaya konulamadığı için[57] bunları daha yakından incelememiz gerekmiyor.

Eksen Dönemde Tarih ve Kültür

"Arya"ların[58] gelişinden sonra ilk önce Kuzey Hindistan'da küçük soylu cumhuriyetleri ortaya çıkmış ve bunların bir kısmı daha sonra mutlak monarşilere dönüşmüştür; bu monarşilerin iktidar mücadelesi MÖ 8. yüzyıl ile 5. yüzyıl arasında sürmüştür. Bu dönemde Ganj Vadisi'nde Hint "Savaşan Devletler Dönemi" (bu Hint tarihinin değil, Çin tarihinin geleneksel bir deyimidir) Maghada devletiyle birlikte sona ermiştir. Maghada devleti, Nanda Hanedanı yönetiminde (~MÖ 364-317) tüm Ganj bölgesini denetimi altında tutar.[59] Bunu izleyen Maurya Hanedanı (MÖ 317-185) iktidarını kuzeybatıya ve güneye genişletir ve İmparator Aşoka yönetiminde yarımadanın büyük bir bölümünü ve Afganistan'ın bazı bölgelerini kapsar.[60]

Maurya döneminde demir yaygınlaşır, madeni para kullanılır, şehir merkezleri ortaya çıkar, Samkya, Yoga ve Vaisesika felsefi sis-

temleri oluşur; büyük destanlar (Ramayana ve Mahabharata) ve Vişnu dini de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Budizm ve Caynacılık gibi reform hareketleri şehirlerde yaygınlaşırlar, ilk Budist mimari (Stupalar) oluşur. Siyaset teorisi ve devlet yönetimi üzerinden önemli Hintçe yapıtların yazarı olan Kautilya, Candragupta Maurya'nın bakanlığını yapmış olmalıdır. Kautilya'nın *Arthashastra*[61] yapıtı, çoğu kez Platon'un *Devlet*'iyle ve Machiavelli'nin *Hükümdar*'ıyla kıyaslanır: Her halükârda bu sonuncusuyla, son derece pragmatik ve ahlakdışı bir bakış açısında ortaklaşmaktadır. Kautilya'nın Taxila'da ders verdiği söylenmektedir. Buddha'nın özel hekimi Jivaka (MÖ 6. yüzyıl) ve gramerci ve dilbilimci Pánini (MÖ 5. yüzyıl) aynı yerde ders vermişlerdir.

Aşoka'dan sonra Maurya İmparatorluğu yıkılır; Sunga Hanedanı (MÖ 185-68) batıda Selefkîlere ve Yunan Baktria krallarına yenilir. Daha İskender zamanında bir Yunan Polis'inin haklarına sahip olan, Amu-Derya ile Sir-Derya nehirleri arasındaki Baktria şehirleri, ticaretteki ve ulaşımdaki önemleri yüzünden büyük bir rol oynamışlardır. Baktria, MÖ 239 yılında Yunanlı Diodotos'un yönetiminde bağımsız bir devlet olmuş ve MÖ 140'a kadar varlığını korumuştur. Baktria kralı Milinde (Yunanca'daki Menander isminin Pali biçimi) MÖ 1500 yılında Kuzey Hindistan'ın büyük bir bölümüne egemen olmuştur. Bu kralın Budist bilge Nagasena ile tartışması *Milindapenha*'da[62] betimlenir. MÖ 2. yüzyılda yeniden Orta Hindistan'ı kapsayan ve MS 1. yüzyıla kadar süren büyük bir imparatorluk ortaya çıkar.

Hint toplumu daha çok eski zamanlardan beri dört kasta (Varnas) ayrılmıştı: Sudralar (köylüler, zanaatçılar, sosyal açıdan aşağıdadırlar, Aryalar öncesi halkın devamıdırlar); Vaişyalar (tüccarlar, çiftçiler, hayvan yetiştirenler), Kşatriyalar (savaşçılar) ve Brahmanlar (ruhbanlar). Bu sistem uzun bir süreç içinde oluşmuşsa da her bir kastın üyelerinin davranış tarzları ve birbirleriyle ilişkileri katı kurallara bağlanmıştır.[63] Kast sistemi denilen sistem (zamanla çok farklılaşmıştır) Hindistan Birliği'nin kurulmasından (1947) bu yana resmi olarak varlığını sürdürmediği halde, bugün bile Hindistan'da önemli bir rol oynamaktadır.

Eksen Dönemde Hindistan'da Edebiyat

Şimdi Hint toplumunun en eski döneminden kalan, felsefi düşünseme açısından önem taşımış metinlere bakalım. Burada, eski Hint tarihinde önem taşıyan her düşünce akımının, anlatım aracı olarak başka bir dili kutsamış olduğu dikkati çekiyor: *Vedalar* Vedik dilde, *Upanişadlar* ve *ástika* gelenekleri Sanskrit dilinde yazılmışlardır. Sonra "Prakriler" denilen "halk dilleri" gelir; bunlar Sanskrit dilinin türevleri olmayıp Vedik lehçelere dayanırlar. Budist kanonun dili olan Pali, Prakri dillerindendir; köken olarak Orta Hindistan'ın batısında konuşulan bir lehçedir. Bir Kuzey Hindistan Prakri dili konuşan Buddha'nın metinleri bu dile çevrilmiştir. Caynacılığın metinleri de çok sayıda başka dillerde kaleme alınmıştır: Bunlardan ikisi Cayna Prakrisi ve Cayna Maharastrisi olarak tanımlanır.

Dilsel anlatım araçlarında böyle bir çeşitlilik, felsefi düşüncenin gelişimi için elbette önemlidir; çünkü bu dillerin her biri az ya da çok ölçüde, kavram kurmak için farklı olanaklar sunmuşlardır. Bu durum akraba diller söz konusu olduğunda da geçerlidir. Bir kıyaslama yapabilmek için, Avrupa felsefesinin, kısa süre içinde kendine özgü yönler oluşturan değişik halk dillerindeki özel gelişimlerini düşünmemiz gerekir. Eski Hint tarihinde bunlar "ulusal" özgün gelişmeler değil, her biri başka bir dilin aracılığıyla dile gelen dünya görüşüne ve kastlara bağlı farklılaşmalardı.

İkinci bir düşünüş ise yazının ya da yazıların kullanılışına ilişkindir. Hint dillerinde bugün kullanılan alfabeler Brahmi yazısı denilen yazıya dayanırlar; bu yazı en erken MÖ 9. yüzyıldan sonra Sami halklardan alınmış bir işaret sisteminin değiştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Yazı, uzunca bir süre yalnızca ticari ve idari işler için kullanılmıştır. Dünya görüşsel düşünsemeler, felsefe, destanlar ve benzeri metinler sözlü gelenekle aktarılmışlardır. Bu durum kısmen günümüzde de geçerlidir.[64] Anlatım biçiminin belirli özgünlükleri de bununla açıklanabilir: Sözlü gelenekte, akılda tutulabilirlik görüş açısına büyük ağırlık verilmiştir. Özellikle Sutralardaki son derece formülü andıran, önemli yerlerde fazlalıklar da içeren bir dil, bu amaca hizmet eder.

Eksen dönemin Budizme, Caynacılığa ve "Hinduizm"in altı klasik "okulu"na yol açan felsefi düşünsemeleri, Hint yaşama evreninde salt antikçağa ait ya da salt eğitim malzemesi değillerdir; Chatterjee'nin yazdığı gibi "Geçmişin sesleri zayıflıyor, ama hiçbir zaman susmadılar, çünkü görenekler ve günlük pratik onları yaşatıyor."[65]

Vedalar ve Upanişadlar

Brahmanların dünya görüşü ilkin *Vedalar*'da kayda geçirildi;[66] *Vedalar* MÖ yaklaşık 1500 yılında ortaya çıkmışlar ve Vedik dilde yazılmışlardı; daha sonra ~MÖ 400 yılında Pánini'nin gramatik düzenlemeleriyle Sanskrit dili oluşturuldu. Dört Veda vardır:

Rig-Veda
Sama-Veda
Yacur-Veda
Athara-Veda

Defalarca genişletildikten sonra, *Vedalar*'ı oluşturan bu dört metinden her biri de kendi içinde bölümlere ayrılır, bunlar: *Samitalar, Brahmanalar, Aranyakalar* ve *Upanişadlar*dır.

Rig Veda (İlahi Bilgisi), eski Aryaların, çeşitli tanrılara tapınırken okudukları ilahileri içerir. On *mandala*'dan (kitap, bölüm) oluşur. Bazen, *Rig-Veda* metinlerinin arasında savaş şarkıları, öyküleyici diyaloglar, kabile adları hakkında bilgiler, coğrafi, sosyal ya da politik bilgiler ve başka birçok (örneğin astronomik) bilgi de serpiştirilmiştir. Geç Hinduizm dönemindeki tartışmaların çoğu *Rig-Veda*'ya ve burada geliştirilen kavramların ve görüşlerin yorumlarına ilişkindir.

Bunların örnekleri "Yaratılış İlahisi"nde yer alır. Bu ilahinin bazı bölümleri şöyledir:

"O zaman ne hiçlik vardı ne de varlık.
Uzam yoktu, gökyüzü yoktu üstünde.
Kim korurdu dünyayı; kim kuşatırdı onu?
Neredeydi ilk su, nerede yeryüzü?

[...]
Görenler kalplerine bakarak
Buldular varlığın ve hiçliğin kökenini.
Boylu boyunca uzatıp ölçüm sicimlerini,
Ne vardı aşağıda? Ne vardı yukarıda? —
Tohum taşıyanlar vardı, kıpırdayan kuvvetler,
Kendini düzenleme aşağıda, gerilmişlik yukarıda
Kim başarmış ki araştırıp bulmayı,
Kim öğrenmiş, yaratılışın kaynağını?
Tanrılar bu dünyada ondan çıktılar!
Kim söylüyor öyleyse, nerden geldiklerini?
O, yaratılışı ortaya çıkartan.
En yüksek gök ışığından bakan ona,
Onu yapmış, ya da yapmamış olan
O bilir bunu! — belki o da bilmez mi?"[67]

Mall, bu yaratılış ilahisinde "Doğmuş olmaktan, ortaya çıkıştan ve türümden" söz edildiği için, "Kozmogoni ve teogoninin tüm anatiplerinin" dile geldiğini vurguluyor.[68] Her halükârda, sonuç dikkat çekicidir; burada ya bir kuşkunun dile geldiği ya da İslam ve Hıristiyan geleneğinin teolojik düşünsemelerinde Tanrı bilgisi kavramı açısından düşünülmüş olan bilgi kavramının bir eşsesliliğine işaret edilmektedir.

Rig-Veda'da, belirli her önermenin perspektife bağlı olduğuna işaret eden ve eleştirmeden mutlak hakikat iddiasında bulunmama uyarısı yapan şu deyiş de bu düşünceyle bağlantılı olabilir. "Hakikat birdir. Bilgeler ona farklı adlar verirler."[69]

Diğer *Veda*'lar, *Rig-Veda*'ya oranla kısadırlar ve içerikleri şöyledir:

Sama-Veda ("Müzik Bilgisi"); yalnızca birkaç dizesi *Rig-Veda*'dan farklıdır. İbrani mezmurları andıran ve Soma kurbanı rahipleri tarafından söylenen ilahiler içerir.

Yajur-Veda ("Dini tören bilgisi") büyü sözleri ve dualar içerir; daha çok bir "halk dini" kitabı olarak kabul edilmelidir — yine de Sanskrit dilinin, alt kastların üyeleri tarafından kullanılmasının ce-

zaya tabi olduğunu unutmamak gerekir.[70] *Atharva-Veda*, *Upanişadlar*'ın büyük bir bölümünü içerir.

Vedalar Brahmanların dünya görüşünün anlatımlarıdırlar (ve onlar tarafından insanüstü bir otorite olarak Rişilere dayandırılırlar)[71] *Upanişadlar* ise daha sonra (yaklaşık olarak MÖ 750-500 arasında) ortaya çıkmışlardır: Kşatriyaların özgürleşmesinin anlatımıdırlar ve aslında kutsal ya da ritüel konuları içermezler, baştan beri insan düşünsemesinin ürünü olarak görülmüşlerdir. "Upanişad" sözcüğü, "öğretmenin dizinin dibinde (olmak)" anlamına gelir ve bu dönemdeki düşünür okullarının da ortaya çıkışına işaret eder. *Upanişad*'lar öncelikle bilginin olanaklılığı, varlık ilkesi ve kişinin ya da benliğin tanımı gibi temaları ele alırlar. Upanişadlar, eski Hint felsefesine ilişkin sorularda, bizim ilk ve asıl referans noktamızı oluştururlar.

Destanlar ve Sutralar

Vedalar'ın ve *Upanişadlar*'ın yanı sıra Hint erken döneminden iki büyük destan da geleneksel metinler içinde önemli bir yere sahiptir: Bunlar *Ramayana* ve *Mahabhárata*'dır. (*Bhagavadgita*, bu ikincisinin bir bölümünü oluşturur.)

Ramáyana, MÖ 400-MÖ 200 yıllarına tarihlenir (yazarının Valniki olduğu kabul edilir) ama daha eski varyasyonlara dayanmaktadır. Bu destan yaklaşık 24.000 dizede Tanrı Vişnu'nun bir bedenlenişi ("7. Avatarı") olan Rama'nın öyküsünü anlatır; Rama'nın karısı Sitra ifrit ve despot Rávana tarafından (Sri) Lanka'ya kaçırılmıştır, ama kahraman maymun Hánuman'ın yardımıyla kurtarılır.

Bu öykü Aryalar ile Hindistan'ın, özellikle de güneyin yerlileri arasındaki çatışmaları betimler. Uzun bir sınama döneminden sonra Rama adil bir kral örneği oluşturur; özellikle zalim ve sefih Rávana'nın tam zıttıdır. Sadakatini kanıtladığı bir ateş sınavından geçen Sita ise, hamileyken Rama tarafından dışlanır. İki çocuk doğurunca Rama onu tekrar yanına almak ister fakat Sita toprak tanrıçasıyla birlikte gözden kaybolur.

Bu destanın mesajı hakikatlilik, tekeşlilik, sadakat, görevini yerine getirme ve *Dharma*'yı izlemektir.[72] *Ramáyana* Hint geleneğinde günümüze kadar bir eğitim ve kültür kitabı olagelmiştir. Rama, Sita ve Hánuman ve de Rávana karakterleri günümüz Hindistanında çok popülerdir: danslar, televizyon dizileri ve çizgi romanlar kadar, Rama'nın Sita ve Hánuman'la birlikte sık sık tasvir edilişi de bunu kanıtlar.

Mahabhárata MÖ 400 ile MS 400 (!) yılları arasına tarihlenir. Destanın çekirdeği muhtemelen Maurya dönemine aittir; Sudraların ve kadınların da dinlemesine izin verilen (Sanskrit dilindeki *Vedalar*'ı bilmeleri ise yasaktır) "beşinci Veda" olarak kabul edilir. Destanın çekirdeğini büyük savaşın betimlenişi oluşturur, bunun için muhtemelen tarihsel olaylar örnek oluşturmuştur. Destanın kahramanlarından biri olan Arjuna pratik bir ikilemle karşı karşıyadır: –bir savaşçı olarak, savaşması gerekmektedir, ama bunu yaparsa ya karşı cephede yer alan büyükbabasını ve sevdiği başka insanları öldürmek zorunda kalacaktır ya da onları öldürmeyip kendisini öldürmelerine izin verecek, bu yüzden de soyunu lekeleyecektir; –Arjuna'nın arabacısı (aslında Vişnu'nun bir bedenlenişi olan Krişna'dır) ona yaşamın anlamı, genedoğum ve genel olarak kamat hakkında dersler verir. Bu ders bölümü, *Bhagavadgıta*'dır ve günümüze kadar, Hindu düşüncesinin bir özeti olarak kabul edilegelmiştir.[73]

Mahabhárata, üzerinde yapılan sayısız değişiklikten sonra, şimdi *İlyada* ve *Odysee*'nin toplamından (yaklaşık 90.000 dize) daha kapsamlıdır.

Ilkönce Konfüçyus'ta dile gelen felsefi düşünseme, MÖ 600 ile 200 yılları arasında *Sutra*'larda farklılaşmıştır. Bunlar, *Vedalar* ve *Upanişadlar* hakkında yazılmış, kısa, ders kitabı tarzında yorumlardır; genellikle metafizik sorulara ilişkindirler. Burada her biri kendi *Sutra*'larını yazan iki okul grubu ayırt edilir: *ástika-Sutraları* esas olarak *Vedalar*'ın (tanrısal otoritesini tanırlar; bunların karşısında yer alan *nástika-Sutraları* ise, böyle bir otoriteyi reddederler. *Nástika-Sutraları* geleneksel rahipler dinine de karşı çıkarlar, kısmen ritüellere inanmaya ve batıl inanca yönelik bir pro-

testonun anlatımıdırlar; savaşçılar kastının Brahmanlara karşı özbilincini de dile getirirler. Nástika gelenekleri arasında en önemlileri: Budizm, Caynacılık ve Cárvakadır. *Ástika*-Sutraları zamanla Hinduizmin altı "Klasik" okulunda farklılaşmışlardır. Bunlar: Myaya,Vaisesika, Kamkhya, Yoga, Mimamsa ve Vedanta okullarıdır.

Veda'lar üzerinden yapılan tartışmalarda, özellikle nelerin konuşulduğu, Hint felsefesinin *atman*, *brahman*, *karma* ve *mokşa* gibi bazı merkezi kavramlarından anlaşılabilir. Hint okullarının değişik öğretileri, meditasyon teknikleri ve diğer yaşam kuralları bu kavramlar tartışıldığında ya da bu kavramlara yüklenen imlemlerle geliştirilirler.

Temel Felsefi Kavramlar

Atman dil tarihsel açıdan Almanca'daki "Atem" [Nefes] ile bağlantılıdır, yine nefes ya da yaşama gücü anlamına gelir (Yunanca'daki "*psyche*" gibi). Bu kavram, kişiyle, Ben'le ilişkilendirilir. Ancak, "en içteki Ben" olarak, (örneğin 62 kg. ağırlığındaki) ampirik Ben'le ve (belirli bir IQ'su bulunan) düşünen Ben'le özdeş değildir; Ben oluşun tüm özelliklerinin temelinde yatar. Böylelikle artık bireysel değil, genele ait bir şeydir, ama gerçekten var olup olmadığı yine de tartışmalıdır. Adı en çok geçen *Upanişad* yazarlarından biri olan Yajna Valkya, dünyaların tamamının ve içlerinde yaşayan yaratıkların yalnızca bizim bilincimizde var olduklarını açıklıyor. Bu bilincin ise, genel bir evren ruhunun, *brahman*'ın parçası olduğu düşünülür. Birbirlerinden genelde çok farklı olan *Upanişadların* (bazı yazarlara göre 200'den fazla metin) ortak yanı ise, *atman* ile *brahman* arasındaki bu bağıntı ya da birlik tezidir. *Chandogya-Upanişad*'da bu konuda şöyle denilir:

"Kalbimdeki öz, bir pirinç tanesinden, bir arpa tanesinden, bir hardal çekirdeğinden, Bir Şyāmāka çekirdeğinden daha küçüktür. Kalbimdeki öz yeryüzünden, hava boşluğundan, gökyüzünden, bütün dünyalardan daha küçüktür.[...] kalbimde yer alan öz bu Brahma'dır. Bu dünyadan ayrıldığımda ona kavuşacağım."[74]

Eylemlerin karşılığını bulması öğretisi de *Upanişadlar*'da *–karma* öğretisi olarak– şekillenir. Deyimin kendisi (*kharma* ya da Pali dilinde *khamma* da denir) genel olarak illiyet ilişkisini anlatır ve bizdeki "nedensellik" kavramına karşılık düşebilir. Gerçi bu temel düşünce daha eskidir, ama burada tam olarak formüllendirilmiştir: Yaşamdaki eylemlerin yararlılığına göre daha üst ya da daha alçak bir yaşam biçiminde yeniden doğulacaktır. *Chandoguya Upanişad*'da bu konuda şöyle denir:

"İyi davranışta bulunanlar [...] iyi rahimlerden [...] doğarlar [...] Kötü davranışta bulunanlar kötü rahimlerden [...] doğarlar."[75]

Burada sözü edilen tekil Benliğin başka bir varoluşa yükselmesi ya da düşmesi yoluyla karşılık vermedir; ama henüz bu varoluşlar dizisinin sona erdirilmesi olasılığından söz edilmiyor. *Upanişadların* öğretisi, eski tanrıların otoritesinin zayıflatılmasıyla bağıntılıdır; örneğin *Katha Upanişad*'da bu durum açıkça anlaşılır. Burada, Brahman Nacitekas'ın ölüm tanrısıyla girdiği bir tartışma anlatılır. Tanrı, ölülere ne olduğu sorusu karşısında, onların üstünde bir gücünün bulunmadığını, onların asıl Benliğinin, *atman*'ın ölümsüz olduğunu itiraf eder. Daha önce tanrıların bir ayrıcalığı olan ölümsüzlük, şimdi en azından soyut bir kategori biçiminde, her insana geçmiştir. Chandoguya Upanişad'ında, yukarıda alıntılanan bağlamda şöyle denir: "konuşmayan, kayıtsız olan [...] kalbimde yer alan bu öz Brahma'dır."[76] — üzerinde başka Tanrı tanımaz.

Bu Benliğin hedefi, varoluşlarının çemberinden kurtulup huzura ermektir. Hinduizmin daha sonraki okulları ve onlara karşıt olan öğretilerden bazıları sorunu şöyle görürler; soru, bunun nasıl gerçekleşebileceğidir. Bu yüzden *mokşa*, kurtuluş, kimi yazarlar tarafından[77] Hint düşüncesinin merkezi fikri olarak tanımlanır. Bu fikir elbette büyük önem taşır, özellikle Vedanta ve Samkhya okullarının geleneklerinde bugün bile tartışılmakta ve üzerinde düşünülmektedir.

Caynacılık, Budizm ya da Yoga gibi başka gelenekler gerçi *Upanişadların* temel tasarımlarını değiştirirler, ama onlar da (bireysel) bir kurtuluş teorisine eğilim gösterirler.

Erken Hint düşüncesi hakikat, çıkarımların geçerliliği vb. gibi formel kıstasların geliştirilmesiyle dikkat çekici bir biçimde ilgilenmiştir. "Bilgi kaynakları" (*pramanas*) sorusu, bu hususa bir örnek oluşturabilir. Burada, Hint düşüncesinin, *ástaka* ve *nástaka* gelenekleri için de geçerli olan genel bir özelliği söz konusudur.

Hintli düşünce geleneklerinde toplam olarak altı bilgi ya da bilmenin olası kaynağı sayılır: bunlar *duyusal algılama*, *(mantıksal)* çıkarım, *otorite ya da vahiy*, *algılamama*, *analoji* ve *içerme*'dir. Tek tek düşünce akımları başka noktaların yanı sıra bu bilgi kaynaklarından hangilerini uygun ya da zorunlu bulduklarına göre de ayrılırlar.

Ástika ve Nástika Gelenekleri

Mall ve Hülsmann "Hint felsefesinde iki büyük çizgi vardır" diye yazıyorlar: "Upanişadçı (Benliğin varolduğu öğretisi, atmavada) ve Budacı (Benliğin var olmadığı öğretisi, anatmavada)."[78]

Bu sınıflandırma, bir başka sınıflandırma olan *ástika* (Gramerci Pánini'ye göre: aşkın dünyaya inanmayan, nasti parlokah)[79] ayrımından farklıdır. "Nástika" deyimi, "reddeden" anlamına gelir. Bu deyim, *Ramáyana*'nın ortaya çıktığı dönemde materyalist Cárvaka/Lokáyata geleneği için kullanılmıştır.[80]

Bu iki sınıflandırmanın örtüşmedikleri apaçıktır; çünkü Caynacılar Cárvaka / Lokáyata'nın aksine, tekil ruhların varlığını kabul ederler (bu ruhlar birden fazla varoluş sürseler bile sadece geçici olarak canlılarda bedenlenmişlerdir); ama iki çizgi de *Vedalar*'ın otoritesine karşı çıkan *nástika* geleneklerindendirler. *Vedalar*'ın otoritesine Budizm de karşı çıkar –eksen döneme ait, bugün varlığını sürdürmeyen bir dizi gelenek de karşı çıkmıştır– ama Budizm'de de Cárvakalarda olduğu gibi, tekil ruhların varlığı reddedilir.

Hinduizm'de *Vedalar* ve *Upanişadlar*'la tartışma sonucunda doğmuş olan altı akım *ástika* okulları olarak tanımlanmaktadır; bunlar: *Ngaya, Vaisesika, Samkhaya, Mimamsa* ve *Vedanta*'dır.

Bu okullar daha eski bir vedik ritüalizminin değersizleştirilmesine bir tepki olarak ortaya çıkmışlardır; Hinduizm, Budizm ve

Caynacılığın bu konuda önemli ortak yanları vardır; Brahmanaların Veda dinine kıyasla en önemli yanları elbette daha sonraki akımların artık büyüyü değil, rasyonel olarak temellendirilmiş bir kurtuluş öğretisini savunuyor olmalarıdır, burada kurtuluşun ya da özgürleşmenin ilkesel olarak tüm insanlar için ya da tüm canlılar için mümkün olduğu kabul edilir.

Burada uyduğum yaygın dil kullanımına göre, *Cárvaka*, *Caynacılık* ve *Budizm* nástika okulları olarak adlandırılırlar. Bu üç nástika geleneğinde, *Vedalar*'ın tanrısal otorite iddiası reddedilir. Budist felsefeye mevcut çok sayıda serimleme yoluyla ulaşılabileceği için, burada yalnızca öteki iki akım hakkında birkaç değinide bulunulacaktır.

Materyalist bir Cárvaka okulu sadece karşıtlarının yazılarından biliniyor.[81] Ancak, bu okulun hem *Vedalar*'ın otoritesinin hem de bir öte dünyayı ve *karma* öğretisini reddettiği kesin görünüyor. Bu materyalistler *Vedalar*'ı "şakacıların, muziplerin ve gece uyumayanların gevezelikleri"[82] olarak tanımlamışlardır. Kendilerinin neyi savunduğu ise büyük ölçüde bilinmemektedir; yine de Cárvaka duyumcu bir bilgi teorisi geliştirmiş görünüyor — sadece duyusal algılamayı geçerli kabul etmiş ve mantıksal çıkarım dahil olmak üzere öteki tüm bilgi kaynaklarını (*prmanas*) reddetmiştir.[83]

Hindistan'da günümüze dek varlığını sürdüren Caynacılık ise Vardhamana "Mahavira"ya ("kahraman") dayanan, felsefi yönelişi ağır basan bir dindir.[84] Caynacılık, Brahmanizme karşı bir reform hareketidir. Brahmancı yazıların ve *Vedalar*'ın otoritesi reddedilir; zaman zaman Brahmanların aslen Caynacı olan öğretileri aldıkları ve çarpıttıkları öne sürülür. Kast sistemi değiştirilerek korunmuştur: Caynacılıkta ilk sırada Kşatriyalar yer alır. Budizm gibi Caynacılık da çileci geleneklere bağlanır, her ikisinde de keşişler ve rahibeler vardır.

Caynacılığın merkezi önemdeki bir buyruğu şiddetsizliktir (*áhimsa*) bu ilke, her canlı varlığın mutlak korunmasıdır.[85] Caynacılık, mensuplarının bir dizi örnekte felsefi önemdeki soruları farklı farklı biçimlerde düşünsedikleri bir dindir. Dünyanın bengi olduğu kabul edilir, *Vedalar*'daki döngüsel yıkım ve yeniden yaratım

tasavvuru kesinlikle reddedilir. Bir evren ruhu ya da (*brahman*) tarzında en yüce varlık tasarımı da benimsenmez. Buna karşılık yine de karma yasasına tabi olan tanrıların varlığı kabul edilir. Tüm gerçeklik, birbirlerinden bağımsız ama bir arada var olan varlık türlerine, canlı (*jiva*) ve cansız (*ajiva*) şeylere ayrılır. Caynacılar, Budizm'den farklı olarak sonsuz sayıda tekil ruhun varlığını kabul ederler. Bu ruhlar (*jivalart*) kendinde her şeyi bilirler ve her şeye güçleri yeter; ancak, tinsel olmayan tözlerle (uzam, devinim, dinginlik zaman ve madde) bağlantılarından ötürü bu özelliklerini yitirmişlerdir. Maddenin atomik yapıda olduğu düşünülür. Düşük *jivalar* dört unsurun (toprak, hava, su, ateş) atomlarında yaşarlar ve yalnızca bir duyuya, hissetme duyusuna sahiptirler. Daha gelişkin *jivalar* ise başka maddi şeylerde yaşarlar.

Caynacılar *karma*yı, ruhun üzerinde, onun gelişimini engelleyen maddi etkiler olarak anlarlar. Bu etkiler, inziva ve meditasyon yoluyla bertaraf edilebilirler. Kurtuluşa giden yol karmaşık ve tehlikelidir, ama nihayetinde bir ruhsal mutluluk haliyle sonuçlanır.

Caynacıların dünyanın sonsuzluğu hakkındaki düşünsemeleri, onları özgün bir hakikat teorisine, *syadveda* mantığına vardırmıştır; bu, tüm bilginin göreli olduğu teorisidir. Sonsuz gerçekliğin her zaman yalnızca belirli veçhelerini bilebiliriz, bu yüzden her yargının göreli olması gerekir.[86]

6.3. İslam – Arap Felsefesi

Arap dilinde felsefi düşünsemenin gelişimi[87] bir dinin –İslam'ın– politik ve kültürel tarih ve içeriğinin damgasını taşır. Bu yüzden, bu felsefi gelişmenin tema ve akımlarını ele almadan önce, genel ve özel bir ön düşünüş yerinde olacaktır.

Genel soru şudur: dinsel yönelişler zemininde –eğer çıkarsa– felsefi düşünsemeler ortaya çıktığında — en azından felsefi tartışmalara katılanların ağırlıklı olarak, kendi geleneklerindeki inanç kanaatleri içinde yetişmiş bir elit kesimden geliyor olmalarıyla; felsefenin başka yönelişler zemininde (örneğin dinsel yönelişli olmayan bir dünya görüşünde, doğa bilimlerinin temellerine ilişkin sorularda vb) ortaya çıkması arasında ne fark vardır?

Bu soru Budizm'de, Hinduizm'de ve Caynacılıkta felsefi düşüncenin ortaya çıkışı açısından da, yeniçağ öncesi Hıristiyanlıktaki, ortaçağ Yahudiliğindeki ya da İslami yönelişli tartışımlardaki felsefe için de sorulabilir. Sayılan tüm örneklerin benzer yanı, kanılardan, buyruklardan ve ritüellerden oluşan karakteristik bir çekirdeğin yerleşmiş ve her bir kanonun tartışılması söz konusu olmayan buyurucu metinlerinde formüle edilmiş olmasıdır –bunlar, Yahudilik için Kitab-ı Mukaddes, Hıristiyanlık için Yeni Ahid ve Kitab-ı Mukaddes, Islam için Kuran ve kabul edilmiş gelenek (hadis, sünnet), Budizm için Buddha'nın öğretici konuşmaları, Hinduizm için *Vedalar* ve Caynacılık için eski dini meclislerin kararlarıyla birlikte, Mahavira'nın öğretisidir.

Böyle bir kanonun ne kadar tam ve ne kadar genel olarak kabul edildiği, her örnekte farklı farklıdır. Hinduizm'de, Budizm'de ve Yahudilik'te olduğu gibi, bağlayıcı olarak kabul edilen metinler yüzyıllar boyunca ortaya çıkmış olabilirler. Hıristiyanlığın ve İslam'ın tarihi açısından ise bu karakteristik bir durum değildir; çünkü bu iki örnekte de belirli bir kanonu "ortodoks" ya da doğru inanç olarak yerleştirmek ve alternatif gelişmeleri "sapkın" ya da yanlış inanç olarak dışlamak için yeterli güce sahip merkezileşmiş kurumlar, nispeten erkenden var olmuşlardır.

Her din gibi İslam dininde de değiştirilemez gelenek olarak ya da vahiy olarak kabul edilmiş ve kanonlaştırılmış bir inanç kavrayışları çekirdeği vardır. Bu kanonlaştırma süreci İslam dininde nispeten çabuk sonuçlanmıştır: Muhammed'den sonraki nesil Kuran'ın metnini tamamlamıştır (yaklaşık MS 632-MS 656) ve kanon tartışması, buyurucu geleneğin ikinci kaynağının, peygamberin dostlarının belleklerinde var olan *hadis* ve *sünnet*'in bunu izleyen ilk yüzyılda redaksiyondan geçirilmesiyle tamamlanmıştır.

Özellikle Arap dilindeki felsefeye ilişkin soru, İslam'ın felsefi düşünsemelere ve tartışmalara çıkış noktası oluşturmuş bulunan inanç içerikleriyle ilgilidir. Bu içerikler, belirli terminolojilerin oluşturulması ve düşünsemelerin ağırlık noktalarının saptanması açısından, örneğin Budist inanç içeriklerindeki karşılıklarından farklılaşırlar. Bu anlamda bir "Budist", bir "Hıristiyan"; "Yahudi" felsefesi olduğu gibi bir "İslam felsefesi" vardır.

İslam geleneğindeki felsefi düşünsemeyi sürekli harekete geçiren, belirleyici inanç içeriği, kesin bir tektanrıcılık iddiasıdır. Bu iddia, bir yanda başka dinlerle ("Ehl-i Kitap"la, yani Kuran'da sık sık adları sayılan "Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabai'lerle")[88] argümantasyona dayalı tartışmalara yol açıyor; bu arada elbette bu dinlerin görüşleri, kendi dinlerinin son peygambere –Muhammed– gelen vahiyle aşılmış bulunan ön aşaması olarak görülüyor. Özellikle "Üç kişilik bir Tanrı"ya duyulan Hıristiyan inancı (Teslis) İslami açıdan sürekli çoktanrıcılık kuşkusu altında kalmıştır. Diğer yandan bu kesin tektanrıcılık öteki dinlerle, örneğin İslam entelektüellerinin ilk halife dönemindeki hızlı askeri yayılma sonucunda erkenden haberdar oldukları İran'daki düalist görüşlerle tartışmalara da yol açıyor.

Antromorf tasarımlara, dilsel imge ya da alegorilerin konumu ve haklı çıkarılmasına ve en genel anlamda sıfatların ilişkisine ve sıfatların mutlak, biricik ve ezeli ve ebedi olduğu düşünülen bir tözle ilişkisine yönelik sorular, kesin tektanrıcı Tanrı kavramıyla bağlantılıdır. Bu gibi sorular daha ilgili Yunan düşünsemelerinin alımlanışında önce ortaya çıkarlar, ama onların öğrenilmesine de kılavuzluk ederler.

Din olarak İslam için anlaşılması kolay bir başka felsefi düşünseme teması ise yaratılış ya da Tanrı'nın dünyayla ilişkisi temasıdır. Böylelikle, dünyanın zaman içinde, aklın araçlarıyla kanıtlanabilecek bir başlangıcının olup olmadığı önemli bir temadır. Öteki inanç tasarımlarından (iyi ya da kötü eylemlerin karşılığının öteki dünyada verilmesi) istenç özgürlüğü ve bireyin ya da "ruhun" ölümsüzlüğü ya da faniliği sorusu ortaya çıkmaktadır.

Son olarak da bilginin sınırlarının ya da dinsel otoriteye dayanan inanç ile doğal, algılamaya ve akıl yetkinliğine dayanan bilginin bağdaşabilirliği üzerine düşünseme, teolojik kabullerle ortaya konmuştur; bu da mantıkla ve "diyalektik"le (bununla argümantasyon teorisi tanımlanmaktadır) yoğun bir biçimde ilgilenilmesine yol açmıştır. Bu sırada bilgi ve bilim teorisi çok geliştirilmiştir.

Buna karşılık İslam'ın dinsel zemininde dört klasik hukuk okulunun, *Şeriat*'ın ve tasvir yasağının erkenden yerleşmesine rağmen

–belki de bu yüzden– etik ya da estetik soru soruş biçimleri felsefi tartışımlarda öncelikli bir ilgi çekmemiş görünüyor. Islam-Arap felsefesinin ilk kuşaklarının ağırlıklı olarak mantık ve metafizik üzerine yoğunlaşmış soru soruş biçimleri, daha sonraki bir evrede yerini tarihsel, dil ve kültür teorisine ilişkin sorulara bırakır; bu arada, tekil örneklerle dünya tarihsel ölçekte önem taşıyan öncü ürünler de ortaya konmuştur. Avrupa-Yeniçağ felsefesinin bazı akımlarında, kendi özanlayışlarına göre söz konusu olduğu gibi dinsel inanç Kabillerinin teorik olarak hiçbir önem taşımadığı bilim ve felsefe gelenekleri, İslam zemininde, kıyaslanabilir ölçüde gelişmemişlerdir.

Bağdat Halifeliği-Kelam, Doğulu *fálsafa* ve Tasavvuf

Doğu'ya, özellikle de İran'a yayılma temelinde, başşehrin Şam'dan Bağdat'a taşınması, düşünce tarihi açısından da önemli bir tarihtir. Yaklaşık MS 750'den itibaren Abbasi Hanedanı hüküm sürmeye başlamıştır, bu arada en azından belirli bir süre için Müslümanların tümünün bir *ümmet*'in, politik birliği kurgusu hemen hemen sürdürülebilmiştir. Bağdat, Basra'yla birlikte erken Abbasi döneminin entelektüel yaşamının merkezini oluşturur.

Nüfusun önemli bir bölümü, başka dinlerden insanların yanı sıra başka bir dünya görüşünü, özellikle düalist dünya görüşünü (Manikheizm; Manicilik) getiren, İslam dinini benimsemiş insanlardan oluşması, felsefi tartışmaların gelişiminde önemli bir etmen oluşturur. Mutezilîlerin, Kuran'daki belirgin çelişkileri ve muğlaklıkları (alegorileri) salt mantığın ya da argümantasyonun uygulanışıyla çözme ya da aydınlatma çabalarını belirleyen etmen budur.

Kelam – Mutezilîler ve Eşarî Okulu

Bu gibi teolojik-diyalektik argümantasyonlar, başlangıçta "söz" ya da "sözcük" ve "Tanrı sözü" anlamına gelen *kelam* sözcüğüyle tanımlanmışlardır. Benzer bir düşünceyle, Yunanlılarda da karşılaşılır; *Logos* da başlangıçta "sözcük" anlamına gelmiştir,

ama klasik Atina felsefesinin düşünsemelerinde "akıl" anlamını almıştır. Kelam incelemeleri, (Kuran'daki) "Tanrı sözü"nün, insan aklının iç "sözü"yle örtüşmesi gerektiğini varsayarlar.

"Tanrı sözü"nün (zaman içinde) *yaratılmış* mı olduğu, yoksa *yaratılmamış* olup ezelden beri Tanrı'nın özünde mi içerildiği sorusu ortaya çıkar. Mutezilîler, Tanrı'nın biricikliği kesin kavramının, Tanrı'ya sıfatlar atfetmeyi dışladığı argümanıyla, Kuran'ın yaratılmışlığını savunurlar: Yalnızca öz vardır, yüklemler ya da sıfatlar yoktur. Böylelikle Tanrı hakkında yalnızca olumsuz önermeler ("olumsuz teoloji") mümkündür (ona bir şeyin atfedilemeyişi).

Bu teolojik düşünsemelere Manikheistlerle (düalizm) ve Hıristiyanlarla (teslis tasarımları) tartışmalar vesile olmuştu; ama Mutezilîler Kuran'da anılan "Tanrı'nın sıfatları"nın ("99 Ad") tümünün yokluğunu da tartışarak göstermek zorundaydılar; aksi halde, çoktanrıcılığa düşmekten korkuyorlardı. Mutezile, istenç özgürlüğü sorusunu da ele alır: İnsanın eyleminde ve inancında özgürlük mü, yoksa önceden belirlenmişlik mi vardır? Önceden belirlenmişlik kesinlikle reddedilir.

Mutezilîler Halife El-Memun (813-833) yönetiminde, hâkim bir pratik etkiye sahip oldular. Özellikle Kuran'ın yaratılmışlığına ilişkin inanç ilkesi resmen ilan edildi ve "tüm hâkimleri ve kadıları ve Sünniliğin önde gelen yöneticilerini" bu konu açısından sınayan ve onlardan Kuran'ın yaratılmışlığına inandıklarına dair yazılı beyanlar isteyen bir kolluk kuvveti oluşturuldu.[89] Mutezil'de atomcu bir teori de geliştirildi.[90]

Mutezile düşüncesi (İran'da egemen olan) Oniki İmam Şiiliği'nin teolojisinde günümüze kadar etkisini sürdürdü.[91]

Ebul Hasan el Eşarî (874-935), mutezile düşüncesine tepki olarak ve aynı zamanda onların argümantasyon yöntemlerini sürdürerek ortaya çıkar. El Eşarî ve onun adıyla anılan Eşarîler (ya da *Eşarîye*) okulu duyusal algılama temelinde yükselen mantıksal düşüncenin, metafizik sorularında hiçbir bilgiye ulaşma olanağı bulunmadığını öne sürer. Sadece Tanrı'nın vasıfları değil, onun varlığı da duyular ve mantık aracılığıyla idrak edilemezler. Buna karşılık vahiyde –Kuran'da– kesinlik vardır. Bu yüzden Eşarîlik, Ku

ran'ın alegorik unsurlarının her türlü rasyonalizasyonunun ve "bilimsel" ya da felsefi açıklanışını yasaklar. Kuran'ın lafzi anlaşılmasına yönelen ve felsefi anlamayı olsa olsa dinin hizmetinde kabul eden dinsel güdülenimli bir kuşku söz konusudur. Tanrı'nın sıfat ya da vasıfları teorisinde Eşarîye'nın kendine özgü bir görüşü vardır. Bu soruda asıl önemli olanın ne olduğu, ezeli ve ebedi olan, yaratılmamış olan, her bakımdan mükemmel ve zorunlu olarak kendi kendisinden var olan bir töz düşünüldüğünde anlaşılırlık kazanır. Bir "vasfa" (örneğin güzellik ya da bilgelik) sahip olmak ya da olmamak ise, ezeli ve ebedi oluşla ve zorunlu varoluşla ilişkisi olmayan bir durumdur — bir şey "güzel" ise, onun "güzel olmadığı" da düşünülebilir.

El Eşarî, Mutezilîlerin bu soruna ilişkin katı tezlerini reddeder ve Tanrı'ya, Kuran'da anıldığı gibi olumlu sıfatlar (güç, bilgi, yaşam vb.) atfedilebileceğine ilişkin geleneksel görüşü onaylar. Bu sıfatlar, Tanrı'nın varlığıyla özdeş değillerdir ama ezeli-ebedidirler ve bu varlığın içinde kalıcılığa sahiptirler.

Mutezilîler, cismani şeylerin, renk dışında herhangi bir nitelik olmadan var olabilecekleri tezini formüle etmişlerdi; Eşarîler ise tözlerin birincil ve ikincil ilineklerini ayırırlar. Her tözün zorunlu olarak sahip olduğu birincil ilinekler devinim, dinginlik ve mekândır.

Eşarîler –Mutezilîlerle birlikte– dünyanın atomik bir yapısı olduğunu kabul ederler; ancak, yalnızca *uzamsal* değil, *zamansal* atomlar da varsayılır ve böylelikle zamansal bir süreklilik reddedilir. Bu da nedenselliğin reddedilmesine vardırır. Her an her şeyin yeniden yaratıldığı kabul edilir, bu da Tanrı'nın kadiri mutlaklığını vurgular.[92]

El-Bakıllânî'nin (yaklaşık 960) bilgi teorisi değişik bilgi biçimleri arasında ayrım yapılmasını önerir. İlkin, Tanrı'nın ezeli ve ebedi bilgisi, yaratılmışların bilgisinden ayrılır. El-Bakıllânî insani (yaratılmışlara ait) bilgiyi de zorunlu bilgi (kendi varoluşuna ilişkin bilgi, ancak Bakıllânî daha sonra Descartes'ın yaptığı gibi bu bilginin kuşku götürmezliğini kanıtlamak yoluna gitmemiştir) ve diğer bilgi (duyusal algılar ya da tartışma yoluyla elde edilen bilgi, tarihten ve vahiyden gelen buyurucu bilgi) olarak bir kez daha iki-

ye ayırır. Böylelikle yeni ve daha sonra zengin sonuçlara yol açacak bir başlık açılmıştır.

Hem Mutezilîlerin hem de Eşarîlerin kelam tartışmalarında, daha sonraki tartışma için önem taşıyan ve İbn Sina ve el Gazali'nin soru soruş biçimlerini olduğu kadar, Batı *fálsafa*'sini de etkilemiş bulunan bir dizi kavram ve argüman geliştirilmiştir.

Doğu *fálsafa*'si

Fálsafa, Yunanca'daki "philosophia"dan oluşturulmuş bir ödünç sözcüktür; bununla ağırlıklı olarak Yunanlı yazarlar, özellikle Aristoteles'in ve Platon'un, temel ilkeleri araştırma alanında tartışılmaz otoriteler olarak kabul edildikleri düşünce geleneği tanımlanmaktadır.

Bu gelenekte yer alan düşünürlere *feylesof*, çoğul biçiminde ise *falasifa* denilmektedir. Bu çizginin ilk önce İslam *ümmet*inin doğu kesimlerinde, yani Abbasi halifelerinin egemenliğindeki bölgelerde gelişmesi olgusuna dikkat çekmek için, bir "Doğu *fálsafa*si"nden söz edilmektedir. *Falasifa* içinde en etkili olanları, İbn Sina (Latincesi: Avicenna), o zamanlar bir Fars ili olan Buharalıdır. Çok sonraları batıda Emevilerin ve Fatımilerin egemenliğindeki bölgelerde de (Pirene Yarımadası ve Kuzey Afrika) *fálasifa* ortaya çıkmıştır.[93]

800'den sonraki yüzyıllarda düşünsel tartışmalar açısından, hem Hellenik hem de öteki bilim gelenekleriyle, örneğin Hint Caynacılığıyla (bkz. Bölüm 6.2.) karşılaşılmış olması önemlidir.

Halife el Memun yönetiminde yoğun bir çeviri faaliyeti başladı; bu da kitaplıkların doğuşuna yol açtı, bu arada Çinlilerden kâğıt öğrenilmişti.[94] Bağdat'ta "Bilgelik Evi" (*dar al hikma*) kuruldu; burada felsefi içerikli yaklaşık 18.000 eserin korunduğu söylenir. Çeviriler özellikle Süryani ve Yunan dillerinden yapılıyordu (çevirmenlerin çoğunu, Müslüman olmayanlar, örneğin Nasturi Hıristiyanlar oluşturuyordu).[95]

Fálsafa'nin ilk önemli temsilcisi Ebu-Yusuf Yakub İbn İshak ve Kindi (Lat. Alkendius ya da Alkindus, 801-873 Bağdat) bu çevrede etkili oldu.

El Kindi tanınmış bir Arap ailesinden gelir, (Unvanı: "Arapların Filozofu") ve aynı zamanda hekim, astronom, filozof olarak faaliyet gösterir. Yunan felsefesinin başyapıtlarını, özellikle Aristoteles, Platon, Plotinos ve Proklesinkileri Arapça çevirilerinden bilir ve felsefesini bunun üzerine inşa eder. Düşüncesinde Yunanlıların kavramsal geleneklerini Islamla bağdaştırmaya ve kuşkulu durumlarda onları vahye tabi kılmaya çalışır.

El Kindi'nin Aristotelesçi-Yeni Platoncu metafiziğinden çok onun akıl öğretisi, üstelik hem *fálsafa*'de hem de daha sonraki Latin-Hıristiyan skolastiğinde etkili olmuştur. *Akıl üzerine (Fi l- aql)* yapıtında El Kindi geç antikçağdaki tartışmalara geri döner ve ilk kez, (insani) idrakin ya da bilginin birden fazla aşamasının bulunduğu tezini ortaya atar. İlk aşamada insanın düşünme, şeylerin biçimini kavrama, bir şeyi bilme ya da yapabilme (geçici) yetisini ya da olanağını görür. El Kindi bu yetiye *potansiyel* akıl der; El Kindi bunu ikinci bir aşamadan, *edimselleştirilmiş* ya da *edinilmiş* akıl'dan ayırır, bu ikinci aşamada bilgi edinilmiştir ama zorunlu olarak uygulanıyor değildir. Üçüncü aşama uygulanan ya da *açık* aklı oluşturur. Bilgi uygulanır.

Biz insanlar olarak bu aşamaları kendi deneyimimizden biliriz ve az ya da çok ölçüde verili olduklarını, her halükârda sonlu olduklarını, ezeli ya da ebedi olmadıklarını da biliriz. Oysa Aristotelesçi ve Yeni Platoncu gelenekte bengi, mükemmel, hata yapmayan ve sınırsız bir akıl idesi; bilgisizlik, unutma, uyku ve ölümle ya da benzer bir şeyle kesintiye uğramadığı düşünülen bir akıl idesi vardı. El Kindi'ye göre bu *etkin* akıl tüm olgusal akıl süreçlerini yönlendirir ve "düşünülebilir ve ikinci tüm akılların nedeni ve ilkesidir".[9]

Ebu-Nasr Muhammed İbn-Tarhan el-Farabi'yle (Lat. Alpharabius, Abunazar, Avenasar, yaklaşık 870-950, Bağdat ve Şam) birlikte *fálsafa* açıkça daha sistematik bir biçimde sahneye çıkar. El-Farabi Türkistan'ın Vezik şehrinde, bir Türk ailesinin çocuğu olarak doğmuştur. Bağdat'ta Arapça, matematik, astronomi, tıp ve felsefe okur; Aristoteles hakkındaki konferansları da dinler ve kendisi de daha sonra bu konuda konferanslar verir. Farabi'nin döneminde

Arapça'da hemen hemen Aristoteles'in tüm eserleri, geç antik dönemin Aristoteles yorumları ve yanlış olarak Aristoteles'e atfedilen bir dizi metin de bulunmaktadır. Farabi, "Artık felsefenin vatanının İslam dünyası olduğuna inanarak, kendi felsefi sistemini kurar".[97] El Farabi, el Eşarî'yle aynı dönemde yaşamıştır, Sufi el Hallac'ın ölümü de onun yaşadığı süre içinde gerçekleşmiştir (922).

El Farabi'nin çok sayıdaki yazılarından[98] özellikle üç tanesini belirtmek gerekir: *Akıl Üzerine* bir yapıt, *Örnek Devlet* üzerine bir makale ve *Bilimlerin Sayımı*. Ayrıca El Farabi Aristoteles, özellikle de *Organon*, yani mantık ve metodoloji yazıları hakkında yorumlar kaleme almıştır. Bu sırada salt yorum yapmakla kalmaz, doğru düşünme öğretisi olarak mantığı, bağımsız bir biçimde geliştirir.

El-Farabi'nin Yeni Platoncu yönelişi –Plotinos'un *Enneadlar*'ından bir bölümü içeren "Ustanın Teolojisi" denilen kitabı, çok doğal bir biçimde Aristoteles'in bir yapıtı zanneder– özellikle Platoncu ve Aristotelesçi öğretileri bağdaştırmaya çalışma eğiliminde dile gelir; daha sonra bu yanlış İbn Rüşd tarafından kalıcı bir biçimde düzeltilecektir. El Farabi özellikle akıl öğretisini büyük ölçüde daha da geliştirmiş ve "Antropolojiyi, kozmolojiyi, bilgi teorisini ve teoloji esinli ideolojiyi çok sıkı bir biçimde birbirlerine bağlamıştır".[99]

Farabi'nin bilim teorisinin de *fálsafa* içinde güçlü bir etkisi olmuştur; Farabi bu teoride beş bilim dalını sayar ve evrensel mertebedeki (Mantık, Matematik, Fizik, Metafizik ve Politika) disiplinler ile tikel mertebedeki (Dilbilimi, Hukuk ve Teoloji) disiplinler arasında önemli bir ayrım yapar. Birinciler tüm insanlar için aynı ölçüde geçerlidirler, genelgeçer yöntemleri ve genelgeçer sonuçları vardır; ikinciler ise yalnızca belirli bir insan toplumuna (*ümmet*) yöneliktirler, bunlar farklı toplumlarda, farklı tarzlarda yürütülürler. Bu ikiye ayırma, evrensel bilimlerin toplamı olarak felsefeyi, öteki disiplinlerden farklılaştırır.

Ebu Ali El Hüseyin İbn Abdullah İbn Sina (Lat. Avicenna, yaklaşık 980-1037),[100] ancak El Farabi'nin yorumunu okuduktan sonra, Aristoteles'in *Metafizik*'inin anlamına vakıf olduğunu söy-

ler. Bugünkü Özbekistan'da yer alan Buhara şehrinde doğan Ibn Sina, küçük yaşta tıp ve felsefi bilimler, yani mantık, matematik, fizik ve metafizik öğrenimi görür. Değişik sultanların hizmetinde hekim ve hükümet görevlisi olarak çalışır. Hem bilim dili Arapça, hem Farsça hem de anadili olan Dari dilinde kaleme aldığı yapıtlarının etkisi büyüktür ve İslami sahada bugüne dek süregelmiştir. Batı'da İbn Sina *Tıp Kanunları* kitabıyla yeniçağa kadar tıp otoritesi olarak büyük bir üne sahipti.

İbn Sina, Yeni Platoncu yönelişiyle dünyayı zorunlu bir varlığın türümü olarak anlar; doğal şeyler tek bir hiyerarşik zincir içinde –maddeden saf akla kadar– görülürler. Bu zincir, insanın da ötesine uzanır, ama insan akıl temelinde, düşünülür şeylerin dünyasının kavrayışına ulaşabilme yetisine sahiptir. Burada mantık ve matematik de duyusal deneyim kadar zorunlu araçlardır. Ancak, bu araçlar, her şeyden önce peygambere verilmiş olan "etkin aklı" paylaşarak yükseltilirler. Türüm düşüncesi, İbn Sina tarafından doğayla da ilişkilendirilir, bu da onu bir gelişme düşüncesi tasarlamaya götürür.[101]

İbn Sina'nın, mantık ve metafizik teorilerinin yanı sıra antropolojisi de etkili olmuştur. İbn Sina insanları beden ve ruh tözlerinden oluşmuş öncelikle birincil toplumsal varlıklar olarak görür. Ruh asıl özsel olandır, ölümsüzdür ve düşünülür olanın dünyasına ulaşabilir. Ancak, bir bedene girdiği zaman bireyselleşir, sonra bu bedenin ölümüyle onu terk eder. İbn Sina bu gibi düşüncelerle Hıristiyan skolastiği üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur.

İbn Sina'nın bugüne kadar zaman zaman bir otorite sıfatıyla alıntılandığı bir başka antropolojik düşüncesi de cinsiyetler ayrımına ilişkindir. Ruh ile beden arasındaki ilişkiyi konu alan mesel tarzı bir metinde İbn Sina, erkekteki ruhun akılsal bölümünün kadındakinden daha etkili olduğunu, kadının eylemlerinin ise daha çok duygusallıkla belirlendiğini ortaya koyar. Bu gibi düşünceler Batı'da da, Doğu'da da yabancı değillerdi.[102]

Ebu Hamid Muhammed el Gazali (Lat. Algazel, 1058-1111), "felsefe yapan anti-filozof"[103] Horasan'daki Tûs şehrindendir. Esas olarak tasavvuftan etkilenir ve kendisi de tasavvuf üzerinde güçlü bir etkide bulunur; ama yapıtlarının gösterdiği ve bizzat oto-

biyografisinde anlattığı gibi,[104] zamanın tüm düşünce çizgileriyle tartışmaya girmiştir. Bağdat'ta bir öğretmen olarak sürdürdüğü yaşam, onu derin bir bunalıma sürükler, bu bunalımdan ancak mistik deneyimler sayesinde çıkabilmiştir.

Gazali, çeşitli felsefe ve dünya görüşü çizgileriyle yoğun bir biçimde tartıştığı için de tasavvuf açısından büyük bir önem kazanmıştır. Bu özelliği onu, rasyonel argümantasyonu gerekli ya da olanaklı görmeyen el-Hallac gibi sufilerden ayırır.

Özellikle El Gazali'nin *Felsefecilerin Tutarsızlığı* kitabı, dinsel temelli, mistik gudülenimli ama rasyonel olarak tanıtlanmış bir kuşku kitabıdır. Bu kitapta Gazali Yunan filozoflarının öğretilerini çözümler ve bunların, Kuran'ın öğretilerine ilişkin sorularda ya kendi yöntemleriyle bilgiye ulaşamadıklarını ya da doğrudan yanılgıya düştüklerini kanıtlamaya çalışır. Gazali, 20 tezi bu tarzda tartışmıştır. Bu arada, tezleri inançsızlığa götürenler, yanlış inançta olanlar ve son olarak da felsefecilerin gerçi doğru öğretiyi savundukları ama aklın yöntemleriyle kanıtlayamadıkları tezler olmak üzere üç gruba ayırır. Yalnızca üç örnekte, birinci tipten öğretiler vardır: Bunlar dünyanın ezeli ve ebedi olduğu tezi; felsefedeki Tanrı kavramı ve insanın ölümünden sonra bedenin değil, yalnızca ruhun yeniden dirilebileceği tezidir.[105]

El Gazali'nin felsefeye yönelik saldırısı, genel olarak "Felsefecilerin metafizik ve fizik sorunlarını (ikinciler din için önemli oldukları sürece) sadece rasyonel kanıtlamalarıyla açıklayabileceklerine haksız yere inanıyorlar suçlamasından"[106] ibarettir. Böylelikle Gazali, İslami sahadaki düşüncenin tarihsel gelişimi içinde İbn Rüşd (bkz. aşağıda) onun argümanlarını çürüttüğüne inansa da rakiplerinden daha başarılı kalmıştır. Daha sonraki Batı felsefesi bağlamında bir yandan dinsel güdülenimli bir kuşkunun burada da her zaman önemli bir rol oynadığı, ama Gazali'nin görüşünün aşılamadığı söylenebilir.

Kurduba Halifeliği – Batılı *Fálsafa*

Felsefi düşünce daha sonra, Mağrib'te ve Endülüs'te, (Müslüman İspanya'da) Doğudakinden daha büyük bir önem kazanır —

bu gelişme, Yahudiler arasında, yine Atina klasiklerine yönelen ve en önemli temsilcisi Moses Maimonides (İbn Meymun; 1135-1204) olan felsefi bir literatürün gelişmesiyle eşzamanlı gerçekleşmiştir. Bu uzamın Avrupa'da en etkili olan düşünürü ise, burada öğretmeni İbn Tufeyl'le birlikte tanıtacağım İbn Rüşd'tür (Averroës).

Ebu Bekr Muhammed bın Abd-ul Melik Muhammed İbn Tufeyl el Kaysî (Lat. Abubacer, yaklaşık 1100-1185, Endülüs ve Fas) İbn Rüşd'ün öğretmenidir ve başyapıtının etkisi yüzünden anmaya değer. İbn Tufeyl'in astronomi, tıp ve felsefe alanındaki yazıları korunamamış, buna karşılık şiirsel metinlerinden bazıları ve özellikle *Hay bin Yakzân* isimli felsefi gelişim romanı günümüze kadar gelebilmiştir.[107] İbn Tufeyl'in yaşamı hakkında fazla bilgi yoktur, ancak, Granada yakınlarındaki Vadi Aş'ta (bugünkü Guadix) doğduğu ve o zamanın bilim merkezleri olan Kurduba, Granada ve Sevilla'da yaşadığı kesin görünmektedir.[108] İbn Tufeyl'in genç İbn Rüşd'ü saraya aldığı ve ona Aristoteles yorumunu sipariş ettiği kanıtlanmıştır. Halifenin oğluna, onun sekreteri olarak Fas yolculuğunda eşlik etmiş ve Marakeş'te ölmüştür.

Elmuvahhidler Hanedanı İbn Tumart tarafından Fas'ta kurulmuştur; İbn Tumart, Kurduba'da öğrenim görmüştü ve filozofların soyutlamaları ile dogmatik bir din arasında, akla ve pratik yaşam deneyimine dayanan bir orta yolun mümkün ve tüm insanlar için erişebilir olması gerektiği görüşünü savunuyordu.

İbn Tufeyl'in geride bıraktığı felsefi gelişim romanı, her türlü toplumsal ve geleneksel etkinin dışında yaşayan bir insan bireyinde cisimlenmiş aklın öyküsünü anlatır.[109] Bu yapıt 1349 yılında İbranice'ye çevrilmiştir, ama ancak 17. ve 18. yüzyılda yoğun bir biçimde alımlanmış görünüyor.[110] Kitabın öyküsü, Ibn Sina'nın bir düşüncesine dayanır;[111] İbn Sina bu figürde, tinin her türlü gelenekten bağımsız bir gelişmesinin olanaklılığını tasarlamıştır. Aydınlanma'dan bu yana bu metin Avrupalı okurlar için –örneğin Lessing– çok teşvik edici bir metin olmuştur.

İbn Tufeyl, ıssız bir adada, insanlardan uzak büyüyen bir çocuğun öyküsünü anlatır. Çocuk bir ceylan tarafından emzirilir ve hayvanlarla anlaşmayı öğrenir. Yedi yaşında "yaşayan", giysiler ve

silahlar dışında, kendi duyusal algılamalarına ilişkin bir bilince de sahiptir. Onlar aracılığıyla tüm şeyleri algıladığı beş yeteneğini ayırmış ve sınamıştır; ve tüm ötekiler gibi bir hayvan olmadığını bilmektedir.

Ceylan ölünce, çocuk onun her tarafını inceler, ancak, içinde artık bir hareket olmadığı dışında bir hasar saptayamaz. Canın mekânını bulmak için ceylanı teşrih eder, fakat bedenden ayrılmış bir ruh kavramı dışında hiçbir şey elde edemez. Bu kavramı genelleştirir ve esas olarak bu yöntemle ilerler; öyle ki gözlemlerinden yola çıkarak yaşama, cisimlere, elementlere, geometrik oranlara, astronomik devinimlere ve sonunda tine ilişkin kavramlara varır. Sonunda bir sonul neden fikrine ve mistik kavrayışlara varır.

Din savaşları yüzünden peşine düşülen bir bilgin adaya sığındığında, bu iki bilge ortak bir dil bulmayı başarırlar ve "yaşayan"ın, dinin tüm hakikatlerini, peygamberlerin dolayımı ya da buyruklar ve yasaklar olmadan kendi başına kavradığı ortaya çıkar. Arkadaşı, kendisiyle birlikte insanların arasına girmesini ve bilgeliğini öğretmesini rica eder ondan. Bu girişim başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü insanlar, her türlü akla aykırı olarak, zenginlik, iktidar vb. gibi) "değersiz şeyler"den yüz çevirmeye yanaşmazlar; bu yüzden "yaşayan" arkadaşıyla birlikte yeniden ıssız adaya çekilmeden önce ümitsizlik içinde, insanlara, "geleneksel yasalarına, yine dine sıkı sıkıya bağlanmaya, kutsal metinlerin çok anlamlı sözlerine kayıtsız şartsız inanmaya, sapkınlıklardan ve kişisel görüşlerden uzak durmaya, erdemli atalarını örnek almaya ve yeniliklerden kaçmaya devam etmeleri" tavsiyesinde bulunur.[112] Çok açıktır ki bu sadece seçilecek ikinci en iyi yoldur; çünkü kendi başına insanın, aklı sayesinde tüm şeylerdeki hakikati doğanın kitabından öğrenmesi mümkündür. Bunun için insanın ne kutsal bir kitaba ne de peygamberlere ihtiyacı vardır.

Aklın ve böylelikle bilimin ya da felsefenin son tahlilde din ya da inanç karşısında öncelik sahibi olduğu, İbn Tufeyl'in genç bir çağdaşı olan Ibn Rüşd'e (Lat. Averroës) dayanan Averroizm'in de tezlerinden birini oluşturur. Ebu'l Velid Muhammed Ibn-Ahmed Ibn Rüşd (1126-1198, Kurduba ve Marakeş) hekim, hâkim, teo-

log ve felseci olarak faaliyet göstermiştir.[113] Yaşamının sonlarına doğru sürgün edilmiş, sürgünde ölmüştür. İbn Rüşd'ün, yeniçağ Aydınlanması'nın başlıca temelini oluşturan Yahudi ve Hıristiyan Averroizmi üzerinde önemli bir etkisi vardır; İslam sahasındaki etkisi ise sınırlı kalmıştır ve ancak 20. yüzyılda yeniden artmıştır. Flasch, İbn Rüşd'ün felsefesinin 13. yüzyıldaki etkisini, "Tek anlamlı bir değerlendirmeye izin vermeyen bir olay" olarak görüyor.[114]

İbn Rüşd'ün, Latin skolastiği üzerinde de en güçlü etkide bulunduğu başyapıtını, Aristoteles'in yazıları üzerine, Arapça çeviriler temelinde yaptığı yorumlar oluşturur;[115] bunların bir kısmı özetlerdir bir kısmı da yapıtların tamamının yorumlarını içerir. 38 yorumdan tümü orijinalleriyle değil, ancak çoğu İbranice ve Latince çevirileriyle günümüze kalmıştır. İbn Rüşd bu yorumlarda rasyonalist bir dünya imgesi geliştirir ve böylelikle (örneğin İbn Sina gibi) seleflerinin Yeni Platonculuğunu da eleştirir. Daha sonra "averoist" olarak tanımlanacak tezler de bu yorumların içinde yer almaktadır: Maddenin yaratılmamışlığı ve insanın sonluluğu öğretisi, "Aklın birliği" öğretisi, ve felsefi ve teolojik hakikatlerin ilişkisi hakkında tedirgin edici bir görüş.[116] Özellikle sonuncu öğreti "ikili hakikat öğretisi" olarak (teolojide ve felsefede ya da dinde ve bilimde) şiddetli tartışmalara yol açtı. İbn Rüşd'ün bu tezi savunup savunmadığı kuşkuludur, ancak, Kuran'ın yorumunda ve tüm teolojik sorunlarda son sözü bilime verdiği kesindir.[117] Ne var ki insanların çoğunluğu için, otorite inancını ve teologlar tarafından yönlendirilmeyi zorunlu buluyor, ama hangi teolojik öğretilerin alegorik olarak yorumlanması ve bunun hangi yöntemle gerçekleşmesi gerektiği sorununda yargıç rolünü[118] yine de felsefeye, yani bilime veriyordu.

Bu durum, El Gazali'yle tartışmasında da görülür; Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'na karşı İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*'nı yazmıştır. Platon ve Aristoteles felsefelerini (kendi kültürüne aktarıldığı haliyle, ikisinin Yeni Platoncu alaşımı olarak) çok iyi tanıyan El Gazali, ayrıntılı, ama sonuçta çok açık bir polemik yazmıştı. Filozofları serimlerken çok titiz davranmıştı, öyle ki bu ki-

tap daha sonra zaman zaman felsefeye giriş kitabı olarak okunmuştu. Oysa El Gazali rasyonel bilimsel yöntemlerin nihai geçerliliğini reddetmiş ve gerçek bilginin yalnızca dinsel inanışta olduğunu söylemişti. El Gazali –ancak Hume ve Kant'ta yeniden rastlanabilen, derin kavrayışlı düşünsemelerle– aklın, genelgeçer bilgiye ulaşmaya yetkin olduğuna karşı çıkar, ama yine de vahiy metninin, yani Kuran'ın lafzına inanışta kesinliğin olanaklı olduğunu kabul eder.

İbn Rüşd'ün düşünce ve tezleri etkilerini sürdürmüştür ve bu konulardaki tartışma, daha sonra Avrupa'da "Aydınlanma" denen şeyle yakından ilgilidir. Ancak, sürgüne gönderilmesi de etkili olmuştur ve İslam'da Aydınlanma eksikliği olarak saptanan ve saptanacak durumla bir ilişkisi vardır.

Tarih ve Kültür Felsefesi

Yunan felsefesine yüz çevrildikten sonra da Islami bağlamda önemli düşünürlerin ortaya çıktığı, örneğin Abdurrahman İbn Haldun'un (1332 Tunus – 1406 Kahire) yapıtıyla gösterilebilir; İbn Haldun'un tarih ve kültür felsefesi teorisinin, dünya çapında bir örneği yoktur. Yüksek politik ve akademik görevlerde bulunan İbn Haldun, arkasında kapsamlı bir *Araplar ve Berberiler Tarihi* bırakmıştır; bu yapıtın ilk cildi bir kültür ve toplum biliminin metodolojik temellendirilişini içerir.[119]

İbn Haldun'un yeni bilimi, kültür için, yani insanın ortak yaşamı ve ortak yaratısı için zorunlu olarak onun doğasından kaynaklanan her şeyi kapsar. Ibn Haldun, metodolojisiyle geçmişe ait yanlış bilgilerin doğru, mümkün olmayanların mümkün görülmemelerini güvencelemek ister. Dolayısıyla bu metodoloji, olanaklı ve olası olmayan tarih dünyalarını ayırmayı ya da dıştalamayı olanaklı kılacaktır. Farklı farklı perspektiflerden, farklı farklı geçmiş dünyaları, ama farklı farklı şimdiki zaman dünyaları da ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun bu durumu farklı örnekler üzerinden tartışır ve böylelikle, bir örnekte gösterilebileceği gibi, bir tarihsel eleştiri yöntemi geliştirir.

Deniz canavarlarının, fatihlerin şehir kurmalarına engel oldukları bir dünyada, İbn Haldun, tarihçilerin yazdıkları arasında, Büyük İskender'in İskenderiye'yi kurmasına bu tür canavarların engel olduklarını, işçilerini korkuttuklarını okumuştu. Buna göre İskender, cam bir mahfaza içinde denizin dibine inmiş, orada canavarların resmini çizmiş ve sonra bu çizimlere göre demir resimler yaptırıp bunların deniz kenarına koydurmuş. Canavarlar işçileri rahatsız etmek için yeniden ortaya çıktıklarında, bu resimleri görüp korkmuşlar ve kaçmışlar.

Böyle bir şeyin mümkün olabildiği dünya, İbn Haldun'a göre, uydurulmuş bir dünyadır; çünkü birincisi, hiçbir lider böyle bir rizikoya giremez, aksi halde halkı onun kaçık olduğunu düşünüp hemen alaşağı eder; ikincisi, denizin dibine inmek fiziksel açıdan olanaksızdır ve ölümle sonuçlanır. Iskender ve deniz canavarları hakkında yazılanlar, sosyolojik ve fizyolojik yasalar temelinde zorunlu olarak yanlıştır, böyle bir şimdiki zaman asla var olmuş olamaz.

Tarihi incelemelerin her türü olanaksız geçmişleri dışlar, ama hepsi de bu dışlamayı şu ya da bu nedenleri göstererek yapmazlar. İbn Haldun kendi metodolojisi için: insanlığın geçmişi hakkında doğru, olası, olasılık dışı ve yanlış bilgileri ayırmada bir kıstas sunmak şeklinde tanımladığı mütevazı hedefini koyar. İbn Haldun'un kültür bilimi (politika sanatına ilişkin bir öğretinin yapması gerektiği gibi) en iyi toplum biçiminin ne olduğu sorusunu sormaz; (her retoriğin, ilgili toplumun iyiliği için yaptığı ya da yapması gerektiği gibi) ikna etmeye de çalışmaz, ama hangi topluluk türlerinin, hangi kültür biçimlerinin, insan doğasından kaynaklanmaları anlamında zorunlu olduklarını saptamaya çalışır. Bu yüzden nispeten mütevazı bir meyvesi vardır ve belki de bu meyveyi İbn Haldun'un Yunan ve Arap filozoflarında bulamayışının nedeni budur.

Kültür dünyası hakkında güvenli bilgiye nasıl ulaşılır? Bu bilgi güvensiz ya da gerçekdışı bilgilerden, masallardan, efsanelerden, salt uydurmalardan, propaganda bilgilerinden ya da çarpıtmalardan nasıl ayırt edilir? Tarih ve kültür bilimci, doğru, güvenli ve kapsamlı önermelere ulaşmak istiyorsa nasıl davranmalı, tarihte

hangi ilkelerin etkili olduğunu varsaymalıdır? İbn Haldun'un bu soruya yanıtı kısaca ifade edilebilir: Kültür biliminin zorunlu ve yeterli koşulu, (öteki) doğa bilimlerinin önemli ve güvenli bilgilerine dayanmasıdır.

İbn Haldun, zamanının doğabiliminin kanıtlanmış tezlerinden altısını, kendi bilimine temel alır: Birinci tez, birlikte yaşamanın insanlar için zorunlu olduğudur; 2. ve 5. öncüller, doğal çevrenin insanların düşünce ve davranışları üstündeki etkisi hakkındaki iklim teorisi tezleridir, altıncı öncül ise "görünmeyeni gören" insanların rolünü, böylelikle kehanet ve fal sanatının doğal nedenlerini ele alır.

İbn Haldun, metodolojisinin yardımıyla yalnızca geçmişi kavramak değil, insan toplumlarının gelişme ve çöküşlerindeki genel yasaları da bulmak ve böylece bir tahminler bilgisine katkıda bulunmak istiyordu. Bir toplumun, topluluk oluşturucu bir gücün, *asabiyye*'nin temelinde ritmik bir biçimde yükselişine ilişkin önemli tez, İbn Haldun tarafından gerçekten genel tarihsel bir tarzda, bildiği dünyanın tümü için ortaya konmuş ve İslami sahada bugüne kadar etkili olmuştur. Bu tezi burada daha ayrıntılı ele almayacağız, ama yine de bu yapıtın 19. yüzyılda Avrupa'da tanındıktan sonra, sosyoloji ve bilgi sosyolojisi üzerinde etkili olduğuna işaret edelim.

NOTLAR

ÖNSÖZ
(Sayfa VII-XXVI)

1 Bkz. Jaspers, 1957 ve 1964.

I KAVRAMLAR: FELSEFE – KÜLTÜR – KÜLTÜRLERARASI FELSEFE
(Sayfa 1-27)

1 Burada von Galtung'un (1983) sosyal bilimler için saptadığı ilişkiye benzer bir durum söz konusudur. Von Galtung, sosyologların toplumu üzerine yazmaktan çok, başka sosyologların ne düşündükleri ya da yazdıkları üzerine yazdıklarını söylüyor.

2 Akt. Sundermeier 2003:547.

3 Holenstein (2003:9) "Kültür mallarının yaratılma ve yayılma koşulları arasındaki apaçık seviye farkı"na işaret ediyor, bu farkın "kültürel başarımların çoğu zaman hızla ve uzak yerlere kadar yayılmasını" açıkladığını belirtip "Hiçbir şey olduğu yerde durmaz" atasözünü ekliyor.

4 Bkz. Nakayama (1984:53 vd.) "Çin'de Konfüçyusçu ilkelere yönelik çalışmanın en revaçta olduğu sırada astroloji ve takvim hazırlama bunu destekleyici bir rol oynadı. Tıp ise listenin alt sıralarında yer aldı, matematiğin konumuysa ondan daha da aşağıdaydı [...] Çatışma, Batı tarafından kabul gören Platoncu matematik geleneğinin itibarı ile matematiği, daha alt seviye bürokratların uygulayacağı bir minör teknik olarak geliştiren Çinlilerin tercihi arasındaki karşıtlıktan doğmaktadır. Yani modern bilimin doğuşunun Platonculuğun yeniden canlanışını önceden varsaydığı kadar tutumlardaki bu ayrılığın, uzun vadede, hayatiyetini koruyacağını ileri sürmek de olanaklı."

5 Bkz. Towa (1983:50 vd.) Kant tarafından sanat için geliştirilen "çıkarsız hoşnutluk" uyandırma kıstasına dayanarak ve örneğin Afrika toplumlarında maskenin ritüel işlevine işaret ederek, bu tür artefaktlar için "sanat yapıtı" sıfatının genel olarak kaldırıldığını söylüyor. Towa haklı olarak, aynı kıstasa göre Batı kültür tarihinin çok önemli bir bölümünün de, yani dinsel, ritüel ya da işlevsel bağlamlarda ortaya çıkmış ya da etkili olmuş ne varsa tümümün de sanat yapıtı tanımından dışlanması gerektiğini saptıyor.

6 Gadamer 1993:67. Böylesi dile getirimlerde, nüanslara dikkat etmek gerekir. "*Bu* felsefe" vurgulanıyorsa, önerme doğru olabilir, ancak, yerel kalır. "Felsefe" vurgulanıyorsa, önerme muhtemelen yanlıştır.

7 Bkz. Roetz 2001:21; Whitehead'e yapılan gönderme, onun, felsefenin "Platon'a düşülmüş bir dizi dipnot"tan başka bir şey olmadığı yolundaki ünlü sözlerine bir anıştırmadır. Bu önerme, Platon'dan bu yana Batı felsefesinde önemli yeni bir şey olmadığını içermekle kalmıyor; genel formüllendirilişiyle, başka bir temellendirmeye gerek duymadan, başka gelenekler için de benzeri formüllendirmeleri göze alıyor, yani "Fel

sefe Konfüçyus'a düşülmüş bir dizi dipnottan başka bir şey değildir", "...*Vedalar*'a düşülmüş bir dizi dipnottan başka bir şey değildir" vb. deme olasılığını da dışlıyor. Belki birisi bu tür formüllendirmeleri "Çin" ya da "Hint" felsefesi için daha mandırıcı bulmaya yatkın olabilirdi (Bkz. Bölüm 4:Raju 1962) — ama asıl önemli nokta bu değildir. Çünkü Whitehead'in -ve onu alıntılayan herkesin- aklında bir sıfat değil, sözümona biricik bağlayıcı genel "felsefe" kavramı vardır.

8 Heidegger "Felsefe"nin münhasıran "Batı"ya ait bir zihinsel ürün olduğunu, farklı farklı ifadelerle yineleyerek öne sürmüştür. Thurner (1993:131) Heidegger'in bu ifadelerini, bununla kesinlikle kültürel tarzda bir "başarım"ın kastedilmediği biçiminde yorumluyor. Yine de Heidegger'in anlatımları, en azından yanlış anlaşılmaya açık kalıyorlar.

9 El-Kindi, Farabi, Ibn Sina (Avicenna), İbn Rüşd (Averroës) ve başka temsilcileriyle "fálsafa", Arap-Islam dünyasındaki biricik "felsefe" doğrultusu değildir. Mutezileciler, Eşariler ve Sufiler de Yunan geleneği içinde yer almadıkları halde (Bkz. Böl 6.3.) nesnel hır anlamda "Filozof" olarak tanımlanmalıdırlar.

10 Çin historigrafisinde çok erkenden teşhis edilmiş ve adlandırılmış bulunan belirli düşünce okullarının temalarının, kavram oluşturmalarının ve yöntemlerinin "felsefe" olarak gösterilmesi, yine de nesnel olarak kesinlikle doğrulanmıştır. (Bkz. Bölüm 6.1.)

11 Buna karşılık Lorenz (1998:30), böyle bir bilim dilinin "araştırılan 'yabancı' konularla tartışmanın bir ürünü olarak, ancak adım adım elde edilmesini" talep ediyor (Bkz. Bölüm 3).

12 İlk homo sapiens sapiens sıve philosophicus'un Afrikalı bir kadın olduğu savını, Holenstein 2002 yılında, Münih Üniversitesi'nde düzenlenen "Die Philosophie und ihre Sprachen" konferansında savunmuştur. Bu konferans internet ortamında mevcuttur. Bkz. htttp://audiothek.philo.at

13 Bu imgenin eleştirisi için Bkz. Wimmer 1990a:22-26.

14 Adı geçen yazarlar için bkz. Petrus Abelardus 1995; Sonbahar 1925; Cusanus 1967; Bodin 1975.

15 Bkz. Leibniz 1979.

16 Ayrıntılar için bkz. benim internetteki "Chinabild" yazım: htttp://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1chinabild.html.

17 Hegel (1982:115): "Konfüçyus pratik dünya bilgeliğidir, onda kesinlikle spekülatif felsefe bulunmaz – yalnızca iyi, değerli, ahlaki öğretiler, ama bunlardan özel bir şey kazanamayız. Cicero de offiiciis – ahlaki bir vaaz kitabı bize Kon-tut-se'nin kitaplarının tümünden daha fazlasını ve daha iyisini verir. Kon-futs-se'nin özgün yapıtları okunduğunda, bu kitapların çevrilmemiş olmasının, onun ünü için daha yararlı olacağı yargısına varılabilir."

18 Bkz. Hsia (1985:386): "Çin, emperyalist Avrupa'nın sömürdüğü ve boyunduruk altında tuttuğu ülkelerden biriydi [...] Schopenhauer ve Nietzsche gibi düşünürler gerçi Çin kültürüyle de ilgilendiler, ama artık, öncülleri kadar ayrıntılı olarak ilgilenmediler."

19 Bkz. Ersche 1827, Nr 8696 (Başlık: "Länder asiatischer Regenten, jetzt grösstenth. Britt."); aynı yerde *Felsefe* biyografisinde Schlegel'in bu kitabından söz edilmiyor.

20 Mall ve Hülsmann 1989:192.

21 Bkz. Eliade 1973.

22 Bkz. Karin Preisendanz ve Franz M.Wimmer'in "Philosophie und Indologie" konulu radyo söyleşisi; internette: http://audiothek.philo.at

23 Bkz. Bahm 1995; Paul 2000; Elberfeld 2002.

24 Halbfass 1996:34.
25 Halbfass 1981:160. Bkz. Masson-Oursel 1923; 1941; 1951.
26 Bkz. Moore 1944 ve 1962; ayrıca bkz. 1951 yılından bu yana yayımlanan "Philosophy East and West" (Honolulu) dergisi.
27 Garfield (2000:56): "Yabancı yorumlar, geleneksel yorumlar üzerinde ağırlık kazanıyorlar. Fatihin yorumbilgisel yöntemi, yenileni okurken standart araç oluyor ve yenilen gelenek, Tibetli bir meslektaşın dile getirdiği gibi, müze küratörlerinin çalışma sahası haline geliyor." Ayrıca bkz. Krishna 1989:72 vd.
28 Mall 2003a:86 vd.
29 Bu ve izleyen alıntılar için bkz. Jaspers 1956:14 vd.
30 Bkz. Herder 1774.
31 Roeber ve Kluckhohn (1963) birbirinden farklı 164 "culture" tanımını ayırt ediyorlar. Ancak, Kohl (1993:130), bu kavramların çoğunun Tylor'un 1873 yılında yaptığı kapsayıcı kavrama dayandıklarına işaret ediyor; buna göre "kültür" ("uygarlık"tan ayırt edilmeden) "bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve göreneği ve insanın toplum üyesi olarak edindiği tüm öteki yetenekleri ve alışkanlıkları içeren o karmaşık bütündür".
32 Faschingeder 2001:19.
33 Faschingeder 2001:19.
34 Örneğin bkz. Holenstein (1998c:230): "tek tek kültürler için en uygun model [...] Platoncu bir organizma tasarımına yönlenmiş *Küre* metaforu değil [...] *el işleri* imgesidir [...]"
35 Bkz. Schirilla 2001.
36 Leroi-Gourhan 1980:379 vd.
37 Panikkar (1998:16) bu bağlamda "eşbiçimli eşdeğerlikler"den söz ediyor ve örneğin "klasik Sanskrit dilinde eşbiçimli olarak felsefeye eşdeğer bir işleve karşılık düşürülebilecek en azından 33 kavram" bulunduğuna işaret ediyor.
38 Teori oluşturma için bkz. Galtung 1983.
39 Bkz. Balibar 1990; Gürses 1997; Hall 2000.
40 Kültürlerin "içinde" ve "dışında" evrenselciliği kavrayışları daha ayrıntılı olarak geliştirilmiştir. Bkz. Wimmer 1990a:61-72.
41 Bkz. Wimmer 1988:12.
42 Bkz. Mall 1995; Stenger 1996; Wimer 1996; Amerbauer 2000; Wimmer 2000; Paul 2000; Göller 2000; Elm 2001; Kimmerle 2002; Hengst 2003.

II KÜLTÜRLERARASI FELSEFE YAKLAŞIMLARI (Sayfa 29-49)

1 Bkz. Göler 2000:76 vd.; Elm 2001:34 vd.
2 Fornet-Betancourt 1997:104; Ayrıca bkz. Mall (2002:278): "Kültürlerarası Felsefe, bir philosophia perennis'in tüm kültürel biçimlenişlerine bir gölge gibi eşlik eden ve bunların mutlak bir konuma yerleşmelerini engelleyen, zihinsel, felsefi bir tutumdur."
3 Matta'ya Göre İncil, 28, 19-20.
4 Bkz. Mc Dougall (1986:19): "En azından İngilizce konuşulan dünyada, bir zamanlar tarihi konu alan uğraşılar az çok birleşikti. Profesyonel tarihçiler klasik ve Hıristiyan geleneklere ilişkin ortak bir açıklamayı, ortak bir Anglosantrik bakış açısını ve ortak bir

yorumlayıcı temayı paylaşıyordu: özgürlüğün yükselişi. Bu elbette ki, insanlığın Mezopotamya'dan Sina Dağı'na, Runnymede'e, Wittenberg'e ve iki meclis ve bir özgür basın'a kadarki uzun ve çetin yolculuğunun izini süren tarihin özgürlükçü ya da 'bağımsızlık yanlısı' yorumuydu — ve geri kalmış toplumların, Hinduizm gibi çıpaları yoksa, özgurlük için Anglo-Amerikan toplumları takıp edeceklerini farz eden yorumuydu."

5 Bkz. Kohn 1966:IX-X.

6 Kohl 1993:154 vd.

7 Kreutzer 1989:32.

8 Menzius I, 6; bkz. Wilhelm 1982.

9 Bkz. Holenstein 1998b:257.

10 Bu anlamda Mall (2002:283) "mutlaklık iddiasının iki biçimini" ayırıyor. "Dışarıya yönelik mutlaklık iddiası, bir yandan kendi kanısının kendisi için ve kendi yandaşları için mutlak doğruluğunu kapsar ve diğer yandan öteki kanıların yanlış olduğunu içerir."

11 Kresse 2001:20.

12 Latin Amerika'daki felsefe için bkz. De Toro ve De Toro 1999, Estermann 1999, Fornet-Betancourt 1997 ve 2002, Krumpel 1992 ve 1999, Magallón 1991, Picotti 1985, Roig 1981, Salazar Bondy 1992, Sasso 1998, Schelkshorn 1997 ve 1999, Schutte 1993, Zea 1989 ve 1997.

13 Afrika'daki felsefe için bkz. Eze 1997, Gyekye 1995 ve 1998, Hengelbrock ve Hoffmann 1993, Hoffmann 1988, Hountondji 1993, Imbo 1998, Kimmerle 1991 ve 1994, Lölke 2001, Masalo 1994, Nagl-Docekal ve Wimmer 1992, Negebauer 1989, Oruka 1990, Summer ve Wolde Yohannes 2002, Wiredu 1996.

14 Tempels 1956; bkz. Hountondji (1993:23): "Belçikalı bu misyonerin Bantu Felsefesi, kimileri tarafından bugüne kadar 'Afrika felsefesi'nin bir klasiği olarak kabul edilmiştir. Gerçekte ise felsefe çalımlı bir etnolojik yapıttır; ya da bu yeni türetilmiş sözcüğü kullanarak basitçe söylersek, bir etnofelsefe yapıtıdır."

15 Bkz. Tshiamalenga 1979.

16 Böyle bir yaklaşım tarzı hem Oruka 1988 ve 1990'da hem de özdeyişlerin felsefi içeriğine ilişkin çalışmalarda görülmektedir, örneğin Wanjohi 1997.

17 Kimmerle bu görüşe karşılık, gerçek konuşmanın kaçınılmazlığını vurguluyor Bkz. Kimmerle (2002a:12) "Belirleyici olanlar diyalog partnerlerinin eşit statüde oluşu, sonucun açık oluşu ve yalnızca gidimli-dilsel olmayan anlaşma araçları ve yöntemleridir. Burada, benim diyalog partnerimin bana, benim (genel bir insan aklından pay almam temelinde) kendi kendime söyleyemeyeceğim bir şeyler söyleyecek olduğu beklentisi vurgulanmaktadır."

18 Örneğin dilbilimsel olarak çok kusursuz çalışan Kagamé 1985.

19 Bkz. Hontondji 1993:185 vd.

20 Bkz. Senghor 1971.

21 Bkz. Oruka 1988 ve 1990: Graneß ve Kresse 1997.

22 Wiredu 1997:12.

23 Kagamé 1985.

24 Wiredu (1997:17): "[...] Batı metafiziğine ve teolojisine ait pek çok dikkate değer öğreti için Akan dilindeki varoluş kavramına ilişkin imalar çok titiz inceleme gerektirir."

25 Wiredu (1997:21): "Umudum, eğer bu program yeterince iyiyse ve yakında yeterince uygulanmış olursa, artık Luo'nun ya da Yoruba'nın Akan dilindeki bu ya da şu kavramını konuşmak gerekli olmayacak; *bağımsız* zeminlerde hemen evrilteblebilir felsefi önermeleri öne çıkaran sorudaki kavram her ne ise o konuşulacaktır."

26 Bkz. Paul 1994 ve 1998.

27 Konuyla ilgili literatürde genellikle "kültürlerin diyalogu"ndan söz edilir; bu deyim, Yunanca sözcükten dolayı pek aydınlatıcı değildir, çünkü buradaki "dia" iki taraf arasındaki bir ilişkiye işaret eder. Gerçi Yunanca "polylogía" sözcüğü "bir konu hakkında birçok kişi arasındaki konuşma" değil de "gevezelik" anlamına gelir; yine de ben bu deyimi ilk belirttiğim anlamda kullanmayı öneriyorum, zaten yabancı bir sözcük olarak asıl anlamıyla kullanılmayacaktır. Edebiyat biliminde kullanılan "polilog" kavramının ise başka bir yananlamı bulunmaktadır.

28 Bir geleneğin bir başkası üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığı ya da buna izin verilmediği durumlar da düşünülebilir. Bkz. Bölüm 2.1.'de "çoklu" ya da "ayırıcı merkezcilik" olarak betimlenen ilişki.

29 Elbette, herhangi bir felsefe sorununda, böyle bir dizi "önemli gelenek"ten söz etmek sıradan ya da tartışmasız bir durum değildir. Bunu görmek için, insan haklarına ilişkin kültürel açıdan farklılık taşıyan görüşleri düşünmemiz bile yeter.

30 Böylesi "etkileme süreçleri" epistemik ve isteme dair kıstaslara göre "ikna etme", "aklını çelme" ve "ayartma" süreçleri olarak ayırt edilebilirler. İzleyen düşünüşlerde kültürlerarası yönelişli felsefenin, olabildiğince çok sayıda alanda, farklı gelenekler arasında "ikna etme" sürecini geliştirmek niyetindedir. Ayrıca bkz. Wimmer 1993:256 vd. Ayrıca bu kitapta: Bölüm 5.2.

31 "Barbarlar", "exotlar" ve "putperestler" deyimleri Wimmer 1990a'da, yabancı kültürlerin düşünme ve yaşama biçimlerine karşı belirli yorumlayıcı davranış biçimlerini karakterize etmek için kullanılmıştır.

32 Gürses 2003:206.

33 Gürses 2003:206.

III KÜLTÜRLERARASI PERSPEKTİFTEN TARİHSEL BİR KONU OLARAK FELSEFE
(Sayfa 51-107)

1 Felsefe tarihinin öykusü için bkz. Braun 1990, Santinello 1979 vd. ve aynı konu, benim internette yer alan konferansım:
http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphh1.html.

2 Bkz. Stanley 1655. Stanley'e göre "area philosophica" Thales'in ve diğerlerinin ilk kez "sophos" unvanı ile tanımlanmalarıyla, 49. Olimpiyatların 3. yılında (= MÖ 582) başlamaktadır.

3 Bkz. Madhava Acharya 1996.

4 Kirchner'e göre (1896:10) "Felsefenin tarihi temelde bilimin kendisidir [...] Bu tarihi okumakla, felsefe yapmaktadır!"

5 Gerçekten de felsefe tarihçilerinin metinlerinde geniş bir bakış tarzı yelpazesi görüyoruz: Tarihselcilik de var, evrimcilik de; psikolojikleştirici biyografi de var, edebiyat tarihi de. Bunlardan bazıları Bölüm 4.2.'de incelenecek.

6 Batteux 1774:315 vd.

7 Bkz. Braun 1990:103 vd.

8 Bkz. Heumann 1715. Braun (1990:114): "1715 yılına ait bu metinde felsefe tarihi kendine gelir ve kendine özel konuya sahip olmaya çalışır: burada kendisini belirler ve bir disiplin haline dönüşür."

9 Braun (1990:124) Heumann hakkında şunları söylüyor: "Demek ki felsefe herhangi bir yerde ya da herhangi bir zamanda ortaya çıkmaz. Ancak, bunun nedenini ne astroloji ne de kalıtım yoluyla açıklayabiliriz. Buna karşılık iklim sabit bir nedendir: Ancak Almanya, İtalya, Fransa, İngiltere gibi ılımlı iklime sahip ülkeler gerçek filozoflar yetiştirirler."

10 Kirchner 1896:13.

11 Kant (1970, Cilt 2:880 vd): "Bay *Hume* herkesi, bir zencinin yetenek gösterdiğine ilişkin tek bir örnek göstermeye çağırıyor ve iddia ediyor ki: ülkelerinden başka yerlere götürülmüş yüz binlerce zenci arasında, birçokları azat edilmiş de olsalar, yine de, ne sanatta ya da bilimde ne de övgüye değer başka herhangi bir özellikle büyük bir şey ortaya koymuş bulunan tek bir tanesi bile çıkmamıştır, oysa beyazların arasında en düşük ayaktakımı içinden sürekli böyleleri yükselmekte ve dünyaya seçkin armağanlar sunarak itibar kazanmaktadırlar. Bu iki insan soyu arasındaki fark bu kadar özseldir ve duygusal yetenekler açısından bakıldığında, renklere göre de bir o kadar fark vardır."

12 Bkz. Grégoire 1996.

13 Amo için bkz. Hountondji 1993:123-148. Amo'nun yaşamı ve yapıtları ancak geçen on yıllar içinde Afrikalı tarihçi ve filozoflar tarafından geniş bir kitleye tanıtılmıştır. Ama yaklaşık dört yaşındayken, 1707 yılında Fildişi Sahili'nden Hollanda'ya gelmiş orada von Braunschweig sarayı için satın alınmıştı. Prenses von Braunschweig'in desteğiyle Wittenberg'de üniversitede okuyabilmiş ve Prusya'da danışma meclisine girmeyi başarmıştı. Hamisinin ölümünden sonra ülkesine, bugünkü Gana'ya geri dönmüş, orada inziva içinde yaşamıştı.

14 Hegel 1992:122.

15 Hegel 1992:128. Ayrıca, bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Wimmer 1989.

16 Lichtenberg 1985:112 vd.

17 Hegel (1982:10 vd.): "Tek bir ulusun kültürünün, sanatının, biliminin – genel olarak düşünsel sermayesinin donup kalması söz konusu olabilir; örneğin Çinlilerde durum böyle görünüyor, iki bin yıl öncesinde her alanda şimdikinden çok ileride olmuş olabilir."

18 Chamberlain 1906:707.

19 Riencourt (1962:107): "Çin zihninin özü, gerçekliği sentetik ve somut, adeta kadınsı kavrayışında ve düşünmenin her türlü analitik biçiminden uzak duruşunda kendini belli eder [...]" Ve: "Çinliler her bakımdan mantığın tamamen eksik oluşuyla karakterize edilirler." (Ay. 122)

20 Chamberlain 1906:707.

21 Deussen 1917:44.

22 Frauwallner 1944:166.

23 Bkz. Frauwallner 194: Frauwallner'in alıntıladığı tez, W. von Soden'e ait. Bu tez örneğin, dönemin gözden geçirilmiş bir sözlüğünde de yer alıyor. Bkz. Schlondorff (1943:444): "F(elsefe)nin özellikle kuzeyli-aryan zihninin bir yaratıcılık ürünü olduğu, günümüzde ancak yavaş yavaş açıklık kazanmaktadır."

24 "Anti gizli ırkçılık kuralı" için bkz. Holenstein 1998:298 vd.

25 Genel serimlemeler için bkz. "Kaynakça"nın ilk bölümünde işaret edilen yapıtlar.

26 Mall (2001:221): "Kültürlerarası felsefenin savunduğu 'analojik yorumbilgisi' [...] birçok nedenden ötürü mevcut olan ve iletişimi ve çeviriyi olanaklı kılan örtüşmelerden yola çıkar. Bu örtüşmeler biyolojik-antropolojik olandan siyasal olana kadar uzanabilirler."

27 Lorenz 1998:30.

28 Fornet-Betancourt 1997:103 vd.

29 Rybarczyk (1975:82 vd.) aradaki farkı şöyle betimliyor: "Yasalara uygunluk kuresel fenomenleri dile getirir, bu bağıntıların yapıları tek tek gösterilmez. Buna karşılık yasa görünüşlerin içsel bir bağı ve karşılıklı koşullanmışlığıdır. Demek ki belirli bir gerçeklik alanının yasalara uygunluğu, bu alan için belirleyici olan tek tek yasaların tümüyle belirlenmiştir."

30 Autorenkollektiv 1966:12.

31 Autorenkollektiv 1966:14.

32 Bkz. Lange/Barth (1979:1053): "Felsefenin göreli bağımsızlığı nasıl dile gelir ve nasıl gelişir? Marksizmin doğuşunun ve Leninizm halinde gelişmesinin bu bağımsızlık üzerindeki etkileri nedir? Öteki toplumsal bilinç biçimlerinin göreli bağımsızlığından farkı nedir? Felsefe tarihi yazımının yöntemi ya da yöntembilgisi onu nasıl etkiler? Günümüzün ideolojik tartışmalarındaki değeri nedir?"

33 Moritz et al. 1988

34 Hoffmann ve Neugebauer (1993:223) Afrika'daki felsefeye "etnofelsefi" bakış hakkında şunları söylüyorlar: "Bugün geleneği muhafaza eden, emperyalizmin politikasını ideolojik düzlemde sürdürüyor demektir. Bu gelenekselcilik günümüzde esas olarak etnofelsefe projesiyle temsil ediliyor."

35 Bkz. Collins 2000:1-10.

36 Bkz. Collins (2000:3) "Felsefe tarihi büyük ölçüde grupların tarihine ilişkindir. Burada soyut herhangi bir şey kastedilmemektedir ? toplumsal hareketlerin karakteristiğine sahip olan birbirine sıkıca bağlı çevreler, arkadaş grupları, tartışmacı taraflar dışında."

37 Collins (2000:19): "Entelektüeller bağlamdışı fikirler üreten insanlardır. Bu fikirler herhangi bir yerellikten ya da onları pratik alana açıkça dahil eden kişilerden ayrı bir doğruluğu ya da önemi yansıtırlar."

38 Marx 1841 yılında doktora tezinde şöyle yazıyor: "Felsefe bunu gizlemez. Prometheus'un amentüsü: *haplo logo tous pantas echtharo theous* [kısaca söylemek gerekirse, tüm tanrılardan nefret ederim] felsefenin kendi amentüsüdür, onun, insanın özbilincini en yüce Tanrı olarak kabul etmeyen tüm semavi ve dünyevi tanrılara karşı felsefenin yargısıdır. Bu özbilinçten başka Tanrı olmamalıdır." (Marx-Engels Werke, Ergänzungsband 1:262)

39 Bkz. Franquiz 1968:235 vd.

40 Bkz. Kahiga 1993, Kudadjie 1996, Wanjohi 1997.

41 Gotik katedrallerin orantıları da tarihteki birçok toplumun köylerinin planlanışında ve evlerinin şekillendirilişinde olduğu gibi, evren hakkında fikirleri dile getirirler. (Bkz. Cali 1963, Simson 1972)

42 Güney Hindistandakiler gibi bazı toplumlarda, danslar dünya imgesinin ve mitosun iletilmesi için tercih edilen bir araçtırlar.

43 Kimmerle 1997:94; ayrıca bkz.Weidmann 1998.

44 Kimmerle 2002:112.

45 Yeniçağın ilk dönemindeki filozofların ve felsefe tarihçilerinin gözünde Pythagorasçıların değerini düşürmüş olan, tam da bu gizli tutma vasfıdır. Bkz. Braun (1973:63): Bu kaynakta gönderme yapılan felsefe tarihinin serimlenişi daha sonra Braun 1990'da büyük ölçüde kısaltılmıştır: Braun yazar olarak Régis'in değil, yanlışlıkla Pierre Coste'nin adını vermektedir. Buradaki bazı noktalar, bizim bağlamımız açısından büyük önem taşıyor; bu yüzden ben Braun'un ilk serimlemesindeki bilgileri, yazar adını da

zelterek buraya alıyorum. Sylvain Régis (1631-1707) *Cours entier de la philosophie, ou système général selon les principes de Descartes* (1680) adlı yapıtına, bir başka kartezyenin, Pierre Coste'nin felsefe tarihi serimlemesini almıştır. Coste bir filolog ya da tarihçi değil, bir filozoftur, ve bunun ilkönce dikkate alınması gerekir. İkinci olarak dikkatı çeken husus ise, Coste'nin daha girişte, filologların antikçağa karşı önyargılarını eleştirmesidir: modernler her bakımdan antikçağdakilerden daha üstündürler. Üçüncüsü, Coste'ye göre felsefe, öteki modern sağın bilimlere kolaylıkla dönüşebilen sağın bir bilimdir. Galilei, Kopernikus, Gassendi ve Descartes bu bilimin en önemli temsilcileridir. Eski felsefe ve bilime karşı açıkça bir ilerleme oluştururlar. Dördüncüsü, Coste sözümona Doğulu felsefeyi kesinlikle reddediyor – bunun bir felsefe değil, "batıl inançla dolu bir teoloji" olduğunu söylüyor. Ancak, felsefeyi onlardan başlattığı Yunanlılar da hâlâ –Thales gibi– dünyanın ruhlarla dolu olduğuna ilişkin gülünç bir görüşe ya da –Pythagorasçılar gibi– önkoşulunu otoriteye inancın oluşturduğu bir çelik disipline sahiptiler. Buna karşılık Sokrates ve Aristoteles övülüyorlar, çünkü bunlar bir düşünme yöntemi kurmaya çalışmışlardı ve otoritelere fazla önem vermiyorlardı.

46 Bkz. Weidtman (1998:74): "Hampâté Bâs'ın, Afrika'da bir yaşlının ölmesiyle tüm bir kitaplığın yanmış olduğuna ilişkin sık alıntılanan sözü, Afrika'nın sözlü geleneklerinde ne kadar devasa bir bilgi hazinesinin yattığını ima ediyor." Chatterjee de aynı mealde konuşuyor (1988:75) "Sayıları hızla azalan *'panditalar'* sınıfı [...] geçmişin düşüncesinin yaşayan kitaplıklarıdırlar."

47 Burada, Thomas Kuhn'un, doğa bilimlerinden örnek vakalarla geliştirdiği bilim tarihi teorisini anımsamak gerekiyor. Bu görüşe göre dönüşümler ya da "devrimler", basitçe başka soruların sorulduğu, başka kavramların kullanıldığı ve başka yöntemlerin uygulandığı "paradigma değişiklikleri"yle gerçekleşirler. Bkz. Kuhn 1976.

48 Grohmann (1797:64): "Felsefenin Tarihi, tasarım gücünde a priori belirlenmiş kavramlar bilgisinin bilimi olarak felsefenin zorunlu olarak mevcut sistemlerinin, tasarım gücünde belirlenmiş ilk nedenlerine götürülebilmeleri ve bu nedenlere göre mümkün olmaları ölçüsünde sistematik serimlenişidir."

49 bkz. Sınıflandırma altındaki içerme ilişkileri (Bu bölümdeki 6. tez).

50 Felsefelerin yaptığı yolculukları gösteren bir dünya atlası, Elmar Holstein tarafından yakında yayımlanacak.

51 Colins (2000:60) büyük filozofların "inişli çıkışlı ünleri"nden söz ediyor ve bu bağlamda Sokrates'in yanı sıra Mensiyus'dan da şöyle söz ediyor: "ancak 40 kuşak sonra, MS 1050-MS 1200 dolaylarında yeni Konfüçyusçular tarafından resmi Konfüçyusçu kanona dahil edilmiştir."

52 Genel olarak tarihsel olaylar, onlar için maddi kanıtlar varsa, minimal anlamda "önemli sonuçlara yol açmış" olabilirler. Tarih biliminde betimlenen tüm olayların bu koşulu yerine getirmeleri gerekir ve bu, felsefe tarihi için de geçerlidir. Bunun tersi ise hiçbir tarih disiplini için geçerli değildir: geride iz bırakmış olan her olay betimlenmez.

Ikinci bir anlamda, tarihsel olaylar, onların gerçekleşmemesi durumunda daha sonraki olaylar (böyle) gerçekleşmeyecektiyseler "önemli sonuçlara yol açmış" olabilirler. Bir tarih disiplininin betimlediği tüm olaylar bu koşulu yerine getirmezler.

Tarihsel olayların, üçüncü bir anlamda "önemli sonuçlara yol açmış" olması da eğer onlar gerçekleşmiş olmasaydı, *tarihçilerin görüşüne göre* daha sonraki ya da bugünkü olayların (böyle) gerçekleşmeyecek oluşudur. (Bkz. Wimmer 1978:78 vd.)

53 Plott et al. 1999:39 Bkz. Kimmerle (2001:260): "Batılı tarihyazımını çıkış noktası alan sanat ve felsefe tarihini dönemleştirme çabaları genel olarak bilinmiyor. Kulturle

rarası yönelişli bir felsefenin gereksinimleri için bunlar artık kendiliğinden anlaşılır çıkış noktaları olarak kabul edilemezler."

54 Geiss 1979:25.

55 Schiller (1974:14) gerçi Alman, İngiliz ve Fransız geleneğinde *zaman tarihi yazımı*'ndan söz ediyor ama bu ifade *mutatis mutandis* her türlü tarihsel dönemlere ayırma yaklaşımı için uygundur: "Ayrıca, her üç büyük kültür dilinde yapılan araştırmaların birbirinden böylesi farklı sınırlar kullanmalarının talihsizliğinin yanı sıra bu bölümlemelerin uygunluğu da, tıpkı dönemlerin oluşturulma gerekliliğinde olduğu gibi tartışmaya açıktır."

56 1788/89 yılında Franz Xaver Gmeiner'in *Litterargeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philosophischen Sekten und Systemen* adlı yapıtı yayımlandı; yapıtın ilk cildi İsa'nın doğuşundan önceki felsefeyi, ikinci cildi İsa'nın doğuşundan sonraki felsefeyi anlatıyordu; bir yandan da o zaman çok yaygın olan Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ şeklindeki alt dönemlendirmelere de uyuluyordu. Albert Schwegler (1861:4) şu saptamayı yapıyor: "Malzeme doğal olarak ikı yarıya ayrılır: eski (Yunan-Roma) ve yeni Felsefe."

57 Hegel de toplam üç dönem tanıyor: *Birinci dönem:* Thales'in zamanından (yaklaşık M.Ö. 600) Yeniplatoncu felsefeye kadar [...] yaklaşık 1000 yıllık bir zaman dilimi [...]
İkinci dönem: Ortaçağ dönemidir [...] bu felsefe özellikle Hıristiyan Kilisesi içinde yer alır; 1000 yılı aşkın bir zaman dilimi.
Üçüncü dönem: Yeniçağın felsefesi, kendi başına ilk olarak Otuz Yıl Savaşları döneminde Baco, Jacob Böhme ve Cartesius ile ortaya çıkmıştır [...] birkaç yüzyıllık bir zaman dilimidir, bu felsefe henüz yenidir." (Hegel 1982, 1:105 vd.]

58 Geiss (1979:25) bu bölümlendirmeyi "çoktandır yalnızca biçimsel" olarak tanımlıyor ve buna karşılık Marksist dönemlere ayırma yaklaşımında "ekonomik faktörün vurgulanışını" "kullanışlı" buluyor, "[...] Bu yaklaşım, ideolojik tek yanlılıklardan ve çarpıtmalardan kaçınmaya çalışan [...] ve biçimselleşmiş kategorileri anlamlı bir içerikle dolduran [...] bir dönemlere ayırmaya ulaşmamıza yardımcı olabilir."

59 Plott et al. 1999. Bu bölümde kısaltılmış Almanca çeviriden alıntı yapıyorum, ilgili pasaj basılı metinde yoksa sayfa numarası belirtmiyorum.
İnternette, Plott'un yaklaşımı hakkında daha ayrıntılı bilgiler için Bkz. "The Plott Project" adlı makale:
http://www.sckans.edu/~gray/plott95.html

60 Jaspers "Eksen dönemi" MÖ 800 ile 200 arasında Doğu, Güney ve Batı Asya'da tanımlıyor ve şöyle karakterize ediyor: "Bu çağda üç dünyada da yeni olan, İnsanın bir bütün olarak kendi varlığının, kendi kendisinin ve kendi sınırlarının bilincine varmasıdır. [...]
Başkalarını düşünceler, gerekçeler, deneyimler iletme yoluyla ikna etme çabalarını içeren zihinsel savaşlar ortaya çıktı [...]
Bu kaosta, bugüne kadar onlarla düşündüğümüz temel kategoriler ortaya konuldu ve insanların bugüne kadar onlarla yaşadıkları, dünya dinlerinin yaklaşımları yaratıldı. Her anlamda evrenselliğe adım atıldı.
Bu süreç sayesinde şimdiye kadar bilinçsizce kabul edilen görüşler, gelenekler ve durumlar sınamadan geçirildi, sorgulandı, ortadan kaldırıldı. Her şey bir girdaba kapılmıştı. Aktarılan töz henüz canlı ve gerçek olduğu sürece, görünüşleri açısından aydınlatıldı ve böylelikle dönüştürüldü. İlk kez *filozoflar* ortaya çıktı. İnsanlar bireyler olarak kendi ayakları üzerinde durmaya cesaret ettiler. Çin'deki münzevi ve gezgin düşünürler, Hindistan'daki çileciler, Yunanistan'daki filozoflar, İsrail'deki peygamberler,

mançlarında, içeriklerinde, içsel yapılarında birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da birbirleriyle bağlantılıdırlar." (Jaspers 1988:15 vd. Ayrıca bkz. Schwartz 1975 ve Eisenstadt 1987 ve 1992).

61 Plott'un yapıtı, ölümüne kadar "The Period of Scholasticism" dönemiyle sonuçlanan V. Cilt'e kadar gelmiştir; bu yüzden, Avrupalıların keşiflerinden sonraki felsefenin serüvenişini içermemektedir.
İlk cilde ek olarak yayımlanan eşzamanlılık cetvelleri, Eski Dünya'nın dışında etkili olmuş kişilerin isimlerini ancak 1500'den itibaren göstermektedir; bunlar da ancak "Iberia and Latin America" (St. Teresa de Ávila'dan itibaren, 1515–1582) ya da "Anglo-America" (William Penn'den itibaren, 1644–1718) bölgelerine aittir. Bu cetvellerde Afrika hemen hemen yalnızca İslam felsefesiyle bağlantılı olarak temsil edilmektedir: örneğin Etiyopyalı filozoflardan (Zarayaqob gibi) ya da Afrika'daki yeni felsefeden söz edilmemektedir. (Nkrumah bir istisna olarak yer almakta, buna karşılık B. Senghor bulunmamaktadır.)

62 Buna uygun bir tasarımın ayrıntılı açıklanışı için bkz. Wimmer 1990b.

63 Paul (2000:407): "Avrupa, Batı, Yunan ya da Çin felsefesi yerine örneğin Avrupa'*da* ya da Çin'*de* geliştirilmiş felsefeden söz edildiğinde, etnik merkezcilik ve kültür merkezciliği gibi felsefe kavramları hakkındaki açıklamalar önemli ölçüde berraklık kazanırlar. 'Alman felsefesi' deyimi, kaçınılmaz bir biçimde 'Alman fiziği' gibi bir şeyi anımsatmaktadır. Yunan felsefesinden söz edildiğinde, Yunan felsefesinin eşsiz karakterinden sorumlu olan bir Yunan özünün var olduğunu söyleme tehlikesiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Benzer bir biçimde, *Doğu* ve *Batı* gibi ifadelerden yararlanılan karşılaştırmalar da sorunludur [...] Elbette, kraldan çok kralcı ya da kılı kırk yarıcı olunmamalıdır. 'Avrupa felsefesi' deyince bundan ne anlaşıldığı bir kere açıklanmışsa, bu deyim bir kısaltma anlamında kullanılabilir. Böyle bir olanak bulunmadığında, bazı betimlemeler beklenmedik ölçüde zorlaşacaktır."

64 Örneğin bir "Latin Amerika felsefesi"ne ilişkin sorular için bkz. Zea (1989) vb., Salazar-Bondy (1992). Benzeri konular, bir "Avusturya felsefesi" sorununda da ortaya konulmuştur.

65 Assmann 1997:139.

66 Böyle bir şeyi kim söylüyor? Bu yaklaşım, sözcüğü sözcüğüne böyle telaffuz edilmiyor. Ancak, örtülü bir biçimdeki varlığının kanıtlanabileceğini düşünüyorum. Burada iki tipik örneği veriyorum. Marcian Towa (1983:51) bu olguya *Uzlaşma yoluyla tin kazanma* adını veriyor: "Bazıları değerli bir zenciye yapılabilecek en büyük iltifatın, 'Sen artık Zenci sayılmazsın, sadece dış görünüş itibariyle Zencisin' demek olduğunu sanıyorlar. [...] Bugün bile bazıları hâlâ ciddi ciddi Senghor Afrikalı değildir, diyorlar; bundan kasıtları, Senghor'un Afrika'nın çıkarlarına ihanet ettiğini ileri sürmek değil; onun kıbarlığına, kültürüne, yeteneklerine duydukları hayranlığı bu şekilde ifade ediyorlar."
Bunun tam tersi olan *Ünlü olmaya rağmen yadsıma* durumunu ise, Rabindranath Tagore'a Nobel Edebiyat Ödülü'nün verilişi sırasında, Rudyard Kipling'in söylediği öne sürülen şu sözler ortaya koyuyor (akt. Chaudri 1978:63): "Babu'nun böyle olması kimin hatası? Biz yaptık bunu, Macaulay'ın zamanında başladık; üç kuşak boyunca kesintisiz olarak bu Caliban'ı yaratmak için çalıştık [...]" Chaudhuri, bu sözleri alıntıladıktan sonra, içeriklerini onaylıyor ancak sözlerdeki düşmanlık tınısına dikkati çekiyor: "[...] Hindistan'daki İngiliz memurları, İngilizce konuşan ve yazan Bengalli'lere gaddarca bir nefret beslemişlerdir. [...]", ve "kendi kültürünü benimseyenlere yönelik bu düşmanlığın, İngiliz halkının kendi uygarlığına karşı işlediği en büyük suç" (agy.) olduğunu düşünüyor.

67 "Kimlik"in ifade edilebileceği, mantıksal olarak mümkün olan birden fazla perspektifin birbirinden ayrılması için bkz. Wimmer 1998b. Burada "geriye dönük" ozanlayışın yanı sıra "ileriye dönük, âna ilişkin, yineleyici" ve "çok kutuplu" ozanlayışlar ayırt edilmekte ve tartışılmaktadır.

68 Panikkar 1998:15 vd.

69 Yunanca anlamıyla "eşbiçimliliği" dile getiren (ki burada açıkça böyle bir durum söz konusu değildir) "homöomorf" deyiminin yerine, yine Panikkar'ın kullandığı Latince "funktional" sözcüğü, meseleyi daha iyi karakterize ediyor gibidir.

70 Panikkar 1998:16.

71 Panikkar 1998:17.

72 Holenstein 1999. Örneğin bkz. "Amaçsal rasyonellik kuralı": "Bir cümlenin mantıksal ve teleolojik rasyonelliğini, sözsel anlamını ve bu cümleyle güdülen hedef birbirinden ayrılamazsa, birçok ifade irrasyonel görünür." Bir başka örnek ise "Nos-quoque" ve "Vos-quoque kuralı"dır, ikincisine göre "Yabancı kültürlerde karşılıksız bırakmadan bilgi edinilmeye hazır olunan, insanlığa karşı işlenmiş suçlarla karşılaşılırsa, kendi kültüründe de benzeri iticilikteki olayların bulunması sadece muhtemel değildir."

73 Paul 2000:404. Bu alıntı Paul'un "Felsefi karşılaştırmanın yöntemsel kurallarının" XI'incisini veriyor; daha sonra Paul, Holenstein'ınkine benzer bir formüllendirme sunuyor. Bkz. 407, XII. ve XIII. kurallar.

74 Fornet-Betancourt 2002:15.

75 Mall 2001:224.

76 Bkz. bu bölümdeki ilk dipnot.

77 Günümüzde, İngilizce içerikli internette, bu türün bir karikatürüne ya da kara mizahına rastlanabilir. Arama motorlarına "Confucius" sözcüğü yazıldığında karşımıza ilk önce "Confucius says" diye ya da benzer bir sözle başlayan, ancak, Konfüçyus'la hiçbir ilgisi bulunmayan iki satırlık, tuhaf, espriyle yazılmış metinlerin art arda sıralandığı web siteleri çıkmaktadır.

78 Bkz. Oruka 1988 ve 1990, Graneß und Kresse 1997.

79 Bkz. Braun (1990), burada zamansal açıdan da düzenli bir usta-çırak sıralanışının, haklarında belgeler bulunmayan "boşlukları" bile kapatacak ölçüde etkili olduğu gösteriliyor.

80 Bkz. Collins 2000.

81 Bkz. Madhava Acharya 1996.

82 Bkz. Pargiter 1972, Rade 1999.

83 Bkz. Beasley and Pulleyblank 1961.

84 İnsanlığın ve dünyanın tarihi Kitab-ı Mukaddes'teki "Tekvin" bölümüne göre düşünüldüğü için, çoğu kez "Âdem" ilk filozof olarak kabul edilmiştir. Bu konuda internetteki serimlememe bakılabilir:
http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/phhistvl4.html#bibel.

85 Bkz. Collins 2000:5 vd.

86 Bkz. Collins 2000:81.

87 Bkz. Collins 2000:1.

88 Heumann 1715:1.

89 Tiedemann 1793:VIII.

90 Kimmerle 2001:2.59.

91 Hegel 1982:45. Bu bölümde, izleyen satırlarda Hegel'in bu konferanslarından yapılan alıntılarda yalnızca, metnin sayfa sayıları verilecektir.

92 Hegel, çağdaşlarının arasında bu fikri savunmuş olan tek kişi değildir. Örneğin bkz. Bachman 1811:73. Hegel'in ardılları arasında burada özellikle Marx ve Engels'in adını anmak gerekir, onlar yüceltilmiş bir "Tin"i değil, ama üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin tek bir gelişme sürecinin bulunduğunu kabul ederler.
Braun (1990:17-21) Aristoteles'in de düşünce tarihinde bir "gelişme"nin varlığını ne ölçüye kadar kabul ettiği sorusunu tartışıyor ve şu tahmine varıyor: "*Metafizik*'in birinci cildinde serimlenen, geçmişin okunması [...] başka araçlarla ve değiştirilmiş bir bağlamda Hegel tarafından yeniden ele alınmıştır [...]" ve "Felsefi sorunların bir tarihi olarak ve bu yüzden ileriye doğru bir gelişme olarak Felsefe tarihi kavramının, daha Aristoteles'te taslak halinde bulunmaktadır." (Agy. 20 vd.)

93 Bkz. Hegel 1992.

94 Hegel için bu, din ile felsefe arasındaki belirleyici farktır ve bunların tarihinin araştırılmasına da damgasını vurmuştur. Burada alıntılanan yerde Hegel bu farkı yalnızca Hıristiyanlık bağlamında belirtik olarak göstermektedir. "Ancak, hakikati oluşturan Hıristiyanlığın içeriği ise, bu haliyle değişmeden kalmıştır ve bu yüzden başka bir tarihi yoktur ya da hemen hemen yoktur. Bu yüzden bu dinde, neye göre Hıristiyanlık olduğuna ilişkin temel belirlenim üzerine etkileyici bir tartışma yoktur." (Hegel 1982:17)

95 Bu türden karşılaştırmalar ve sorular Plott'un değişik ciltlerinde bulunuyor. Burada aktarılanlar için bkz. Plott 1979, Cilt 2.

96 Hegel (1982:111): "[...] sözümona Doğulu felsefe [...] bizim serimlememizin içine ve alanına girmez; yalnızca geçici bir felsefedir; kendisinden yalnızca onunla neden daha geniş olarak ilgilenmediğimizi ve düşünceyle, sahici felsefeyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu bildirmek için söz ediyoruz."

97 Kimmerle 2001:266.

98 Bkz. Tetsugaku Jiten, Tokyo 1979.

99 Patzer 1986:75. Ancak, Patzer (aynı yerde 24) şuna da işaret ediyor: "Bilimsel araştırmalarda, Hippias'ın Yunanlı olmayan literatürü de yapıtına aldığı varsayımını ciddiye almamak eğilimi vardır."

100 Patzer 1986:104.

101 Patzer 1986:41.

102 Fischer ve Wimmer 1986:171.

103 Bu konuda öğretici bir bölüm, 1990'lı yıllarda bir antikçağ felsefecisi ve analitik yönelişli bir felsefeci tarafından ortak olarak yürütülen bir Platon semineri hakkındaki raporda yer alıyor: "Biz, abartılı söylemek gerekirse, saçmalığı inandırıcı kılmaya çalışan varsayımları anlamaya çalışıyoruz. Felsefeciler kendilerine hep şu soruyu sorarlar: Şimdi bu doğru mudur?" diye bildiriyor antikçağ filologu. Filozof da Platon'un hâlâ okunması gerekli midir, felsefe öğrenimi görüldüğünde ona gereksinim duyulur mu, sorusunu şöyle yanıtlıyor: "Bir biçimde elbette ilginçtir [...] İnsan hep yeni bir şeyler keşfeder. Gereksinim duyulur mu peki? Aslında elbette hayır." (Bkz. Luyken 1994:19)

104 Bkz. Braun 1990:63 vd.

105 Bkz. Wiredu 1997.

106 Bkz. Plott (1963, cilt 1, X) önsöz: Bu yapıtın kimler için yazıldığı şöyle belirtiliyor "barış, uluslararası, kültürlerarası ve inançlararası ilişkiler gibi sorunlar üzerine kafa yoran, özellikle de küresel bunalımlar için kestirme çözümlerin bulunmadığını anlamaya başlayan [...] bundan dolayı, bir ideal olmaktan çıkıp bir gereklilik haline gelmiş bulunan tek dünya hedefine kilitlenerek çalışmaya istekli olan öğrenciler için."

107 Fornet-Betancourt 1997:119.
108 Holenstein 1999:30.
109 Mall 2003:11.
110 Panikkar 1998:37.
111 Paul 2000:401.
112 Bkz. Wimmer 1998a:12.
113 Bkz. Plott (1984, Cilt IV:458): "Ibn Sina'nın engin bilgeliğine yönelik daha fazla bilginin, tıpkı onun gerçek anlamda bir büyük hümanist filozof olduğu yönünde bir ilgi uyandırması gibi, Biruni'yle mektuplaşmalarında da geçen, Hindistan'daki Müslümanlarla Hindular arasındaki gerilimi azaltıcı bir rol üstlenmelidir; bu yüzden, şimdilerde Güneybatı Asya'da üzerindeki Yahudi etkisinin farkına varılması Kutsal Topraklar'daki Müslüman-Yahudi gerginliğini azaltabilir."

IV YORUMBİLGİSİ VE DİSİPLİNLERARASILIK (Sayfa 109-134)

1 Garfield (2000:50): "Gelenekler anlamayı olanaklılaştırır. Bu olanağa ise her zaman yalnızca çıkarım yapma yoluyla ulaşılır. Bir metni anladığımızda, onun öncülleriyle olan geriye yönelik ilişkisini ve bizim, kültürel konumlanmışlığımızdan miras aldığımız önyargılardan oluşan arka planımızı sömürmüş oluyoruz."
2 Almanca'daki "Verstehen" (Anlama) sözcüğüne karşılık düşen Latin dillerindeki sözcükler, bu yananlamı açıkça dile getirirler; örneğin Fransızca "comprendre" sözcüğünde "prendre" (almak, tutmak, kavramak) içerilir.
3 Kohl 1993.
4 Bu konu hakkındaki tartışma için bkz. Apel 1955; Wright 1974; Wimmer 1978.
5 Gadamer 1972:275 ve 524.
6 Kimmerle 2002b:292.
7 Garfield 2000:50.
8 Mall 2003a:88 vd.
9 Kimmerle 2002b:292 vd.; Estermann da bir "filosofía del escuchar"dan, yani bir "dinleme felsefesi"nden söz ediyor: Estermann 1996.
10 Bk. Fornet-Betancourt (2002:53) "Yabancı olana yönelik bir yorumbilgisinin çıkış noktası [...] yabancıyı anlamanın koşulunun *çeviri* olduğu temel kavrayışı olmalıdır. Yabancıyı anlamak isteyen, yabancıyla, *çeviri yaparak* tartışmak zorundadır."
11 Gadamer 1993:68.
12 Burada aktarıldığı yer: Alao 1988:VI.
13 Alao 1 (1988:VII) "Dinlerin, her inanç sahibi kişinin gönlünde yatan ortak bir kaynağı vardır. Bu kaynak çoğunlukla usulle alakalı bir laf kalabalığı yığını altında gömülüdür. Usule ilişkin farklılıkları bir kenara ayırıp ortak özü açığa çıkarabilen kimse bu bakımdan bir nevi çokdilli bir Hz. Süleyman'dır."
14 Garfield 2000:42 ve 53.
15 A.y.
16 Garfield 2000:58.
17 Fornet-Betancourt (2002:53) "Yabancı olanın yabancılığının *tercüme edilişi* [...] *kolektif* bir görev olarak anlaşılmalıdır, ben bundan tam da bir *çeviri cemaatinin* sabırlı, destekleyici işbirliğini anlıyorum, bu cemaat –11. ve 12 yüzyılda kısmen hâlâ Arap

ların egemenliğindeki Ispanya'daki ünlü Toledo çeviri okulu gibi– yabancı ile *yaşam ortaklığının* anlatımıdır ve bu yüzden yabancıyı doğal olarak çevirmenlerden biri olarak dahil eder. Yabancının yabancılığının *tercüme edilişi*, ancak kültürlerarası nitelikteki bir öznelerarasılığın başarabileceği bir başarımdır."

18 Bunlar, Brezilya sahili sakinlerinin telaffuz etmedikleri söylenen "F, L ve R" sesleriydi, bu durumdan, bu insanların "fides" (Yasa) ve "rex" (Kral) kavramına sahip olmadıkları sonucuna varılmıştı. Bkz. Martins 1992:57 vd.

19 Bkz. Darwin'in Tierra del Fuego sakinleri hakkındaki gözlemleri: Darwin (1988:139)

20 Bkz. Hegel (1992:243): "Devlet [...] Yahudi ilkesine uygun değildir ve Musa'nın yasalarına yabancıdır."

21 Yazı geleneğinin bulunmayışı, özellikle Afrika'daki Felsefe tartışmasında önem taşımıştır. Towa, Hountondji'nin bir argümanını şöyle serimliyor: "Onun kavrayışına göre felsefe bir teorinin teorisi, bilimin bir yorumu olmaktan başka bir şey olmadığı için, Afrika bilimi tanımadığından böyle bir söylem ortaya koyamamıştı. Hountondji, yazı olmadan bunun düşünülemeyeceğini öne sürüyor. Oysa Afrika yazıyı bilmiyordu." (Towa 1988:59) Bu konu için bkz. Weidtmann 1998 ve Kimmerle 2002b.

22 Bkz. Tanck de Estrada (1985:41): "[...] Avrupalılar Nahuatl (dilinin), felsefi ve teolojik kavramları açıklamada yetersiz kaldığını yazarlar."

23 Bkz. Holenstein (1998b:258): "Tüm insanlar hep aynı şeylerle [...] ilgilidirler. Bu şeylere ilişkin zihinsel tasavvurları da aynıdır. Düşüncelerine verdikleri ifade ise, kültürden kültüre değişir."

24 Bkz. Mall (2003:87): "Hegel [..] ve başka bazıları da Asya'nın kendi kendisini tam doğru anlamadığı ve Asya'yı anlamanın Asya'yı aşmak anlamına geldiği sabit kanısından yola çıkıyorlar."

25 Bkz. Holenstein (1998b:257): "Bir şeyin içerik ve biçimi, bir konuşmanın anlamı, anlatımı ve metni birbirinden bağımsız değildir. Birini benimseyip diğerlerini benimsememek olmaz. Bir anlaşma ancak bir ve aynı yaşama tarzı ve kültür dili içinde mümkündür." Böyle bir görüşün ünlü temsilcileri Herder ve Spengler'dir; bu görüş postmodernlik tartışmalarında da rol oynamaktadır.

26 Holenstein 1998b:265.

27 Holenstein'ın bu önerisi bana, Mall'ın "örtüşmelere" ilişkin yinelediği talebiyle ve Panikkar'ın "homöomarf" ya da "işlevsel eşdeğerler"iyle aynı doğrultudaymış gibi görünüyor.

28 Fornet-Betancourt 2002:54.

29 Konuya ilişkin genel olarak bkz. Wimmer 1978.

30 Collingwood 1955:296. Colingwood aynı şeyi felsefe için de talep ediyor (a.y.:226) "Felsefe tarihinin yazıcısı, Platon'u okuduğunda, Platon'un hangi sözcüklerle hangi düşünceleri dile getirmek istediğini anlamaya çalışır. Buna yalnızca, söz konusu düşünceleri bir kez daha düşünerek ulaşabilir. Sözcükleri 'anlamak' derken bunu kastediyoruz."

31 Popper 1973:210.

32 Popper 1973:210.

33 Holenstein 1988a:288-312. Bu bölümden sadece sayfa sayıları verilerek alıntılanacak. Paul de benzer kurallar formüle ediyor, bkz. Paul 2000:403 vd.

34 Quine (1960:69): "Hiç kuşku yok ki, bir halka ne denli absürd ve gizemli inançlar yüklenirse, hak ettiğimiz çeviriler [ya da yorumlar da] o denli şüpheli olur."

35 Nos-quoque ve Vos-quoque kuralı için aynı zamanda bkz. Paul (2000:407)'deki XII. Kural: "Felsefi karşılaştırma [...] etnomerkezcilikten ve Avrupamerkezcilikten [...]

kaçınmalıdır ve bunu (a) başka bir kültüre ait felsefelerde, yalnızca kendi kültürünün felsefelerinde eleştirdiği şeyleri eleştirerek (b) öteki kültürde, kendi eleştirisiyle kıyaslanabilir bir kültüriçi eleştiriyi vererek ve (c) belirli etnik ve kültür merkezcilik suçlamalarının simetrikliğine ve elverişsizliğine (pragmatik ya da performatif olarak kendi kendileriyle çelişki içinde olduklarına) işaret ederek yapmalıdır."

36 Bkz. Hountondji (1993:197) "Etnolojinin uydurduğu ve etkili oluşuyla yine etnolojinin varlığını sürdürmesine katkıda bulunan en sapkın mitlerden birisi de ilkellerin tek bir ruh haline sahip oldukları, Avrupalı olmayan toplumların 'basit' oldukları, ideoloji ve inanç düzlemi dahil olmak üzere her düzlemde homojen oldukları mitidir." Ayrıca bkz. Paul'deki (2000:403) şu kural: "(VII) Aşırı genelleştirmeden kaçınmak ve (VIII) felsefi bir kültürün sınırlı görünüş biçimlerini bu kültürün tamamı olarak görmemek ya da göstermemek (Zen'i 'Doğu felsefesiyle' özdeşleştirmemek)." XIV. Kurala göre de (a.y.:407) "'Alman felsefesi' ve 'Doğu' ve 'Batı' gibi deyimleri yalnızca 'Almanya'da geliştirilmiş ve/ya da formüle edilmiş felsefe' ya da 'Asya'da (ve/ya da bir Asya dilinde) formüle edilmiş felsefe' anlatımlarının kısaltmaları olarak kullanmak" gerekir.

37 Mall 2003a:89. Ayrıca bkz. Panikkar (1998:17): "Tek bir kültürün kavramlarıyla insanı deneyimin tümünü dile getirebileceğine inanan sömürgeci zihniyet ile, bunun tam karşıt kutbu olan, değişik kültürlerarasında olası bir iletişim bulunmadığına inanan anlayış arasında bir orta yol bulmalıyız."

38 Fornet-Betancourt 1997:103 vd.

39 Bkz. Göller 2000, Bölüm III.

40 Fornet-Betancourt 2002:55.

41 Kimerle 2002a:81.

42 Kimmerle 2002a:12 ve 14.

43 Paul 1998:126.

44 Burada, Seebohm 1972:12 vd; Mantıksal anlamda bir çember değil, daha çok, bir spiral imgesiyle betimlenebilecek, derinleşen bir ileri-geri gidiş söz konusudur.

45 Bkz. Panikkar (1998:16): "Homöomorfik eşdeğerler salt sözcüğü sözcüğüne çeviriler değillerdir, ne de basitçe, sözcüğün [...] yerine getiriyor göründüğü işlevi tercüme ederler; bunlar, [kuşkulu bir sözcüğün FMW] varsayılan rolüne karşılık düşen işlevi anlaşılır kılarlar. Dolayısıyla, kavramsal değil, işlevsel bir eşdeğer söz konusudur [...]"

46 Bkz. Panikkar 1982.

47 Bu ifade, burada başka disiplinlerin –örneğin Bilim Araştırması ve teorisi, tarihsel ve sistematik kültür bilimleri ya da edebiyat bilimi– adlarının geçmeyeceği anlamına gelmiyor.

48 Bkz. Holenstein 1995, 1996, 1998b.

49 Örneğin Wimmer'de (2000b:123) "ötekinin düşüncesine yalnızca tek bir egzotik ya da etnolojik ilgiden daha fazlasının" istendiği vurgulanıyor. Elbette bu en azından, "ya da" derken farklı iki şey kastediliyor olsa bile, yanlış anlaşılmaya açıktır.

50 Gottsched (1756:7): "[...] Nuh'un ilk monarkve Çinlilerin ilk atası olmuş olduğundan daha olası bir şey yoktur."

51 Bkz. Hazard 1939.

52 Gottsched (1756:9): "Antikçağlardan önceki bilgelik öğretileri hiçbir yerde Çin'deki kadar böyle bir mükemmellik içinde bilinmiyordu. Çinlilerin öyküleri başka halklarınkinden geniş ölçüde daha doğru, siyasal yönetim reformları geniş ölçüde daha kalıcı ve düzenli olmuştur: bunları hiç kuşkusuz, Nuh'un, oğullarından önceki büyük bilgeliğine dayandırmak gerekir."

53 Bkz. Deussen (1917:45); burada yeni felsefenin, skolastikle tartışma sırasında doğuşundan söz edilmektedir: "Zincirlerinden kurtulma yönünde muazzam bir özgürlük mücadelesinden sonra yeni felsefe ortaya çıktı, zamanla üstündeki cüruflardan arınarak, Kant'ın ve Schopenhauer'un felsefesinde bağrından Hintlilerin Vedânta'daki en soylu düşünceleriyle şaşırtıcı bir biçimde örtüşen tinsel bir yaratım çıkarttı, öyle ki Kant-Schopenhauer felsefesi, mantıklı sonuçlarına kadar izlendiğinde, Upanişadların yüce sezgilerine vardırır; öte yandan, Hintliler, bu sezgiler için kendilerinden eksik olan bilimsel altyapıyı ararlarken, bunu Kant'ın ve Schopenhauer'un felsefesinden başka hiçbir yerde bulamazlar."

54 Çok sayıdaki örnekten biri olarak bkz. Gusinde (1946:23): "Etnoloji [...] hatta, bizi örneğin henüz yaşayan birkaç kadim kavmin örneğinde, yaklaşık olarak en erken dönemlerin insanlığının durumunu oluşturmuş bulunan yaşama koşullarını gözlerinizin önüne serer."

55 Kimerle (2002b:46) haklı olarak şöyle yazıyor: "Hegel tarafından temellendirilmiş bulunan, Thales'den Hegel'e kadar birbiriyle bağıntılı bir felsefe geleneği kurgusu, hiçbir biçimde tutunamayacaktır. Yine de bu kurgu çok zengin etkileri olmuştur ve olmaktadır; Hegel sonrası Avrupa-Batı felsefesi de kendi tarihi açısından sık sık, bu çizgiyi uzatmaktan başka bir şey yapmamıştır: Nietzsche'ye, Heidegger'e ya da Wittgenstein'a ya da Habermas'a ya da Rorty'ye kadar." Hegel'in felsefe tarihi görüşü için bkz. Bölüm 3.

56 Kohl 1993:149; metin şöyle devam ediyor: "Böylelikle etnoloji, varoluşunun haklılığının bir bölümünü yitirmiş olurdu. O zaman görevi yalnızca, kültüre bağlı tüm insani deneyimin göreliliğine işaret etmekten ibaret kalırdı. Ama kültürden bağımsız, evrensel bir etiğin ilkelerini geliştirmeye yönelik her çaba da gereksizleşirdi."

57 Spengler 1972:I, 34.

58 Bkz. Raju (1962:172): "Batı felsefesi gibi, dinin dışında gelişmiş, fakat onunla bağlarını kopartmamıştır." [Hint felsefesi:] "*Vedalar*'a ve *Upanişadlar*'a koyulmuş bir dizi dipnottur." Lorenz bu yüzden haklı olarak, karşılaştırmalı felsefede de çok yaygın olan "Yunan Antikçağı'na bağlı olmayan kültürlerde, dinden farklı bir felsefenin var olabileceğine" duyulan bir kuşkudan söz ediyor (Lorenz 1998:15). Ayrıca bkz. Nakamura (1989:138): "[...] 'din' ve 'felsefe' terimleri, tanımlanmaları zor olsa bile, Batı'da birbirlerinden keskin çizgilerle ayrılmıştır; Doğu geleneklerinde ise ayrım çizgisini ayırt etmek genellikle zordur. Doğu geleneklerinde felsefe denen şeyin var olup olmadığı tartışmalıdır."

V NORMLARIN EVRENSELLİĞİ: KÜLTÜRLERARASI FELSEFENİN KONUSU OLARAK İNSAN HAKLARI (Sayfa 135-152)

1 Genel olarak mantığa giriş için: Copi 1998; Essler et al. 2001; Kutschera/Breitkopf 2000; Menne 2001.

2 Bu konuda eleştirel bir yaklaşım için bkz. Paul 1998:118.

3 Bkz. Paul 1994 ve 1998; Soni 1998; Sturm 1998.

4 Estetik hakkındaki giriş bilgileri için bkz. Liesmann 2000; Gethmann-Siefert 2003.

5 Ohashi 1998:157.

6 'polylog'un editöryal yazısı 2003, Nr. 9:6.

7 Estetik'te kültürlerarası yönelişli yaklaşımlar için bkz. Ohashi 1998; Mall 2002; polylog 2003, Nr. 9, özellikle Diaconu ve Elberfeld.

8 Etik hakkında giriş bilgileri için bkz. Pauer-Studer 2003; Pieper 2003.

9 Kant'ın merkezi etik tezi, bir normun kategorik olarak, yani her koşulda zorunlu olarak var olan geçerliliği iddiasının hiçbir ampirik bağlamı yoktur. Geçmişte, günümüzde ve gelecekte, hiç kimsenin, Kant'ın dile getirdiği gibi "ödevden dolayı" davranmamış olması mümkündür ve yine de: yalnızca "ödevden dolayı" yapılan bir eylem ahlaki olarak iyidir. Bkz. Kant 1984; Beck 1995:78.

10 Göller 2003:126.

11 Bkz. Novak'ın BM'nin 1993 konferansı hakkındaki bir raporunda yazdıkları: "Viyana Konferansı'nın hazırlıkları vesilesiyle insan haklarının evrensellik iddiasını özellikle şiddetle eleştiren hükümetlerin, özellikle iktidara demokratik yollardan gelmemiş, kendi halklarına yönelik sistematik insan hakları ihlallerinden sorumlu olan ve dolayısıyla, halkları adına konuşuyor olmaları özellikle meşru görünmeyen hükümetler olduğu yadsınamaz." (Novak 1993:24)

12 Fayek 2001: sayfa numarası yok.

13 Evrensel İnsan Hakları Bildirisi 1948, Madde 23, par. 1: "Her insan çalışma, mesleğini özgürce seçme, uygun ve tatmin edici çalışma koşulları ve işsizliğe karşı korunma hakkına sahiptir."

14 Bkz. Kını 1997-99; Küng 1990; Küng/Kuschel 1993; İnternette: http://www.weltethos.org/index3htm [15 Haziran 2003].

15 İnternette: http://boes.org/un/gerh-b.html [15 Haziran 2003]

16 Bkz. "Evrensel İnsan Ödevleri Bildirisi" (*die ZEIT*, Hamburg, 3 Ekim 1997, s. 18); ayrıca izleyen haftalarda aynı yerde yayımlanan tartışmalar. İnternette: http://www.asiawide.or.jp/iac/UDHR/GrmDecl1.htm
[15 Haziran 2003]

17 Mall (2003c:15) "Budist kral Aşoka'nın hükmettiği dönemde (yaklaşık MÖ 3. yüzyıl), dinler arasındaki karşılıklı tanımayı sağlama göreviyle, bir diyanet işleri bakanlığı (Dharmamantralaya)" kurulduğundan söz ediyor.

18 Örneğin Sure 2.59: "Bak onlara, o inananlara [= Müslümanlara, FW] ve Yahudilere ve Nazaranlara [= Hıristiyanlar, FW] ve Sabailere [= 'Bunlara, Yuhanna-Hıristiyanları da denilir, yıldızlara tapan Sabilerle karıştırılmamalıdırlar' Yorum. Henning] her zaman Allah'a ve kıyamete inanan ve doğru olanı yapanlara, Rab'lerinde ödül vardır, korku onları sarmaz ve üzülmezler [Alındığı yer: Kuran. Arapça çevirisi, çev. Max Henning. Stuttgart: Reclam 1960, s. 32).

19 Bielefeldt (1995:599): "Genellikle Müslümanların başka bir dine geçmesi pek çok İslam ülkesinde muhtelif toplumsal ve hukuki yaptırımla karşılaşır."

20 Fayek'ın (2001: Online-yayın, yer bilgisi yok) yazdıkları abartılı olabilir, ama yine de yakından bakmaya değer: "İnsan hakları terimi ilk kez Batı'da kullanılmış olsa bile, yine de bu hakların içeriği ve özü uzun bir savaşımın ve dünya çapında hümanist dönüşümlerin ürünüdür, Araplar ve Müslümanlar bu dönüşümlere hakların güçlendirilmesi anlamında önemli bir katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca, 'İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nin, bize Batılı düşünce varlığının dayatıldığı saf Batılı bir belge olmadığı da vakidir. Bu bildiri, uluslararası topluluğun –doğuda ve batıda, kuzeyde ve güneyde– BM'deki tüm uygarlıkları ve kültürleriyle birlikte katıldığı görüşmelerin ve hümanist angajmanın bir ürünüdür. Dolayısıyla bu bildiri, hepimizin eşit ölçüde katıldığı hümanist bir edimi cisimlendirmekte ve farklı farklı uygarlıklara ve kültürlere sahip tüm bu devletler arasında bir asgari görüş birliğini dile getirmektedir."

21 Thaler 2002:65.

22 Thaler 2002:66; ayrıca bkz. Twiss (1998:41) "İfade tarzı en sonunda anlama yetisiyle, 'akla' ek olarak içerilen, içsel ahlaki bir mahkemenin sesinden çok ahlakın coşkusal ve samimi temeli olan 'vicdanı' da benimsedi [...] Bu, 'Evrensel Bildirge'nin açılış maddesinde yazılı, bize şunları telkin etmesi gereken temel bir Konfüçyusçu kavramdı: (1) uluslararası insan hakları, yaygın anlayışın tersine, açıkça etnikmerkezli bir Batı yapımıdır ve (2) Konfüçyusçu gelenek, bu hakları gerektiği şekilde anlamaya oldukça uygun olabilir ve buna daha fazla katkıda bulunabilir." (aktaran: Thaler 2002:67)

23 Thaler (2002:68) de Bary'den (1998:5 vd.) şu alıntıyı yapıyor: "Şimdi Evrensel Bildirge'de ifade edilenlere eşdeğer insan hakları kavramı ve uygulamalarını Konfüçyusçuluğun kendisinin yaratmadığı yeterince açıktır; Kofüçyusçuluğun Bildirge'de belirtilen haklarla uyumsuz bir biçimde tamamen farklı bir otoriter ya da 'komünoteryen' doğrultuda yönlendirildiği açık değildir."

24 Bkz. Paul 2001. Burada sayısız kaynağa işaret edilmektedir. Ayrıca bkz. Paul et al. 2001; Paul ve Robertson-Wensauer 1997 ve Roetz 1992.

25 Mouffe 2003 (sayfa sayıları yok): "Panikkar insan haklarının, çok iyi bilinen, hepsi barız bir biçimde Batılı bir dizi varsayıma dayandığını ikna edici bir biçimde ileri sürer. Şöyle ki: akılsal araçlarla bilinebilir evrensel bir insan doğası vardır; insan doğası özsel olarak gerçekliğin geri kalanından farklı ve üstündür; bireyin, topluma ve devlete karşı savunulması gereken mutlak ve indirgenemez bir haysiyeti vardır; bu bireyin özerkliği, özgür bireylerin bir toplamı olarak toplumun da hiyerarşik olmayan bir yoldan örgütlenmesini gerektirir." Bkz. Panikkar 1982.

26 *Daodejing*'de (Bölüm 25) şöyle deniliyor: "İnsan toprağı yasa edinir", bu "İnsan toprağı izler" diye de çevrilebilir. Bu paragrafın yorumlanışları, yukarıda anılan ilişkilerle birlikte düşünüldüğünde "insanın" esas olarak doğa nesnelerinden farklı olmadığını akla getiriyor. Taoizm için bkz. aşağıda, Bölüm 6.

27 Bkz. Dietler (1997:24): "[...] Hayvanların hakları vardır denildiğinde, insanların bunlara karşı yükümlülükleri vardır demekten öte bir şey söylenmek isteniyor değildir."

28 Bkz. Levinson/Ember 1996: "İnsan hakları genellikle, devletle ilişki içerisindeki bireylerin hakları olarak çerçevelenir." (Aktaran, Thaler 2002:2)

29 Paul 2001:Madde 18.

30 Mouffe (2003: sayfa sayıları yok) "(...) 'birey' fikri ile 'kişi' fikri arasında bir örtüşme olması gerekliliği yoktur. 'Birey', her ne kadar diğer kültürler benliği farklı yollarla tasavvur etseler de, benliğin Batılı liberal söylem tarafından formüle edilme biçimidir."

31 Freud 1966:11.

32 Marx 1839, aktaran Irrlit 1983:53.

33 Hegel 1982:41.

34 Bielefeldt 1996:37.

35 Redaktion 1998:14.

36 Internetteki kaynak: Islamic Human Rights Documents: http://www.iiflhr.com/IslamicHumanRightsDocuments.htm [10 Haziran 2003]

37 Musawi Lari, yaklaşık 1977:136.

38 Paul 2001: Madde 10 ve devamı ediyor: "Aksi halde tüm gelenekler, aynı geçerlilik ölçütünü öne sürebilirler. Bu, bir geleneğin değeri için yararlanılacak kıstasların, içsel türden olması gerektiği ölçütüdür."

39 BM'nin 1948 bilgidisi ile Avrupa Konseyi'nin 1950 konvansiyonu arasında yapılan ayrım için bkz. Wimmer 1993. Aradaki en göze çarpan fark: 1950 konvansiyonunda

bireysel haklar mutlak olarak değil, belirli hükümlere bağlı olarak kabul edilmiş ya da yasalarla güvencelenmiştir.

40 Paine 1792. İnternet edisyonundan alıntılanmıştır: http://www.ushistory.org/paine/rights/c1-013.htm
[10 Haziran 2003].

41 Paine. internet edisyonundan alıntılanmıştır: http://www.ushistory.org/paine/rights/c1-013.htm
[10 Haziran 2003]. Orijinal metindeki bağlam şöyledir: "Onun koruduğu doğal haklar, gerçekleştirme gücünün hakkın kendisinde olduğu kadar bireyde de mükemmel olduğu hakların tamamıdır. Bunlar içerisinde, daha önce belirtildiği üzere, tüm entelektüel ya da zihinsel haklar bulunmaktadır; sonuç itibarıyle din de bu haklardan bir tanesidir."

42 Abu Zayd 2000:45

43 Abu Zayd 2000:45: "Kuran'da böyle bir eylem için doğrudan dünyevi bir cezadan söz edilmemektedir. Kovuşturma ya da idam gibi bir ceza daha sonra hukukçular tarafından konulmuş ve inancın bir parçası olarak kurumsallaştırılmıştır." Kuran'da inanmayalar için yalnızca öbür dünyadaki cezalardan söz edilir, ama bu da mantıklı olarak, caydırıcı değildir.

44 Daha Avrupa Konseyi'nin 1950 konvansiyonu, bu konuda bir hüküm formüle etmiştir: "Düşünce, Vicdan ve İnanç Özgürlüğü"ne ilişkin olan 9. madde, "demokratik bir toplumda, kamu güvenliğini, kamu düzenini, sağlığını ve ahlakını ya da başkalarının haklarını ve özgürlüklerini korumak için zorunlu önlemlerin" uygun olduklarını kabul ediyor.

45 Bkz. ABD Hükümet komisyonunun internetteki yıllık raporları: http://www.state.gov/g/drl/hr/ [10 Haziran 2003].
Avusturya'da inanç cemaatlerinin kabul edilmesine ve bunlara izin verilmesine ilişkin yasa 1998 yılında yenilendi ve o zamanki "Çevre, Gençlik ve Aile Bakanlığı" bünyesinde bir "Mezhep Sorunları Federal Dairesi" oluşturuldu; bu daire, kendilerini dini grup olarak tanımlayan grupların bu tanıma uygun olup olmadığına karar verecekti. Benzer yasal düzenlemeler başka Avrupa ülkelerinde, örneğin Almanya ve Fransa'da yaklaşık olarak aynı tarihlerde gerçekleştirildi. Almanya'daki durum için Federal Alman Meclisi'nın "Sözde Tarikatlar ve Psiko-Gruplar" hakkındaki araştırma komisyonunun 1998'de sunulan raporuna bakılabilir; ayrıca 28.5.1998 tarihli, Hans Apel, Gerhard Besler, Niels Birbaumer, Martin Kriele, Hermann Lübbe ve Erwin K. Scheuch imzalı basın bildirisinde: "Moda haline gelen tarikat avları yurttaşlarda, 'Sözde Tarikatlar ve Psiko-Gruplar'ın büyük çoğunluğundan daha fazla kaygı uyandırıyor" saptamasında bulunulmaktadır.

46 Bkz. Schmitten (2002:9): "[Avusturya İnanç Cemaatleri Yasası'na göre FW], öğreti ya da uygulaması kamu güvenliğini, düzenini, sağlığını ya da ahlakını ve başkalarının haklarını ve özgürlüklerini tehdit ettiğinde, tüzel kişilik yitirilebilir. Ayrıca, *yetişkinlerin psikolojik gelişiminin engellenmesi, ruhsal bütünlüğün zedelenmesi, özellikle manevi yaymak için psikoterapi yöntemlerinin uygulanması* da gerekçeler arasında sayılmıştır."

47 Bkz. Wangermann (1998:7): II. Joseph tarafından "Monarşinin tüm eyaletlerinde, bu beratla tolerans ilan edilmiştir, özellikle [...] Joseph'in istediği dinsel özgürlüğün sınırları hakkında hiçbir kuşkuya yer verilmemelidir." Burada Augsburg ve Helvetya ikrarnamelerine uyan Protestanların ve Prusya Union Kilisesi'ne bağlı olmayan Yunanlıların ve Yahudilerin, dinlerini kamusal olmayan bir biçimde uygulamalarına izin verilmesi söz konusuydu.

VI FELSEFENİN ÇİN'DE, HİNDİSTAN'DA VE İSLAM'DAKİ BAŞLANGIÇLARI
(Sayfa 153-199)

1 Moritz, Rüstau ve Hoffmann 1988.
2 Bkz. Mall ve Hülsmann 1989.
3 Bkz. Bilolo 1986, Bernal 1992 ve 2001, Assmann 1993.
4 Bkz. Sumner 1976.
5 Bkz. Eze 1997, Gyekye 1995 ve 1998, Hengelbrock ve Hoffmann 1993, Hoffmann 1988, Hountondji 1993, Imbo 1998, Kimmerle 1991 ve 1994, Lölke 2001, Masolo 1994, Nagl-Docekal ve Wimmer 1992, Neugebauer 1989, Oruka 1990, Sumner ve Wolde Yohannes 2002, Wiredu 1996.
6 Bkz. De Toro ve de Toro 1999, Estermann 1999, Fornet-Betancourt 1997 ve 2002, Krumpel 1992 ve 1999, Magallón 1991, Picotti 1995, Roig 1981, Salazar Bondy 1992, Sasso 1998, Schelkshorn 1997 ve 1999, Schutte 1993, Zea 1989 ve 1997.
7 Bkz. Estermann 1999.
8 Bkz. Mağnis-Suseno 1981.
9 Çince isimlerin ve kavramların transkripsiyonu için burada Pinying yazım tarzı kullanılacaktır. Geleneksel olarak yaygın olan Wade-Giles yazım tarzı ve yerine göre bazı başka yazım tarzları, yalnızca bir özel adın ya da bir kavramın ilk anılışında parantez içinde verilecek ya da literatür bilgilerinde içerilecektir. Bu yöntemle, Sinolog olmayanların bazen karşılaştıkları bir "zor durum"u biraz hafifletmeye yarayabilir: "Çin isimlerinin farklı farklı verilişler karşısında büyük zorluklarla karşılaştım; bazen öyle çeşitlemeler oluyor ki, insan aynı isimlerden mi, yoksa benzeri görüşlere sahip farklı kişilerden mi söz edildiğini çözebilmek için biraz spekülasyon yapmak ya da tahminde bulunmak zorunda kalıyor." (Bir felsefe semineri çalışmasından, Viyana 1985). Benzer bir durum benim başıma da geldi.
10 Konfüçyusçu Liu Xiang'ın MÖ 1. yüzyılda söylediği: "Konfüçyus kaotik bir çağda yaşıyordu ve hiç kimse onu kabul edemezdi" sözü, Roetz'e göre "Konfüçyus'un biyografisinin üstünde yer alabilir". (Roetz 1995:9)
11 Bkz. Wimmer 2003:111-115.
12 Mantıkçılar okulu için (*mingjia* = "*Adlar Okulu*") bkz. Moritz 1973; Schleichert 1990.
13 Bkz. Gabriel 1998:62 vd.
14 Bkz. örneğin Paul 1986.
15 Bkz. Schleichert (1990:19): "Hemen hemen (Çin'de, FMW) klasik dönemin tüm felsefesinin tek bir ana konusu vardır: İnsan ve devlet."
16 Klasik Çin felsefesine giriş kitapları olarak şunları sayabiliriz: Schleichret 1990; Roetz 1992; Bauer 1974 ve 2001; Gan 1997. Kaynak metinlerden bir seçki, Chan 1969. Ayrıca standart yapıtlar olarak: Forke 1964 ve Fung Yu-lan 1983.
17 Bkz. Needham 1984:128 vd.
18 Bkz.Chan 1969:136; Unger 2000:112.
19 Yakın tarihlerdeki çeviriler: Kahlenbach 1955; Debon 1979; Möller 1995
20 *Daodejing* hakkında Chan (1969:136) şöyle yazıyor: "Hiç kimse, bu küçük kitaptaki yoğun felsefi düşünceyi gerçekten algılamadan, Çin felsefesini, dinini, yönetim tarzını, sanatını, tıbbını –ve hatta mutfağını bile– anlamayı bekleyemez."
21 *Daodejing* Bölüm 1, aktaran Debon 1979:25.

22 *Daodejing* Bölüm 32, aktaran Schleichert 1990:148.
23 *Daodejing* Bölüm 25, aktaran Kahlenbach 1955:105.
24 Bu yapıtın Almanca'ya ilk eksiksiz çevirisi: Schuhmacher 1998; bundan bir seçme: Wohlfart 2003; bazı bölümlerin çevirileri: Buber 1981; Wilhelm 1998. Yapıtın yazarı hakkında bkz. Wohlfart 2002.
25 Bkz. Örneğin Wohlfart'da havuz kurbağası üzerine söyleşi (2003:125 vd.).
26 Aktaran, Wohlfart 2003:119.
27 Bkz. Roetz 1995:10.
28 Bkz. Roetz 1995:10-22; burada:10.
29 Bkz. Wang Chong: Konfüçyus dünyayı dolaştı, ama dünya hiçbir yerde onu tutamadı." (Aktaran Roetz 1995:18)
30 Roetz 1995:20.
31 Lunyu 2.4, aktaran Roetz 1995:20.
32 Bu "Söyleşiler"e (Çince: Lunyu; Latince: Analecta) Alman dilinde birden fazla çeviride ulaşmak mümkündür, örneğin: Contag 1986; Moritz 1998 Schwarz 1985; Stange 1964; Wilhelm 1989.
33 Lunyu 12, 11: "Hükümdar hükümdar olmalı, teba teba kalmalı. Baba, baba olsun; oğul da oğul." Aktaran Moritz 1998:96.
34 Lunyu 1.1, aktaran Schleichert 1990:29.
35 Lunyu 1530, aktaran Schleichert 1990:30.
36 Lunyu 2.15, aktaran Schleichert 1990:31.
37 Almanca çevirisi: Wilhelm 1982.
38 Mensiyus 7 B 14, aktaran Roetz 1992:129.
39 Bkz. Mensıyus II.A 6, burada bir çocuğu kurtarmak üzere yapılan doğal refleksin, kuyunun içine atlamak bile olabilmesi, merhametin doğal bir duygu olduğunu gösteren bir argüman olarak geliştirilmiştir. Bkz. Roetz 1992:322 vd.; 338 vd.
40 Almanca çevirisi: Köster 1967.
41 Almanca, seçmelerden oluşan bir çevirisi: Schmidt-Glinzer 1992.
42 Bkz. Needham 1984:150 vd.
43 Han Fei Zi'nin Almanca çevirisi: Mögling 1994.
44 Aktaran Schleichert 1990:244.
45 Han Fei Zi, Bölüm 50, çevirinin yapıldığı kaynak Chan 1969:254.
46 Bu tartışmaya katılan yazılar için bkz. Schickel 1976.
47 Hindistan'daki felsefe için bkz. Carr ve Mahalingam 1995, Chatterjee 1988, Dasgupta 1975, Frauwallner 1953, Glasenapp 1985, Halbfass 1981, Lorenz 1998, Mall ve Hülsmann 1989, Mall 1997, Mylius 1983, Potter 1977 vd., Rüstau 1988, Ruben 1954, Zimmer 1973.
48 Mall 2003b:55; ayrıca bkz. Chatterjee 1988.
49 Panikkar 1998:16.
50 Mall 2003b:55.
51 Bkz. Garfield 2000:42 aktarıldığı yer: Bölüm 4.
52 Bkz. Holenstein (2003:119): "Felsefi düşüncenin, dinsel zihniyetin ve estetik deneyimin birbirinden bağımsız üç alana ayrılması, bir 'modernlik' alameti olarak görülür. Düşünce sistemlerini, Batı'nın örnek olduğu gibi varlık ve bilgi kuramı, teoloji ya da din felsefesi, etik ve estetik gibi bağımsız disiplinlere 'ayırıcı' bir bölmeyi gerçekleştirmeyen geleneklere, kolaylıkla 'premodern' bir evrede donup kaldıkları yaftası yapıştırılmaktadır. Özellikle Güney Asya'daki ve Müslüman ülkelerdeki felsefe, bu zan altında kalmaktadır. Yine de bu bölgelerde hiçbir zaman 'Avrupa Ortaçağı'ndaki temel

eğilim olduğu üzere felsefenin ve dinin dogmatik ve tekdüze bir biçimde birbirleriyle bağlı olmadıkları görmezden gelinmemelidir. Buna uygun olarak, bu bölgelerde Aydınlanma ve modernleşme de farklı şekillenmektedir. Tek tek alanlar arasındaki sürekli sınır aşımları hakkında daha az yanılsamaya düşülmektedir."

53 El-Biruni (973-1048), Arap genel bilgini, memleketi Hazar Denizi'nin güneydoğusundaki Harzem'dir. Yazılarından oluşan bir seçki: Strohmeier 1988.

54 El-Biruni, aktaran Embree ve Wilhelm 1967:12. Burada, 19. yüzyılda yaşamış bir tarihçi ve sömürge politikacısı olan Thomas B. Macauley'in yargısına da yer verilmiştir: "30 ayak boyundaki krallardan ve 30.000 yıl süren imparatorluklardan, şeker denizlerinden ve tereyağı denizlerinden söz eden bir tarih biliminin mi destekleyeceğiz?"

55 Bkz. Frasch 1998.

56 Pargiter 1962:2.

57 Zaman zaman, *Vedalar* geleneğindeki "Rişi"lerin, yani "*Vedalar*'ı dinleyenler"in, *Vedalar*'ın geleneksel olarak dayandırıldıkları bir "İlk vahyi" algılayışlarıyla, Indus kültürünün ruhban sınıfının ardılları oldukları tezi dile getirilmiştir. En azından bu yazı deşifre edilmediği ve burada belki de böyle bir sorunu çözmek için tutamak noktaları elde edilmediği sürece, böylesi tezler spekülatif olarak kalacaktır.

58 "Arya", "soylu" anlamına gelen bir Hint-İran sözcüğüdür ve bu anlamda, Hint-İranlıların kendilerine verdikleri addır. "Aryanlar" ve "Arî" deyimleri erken 19. yüzyılın dilbilimsel kavramlarıdır; bu kavramlar 20. yüzyılda zaman zaman antropoloji ya da ırk teorisi kavramları olarak yeniden yorumlanmışlardır. Tarih bilimi bu deyimle, at ve sığır besleyen ve mevsime göre arpa tarımıyla uğraşan yarı göçebe bir grubu tanımlamaktadır. Muhtemelen Orta Asya'dan gelen Aryalar, MÖ 2000 yılında kısmen güneybatıya, Kafkaslar üzerinde Anadolu'ya, kısmen de İran'a göç etmişler ve MÖ 1500-1200 yıllarında Hindistan'a gelmişlerdir; burada yerli halka boyun eğdirmişlerdir ("Dasyu" dedikleri yerli halkı "Sudra"lar (köleler) olarak kast sistemlerine dahil etmişlerdir) ve MÖ 9. yüzyılda Ganj Vadisi'nde yerleşik hayata geçmişlerdir. Aryaların dili ve dini İran'da ve Hindistan'da egemen olmuştur; ancak, onlar da yerli ekonomi tarzını, yani Hindistan'daki sulu pirinç tarımını ve köy yapılanmasını benimsemişlerdir. Yaklaşık MÖ 500'den sonra, Arya öncesi unsurlar dine ve kültüre girerler. Erken döneme ait edebiyat geleneği yalnızca Aryalardan kaynaklanır; bu da tarihyazımında çoğu kez Aryan olmayan halkın rolünün küçümsenmesine yol açmıştır. "Arya"lar dilsel olarak Hint-Avrupa dil ailesine dahildirler (İtalyan, Kelt, Germen, Baltık ve Slav dilleri de bu gruba girer). Bu dillerle, Hindistan'da konuşulan "Arî" diller arasında akrabalıklar daha 16. yüzyılda fark edilmiştir; bu dillerin tümünün ortak bir kökene dayandığı hipotezini, ilkin Sir William Jones 1786 yılında dile getirdi. Bunun sonucunda bu "İndogermen" ya da "Hint-Avrupa Hipotezi" 19. yüzyılın tarihsel dilbiliminin ana motifi oldu.

59 Makedonyalı İskender'in Hindistan seferi bu döneme denk düşer. "Hint ve (Batı!) tarihinin bu dönemi" (Embree ve Wilhelm 1967:55) gerçi önceleri Hindistan açısından büyük bir önem taşımıyordu –fethedilen Gandhara kısa bir süre sonra Maurya egemenliğine geçmişti– ama Hint tarihindeki olayların ilk doğru tarihlenişleri bu döneme aittirler.

60 Aşoka Maurya (MÖ 268-232) ülkenin tüm bölgelerinde kaya ve sütunların üzerine, iktidarının temel ilkelerinin yazılı olduğu kaya ve yazıtlar astırmıştır. İleri yaşlarında Budizm'i kabul etmiştir, bunu kanlı fetih politikasından duyduğu pişmanlık yüzünden yaptığı söylenir. Her halükârda, bu yazıtlar Budist *dhamma* (yaklaşık olarak: "yumuşaklıkta, doğrulukta, adillikte ve merhamette var olan iyi") anlamında hoşgörünün

propagandasını yapmışlardır, bunun için özel memurlar görevlendirilmiştir. (Bkz. Bölüm 5) Aşoka'nın döneminde Budist misyonerlik vardı, Budizm kuzeybatıya ve Sri Lanka'ya yayıldı.

61 Bkz. Kautilya 1992.

62 Internette: http://www.palikanon.com/diverses/milinda/milin_idx.html [10 Eylul 2003]

63 *Manu'nun Yasa Kitabı*'nda hâlâ kurban etinin tüketilmesi için yasalar vardır, ama öte yandan, en azından Brahmanlar için geçerli olacak katı bir vejetaryanlık da söz konusudur (bkz. Manu 1981).

64 Chatterjee (1988:75) "pundi'ler [...] geçmişin düşüncesinin canlı kitaplıklarıdır" diyor.

65 Chatterjee 1988:76.

66 "Veda", "Bilgi" anlamına gelir ve Almanca'da aynı anlama gelen "Wissen" sözcüğüyle, dil tarihsel açıdan akrabadır. *Vedalar*'ın ortaya çıkışına ilişkin birbirinden çok farklı tarihler verilmektedir.

67 Glasenapp çevirisi, aktaran Mall 1997:13.

68 Mall 1997:15.

69 Aktaran Mall 1997:9.

70 Milius (1983:20): "Tiyatro metinlerinde krallar, brahmanlar ve genel olarak seçkin insanlar Sanskrit dili konuşurlar; kadınlar, çocuklar ve sıradan insanlar Prakri lehçeleri kullanırlar" diye yazıyor.

71 "Rişiler", tarihöncesinin bilgeleri, *Vedalar*'ın sözlerini dolaysızca algılamışlar ve "duymuşlar"dır. Böyle bir tür vahiy olarak kabul edilen şeye "Shruti" denir, bunlar, insani yazarları bulunmadığı varsayılan vahiy yazılarıdır. "Smiriti", gelenek ise bunlardan farklıdır. Değişik şastralar (örneğin "Manu'nun Yasa Kitabı", "Puranalar" vb.) bu sınıfa girerler.

72 "Dharma" için Rocher (1993:174): "Bu Sanskrit deyiminin herhangi bir Avrupa dilinde uygun bir çevirisi yoktur. Dharma [...] 'davranış, davranış tarzları, insanın davranışlarında uyması gereken tarzlar' anlamına gelir. Dünyanın her bileşeni, kendi bireysel dharmasına uyarak, kozmik dharma'nın, deyim yerindeyse kozmik dengenin sürdürülmesine katkıda bulunur."

73 Bhagavadgita sık sık yorumlanmış ve açımlanmıştır, örneğin bkz. Radhakrishnan 1958. Mahabharata'dan seçmelerden oluşan Almanca bir çeviri için bkz. Roy 1986.

74 Chandogya-Upanişad (III,14.3-4), aktaran Thieme 1966:40.

75 Chandoğya-Upanişad (V, 10.7), aktaran Thieme 1966:57.

76 Chandoguya-Upanişad (III, 14.4), aktaran Thieme 1966:40.

77 Bkz. Potter 1977 vd.

78 Mall ve Hülsmann 1989:204.

79 Bkz. Mall ve Hülsmann 1989:204.

80 Sinha (1984:29) kesin anlamda yalnızca Cárvakaların *nástikalar* olarak tanımlanabileceği tezini savunuyor: "[...] Caynaların ve Budistlerin de ástika oldukları, yalnızca Cárvaka'ların, ne Tanrı'ya, ne *Vedalar*'ın geçerliliğine ne de herhangi bir başka dünyaya inanmadıkları için nástika olarak tanımlanabilecekleri sonucuna varabiliriz."

81 Mylius (1983:279): "MÖ 300 dolaylarında alıntılardan oluşan bir Lokáyataşastra, yani bir materyalizm ders kitabı ortaya çıkmış olmalıdır; bu kitabı Brhaspati ya da Cárvaka yazmış olabilir. Bhaguri, bu kitap hakkında yazılan bir yorumdan söz ediyor. Tüm bu yapıtlar kayıptır; ama yine de tekrar tekrar alıntılanıyorlar."

82 Mylius 1983:279.

83 Mall ve Hülsmann (1989:206): "Bilginin aracı algıdır. Mantıksal çıkarım bilgi elde etme yöntemi değildir, çünkü algılanamayan genel bir ilişkiyi varsaymaktadır."

84 Vaisali kralının oğluydu ve muhtemelen Buddha'nın yaşlı bir çağdaşıydı. Yaklaşık olarak 30 yaşında saraydan ve ailesinden ayrılma ve bir çileci olarak yaşama izni aldı. Daha sonra giysilerinden de vazgeçti ve 12 yıl boyunca ülkeyi çıplak dolaştı, dinsel idrake ulaştı ve bir "Cayna" oldu, bu sözcük "Muzaffer" gibi bir anlama gelir. Bir gezgin vaiz olarak 72 yaşında tahminen MÖ 477 yılında ölmüş olmalı. Caynacılığın çok sayıda daha eski kaynağı vardır, ama Mahavira'yla birlikte öğreti belirtikleşir ve tarihsel olarak somutlaşır; Caynacıların görüşlerine göre Mahavira 24 tebliğciden ya da "yolu hazırlayanlar"dan (Tirthankaralar) biridir.

85 Bir Cayna ustasına büyük saygı duyan Gandhi, şiddetsizlik postulatını buradan almıştır. Bugüne kadar Caynacılık Hint şehirlerindeki çok az sayıda insanla sınırlı kalmıştır. Tüm Hindistan'a yayılmamıştır.

86 Bkz. Soni 1998.

87 Genel bir bakış için önerilerim: Collins 2000, Fakhry 1983, Leaman 1985, Nasr ve Aminrazavi 1999-2001, Preißler 1998, Schirilla 1999, Sharif 1966, Strohmaier 1979, Watt 1985.

88 Bunun için bkz. Sure 2.59, aktarıldığı yer, bu kitapta, Bölüm 5.3.

89 Haarmann (1994:127). "Buna karşı çıkanlar, sıkı sorgulamalara, çoğu zaman da işkenceye maruz kaldılar. Kimileri öldü." "Söz"ün yaratılmamışlığı ya da bengiliği teması çok çeşitli geleneklerde, örneğin Hindu Mimamsa geleneğinde de karşımıza çıkar.

90 Bkz. Plott 1963-89, Cilt 3, 1980:380. Dünyanın atomlardan, yani bölünemez en küçük parçalardan yapılmış olduğuna ilişkin teoriler Yunan ve Roma felsefelerinde (özellikle Leukippos ve Demokritos'ta, Epikuros ve Lukretius'ta), ama Hint Vaisesika ve Caynacılık okullarında da geliştirilmiştir. Başka geleneklerin, Mutezileci söylem üzerinde etkili olup olmadıkları ya da ne ölçüde etkili oldukları açıklanamamıştır. Dünyanın yapısı üzerine atomist tasarımlar Batı düşünce tarihinde ilk önce erken yeniçağda, özellikle de Epikuros'un yazılarının alımlanmasıyla savunulmuştur. Collins'e göre, Mutezile'deki atomculuğun Yunan etkisine dayandırılabileceği kabul edilemez, çünkü o sıralar okunan Yunanlı yazarların tümü atomist görüşü savunmadıkları gibi, atomist tasarımları reddediyorlardı. Collins, Mutezililerde atom öğretisinin ortaya çıkışını, töz ve sıfat ya da ilinek ayrımı sorunsalına dayandırıyor; bu gelenekte tek tek düşünürler, sonlu tözlerde bu ayrımın olanaksızlığını savunmuşlar ve varoluşa yalnızca reel ilinekler atfetmişlerdir. (bkz. Collins 2000:398 vd.)

91 Bkz. Schmidtke 2000.

92 Bununla kıyaslanılabilir bir teoriyi, Aranedenciliği, [Okkasionalismus] 17. yüzyılda Fransız teolog ve felsefeci Nicolas Malabranche savunur. Collins (2000:413) bu konuda şunları yazıyor: "1600'lerin mekanistik dünya görüşlerine itiraz eden bir papaz olarak Malabranche, kuşkusuz, Müslümanlara öykünmüyordu; her iki durumda da sadece itiraz şekli, felsefi tartışmaların maddi tözlerden meydana geldiğine hükmettiği bir dünya içerisinde bile Tanrı'nın her zaman ve her yerde varolduğunu göstermeye hizmet eder."

93 Bir grup *falasifa* Avrupa'da yapıtlarının Latince'ye çevrilmesi yoluyla tanınmıştır. Avrupa geleneğinde, örneğin "Avicenna", "Alkındius", "Alfarabius" ya da "Averroës" gibi, Latinleştirilmiş isimler almışlardır.

94 Kâğıdın bulunuşu Cai Lun (T'sai Lun) adlı bir Çinli'ye atfedilir; Cai Lun, MS 105 yılında Çin sarayında, ağaç kabuklarından, kenevirden, paçavralardan ve balık ağların

dan kâğıt yapma yöntemini bildirmiştir. Araplar, Semerkand'da bir Çin ordusunu yendikten sonra (751) kâğıt üretiminden haberdar oldular. Avrupa'daki ilk kâğıt değirmenleri 1150 yılında (Mağribî) İspanya'da, 1276 yılında İtalya'da ve 1350 yılında Fransa'da kuruldu.

95 Bağdat'ta çevrilip alımlananların *neler* olup ve *neler* olmadığını burada anımsamak gerekir. Arap Ortaçağı'nın Yunanistan imgesi, önemli noktalarda, Avrupa Rönesansı'ndaki ve yeniçağdaki imgeden farklıdır. Örneğin Yunanlıların destanlarına (Homeros), tiyatro sanatına (örneğin Sofokles) ve şiir sanatına ilgi duyulmamıştır; tarihçilerin yapıtlarına da (Herodotos, Thukydides) çok az ilgi duyulmuştur. Yunanlıların tarihinin ancak Makedonyalı İskender'den sonrası ilgi uyandırmıştır. Buna karşılık tıp, matematik, doğa bilimleri ve felsefe yapıtları alımlanmıştır.

96 Rudolph 1999a:836.

97 Rudolph 1999b:461

98 Bkz. Dieterici 1976.

99 Wöhler 1990:42.

100 İbn Sina için bkz.: Strohmeier 1999.

101 Bkz. Aşağıda, İbn Tufeyl, insan aklının özerk gelişimine ilişkin meselini İbn Sina'dan ödünç alır ve bir insanın ölü maddeden kendini dölleyerek doğması olasılığının düşünülebilirliğini de betimler.

102 Bkz. Schirilla 1996; ayrıca bkz. yukarıda, Bölüm 5.3.'te açıkça İbn Sina'ya dayanan Musawi Lari'nin alıntısı.

103 Wöhler 1990:49. El Gazali için ayrıca bkz. Würsch 1999a.

104 Bkz. Elschazli 1988.

105 El Gazali'nin burada tartıştığı, yanılgılı ya da yanlış olduklarını söylediği diğer felsefi öğretiler, örneğin nedensellik kavramı, Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilirliği vb.dir.

106 Rudolph 1999c:550 vd.

107 Almanca çevirileri: Schreiner 1983, Best 1987.

108 Best (1987:178): "İbn Tufeyl'in, o dönemde Müslüman İspanya'ya ve Kuzey Afrika'ya egemen olan ve bu yüzden 'İki kıtanın sultanı' diye anılan Elmuvahhid halifesi Ebu Yakub Yusuf'un sarayında hangi konumda olduğu açık değildir. Orada, halifenin hekimliğini yaptığı kesindir; vezirlik de yaptığı ise kuşkulu görünmektedir."

109 Bu romanı bir *Robinson öyküsü* olarak adlandırmak yanıltıcıdır, çünkü Defoe'nun "Robinson Crusoe"su, 28 yaşında bir keşiş gibi yaşamaya başlamadan önce, birçok toplumda (bu arada Kuzey Afrika'da bir köle olarak) çeşitli yaşam deneyimleri gerçekleştirmiş bir İngilizdir. Buna karşılık, "Uyanık olanın oğlu, yaşayan" anlamındaki "Hay bin Yakzan"ın ise hiçbir insani öğretmeni yoktur ve bilgiyi yalnızca kendi kendisinden, doğal çevrenin nesneleriyle karşılaşmadan ve kendi içsel güçleri üzerindeki düşünsemelerinden yola çıkarak geliştirir.

110 Alımlanış tarihi için bkz. Best 1987:191.

111 Bkz. Bloch 1952: "[...] İbn Sina'nın-İbn Tufeyl'in 'Philosophus autodidactus'u doğayı ve bilgeliği, ruhbanların öğretisiyle ve düşünceye asla ulaşamamış, düşünceden uzak tutulmuş kitledeki mistik tortularla kafası karıştırılmadan, kendi gözleriyle tanır." (Aktaran: Best 1987:187)

112 Aktaran Best 1987:160.

113 Filozof olarak İbn Rüşd için bkz. Kügelgen 1994, Turki 1996, Würsch 1999b.

114 Flasch (1986:290): "1200 dolaylarında Aristoteles, İbn Sina ve İbn Rüşd yalnızca o zamana kadar öncelikli olan retorik-edebi eğitimi ve dinsel tınılı simgeciliği değil, Platon'un *Timaios*'undaki matematikleştirici doğa incelemesini de uzaklaştırdılar:"

115 Örneğin Aquinalı Thomas, İbn Rüşd'den basitçe "yorumcu" (comentarius) diye söz eder.

116 Flasch (1986:288): "Burada, dünyanın bengi olduğu okunuyordu. Bu da Hıristiyan yaratılış öğretisini tehdit etti. Averroës'un akıl öğretisi, bireysel ölümsüzlük düşüncesiyle bağdaşmaz görünüyordu. Bu durum yalnızca teorik sorunlar çıkarmakla kalmıyor, kilisenin gündelik yaşamdaki iktidarına da dokunuyordu. Bu yüzden ruhlar, İbn Rüşd hakkındaki görüşler, İbn Sina hakkındakilerden daha fazla farklılık gösteriyordu.

117 Flasch (1986:284): "Gerçi kendisi, amacının, İslam ile felsefe arasında anlaşma sağlamak olduğunu açıklamıştı. Ama bu sırada, halkın pratik öğretisi olmakla sınırlı bir İslamı düşünmüştü: uyum, İslam'ın kendini halka uygun simgesel bir anlatım ve etik-politik bir pratik olarak anlamasıyla ve dünyanın rasyonel araştırılmasının ve felsefe teolojinin yoluna engel olmamasıyla ortaya çıkacaktı. İbn Rüşd'e göre felsefe halk dinine izin verebilirdi, ama teolojinin, insanı bilginin en üstün biçimi olduğu iddiasını reddetmeliydi: Teoloji, bilimlerin kılavuzu olma iddiasını yerine getiremezdi; teoloji, halk dininden, retorikten ve diyalektikten oluşan bir karışımdı. 12. yüzyılın ikinci yarısında, İslam uygarlığının felsefeye böyle üstün bir rol tanıması zordu."

118 Bkz. Copleston (1950:189vd): "İbn Rüşd'ün yaptığı, teolojiyi felsefeye tabi kılmak, felsefeyi teolojinin yargıcı haline getirmekti, böylelikle, teolojik öğretilerin alegorik yorumlanışında neye ihtiyaç olduğu ve onların nasıl yorumlanması gerektiği konusunda karar verme yetkisi filozofa aittir. Bu görüş, Latin Averroistler tarafından kabul edildi; dahası, İbn Rüşd'ün (Averroës) ve genel olarak felsefenin kullandığı, İslamcı İspanya'da Grek felsefesi çalışmalarının yasaklanmasına ve felsefi eserlerin yakılmasına önderlik eden İslami teologların husumetini yansıtan görüş, bu görüştü."

119 Tam çevirisi: Rosenthal 1967; Özetler halindeki Almanca çeviriler: Schimmel 1951, Patzold 1992; ayrıca bkz. Abdel-Malek 1973, Wimmer 1977, Würsche 1999c.

KAYNAKÇA

Farklı kültür bölgelerini dikkate alan felsefe tarihi kitapları

Autorenkollektiv (1959-1967 [russ.: 1957-1965]). *Geschichte der Philosophie*, 6 cilt, Berlin: Dt. Verlag der Wissenschaften.

Autorenkollektiv (1966). *Abriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin.

Collins, Randall (2000 [1998]). *The Sociology of Philosophers. A GlobalTheory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Helferich, Christoph (1999). *Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und östliches Denken*, 3. Baskı, Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Jaspers, Karl (1982). "Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung", Saner, Hans (Haz): *Weltgeschichte der Philosophie* içinde, Münih: R. Piper.

Mall, Ram Adhar ve Heinz Hülsmann (1989). *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China. Indien, Europa*, Bonn: Bouvier.

Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau ve Gerd-Rüdiger Hoffmann (Haz.) (1988). *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlin: Akademie-Verlag.

Nakamura, Hajime (1964). *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Nakamura, Hajime (1975). *Parallel Developments. A Comparative History of Ideas*, Tokyo: Kodansha.

Paul, Gregor (1984). *Asien und Europa - Philosophien im Vergleich*, Frankfurt/M.: Diesterweg.

Plott, John C. (1963-89). *Global History of Philosophy*, Cilt 1-5, Delhi: Motilal Banarsidass.

Sandvoss, Ernst R. (1989). *Geschichte der Philosophie*, Cilt 1 ve 2, Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Smart, Ninian (2002). *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Störig, Hans Joachim (1992). *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt/M.: Fischer.

Totok, Wilhelm (1964). *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Cilt 1-6, Frankfurt/M.: Klostermann.

Volpi, Franco (Haz.) (1999). *Großes Werklexikon der Philosophie*, Cilt 1-2, Stuttgart: Kröner.

Alıntılanan kaynaklar

Abdel-Malek, Anouar (1973). "Ibn Khaldun, Begründer der historischen Wissenschaft und der Soziologie", Chatelet, Francois (Haz.): *Geschichte der Philosophie*, c. 2, Frankfurt/M.: Ullstein, s. 137-161.

Abu Zayd, Nasr (2000). "Der Begriff von 'Gerechtigkeit' nach dem Koran", *Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 6, s. 40-52, http://www.polylog.org/them/2/fcs8-de.htm [28. August 2003]

Alao, Nurudeen O. (1988). "General Introduction: Designing Peace, Tolerance and Understanding", Momoh, Campbell Shittu (Haz.) *Nigerian Studies in Religious Tolerance*, c. 2, Ibadan: Shaneson C.I. Ltd

Amerbauer, Martin (2000). "Bausteine zu einer Theorie der interkulturellen Philosophie". http://www.ubs.sbg.ac.at/people/INTER.pdf [15. Juli 2003]

Apel, Karl Otto (1955). "Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Defter I, s. 142-199.

Assmann, Jan (1993). *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptions Geschichte*, Heidelberg: Winter.

Assmann, Jan (1997). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Münih: Beck.

Bachmann, Carl Friedrich (1811). *Über Philosophie und ihre Geschichte. Drei academische Vorlesungen*, Jena: Crökersche Buchhandlung.

Bahm, Archie (1995). *Comparative Philosophy. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, 2. Baskı, Albuquerque: World Books.

Balibar, Etienne (1990). "Rassismus und Nationalismus", Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (Haz.), *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten* içinde, Hamburg: Argument Verlag, s. 49-86.

Batteux, Charles (1774 [1769]). *Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge*, Mitau.

Bauer, Wolfgang (1974). *China und die Hoffnung auf Glück*, Münih: Deutscher Taschenbuchverlag.

— (2001). *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus. Buddhismus*, Münih: Beck.

Beasley, William ve C.E. Pulleyblank (Haz.) (1961). *Historians of China and Japan*, Londra: Oxford University Press.

Beck, Lewis White (1995). *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, 3. Baskı, Münih: Fink.

Bernal, Martin (1992 [1987]). *Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike*. München: List.

___ (2001): *Black Athena Writes Back*. Durham: Duke University Press.

Best, Otto F. (1987). *Ibn Tufail: Der Ur-Robinson*, Münih: Matthes & Seitz.

Bielefeldt, Heiner (1995). "Muslim Voices in the Human Rights Debate", *Human Rights Quarterly*, c. 17, No. 4, s. 587-617.

___ (1996). "Auf dem Wege zum interkulturellen Menschenrechtskonsens. In: Keim", Wolfgang (Haz.), *Pädagogik in multikulturellen Gesellschaften (= Jahrbuch für Pädagogik)*, Frankfurt/M.

Bilolo, Mubabinge (1986). *Les Cosmo-Théologies Philosophiques d'Heliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématisation et de systématisation*, Kinşasa: Publications Universitaires Africaines.

Bloch, Ernst (1952). *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Berlin: Rütten & Loening.

Bodin, Jean (1975 [1588]). *Colloquium ofthe Seven about Secrets of the Sublime*, Princeton: Princeton University Press.

Braun, Lucien (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris: Ophrys.

___ (1990 [1973]). *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Brucker, Jakob (1975 [1742-44]). *Historia Critica Philosophiae a Mundi Incunabilis, ad Nostram usque Aetatem Deducta*, 5 cilt, Lipsiae: Breitkopf. 2. baskının tıpkıbasımı, 1767, 6 cilt, Hildesheim: Olms.

Buber, Martin (çev.) (1981 [1910]). *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Frankfurt/M.: Insel.

Cali, François (1963). *Das Gesetz der Gotik. Eine Studie über gotische Architektur*, Münih: Prestel.

Carr, Brian ve Indira Mahalingam (Haz.) (1995). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Londra: Routledge.

Chamberlain, Houston Stewart (1906 [1899]). *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, 2 Cilt, "Volksausgabe" edisyonu, Münih: Bruckmann.

Chan, Wing-Tsit (1969). *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

Chatterjee, Margaret (1988). "Philosophie in Indien heute", Wimmer, Franz Martin (Haz.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* içinde, Viyana: Passagen, s. 67-76. http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/4fragen88.html.

Chaudhuri, N.C. (1978). "The Influence of British and European Literature on Hindu Life", Runciman, Steven (Haz.), *East and West. Today and Yesterday* içinde, Turnbridge Wells, Kent: Inst. f. Cultural Research, s. 60-74.

Collingwood, Robin G. (1955 [1946]). *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Kohlhammer.

Collins, Randall (2000). *The Sociology of Philosophers. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Contag, Victoria (çev.) (1986). *Konfuzius. Gespräche in der Morgenstille. Lehren des Meisters*, Zürih ve Münih.

Copi, Irving M. (1998). *Einführung in die Logik*, Münih: Fink.

Copleston, Frederick (1950). *A History of Philosophy. 2. cilt: MedievalPhilosophy - Augustine to Scotus*, New York: Doubleday.

___ (1985 [1960]). *A History of Philosophy. Cilt 6: Wolff to Kant*, Garden City, NY: Image Books.

Cusanus, Nicolaus (1967 [1453]). "De pace fidei", aynı yazarın *Philosophisch-theologische Schriften* kitabı içinde, Cilt 3 Viyana: Herder, s. 705-797.

Darwin, Charles (1988 [1839]). *Reise eines Naturforschers um die Welt*, Nördlingen: Greno.

Dasgupta, Surendranath (1975), *A History of Indian Philosophy*, 5 Cilt, Delhi: Motilal Banarsidass.

de Bary, Theodore Wm. (1998). "Introduction", de Bary, Theodore Wm. ve Tu Weiming (Haz.), *Confucianism and Human Rights* içinde, New York: Columbia University Press, s. 1-26.

De Toro, Alfonso ve Fernando De Toro (Haz.) (1999). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamerica: una postmodernidad periferica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Frankfurt/M., Madrid: Vervuert - Iberoamericana.

Debon, Günther (çev.) (1979 [1961]). *Tao Te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Stuttgart: Reclam.

Deussen, Paul (1917). *Vedânta, Platon und Kant. Kultur und Weisheit der alten Inder*, 2. baskı, Viyana: Urania.

Diaconu, Mădălina (2003). "Interkulturelle Ästhetik als Spielraum zwischen interkultureller Philosophie und Ästhetik", *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* içinde, No. 9, s. 7-20.

Dieterici, F. (1976 [1892]). *Alfarabi: Philosophische Abhandlungen*, Frankfurt/M.: Minerva.

Dietler, Wilhelm (1997 [1787]). *Gerechtigkeit gegen Thiere*, Bad Nauheim: ASKU-Presse.

Eisenstadt, Shmuel N. (Haz.) (1987). *Kulturen der Achsenzeit I: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Cilt, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

___ (1992). *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Cilt, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Elberfeld, Rolf (2002). "Komparative Philosophie", *Information Philosophie* içinde, http://www.information-philosophie.de/philosophie/komparativ.html [15. Juli 2003].

___ (2003). "Einteilung der Künste in interkultureller Perspektive", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 9, s. 57-64.

Eliade, Mircea (1973). *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Viyana: Europaverlag.

Elm, Ralf (2001). *Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie. Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen*, Bonn: Zentrum für Europäische Integrationsforschung.

Elschazli, Abd-Elsamad Abd-Elhamid (Haz. ve çev.) (1988). *al-Ghazali: Der Erretter aus dem Irrtum*, Hamburg: Meiner.

Embree, Ainslie ve Friedrich Wilhelm (1967). *Indien. Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Beginn der englischen Herrschaft*, Frankfurt/M.: Fischer.

Ersch, Johann Samuel (1827). *Literatur der Geschichte und deren Hülfswissenschaften*, Leipzig: Brockhaus.

Essler, Wilhelm K., Elke Brendel ve Rosa Martinez Cruzado (2001). *Grundzüge der Logik*, 2 cilt, Frankfurt/M.: Klostermann.

Estermann, Josef (1996). "Hacia una filosofia del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea", Fornet-Betancourt, Raul (Haz.), *Kulturen der Philosophie* içinde, Aachen: Augustins, s. 119-150.

___ (1999). *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M.: IKO

Eze, Emmanuel Chukwudi (Haz.) (1997). *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Fakhry, Majid (1983). *A History of Islamic Philosophy*, 2. baskı, Londra-New York: Longman - Columbia UP.

Faschingeder, Gerald (2001). *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*, Frankfurt/M. ve Viyana: Brandes &Apsel/Südwind.

Fayek, Mohammed (2001). "Die Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung. Eine arabische Sicht", http://www.ibn-rushd.org/Deutsch/FAYEK-germ.htm [1. Juni 2003].

Fischer, Kurt Rudolf ve Franz Martin Wimmer (1986). "Das historische Bewußtsein in der Analytischen Philosophie", Nagl, Ludwig ve Richard Heinrich (Haz.), *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* içinde. Viyana: Oldenbourg, s. 171-189.

Flasch, Kurt (1986). *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam.

Forke, Alfred (1964). *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 3 cilt, Hamburg: de Gruyter.

Fornet-Betancourt, Raul (1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

___ (2002). "Hermeneutik und Politik des Fremden", Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Haz.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie - Xenologie - interkulturelle Philosophie* içinde, Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 49-59.

___ (2002). *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Franquiz, J.A. (1968). "Los motivos esteticos en el pensamiento filosófico Latinoamericano", *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica* içinde, No. 22, s. 235-241.

Frasch, Tilman (1998). "Die Gegenwart der Geschichte – Altsinghalesische Chroniken und ihr moderner Gebrauch." http://www.sai.uni-heidelberg.de/workgroups/SLAK/sl50fras.htm [10. September 2003].

Frauwallner, Erich (1944). "Die Bedeutung der indischen Philosophie", Schaeder, Hans Heinrich (Haz.): *Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942*, Leipzig: Harrassowitz, s. 158-169.

___ (1953). *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 Cilt, Salzburg: Müller.

Freud, Sigmund (1966 [1917]). "Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse", *Gesammelte Werke* içinde, Cilt XII. Frankfurt/M.: Fischer.

Fung Yu-lan (1983). *A History of Chinese Philosophy*, 2 Cilt, Princeton: Princeton University Press.

Gabriel, Werner (1998). "Krieg, Frieden und die Erfindung der Logik im alten China", *Quadrivium. Organo de difusión del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades* içinde, UNAM, Mexico, No. 9, s. 59-65.

Gadamer, Hans Georg (1972 [1960]). *Wahrheit und Methode*, 3. baskı, Tübingen: Mohr.

___ (1993). "Europa und die Oikoumene", Gander, Hans-Helmuth (Haz.), *Europa und die Philosophie* içinde, Frankfurt/M.: Klostermann, s. 67-86.

Galtung, Johan (1983). "Kultur, Struktur und intellektueller Stil", *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* içinde, Jg. 11, No. 2, s. 303-338.

Gan, Shaoping (1997). *Die chinesische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Garfield, Jay L. (2000). "Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* içinde, No. 5, s. 42-61.

Geiss, Immanuel (1979). *Epochen. Die universale Dimension der Weltgeschichte*, Reinbek bei Hamburg.

Gethmann-Siefert, Annemarie (2003). *Einführung in die Ästhetik*, Münih: Fink.

Glasenapp, Helmuth von (1985). *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart: Kröner.

Gmeiner, Franz Xaver (1788/89). *Litterärgeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie*, Cilt I, II, Grätz.

Göller, Thomas (2000). *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.

___ (2003). "Menschenrechte und Interkulturalität", Wierlacher, Alois ve Andrea Bogner (Haz.), *Handbuch interkulturelle Germanistik* içinde, Stuttgart: Metzler, s. 126-132.

Gottsched, Johann Christoph (1756 [1734]). *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, 6. baskı, Leipzig: Breitkopf.

Graneß, Anke ve Kai Kresse (Haz.) (1997). *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in memoriam*, Frankfurt/M.: Lang.

Grégoire, Henri (1996 [frz. 1808, dt. 1809]). *On the Cultural Achievements of Negroes*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Grohmann, Johann Christian August (1797). *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie*, Wittenberg: Kühne.

Gürses, Hakan (1998). "Der andere Schauspieler. Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 2, s. 62-81.

___ (2003). "Krieg, Dialog und Macht - oder wie Vernunft und Lebensmittel zu Waffen werden", Czoliek, Leah Carola ve Gudrun Perko (Haz.), *Verständigung in finsteren Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt "Clash of Civilizations"* içinde, Köln: PapyRossa Verlag, s. 196-211.

Gusinde, Paul (1946). *Urmenschen im Feuerland. Vom Forscher zum Stammesmitglied*, Berlin-Wiyana Leipzig: Zsolnay.

Gyekye, Kwame (1995). *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Philadelphia, Pa.: Tempels University Press.

___ (1997). *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York/Oxford: Oxford University Press.

Haarmann, Ulrich (1994). *Geschichte der arabischen Welt*, Münih: Beck.

Halbfass, Wilhelm (1981). *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel-Stuttgart: Schwabe.

___ (1996). "Beobachtungen zur Grundlegung vergleichen der Ehtik", Mall, Ram Adhar ve Notker Schneider (Haz.), *Ehtik und Politik aus interkultureller Sicht* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 31-38.

Hall, Stewart (2000 [1989]). *Ideologie, Kultur, Rassismus*, Hamburg: Argument Verlag.

Hazard, Paul (1939). *Die Krise des europäischen Geistes. 1680-1715*, Hamburg: Hoffmann & Campe.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982 [1833]). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt 1, Haz. von Gerd Irrlitz, Leipzig: Reclam.

___ (1992 [1837]). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Haz. von Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hengelbrock, Jürgen ve Gerd-Rüdiger Hoffmann (Haz.) (1993). *Philosophie. Beiträge zur Unterrichtspraxis, Heft 29: Afrika*, Berlin: Cornelsen.

Hengst, Dirk (Haz. ve söyleşileri yapan) (2003). *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch*, Osnabrück: Der Andere Verlag.

Herbst, Hermann (Haz. ve çev.) (1925). *Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253-1255*, Leipzig: Griffel.

Herder, Johann Gottfried (1774). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts.* (yer ve yayınevi belirtilmemiş)

___ (1985 [1784-1791]). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden: Fourier.

Heumann, Christoph August (1715). *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der historia philosophica.* C. 1: Einleitung zur historia philosophica, Halle.

Hoffmann, Gerd-Rüdiger (1988). "Wie und warum im subsaharischen Afrika Philosophie entstand", Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau ve Gerd-Rüdiger Honmann (Haz.), *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* içinde, Berlin: Dietz Verlag, s. 194-226.

Hoffmann, Gerd-Rüdiger ve Christian Neugebauer (1993). "Ethnophilosophie = Afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist", Hountondji, Paulin J., *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität* içinde, Berlin: Dietz, s. 219-240.

Holenstein, Elmar (1995). *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

___ (1996). "Interkulturelle Verständigung. Bedingungen ihrer Möglichkeit", Wierlacher, Alois ve Georg Stötzel (Haz.), *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution* içinde, Münih: iudicium, s. 81-100.

___ (1998). *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

___ (1998a). "Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse", yazarın *Kulturphilosophische Perspektiven* adlı kitabı içinde, Frankfurt/M.: Suhrkamp, s. 288-312.

___ (1998b). "Intra- und interkulturelle Hermeneutik", yazarın *Kulturphilosophische Perspektiven* adlı kitabından, Frankfurt/M.: Suhrkamp, s. 257-287.

___ (1998c). "Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen", yazarın *Kulturphilosophische Perspektiven* adlı kitabı içinde, Frankfurt/M.: Suhrkamp, s. 230-253.

___ (1999). "Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse", Wertheimer, Jürgen ve Susanne Göße (Haz.), *Zeichen lesen. Lese-Zeichen. Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China* içinde, Tübingen: Stauffenberg Verlag, s. 7-30.

___ (2002). "Anfänge der Philosophie (Vortrag)", http://audiothek.philo.at [17. September 2003].

___ (2003 a). "Ein Atlas der Philosophien", Hengst, Dirk (Haz. ve söyleşiler), *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch* içinde, Osnabrück: Der Andere Verlag, s. 83-125.

___ (2003 b). *Geographie der Philosophie und Philosophie der Geographie. Vorüberlegungen zu einem Atlas zu den Geschichten der Philosophie*, Yayımlanmamış manüskript.

___ (2004). *Philosophie Atlas, Orte und Wege des Denkens*, Zürih: Ammann.

Hountondji, Paulin J. (1993 [1976]). *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*, Berlin: Dietz.

Hsia, Adrian (Haz.) (1985). *Deutsche Denker über China*, Frankfurt/M.: Insel.

Imbo, Samuel Oluoch (1998). *An Introduction to African Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Irrlitz, Gerd (Haz.) (1983). *Marx und Engels über Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Reclam.

Jaspers, Karl (1957). *Die großen Philosophen I*, Münih: Piper.

___ (1964). *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, Münih: Piper.

___ (1988 [1949]). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munih: Piper.

Kagame, Alexis (1985 [1976]). *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Brazzaville ve Heidelberg.

Kahiga, Joseph Kiruki (1993). *The Philosophy in an African Language. An Inquiry into the Philosophical Concepts in an African Language with Special Reference to Gigikuyu Proverbs*, Viyana: yayımlanmamış tez.

Kahlenbach, G. (Rusçadan Yang, Chin-shun çevirisinden çevrilmiştir) (1955). *Der chinesische Philosoph Laudse und seine Lehre*, Berlin: Dt. Verlag der Wissenschaften.

Kant, Immanuel (1968 [1764]). "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", Weischedel, Wilhelm (Haz.), *Werke in zehn Bänden*, Cilt 2 içinde, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 825-884.

___ (1984 [1785]). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.

Kautilya (1992). *The Arthashastra*, (Haz. ve çev.) L.N. Rangarajan, Delhi: Penguin Books India.

Kim, Yersu (1997-99). *The Unesco Universal Ethics Project* (Mehrere Reports), Paris: UNESCO.

Kimmerle, Heinz (1991). *Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M.: Campus.

___ (1994). *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie*, Amsterdam: Rodopi.

___ (1997). "Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanischen und westlichen Philosophien", Brocker, Manfred ve Heino Heinrich Nau (Haz.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs* içinde, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 90-110.

___ (2001). "Ein neues Modell des Entwicklungsdenkens. Die Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie", Behrens, Roger, Kai Kresse ve Ronnie M. Peplow (Haz.), *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge* içinde, Hannover: Werhahn, s. 252-267.

___ (2002a). *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius.

___ (2002b). "Das Verstehen fremder Kulturen und die interkulturelle philosophische Praxis", Schmied-Kowarzik, Wolf-dietrich (Haz.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie - Xenologie- interkulturelle Philosophie* içinde, Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 290-302.

Kirchner, Friedrich (1896). *Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart*, 3. baskı, Leipzig: Weber.

Knittermeyer, Hinrich (1942). "Kant", Haering, Theodor (Haz.), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* içinde, 2. baskı, Stuttgart: Kohlhammer.

Kohl, Karl-Heinz (1993). *Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*, Münih: Beck.

Kohn, Hans (1966 [1936]). *Western Civilization in the Near East*, New York: AMS Press Inc.

Köster, Hermann (çev.) (1967). *Hsün-Tzu*, Kaldenkirchen: Steyler.

Kresse, Kai (2001). "Philosophischer Diskurs und philosophische Forschung in Afrika", *Information Philosophie*, No. 2, s. 20-27.

Kreutzer, Leo (1989). *Literatur und Entwicklung*, Frankfurt/M.: Fischer.

Krishna, Daya (1989). "Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought To Be", Larson, Gerald James ve Eliot Deutsch (Haz.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy* içinde, Delhi: Motilal Banarsidass, s. 71-83.

Kroeber, Albert L. ve Clyde Kluckhohn (1963 [1952]). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage.

Krumpel, Heinz (1992). *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Berlin: Akademie Verlag.

___ (1999). *Die deutsche Philosophie in Mexiko. Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Frankfurt/M.: Lang.

Kudadjie, Joshua N. (1996). "Aspects of Ga and Dangme thought about time as contained in their proverbs", Tiemersma, Douwe ve Henk A.F. Oosterling (Haz.), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, Amsterdam: Rodopi, s. 137-148.

Kügelgen, Anke von (1994). *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden: Brill.

Kühn, Thomas S. (1976 [1962]). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Küng, Hans (1990). *Projekt Weltethos*, Münih: Piper.

Küng, Hans ve Karl-Josef Kuschel (1993). *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, Münih: Piper.

Kutschera, Franz von ve Alfred Breitkopf (2000): *Einführung in die moderne Logik*, Freiburg: Alber.

Lange, Erhard ve Helmut Barth (1979). "Methodologische Fragen der Geschichte der Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Yıl 27, sayı 9.

Leaman, Oliver (1985). *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1979 [1697]). *Das Neueste von China. Novissima Sinica*, Köln: Deutsche China-Gesellschaft.

Leroi-Gourhan, Andre (1980). *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Levinson, David ve Melvin Ember (Haz.) (1996). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, «Human Rights and Advocacy Anthropology» maddesi, New York.

Lichtenberg, Georg Christoph (1985 [1796]). "Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Schinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher", Hsia, Adrian (Haz.), *Deutsche Denker über China*, Frankfurt/M.: Insel, s. 103-116.

Liessmann, Konrad Paul (2000). *Philosophie der modernen Kunst*, Viyana: WUV.

Lölke, Ulrich (2001). *Afrika. Philosophie als Ort der Dekolonialisation*, Frankfurt/M.: IKO Verlag.

Lorenz, Kuno (1998). *Indische Denker*, Münih: Beck.

Luyken, Reiner (1994). "Abstieg vom Olymp", *Die ZEIT*, Hamburg. 11. Mart 1994, Dosya, s. 17-19.

Madhava Acharya (1996). *The Sarva-Darsana-Samgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*, Delhi: Banarsidass.

Magallön Anaya, Mario (1991). *Dialectica de la Filosofia Latinoamericana. Una Filosofia en la Historia*, Mexico: UNAM.

Magnis-Suseno, Franz (1981). *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*, Münih ve Viyana: Oldenbourg.

Mall, Ram Adhar (1995). *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

___ (1997). *Der Hinduismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

___ (2001). "Philosophie im Vergleich der Kulturen - Interkulturelle Philosophie", Behrens, Roger, Kai Kress ve Ronnie M. Peplow (Haz.) (2001), *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge* içinde, Hannover: Wehrhahn, s. 220-235.

___ (2002a). "Andersverstehen ist nicht Falschverstehen", Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Haz.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie - Xenologie - interkulturelle Philosophie* içinde, Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 273-289.

___ (2002b). "Interkulturelle Ästhetik. Ihre Theorie und Praxis", Huber, Jörg (Haz.), *Singularitäten – Allianzen* içinde, Zürich: Ed. Voldemeer, s. 85-107.

___ (2003 a). "Interkulturelle Philosophie und die Idee der Toleranz. Ein Beitrag zur inhaltlichen Toleranz", Yousefi, Hamid Reza ve Klaus Fischer (Haz.), *Die Idee der Toleranz in der interkulturellen Philosophie* içinde, Nordhausen: Traugott Bautz, s. 85-100.

___ (2003b). "Was ist Interkulturelle Philosophie?", Hengst, Dirk (Haz. ve söyleşiler): *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch* içinde, Osnabrück: Der Andere Verlag, s. 51-81.

___ (2003c). *Zur Theorie und Praxis der Toleranz. Eine interkulturelle und interreligiöse Perspektive*, Frankfurt/M.: Lembeck.

Mall, Ram Adhar ve Heinz Hülsmann (1989). *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China - Indien – Europa*, Bonn: Bouvier.

Manu (1981 [1797]). *Die Gesetze des Manu*, çev. Johann Christian Hüttner, haz. Renate Preuß, Husum: Hannemann Verlag.

Martins,Wilson (1992). *Historia da Inteligencia Brasileira*, c. I (1550-1794). Säo Paulo: Queiroz.

Marx, Karl (1968 [1841]). "Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", *Marx-Engels Werke. Ek Cilt 1* içinde, Berlin.

Masolo, Dismas A. (1994). *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana: Edinburgh University Press.

Masson-Oursel, Paul (1923). *La philosophie comparée*, Paris: Alcan.
___ (1941): *La philosophie en Orient*, Ek 1: Emile Brehier: *Histoire de la philosophie*, Paris: Alcan.
___ (1951). "True philosophy is comparative philosophy", *Philosophy east and west*. Yıl 1, No. 1, s. 6-9.
McDougall, Walter A. (1986). "'Mais ce n'est pas l'histoire!' Some Thoughts on Toynbee, McNeill and the Rest of US", *The Journal of Modern History*, Cilt 58, Kitap 1, s. 19-42.
Menne, Albert (2001). *Einführung in die Logik*, değişiklik yapılmamış 6. baskı, Tübingen: Francke.
Mögling, Wilmar (çev.) (1994). *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei*, Leipzig: Kiepenheuer.
Möller, Hans-Georg (çev.) (1995). *Laotse - Tao te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*, Frankfurt/M.: Fischer TB.
Moore, Charles A. (Haz.) (1944). *Philosophy - East and West*, Princeton: Princeton University Press.
___ (Haz.) (1962). *Philosophy and Culture - East and West. East-West Philosophy in Practical Perspective*, Honolulu: University of Hawaii Press.
Moritz, Ralf (1973). *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*, Berlin: Akademie Verlag.
___ (1998 [1982]). *Konfuzius. Gespräche*, Stuttgart: Reclam.
Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau ve Gerd-Rüdiger Hoffmann (Haz.) (1988). *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlin: Akademie-Verlag.
Mouffe, Chantal (2003). *Democratic Values, Human Rights and Pluralism*, Unveröff. "Diversity, Justice, and Democracy" konferansına sunulan yayımlanmamış tebliğ, Viyana.
Musawi Lari, Sayid Mujtaba (yaklaşık 1997). *Westliche Zivilisation und Islam. Muslimische Kritik und Selbstkritik*, Qom: Musavi Lari Foundation of Islamic C.P.W.
Mylius, Klaus (1983). *Geschichte der Literatur im alten Indien*, Leipzig: Reclam.
Nagl-Docekal, Herta ve Franz Martin Wimmer (Haz.) (1992). *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Viyana: Oldenbourg.
Nakamura, Hajime (1989). "The Meaning of the Terms 'Philosophy' and 'Religion' in Various Traditions", Larson, Gerald James ve Eliot Deutsch (Haz.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, s. 137-151.
Nakayama, Shigeru (1984 [1974]). *Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West*, Tokyo: University of Tokyo Press.
Nasr, Seyyed Hossein ve Mehdi Aminrazavi (Haz.) (1999-2001). *An Anthology of Philosophy in Persia*, 2 Cilt, New York/Oxford: Oxford University Press.
Nasr, Seyyed Hossein ve Oliver Leaman (Haz.) (2001). *History of Islamic Philosophy*, Londra: Routledge.
Needham, Joseph (1984). *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Cilt 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Neugebauer, Christian (1989). *Einführung in die afrikanische Philosophie*, Münih, Kinşasa, Libreville: Afrikanische Hochschulschriften.
Novak, Manfred (1993). "Menschenrechte in der Neuen Weltordnung", *Südwind*, No. 6, s. 22-24.
Ohashi, Ryosuke (1998). "Womit muß der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?", Schneider, Notker, Ram Adhar Mall ve Dieter Lohmar (Haz.), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 155-166.

Oruka, Henry Odera (1988). "Grundlegende Fragen der afrikanischen "Sage-Philosophy", Wimmer, Franz Martin (Haz. ve çev.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Latemamerika* içinde, Viyana: Passagen, s. 35-54. http://mailbox.univie.ac.at/Franz. Martin.Wimmer/4fragen88.html.

___ (1990). *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden: Brill.

Paine, Thomas (1792). "The Rights of Man", http://www.us-history.org/paine/rights/ [28. August 2003].

Panikkar, Raimundo (1982). "Is the notion of Human Rights a Western Concept?", *Diogenes*, No. 120.

Panikkar, Raimon (1998). "Religion, Philosophie und Kultur", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Yıl 1, No. 1, s. 13-37.

Pargiter, F.E. (1962 [1922]). *Ancient Indian Historical Tradition*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Patzer, Andreas (1986). *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, Freiburg i. Br.: Alber.

Pätzold, Mathias (1992). *Ibn-Khaldun. Buch der Beispiele*, Leipzig: Reclam.

Pauer-Studer, Herlinde (2003). *Einführung in die Ethik*, Viyana: WUV.

Paul, Gregor (1986). "Konzepte der Kritik und der kritischen Diskussion im älteren Konfuzianismus. Thesen zur Entwicklung eines universalen Rationalitätsbegriffs", *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, No. 50, s. 7-30.

___ (1994). "Argumente für die Universalität der Logik. Mit einer Darstellung äquivalenter Axiome aristotelischer Syllogistik, spätmohistischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie", *Horin*, No. 1, s. 57-86.

___ (1998). "Logik, Verstehen und Kulturen", Schneider, Notker, Ram Adhar Mall ve Dieter Lohmar (Haz.), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 111-132.

___ (2000). "Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum", Wierlacher, Alois (Haz.), *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, No. 26, Münih: iudicium, s. 381-412.

___ (2001). "Philosophie der Menschenrechte. Ergebnisse eines Projekts", *Polylog. Forum für interkulturelles Philosophieren*, No. 2, s. 1-19. http://www.polylog.org/agdy2/prs3-de.htm [13. August 2003]

Paul, Gregor ve Robertson-Wensauer, Caroline Y. (Haz.) (1997). *Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*, Baden-Baden: Nomos.

Paul, Gregor, Thomas Göller, Hans Lenk ve Guido Rappe (Haz.) (2001). *Humanität, Interkulturalität und Menschenrecht*, Frankfurt/M: Lang.

Petrus Abelardus (1995 [1141]). "Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft", Picotti, Dina V. (Haz.) (1995). *Pensar desde America. Vigencia y desafios actuales* içinde, Buenos Aires: Catälogos Editora.

Pieper, Annemarie (2003). *Einführung in die Ethik*, Tübingen: Francke.

Plott, John C. (1963-89). *Global History of Philosophy*, Cilt 1-5, Delhi: Motilal Banarsidass.

Plott, John C., James M. Dolin ve Paul D. Mays (1979). "The Problem of Periodization", Plott. John C., *Global History of Philosophy. c. 2: The Han-Hellenistic-Bactrian Period* içinde, Delhi: Motilal Banarsidass, s. 255-303.

Plott, John C., James M. Dolin ve Paul D. Mays (1999 [1979]). "Das Periodisierungsproblem", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 3, s. 33-51. Plott,

John C., *Global History of Philosophy. c. 2: The Han-Hellenistic-Bactrian Period* içinde Delhi: Motilal Banarsidass, s. 255-303'de yer alan "The Problem of Periodization" makalesinin Franz M. Wimmer tarafından yapılan Almanca çevirisinin bazı kısımlarının basılmış hali.

Popper, Karl Raimund (1973). *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg: Hoffmann und Campe.

Potter, Karl H. (1977 ff.). *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Preißler, Holger (1998). "Frühmittelalterliche Philosophie im islamischen Bereich", Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau ve Gerd-Rüdiger Hoffmann (Haz.), *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlin: Akademie-Verlag, s. 167-193.

Quine, Willard van Orman (1960). *Word and Object*, Cambridge, MA.

Rade, Claus-Dieter (1999). "Das ceylonesische Mittelalter im Spiegel der 'Großen Chronik'", *Zeitensprünge*, No. 1, s. 97-117 ve No. 2, s. 279-291.

Radhakrishnan, Sarvepalli (1958). *Die Bhagavadgita*, Baden-Baden: Holle.

Raju, P.T. (1962). *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln: University of Nebraska Press.

Redaktion (1998). "Islam oder Menschenrechte", *Das politische Magazin für ein islamisches Bewusstsein*, cilt 6, No. 21.

Riencourt, Amaury de (1962). *Die Seele Chinas*, Frankfurt/M.: S. Fischer.

Rocher, Ludo (1993). "Gesellschaftsordnung; Dharma und Dharma-Literatur", Bechert, Heinz ve Georg von Simson (Haz.), *Einführung in die Indologie. Stand - Methoden - Aufgaben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 174-177.

Roetz, Heiner (1992). *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

___. (1995). *Konfuzius*, Münih: Beck.

___ (2001). "Podiumsdiskussion der DCG", *Mitteilungsblatt der Deutschen China-Gesellschaft*, Yıl 44, Defter 1.

Roig, Arturo Andres (1981). *Teoria y critica del pensamiento latinoamericano*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Rosenthal, Franz (1967). *Ibn Khaldun. The Muqaddimah*, 3 cilt, Princeton: Princeton University Press.

Roy, Biren (çev.) (1986). *Mahabharata*, Köln: Diederichs.

Rüben, Walter (1954). *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Rudolph, Ulrich (1999a). "al-Kindi", Volpi, Franco (Haz.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Cilt 1, Stuttgart: Kröner, s. 835-837.

___ (1999b). "al-Kindi", Volpi, Franco (Haz.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Cilt 1, Stuttgart: Kröner, s. 461-466.

___ (1999c). "al-Kindi", Volpi, Franco (Haz.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Cilt 1., Stuttgart: Kröner, s. 548-551.

Russell, Bertrand (2001 [1946]). *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung*, Viyana: Europaverlag.

Rüstau, Hiltrud (1988). "Die Genesis der altindischen Philosophie", Moritz, Ralf, Hiltrud Rüstau ve Gerd-Rüdiger Horfmann (Haz.), *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* içinde, Berlin: Dietz Verlag, s. 10-57.

Rybarczyk, Marian L. (1975). *Sowjetische Historiographie der Philosophie*, Freiburg: yayımlanmamış tez.

Salazar Bondy, Augusto (1968). *Existe una filosofia de nuestra America?*, Mexico: Sigio Veintiuno Editores.

Santinello, Giovanni (Haz.) (1979 ff.). *Storia delle Storie Generali della Filosofia*, Brescia und Padova.

Sasso, Javier (1998). *La filosofia latinoamericana*, Caracas: Monte Avila.

Schelkshorn, Hans (1997). *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam: Rodopi.

___ (1999). "Die lateinamerikanische 'Philosophie der Befreiung' am Ende des 20. Jahrhunderts", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Yıl 2, No. 3, s. 81-88.

Schickel, Joachim (Haz.) (1976). *Konfuzius. Materialien zu einer Jahrhundert-Debatte*, Frankfurt/M.: Insel.

Schiller, Bernt (1974). *Shortage and Plenty. Research Problems in Contemporary History*, Gothenburg.

Schimmel, Annemarie (1951). *Ibn Chaldun. Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima*, Tübingen: Mohr.

Schirilla, Nausikaa (1996). *Die Frau, das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

___ (1999). "Aktuelles zur arabisch-islamischen Philosophie", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Yıl 2, No. 3, s. 89-91.

___ (2001). "Können wir uns nun alle verstehen? Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und Differenz", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 8, s. 36-47.

Schleichert, Hubert (1990). *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Klostermann.

Schmidt-Glinzer, Helwig (1992 [1975]). *Mo Ti. Von der Liebe des Himmels zu den Menschen*, Münih: Diederichs.

Schmidtke, Sabine (2000). *Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des IbnAbiJumhural-Ahsa'i (um 838/1434-35 - nach 906/1501)*, Leiden, Boston, Köln: Brill.

Schmitten, Elke aus der (2002). "Glaubens- und Religionsfreiheit aus europäischer Sicht seit 1948 - mit Hinblick auf die aktuelle Lage in Österreich. Seminararbeit, Universität Wien", http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/se0102arbschmitten.pdf [28. August 2003]

Schondorff, Joachim (1943). *Philosophisches Wörterbuch*, 10. baskı, Stuttgart: Kröner.

Schreiner, Stefan (Haz.) (1983). *Ibn Tufail: Haji ibn Jaqzan der Naturmensch. Ein philosophischer Robinson-Roman aus dem arabischen Mittelalter*, Leipzig und Weimar: Kiepenheuer.

Schuhmacher, Stephan (çev.) (1998). *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Frankfurt/M.: Krüger.

Schutte, Ofelia (1993). *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Albany: State University of New York Press.

Schwartz, Benjamin (1975). "The Age of Transcendence", *Daedalus 104.2 (Sondernummer: Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.)*

Schwarz, Ernst (1985). *Konfuzius. Gespräche des Meisters Kung (LunYü)*, Münih: dtv.

Schwegler, Albert (1861). *Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Uebersicht*, 4. baskı, Stuttgart: Franckh.

Seebohm, Thomas M. (1972). *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn: Bouvier.

Senghor, Leopold Sedar (1971). *The Foundations of "Africanite" or "Negritude" and "Arabite"*, Paris: Presence Africaine.

Sharif, M.M. (Haz.) (1966). *A History of Muslim Philosophy*, Cilt 1-2, Wiesbaden: Harassowitz.

Simson, Otto von (1972). *Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sinha, K.P. (1984). *Reflexions on Indian Philosophy*, Varanasi: Chaukhambha.

Soni, Jayandra (1998). "Einheit und Vielfalt aus der Sicht der siebenstufigen Prädikationslogik", Schneider, Notker, Ram Adhar Mall ve Dieter Lohmar (Haz.), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 99-110.

Spengler, Oswald (1972 [1922]). *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Cilt, Münih: dtv.

Stange, Hans Otto (1964). *Die Weisheit des Konfuzius*, Frankfurt/M.: Insel.

Stanley, Thomas (1655). *The history of philosophy* (lat. von Olearius 1711).

Stenger, Georg (1996). "Interkulturelles Denken - Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht", *Philosophisches Jahrbuch* içinde, Yıl 103, Defter 1-2, s. 90-103; 323-338.

Strohmaier, Gotthard (1979). *Denker im Reich der Kalifen*, Köln: Pahl Rugenstein.

___ (1988). *Al-Biruni: In den Gärten der Wissenschaft*, Leipzig: Reclam.

___ (1999). *Avicenna*, Münih: Beck.

Sturm, Hans P. (1998). "Die vierfache Negationslogik im östlichen und westlichen Denken", Schneider, Notker, Ram Adhar Mall und Dieter Lohmar (Haz.), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 85-98.

Sumner, Claude (Haz.) (1976): *Ethiopian Philosophy*, Addis Ababa: University of Addis Ababa Press.

Sumner, Claude ve Samuel Wolde Yohannes (Haz.) (2002). *Perspectives in African Philosophy. An Anthology on "Problematics of an African Philosophy": Twenty Years After (1976-1996)*, Addis Ababa: Addis Ababa University Press.

Sundermeier, Theo (2003). "Religion und Fremde", Wierlacher, Alois ve Andrea Bogner (Haz.), *Handbuch interkulturelle Germanistik* içinde, Stuttgart: J.B. Metzler, s. 547-552.

Tanck de Estrada, Dorothy (1985). *La ilustración y la educación en la Nueva España*, Mexico: Consejo Nacional de Fomento Educativo.

Tempels, Placide (1956 [1945]). *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg: Rothe.

Thaler, Mathias (2002). *Antworten auf den Kulturrelativismus. Eine philosophische Untersuchung aktueller Debatten zur Universalität der Menschenrechte*, Diplomarbeit, Universität Wien.

Thieme, Paul (çev. ve seçen) (1966). *Upamschaden*, Stuttgart: Reclam.

Thurnher, Rainer (1993). "Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers", Gander, Hans-Helmuth (Haz.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt/M.: Klostermann, s. 129-142.

Tiedemann, Dietrich (1793). *Geist der speculativen Philosophie*, Cilt III, Marburg 1791-96.

Towa, Marcien (1983). *Poésie de la Negritude. Approche Structuraliste*, Sherbrooke, Can.: Naaman.

___ (1988). "Die Aktualität der afrikanischen Philosophie", Wimmer, Franz Martin (Haz.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* içinde, Viyana: Passagen, s. 55-66. http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/4n-agen88.html.

Tshiamalenga, Ntumba (1979). "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Yıl 33, No. 3, s.428-443.

Turki, Mohammed (1996). "Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Ruschd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam", *Dialektik*, No. 1, Hamburg, s. 29-42.

Twiss, Sumner B. (1998). "A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights", de Bary, Theodore Wm. ve Tu Weiming (Haz.), *Confucianism and Human Rights* içinde, New York: Columbia University Press, s. 27-53.

Tylor, Edward B. (1873 [1871]). *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, 2 Cilt, Leipzig: Winter.

Unger, Ulrich (2000). *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie. Ein Wörterbuch für die Klassische Periode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Wangermann, Ernst (1998). "Toleranz und Minderheitenrechte in Österreich seit der Reformation", *Toleranz - Minderheiten - Dialog. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst*, No. 3, s. 3-9.

Wanjohi, Gerald Joseph (1997). *The Wisdom ofthe Gikuyu Proverbs: The Kihooto World-View*, Nairobi: Pauline Publications Africa.

Watt, W. Montgomery (1985). *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weidtmann, Niels (1998). "Kann Schriftlichkeit fehlen? Afrikanische Weisheitslehren im interkulturellen Dialog", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 1, s. 74-84. http://www.polylog.org/them/2/asp3-de.htm [28. August 2003].

Wilhelm, Richard (çev.) (1982 [1916]). *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Köln: Diederichs.

___ (çev.) (1989 [1923]). *Kungfutse, Gespräche, Lun Yü*, Düsseldorf: Diederichs.

___ (çev.) (1998 [1912]). *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Köln: Diederichs.

Wimmer, Franz Martin (1977). "Kulturwissenschaft als Naturwissenschaft. Zur Methodologie Ibn Khalduns", *KAI - Mitteilungen des Lehrstuhls für Soziologie u. Kulturwissenschaft an der Universität Salzburg*, No. 10, s. 1-20.

___ (1978). *Verstehen - Beschreiben - Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse*, Freiburg i.Br.: Alber.

___ (1984). "Sowjetische Philosophiehistorie - ein Beispiel für marxistische Geschichtsauffassung", Luftenegger, Peter (Haz.), *Philosophie und Gesellschaft* içinde, Viyana: IWK, s. 79-93.

___ (Haz ve çev.) (1988). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Viyana: Passagen. http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/4fragen88.html.

___ (1989). "Rassismus und Kulturphilosophie", Heiß, Gernot (Haz.), *Willfährige Wissenschaft* içinde, Viyana: Verlag für Gesellschaftskritik, s. 89-114. http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/rassismus89.html.

___ (1990a). *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Viyana: Passagen. http://mailbox.univie.ac.at/Franz. Martin.Wimmer/intkult90 .html.

___ (1990b). "Entwurf eines Klassifikationsschemas für philosophische Positionen", *Conceptus* XXIV, No. 62, s. 33-47. http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/klassifikation90.html.

___ (1993). "Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht", Mall, Ram Adhar ve Notker Schneider (Haz.), *Philosophische Grundlagen der interkulturalität* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 245-264.

(1994). "Plädoyer für den Polylog", *IMPULS. Das grüne Monatsmagazin*, Oktober, s. 18-19. http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/impuls94.pdf.

___ (1996). "Sich selbst genug? Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie", *Der Blaue Reiter*, No. 4, s. 97-101.
(1998a). "Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkultureller Philosophie", *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, No. 1, s. 5-12. http://www.polylog.org/them/1/fcsl-de.htm [28. August 2003].
___ (1998b). "Identität und Kulturbrüche", Schneider, Notker, Ram Adhar Mall ve Dieter Lohmar (Haz.), *Einheit und Vielfalt* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 61-84.
___ (2000). "Bericht: Interkulturelle Philosophie", *Information Philosophie*, No. 1, s. 32-39. http://www.information-philosophie.de/philosophie/interkulturell.html.
___ (2003). "Feurige Argumente - Bücherverbrennungen und Geistesgeschichte", Ernst, Werner (Haz.), *Aufspaltung und Zerstörung durch disziplinäre Wissenschaften* içinde, Innsbruck: Studien Verlag, s. 111-134.
Wimmer, Franz Martin, Martin Amerbauer ve Tina Chim (2000). *Skriptum zur Vorlesung: Interkulturelle Philosophie - Probleme und Ansätze*, 2. baskı, Viyana: WUV.
Wiredu, Kwasi (1996). *Cultural Universals and Particulars. African perspective*, Bloomington: Indiana University Press.
___ (1997). "The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy", Kimmerle, Heinz ve Franz Martin Wimmer (Haz.), *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective* içinde, Amsterdam: Rodopi, s. 11-24.
Wöhler, Hans-Ulrich (1990). *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Wohlfart, Günter (2002). *Zhuangzi (Dschuang Dsi) Meister der Spiritualität*, Freiburg, Basel, Viyana: Herder.
___ (yorumlayan) (2003). *Zhuangzi*, (seçmeler) Stuttgart: Reclam.
Wright, Georg Henrik von (1974). *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M.: Fischer.
Würsch, Renate (1999a). "Avicenna", Volpi, Franco (Haz.), *Großes Werklexikon der Philosophie*. Cilt 1 içinde, Stuttgart: Kröner, s. 118-120.
___ (1999b). "Averroes", Volpi, Franco (Haz.), *Großes Werklexikon der Philosophie*. Cilt 1 içinde, Stuttgart: Kröner, s. 116-118.
___ (1999c). "Ibn-Haldun", Volpi, Franco (Haz.), *Großes Werklexikon der Philosophie*. Cilt 1 içinde, Stuttgart: Kröner, s. 734-735.
Zea, Leopolde (1969). *La filosofia americana como filosofia sin más*, Mexico: Sigio Veintiuno Editores.
___ (1969). *Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte*, Münih: Eberhard.
___ (1997). *Am Ende des 20. Jahrhunderts: Ein verlorenes Jahrhundert?*, Aachen: Concordia.
Zimmer, Heinrich (1973 [1961]). *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

SÖZLÜKÇE

Analog, analoji (Alm.: *analog, Analogie*; Yun.: *Análogos*. Logos'a uygun olan): kıyaslanabilir, benzer, karşılık düşen.

Arî, Arya (Alm.: *arisch, Arier*; Pers.: *arya*, soylu): Hint-Avrupa dillerinden birini konuşan bir kavim; M.Ö. 1500'den itibaren Hindistan'a göç etmişlerdir.

Âstika–nâstika (Sanskr.: evet demek – hayır demek): Hint düşünce geleneklerinin, *Vedalar*'ın otoritesini kabul edip etmeyişlerine göre ayrılmaları.

Atom teorisi (Alm.: *Atomtheorie*; Yun.: *átomos*, bölünemez; *theoría*, bakış, öğreti): dünyanın en küçük bölünemez parçacıklardan oluştuğu teorisi.

Averroizm (Alm.: *Averroismus*): Hıristiyan ve Yahudi skolastiğinin, adını İbn Rüşd'den (Averroës) alan çizgisi.

Aztekler (nahuatl): İspanyollar tarafından fethedildiği dönemde, bugünkü Meksika'nın bulunduğu bölgede hüküm süren Orta Amerika halkı.

Baktria: Pers İmparatorluğu'nun (Amu-Derya ile Sir-Derya arasındaki) sınır eyaleti; Büyük İskender'den sonra politik bağımsızlığa sahip şehirler ve krallıklar olarak, Hindistan üzerinde büyük bir etkide bulunmuşlardır.

Bantu: Afrika'da konuşulan bir dil grubu.

Barbar, barbarlar (Yun.: *barbarikos*, yabancı, Yunan olmayan): burada mutlak kabul edilen kültürel bir farklılığın simgesi.

Batılı (Alm.: *okzidental*; Lat.: *occidens* [güneşin] batışı): "Batı"ya özgü, yani Asya'ya kıyasla Avrupa'ya özgü (olduğu varsayılan).

Bibliyografya, bibliyografi (Yun.: *biblos*, kitap; *gráphein*, yazmak): kitapların betimlemişi.

Bilgelik felsefesi (Ing.: sage-philosophy): H. Odera Oruka'nın, sözlü felsefe geleneklerini tanımlamak için kullandığı deyim.

Bilinemez, bilinemezcilik (Alm.: *agnostisch, Agnostizismus*; Yun.: *Ágnostos*, bilinmeyen): belirli sorularda bilginin olanaksızlığı öğretisi.

Brahmanlar: bkz. Varna.

Budizm (Buddhacılık): Hindistan'da,felsefi soru soruş biçimlerini güçlü bir biçimde geliştirmiş bir din.

Bulgusal (Alm.: *heuristisch*; Yun.: *heuriskein*, bulmak, araştırıp ortaya çıkarmak): bulmaya ilişkin.

Cârvaka: bkz. Lokâyata.

Caynacılık (Sanskr.: *jina*, galip): Hindistan'da felsefi ve özellikle bilgikuramsal soru soruş biçimlerini ve teorileri güçlü bir biçimde geliştirmiş bir din.

Cizvitler (M.S. 1534-1773; yeniden M.S. 1814'ten itibaren): yoğun misyonerlik faaliyeti yürüten bir Katolik tarikatı.

Çokanlamlı, çokanlamlılık (Alm.: *Äquivokation*; Lat.: *aequus*, aynı; vocatio: adlandırma): çift anlamlı, eş sesli, farklı anlamlar taşıyan eş sesli sözcükler.

Çoktanrıcı, çoktanrıcılık (Alm.: *polytheistisch, polytheismus*; Yun.: *poly* çok; *theós*, tanrı): birden fazla tanrının varlığına duyulan dinsel inanç.

Deontolojik, Deontoloji (Yun.: *dei*, olmalı; *lógos*, öğreti): olunması gerekenin öğretisi; normların geçerliliğinin öğretisi.

Diyadokografi (Yun.: *diadoché*, ardıl; *gráphein*, yazmak): okulların kurucularının betimlenişi; İskenderiye'de usta-çırak ilişkilerinin izlenmesi ışığında, felsefe ve bilim tarihi yazma geleneği.

Dogmatik, Dogma (Yun.: *dógma*, kanı, öğreti): doğru ya da iyi olduğuna inanılan; bir kanıt olmadan inanılan.

Doğu, şarkiyat (Alm.: *orient*, *orientalismus*; Lat.: *oriens* [güneşin] doğuşu): Avrupa'ya kıyasla Asya'yı ilgilendiren.

Doksografik, doksografi (Alm. *doxograpisch*, *Doxographie*; Yun.: *dóxa*, düşünce, kanı, sanı; *gráphein*, yazmak): düşüncelerin betimlenmesi.

Egzotik, Egzot/yaban (Alm.: *exotisch*, *Exoten*; Yun.: *éxo*, dışında): uzak ülkelere ait insanlar, hayvanlar, bitkiler; burada karşılıklı kabulü olanaklı kılan bir kültür farklılığının tanımı.

Eksen dönem (Alm.: *Achsenzeit*): Jaspers'in, M.Ö. 800-200 yılları arasında Doğu, Güney ve Batı Asya'da yaşanan döneme verdiği ad; bu dönemde söz konusu bölgelerde etkili felsefi ve dinsel çizgiler gelıştirilmiştir.

Empirizm (ampirizm, Yun.: *empeiría*, deneyim): bilginin biricik dayanağının duyusal deneyim ve deney olduğu öğretisi.

Eşarî (Alm.: *Aschariten*; Arap.: el-Eşarî okulu): bkz. Kelam.

Etnolojik, etnoloji (Alm.: *etnologisch*, *Etnologie*; *lógos*, öğreti): etniler öğretisi.

Etnofelsefe (Alm. *Ethnophilosophie*; Yun.: Yun.: *éthnos*, Yığın, Halk): etkileri bölgelerle sınırlı olan felsefi geleneklere verilen tanım; özellikle sözlü gelenekler için kullanılır.

Evrimcilik (Alm.: *Evolutionismus*; Lat.: *evolvere*, dışarıya doğru yuvarlanarak açılmak, gelişmek): tek tek kültürlerin her birinin, bir gelişme sürecinin aşamaları olarak serimlendikleri, kültür teorisi görüşü.

Fâlsafa (Arapça'da, Yunanca *philosophia* için kullanılan ödünç sözcük): Islam felsefesinde, ağırlıklı olarak Yunan metinleriyle tartışılmasından oluşan çizgiye verilen ad.

Felsefe tarihi: Felsefenin tarihinden, yani onun geçmişinden farklı olarak, felsefe tarihi bu geçmişin betimlenmesi ve açıklanmasıdır; bu deyim burada aynı anlamdaki "felsefe tarihi yazımı" deyiminin yerine kullanılmıştır.

Gerçekçilik / realizm (Alm.: *Realismus*; Lat.: *realis*, gerçek): dış dünyanın özneden bağımsız olduğunu söyleyen, ontolojik ve bilgikuramsal öğreti.

Göreci, görecilik (Alm.: *relativistisch*, *Relativismus*; Lat.: *relatio*, İlişki): Bilginin ve değer yargılarının bireysel görüş açısına ya da kolektif olarak kabul edilmiş bir geleneğe bağlı olduğunu ve böylelikle nesnel olarak karara bağlanamayacağını söyleyen görüş.

Han hanedanı (Çin, M.Ö. 204-M.Ö. 220): Qin (Çin) hanedanını ortadan kaldırmıştır; Legalizm ve Taoizm unsurlarını içeren Konfüçyusçuluk, devlet ideolojisi olarak yerleşir; geç Han döneminde Hindistan'dan Budizm alınır.

Hinduizm: Hindistan'daki dinsel, felsefi ve kültürel görüngüler çeşitliliğinin toplamına Avrupa'da verilen isim.

Homojen, homojenlik (Yun.: *homóios*, aynı türden, génos, *köken*): aynı kökenli, aynı türden; karşıt kavramlar: farklılık (Alm.: *diversität*), heterojenlik.

Homöomorf (Alm.: *homöomorph*; Yun. *Homóios*, aynı türden, *morphé*, biçim): aynı biçimden; birden fazla bilimde (örneğin Matematik'te) kullanılan bu terim, Panikkar tarafından, kültürel açıdan farklı ama işlevsel olarak aynı olan kavramları ve fikirleri betimlemek için alınmıştır.

Irkçı, Irkçılık (Alm.: *rassistisch*, *Rassismus*; ital./isp.: *razza/raza*, hayvan ya da insan türü): genetik açıdan akraba olan insanların bedensel ve diğer (sosyal, entelektüel, ahlaksal vs.) vasıflarda da örtüştükleri görüşü.

İdealizm (Yun.: *idéa*, şekil, ilk örnek, düşünce, fikir): asıl varoluşa ya da bilinebilirliğe maddi olmayanın sahip olduğu teorisi.

İdealtipsel, İdeal tip (Yun.: *idea*, şekil, ilk örnek; *typos*, belirlenim): Max Weber'in sosyolojiye getirdiği kavram; birbirine akraba yapılanmaların ya da fikirlerin ortak özellikleri, onların tekil görünüş örneklerini betimleyebilmek için bu kavram altında toplanır.

İdeoloji (Yun.: *idea*, şekil, ilk örnek, düşünce, fikir; *lógos*, öğreti): fikirler öğretisi; ortak çıkarları gerçekleştirme hedefini taşıyan eylem ve davranış biçimlerini haklı çıkarmak için kullanılan ve bilim önermeleri oldukları iddia edilen inanç önermeleri sistemi.

İklimsel, İklim (Yun.: *klíma*, gökyüzü bölgesi, küçük yöre): kültürel özelliklerin açıklanmasına temel oluşturan doğal çevre koşulları.

İlinek (Alm.: *Akzidentien*; Lat.: *accedens*, fazladan gelen, ortaya çıkan): tesadüfi olan, özsel olmayan, değişebilir olan.

İlkel (Alm.: *primitiv*; Lat.: *primus*, ilk): "kabileler" halinde yaşayan, yazısız toplumların eski tanımlanışı.

İnsan Hakları: Her insanın devlet yasalarından bağımsız olarak sahip olduğu, pozitif öncesi bireysel ve sosyal haklar.

Kalkınma/gelişme kavramı: bkz. Evrimcilik.

Kanonik, Kanon (Yun.: *kanón*, düstur, kural, norm): bir alan için geçerli olan kuralların ya da bağlayıcılığı kabul edilmiş metinlerin tümü.

Karşılaştırmalı (Alm.: *komparativ*, *Komparatistik*; Lat.: *comparare*, karşılaştırmak): karşılaştırmalı felsefe (yaklaşık 1900'den bu yana) özellikle Asya ve Batı'daki felsefe geleneklerini karşılaştırıyor.

Kelam (Arap.: söz): erken İslam döneminde, teolojik-felsefi bir çizgi.

Klişe (Alm.: *Stereotype*; Yun.: *stereós*, donuk, katı; *typos*, şekilleniş): bir grup insanın özellikleri hakkındaki kalıcı kanılar.

Koan: Zen'in bazı biçimlerinde, aydınlanma yolundaki engelleri (örneğin dualist düşünmeyi) ortadan kaldırmaya yarayan bir bilmece ya da alıştırma.

Konfüçyusçuluk: Klasik Çin'deki bir düşünce okuluna Avrupa'da verilen ad. Konfüçyusçuluk, Han Hanedanı'ndan itibaren Legalizmle birlikte başat bir önem kazanmıştır. Çin'de ise daha çok, eski adı olan "Edebiyatçılar Okulu" olarak anılmaktadır.

Kşatriyalar: bkz. Varna.

Kronolojik, kronoloji (Yun.: *khrónos*, zaman; *lógos*, orantı, öğreti): zamansal sıralamaya göre betimleme.

Kuşku, kuşkuculuk (Alm.: *Skepsis*, *Skeptizismus*; Yun.: *sképtesthai*, merakla incelemek, ortaya çıkartmaya çalışmak): bazı şeylerin kuşku götürür olduğu öğretisi.

Kültür antropolojisi (Alm.: *kulturantropologisch*, *Kulturanthropohogie*; Lat.: *cultura*, yetiştirme, kültür; Yun.: *ánthropos*, insan): İnsan kültürlerinin bilimi.

Kültür göreciliği (Alm.: *Kulturrelativismus*; Lat.: *cultura*, yetiştirme, kültür; *relatio*, ilişki): bir kültürün tüm anlatımlarının yalnızca o kültürün kendi kavramlarıyla anlaşılabileceği ve o kültürün kendi ölçütleriyle değerlendirilebileceği doğrultusundaki kültür teorisi görüşü.

Kültürleme (Alm.: *Akkulturation*; Lat.: *ad culturam*, bir kültüre yaklaşarak): bireylerin ya da grupların, geldikleri gruptan başka bir grubun kültürel davranış tarzına uyum göstermelerini sağlama.

Kültürlerötesi (Lat.: *trans*, içinden geçerek, ötesine; *cultura*, yetiştirme, kültür): kültürlerin ötesinde geçerli olan, ya da tüm kültürlerin temelinde yatan.

Legalizm (Alm.: *Legalismus*; Lat.: *legal*, yasalara ilişkin): Çin'de "Savaşan Devletler Dönemi"ndeki bir düşünce okulu.

Lokáyata (Cárvaka da deniliyor): Hindistan'da, Upanişadlar zamanındaki materyalist gelenek.

Luo: Doğu Afrika'da, bugünkü Kenya ve Uganda'nın yer aldığı bölgede yaşayan bir halk.

Marksizm: Özellikle Karl Marx ve Friedrich Engels'e dayanan materyalist felsefe akımı.

Materyalizm (Lat.: *materia*, madde): Her şeyin madde olduğu ya da maddeye dayandırılabildiği teorisi.

Merkezci, merkezcilik (Alm.: *zentristsch*, *Zentrismus*; Yun.: *kéntron*, orta nokta): her şeyi bir orta noktayla ilişkilendiren görüş tarzı.

Metafizik (Yun.: *meta*, öte; *physiká*, Fizik): başlangıçta, Aristoteles'in doğa olaylarını ("tá physiká") ele aldığı kitabından sonrasına ("metá") tasnif edilen yapıtının başlığıydı; doğal dünyanın ötesinde yer alana ilişkin öğreti.

Metodolojik, metodoloji (Yun.: *methodos*, Yol, giriş; *lógos*, öğreti): "Metodlar" yanı, sorunların aydınlatılması ya da çözümü için uygun işlemlerin öğretisi.

Mohizm: Çin'de "Savaşan Devletler Dönemi"ndeki bir düşünce okulu; adını Mo Zi'den almıştır.

Mutezililer: bkz. Kelam.

Nástika: bkz. Ástika.

Négritude (Fr.: *nègre*, zenci): 1930-60 yılları arasında Karaib adalarında ve Afrika'nın o zamanlar Fransız sömürgesi olan ülkelerinde yaygın olan yazınsal, siyasal ve felsefi bir hareket; bu akım "siyahi"lerin kendilerine özgü ve "beyazlardaki" benzeri vasıflarını bütünleyen tinsel, ahlaki ve sanatsal karakteristik özellikleri bulunduğu düşüncesini savundu.

Nihilizm (Lat.: *nihil*, hiç): var olan ya da bilinebilen hiçbir şeyin bulunmadığı teorisi.

Ontolojik, Ontoloji (Yun.: *to ón*, var olan; *lógos*, öğreti): var olan şeylerin, varolanların öğretisi; varlıkbilim.

Özcülük (Alm.: *Essentialismus*; Lat.: *esse*, olmak): bir "özün" atfedilmesi.

Pandita: Hindistan'da, özellikle sözlü gelenekte geleneksel bilginlere verilen ad.

Paradigmatik, paradigma (Yun.: *parádigma*, örnek, model): Bilim tarihine Thomas S. Kuhn tarafından sokulan bir kavram; bir disiplindeki nesnenin kavranışı, temel kavramlar ve yöntemler takımını tanımlar.

Patristik (Yun.:/Lat.: *patér* / *pater*, baba): Kilise babalarının yazıları ve öğretisi.

Pietist, pietizm (Lat.: *pietas*, dindarlık): M.S. 1700 civarında, Protestanlıkta bir akım.

Polilogsal, polilog (Alm.: *polylogisch*, *Polylog*; Yun.: *poly*, çok; *lógos*, öğreti): felsefenin kültürlerarası yönelişi için oluşturulmuş bu kavram, tüm taraflara ait çok sayıda pozisyonu çıkış noktası alan farklı türden olanların eşit düzeyde olduğu" bir diyalog sürecini betimliyor. **Pythagorasçı, Pythagorasçılar:** Özellikle Güney İtalya'da, Samos'lu Pythagoras'ın (M.Ö. 580-500) adıyla bilinen Yunan düşünce geleneği; Pythagorasçılar birliğine kadınlar da erkeklerle eşit olarak girebiliyordu; güçlü bir matematik donanımına sahiptiler; önemli temsilcileri: Theano, Empedokles.

Pozitivizm (Lat.: *ponere*, koymak, yerleştirmek): felsefede, olgusal olandan yola çıkan ve metafizik soruları dışlayan akım.

Putperestçe, putperestler (Alm.: *heidnisch*, *Heiden*): burada öncelikle bilişsel olarak görülen bir kültürel farklılığın tanımlanışı olarak.

Qin hanedanı (Çin hanedanı; M.Ö. 221-204): Çin'de merkezi devleti kurmuştur.

Rasyonalizm (Lat.: *ratio*, anlak, akıl): belirleyici bilgi kaynaklarının kavrayış ve mantık olduğu öğretisi.

Rasyonellik ilkesi (*principle of charity* de deniliyor): anlaşılmayan yabancı anlatımların rasyonel olduklarının varsayıldığı yorumlama kuralı.

Savaşan Devletler Dönemi: Çin tarihinde bir dönem (M.Ö. 475-221); Mo Zi, Mensiyus, Zhuang Zi, Gongsun Lung, Xun Zi ve Han Fei gibi filozoflar bu dönemde yaşamıştır.

Skolastik (Lat.: *schola*, okul): düşüncenin "okullar" halinde örgütlenmesi ve gelenek oluşturması biçimi; Konfüçyusçu, Budist, Hinduist, İslami ve Hıristiyan toplumlarında belirli dönemler için karakteristiktir.

Sofist (Yun.: *sophistés*, usta, bilen kişi): özellikle M.Ö. 5. yüzyılda Atina'da bir grup entelektüele kendilerinin ve başkalarının verdiği ad.

Sözlü tarih: tarih biliminin öncelikli olarak sözlü kaynaklar üzerinde yoğunlaşan dalı.

Stoa (Yun.: *stoá*, revak): Yunanistan ve Roma'da bir felsefe okulu.

Sudralar: bkz. Varna

Sutralar (Sansk.: *sutra* kılavuz, rehber): M.Ö. yak. 555 yıllarından itibaren Hindistan'da kullanılan, özlü, akılda kalıcı bir üslupta yazılmış eğitici metinler.

Taoizm (Taoculuk): Klasik Çin'de düşünce okulu; genel olarak kullanılan "Tao" terimi, bu okulda özel bir anlama bürünür; Han hanedanı döneminden itibaren, burada aynı adlı bir din gelişir.

Tarihselci, tarihselcilik (Alm.: *historistisch*, *Historismus*; Lat.: *historia*, tarih yazımı): özellikle Almanca dil sahasında 19. yüzyılda geliştirilen bir tarih anlayışına verilen tanım; bu anlayışa göre dönem ve toplum biricik bir bütün oluştururlar,bunların ölçütleri ve değerlendirilişleri başka bir döneme ve topluma uygulanamaz.

Tekanlamlı (Alm.: univok; Lat.: *unus*, bir; *vocatio*, adlandırma): tek bir anlamı, tek bir adı olan.

Tekbencilik (Alm.: *Solipsismus*; Lat.: *solus*, yalnız; *ipse*, selbst): öznel Ben'in ve onun bilinç içeriğinin biricik (bilinebilir) gerçeklik olduğu öğretisi.

Tekçi, tekçilik (Alm.: *holistisch*, *Holismus*; Yun.: *hólos*, bütün): bütüne ilişkin; bir konunun analitik değil, ancak bütünselci bir ele alınışının uygun olduğu görüşü.

Tektanrıcı, tektanrıcılık (Alm.: *monotheistisch*, *Monotheismus*: Yun.: *mónos*, tek; *theós*, tanrı): tek bir tanrının var olduğu dinsel inancı.

Telelojik, teleoloji (Yun.: *télos*, hedef; *lógos*, öğreti): Hedefe yönelmişlik öğretisi.

Teolojik, teoloji (Yun.: *theós*, tanrı; *lógos*, öğreti): Tanrıbilim, ilahiyat.

Tolerans, toleranslı (Lat.: *tolerare*, tahammül etmek).

Töz (Alm.: *Substanz*; Lat.: *substare*, altında durmak): Aristotelesçi gelenekte, değişebilir olanın (ilinek) temelinde yer alan için kullanılan ontolojik kavram.

Upanişadlar (Sans.: *u pani schad*, ustanın dizinin dibinde): *Vedalar*'ın, genellikle diyalog biçimindeki spekülatif düşünsemeler içeren kapanış bölümü; yak. M.Ö. 750.

Vaişyalar: bkz Varna.

Varna (Sans.: *renk*): eski Hint toplumunun dört kastı: Brahmanlar (rahipler), Kşatriyalar (savaşçı ve yöneticiler), Vaişyalar (ticaret ve tarımla uğraşanlar), Sudralar (hizmetçi ve çiftçiler).

Vedalar (Sans.: *veda*, bilgi): Hindistan'dakı yak. M.Ö. 1200'den itibaren oluşan Brahman geleneğinin en erken metinleri.

Yayılımcılık (Alm. *Diffusionismus*; Lat. *diffundere*, birbirinden akmak): kültürlerin oluşumunun, tek bir kültürden başlayarak yaygınlaşma yoluyla açıklanabileceğine ilişkin kültür teorisi görüşü.

Yeni Platonculuk: tüm Yunan felsefi çizgilerinin unsurlarının dinsel düşüncelerle kaynaştırıldığı Helenist felsefe (yak. M.Ö. 3.-6. yüzyıl).

Yoruba: Batı Afrika'da (Nijerya, Benin ve Togo'da) yaşayan bir halk.

Yorumbilgisel, yorumbilgisi (Alm.: *hermeneutisch*, *Hermeneutik*; Yun.: *hermenéuein*, açıklamak, yorumlamak): çeviriye, yorumlamaya ilişkin; anlam içeren nesne durumlarının (metinler vd.) yorumlanışı öğretisi.

Yorumbilgisel çember (Alm.: *hermeneutischer Zirkel*; Lat.: *circulus*, çember; Yun.: *hermêuein*, açıklamak, yorumlamak): bütünün parçalarından, parçaların da bütünden yola çıkılarak açıklanması gerektiği kuralı.

Zen: Çin'deki Budist ch'an geleneğinin özellikle Japonya'da geliştirilmiş biçimi.

DİZİN

Abbé Batteux 59, 60, 205
Abu Zayd 150, 151, 219
Âdem (Hz.) 53, 130, 211
Afrika felsefesi XXIV, 34, 57, 68, 70, 87, 204
Akan dili 39-41, 204
Akıl 14, 38, 58, 61, 63, 66, 100, 124, 125, 140, 143, 145, 146 174, 185, 187, 190-197, 204, 225, 226
Anto, Wilhelm Anton 62
analitik felsefe 96, 104, 206, 212
analog, analoji 10, 181
analojik yorumbilgisi 64, 111, 124, 206
Aquinalı Thomas 60, 226
Aristoteles 104, 189, 190, 191, 194, 196, 208, 212, 225
Aristotelesçi 35, 60, 83, 94, 190, 191
ástika 96, 174, 178, 179, 181-183, 223
Aşoka 142, 172, 173, 217, 222, 223
atom teorisi 183, 187, 188, 224
Averroizm 195, 196, 226
Avrupa Ortaçağı 15, 221
Avrupa Yeniçağı 10, 52, 53, 79, 96, 186
Avrupamerkezcilik XX, XXIII, 16, 25, 29, 30, 43, 65, 79, 82, 143, 214
Aydınlanma 23, 25, 30, 59, 62, 94, 100, 129, 194, 196, 197, 222
ayırıcı merkezcilik XVII, 30, 32, 147, 205
Aztekler 68, 81

Bachmann 100
Bacon, Francis 105
Baktria 173
Bantu 35-37, 130, 204
Bantu dilleri 39
Batı düşüncesi 3, 10, 15, 30, 33, 38, 71, 105, 141, 143, 144, 202, 217, 224
Batı felsefesi XI, XII, XXIV, 2-4, 11-16, 30, 34, 35, 37, 52-55, 74, 82, 83, 85, 88, 91, 92, 100, 115, 133, 134, 189, 193, 201, 216
Batı geleneği 2, 4, 11, 30, 35, 37, 38, 71, 91, 92, 131, 134, 140-142, 144, 149,
Batı kültürü XI, 12, 21, 23, 74, 106, 133-135, 141, 146, 149, 150, 201
bilgikuramsal gerçekçilik 86
bilgikuramsal idealizm 86
bilgikuramsal materyalizm 86
bilgikuramsal nihilizm 86
bilim VIII, XI, XII, XIX, 1, 2, 4, 7-11, 13, 16, 23-25, 27, 43, 55, 56, 58, 61, 64, 65, 69, 72, 91, 96, 97, 99, 106, 110, 117, 127, 128, 134, 156, 157, 159, 160, 166, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 192, 194-197, 199, 201, 202, 205, 206, 208, 212, 214-216, 225, 226
bilinemezcilik 158
Biruni 171, 213, 222
Bodin, Jean 14, 202
brahmanlar 171, 173, 175, 179, 182, 223
Brajendranath Seal 16
Brucker 60, 61, 63, 94
Budde 60
Buddha 17, 18, 80, 173, 174, 184, 224
Budizm XII, 15, 85, 132, 158, 159, 173, 175, 179-184, 222, 223
bütünleyici merkezcilik XVI, XVII, 30, 32

Candragupta Maurya 172, 173, 178, 222
Cârvaka 179, 181, 182, 223 *ayr. bkz.* Lokáyata
Caynacılık 173-175, 179-181-184, 189, 223, 224
Chang, P. C. 143
Chatterjee 175, 208, 221, 223
Cizvitler 15, 129
cogito 39, 94
Cohen 68
Collingwood 120, 214
Collins 70, 99, 207, 211, 224
Comte 16
Copleston 58, 59, 226

çoğulcu kültür 64
çokkültürlülük XX, 24, 25
çoktanrıcılık 149, 185, 187

değer XV, XVI, 2, 5, 11, 20, 21, 23, 27, 31, 33, 35, 37, 43, 45, 65, 82, 86, 91, 94, 106, 116, 122, 123, 130, 131, 136-139, 161, 162, 167
Demokritos 85, 224
deontoloji 123
Derrida 74
Descartes 39-41, 59, 94, 188, 208
Deussen 64, 206, 216
Dharma 84, 90, 178, 223
din XI, XII, XV, XVI, XIX, 1, 2, 7-11, 14, 17-19, 56, 62, 64, 66, 71, 90, 96, 101, 110, 111 , 113, 116, 118, 127, 132-134, 136, 137, 140, 142, 146, 147, 149-151, 152, 158, 159, 170-173, 176, 178, 182-186, 188, 190, 193-197, 201, 209, 212, 213, 216, 217, 219-222, 224-226
Diodotos 173
diyadokografi 197
doksografi 91-95, 103-105
düşünseme 3, 8, 9, 12, 18, 20, 38, 51, 69, 71, 77, 85, 91, 101, 126, 134, 136, 154, 157, 159, 170, 174-178, 183-185, 187, 197, 225

Ebu Bekr Muhammed bin Abd-ul Melik Muhammed İbn Tufeyl el Kaysî 194
Ebul Hasan el Eşarî 187-189, 191, 202
Ebu-Nasr Muhammed İbn-Tarhan el-Farabi 190, 191, 202, 224
Ebu-Yusuf Yakub İbn İshak 189, 225
egzotik 41, 45, 46, 153, 215
eksen dönem XXIII, 3, 17, 18, 68, 79, 80, 153, 154, 157, 164, 170, 175, 181, 209
eksen dönem öncesi 80
orta eksen dönem 80
el Kindi 189, 190, 202
el-Bakıllânî 188
Elberfeld 136, 202, 217
Eliade 15, 202
Elisli Hippias 103, 212
endüstri toplumu XIV, 31, 35, 46, 131, 138, 139
Engels 31, 153, 212
Eski Ahıd 80, 122
estetik normlar XXIII
Eşarî Okulu 186
etik VII, XXIII, 10, 15, 17, 41, 73, 85, 86, 90, 129, 135, 136, 138, 145, 157, 158, 186, 217, 221, 226
etnofelsefe 33-35, 37, 38, 42, 67, 68, 70, 97, 131, 147, 204, 207
etnoloji 31, 53, 110, 127-129, 131, 132, 136, 204, 215, 216
evrenseller XX, XXIII, 119
evrensellik 23, 35, 91, 127, 135, 138, 141, 146, 147, 209, 216, 217
evrimcilik 31, 129, 131, 205

fálsafa XXIV, XXV, 12, 186, 189-191, 193, 202
Faschingeder 19, 203
felsefe VII-XIII, XVI, XVIII-XXV, 1-27, 29-31, 33-36, 38-43, 45-49, 51-72, 74-79, 81-85, 87-94, 96-107, 110, 111, 113, 115-118, 120, 121, 127-136, 140, 143, 144, 147, 152-154, 157-159, 162, 166, 170, 171, 174, 177, 179, 181-184, 186, 187, 190-197, 201-210, 212-216, 220-222, 224-227
felsefe tarihi XI, XII, 4, 6, 16, 18, 30, 52-59, 61, 64-67, 69-72, 75-79, 81, 82, 84, 87, 90-94, 96-99, 101-106, 129, 205, 207, 208, 212, 214, 216
Flasch 196, 225, 226
Fornet-Betancourt 29, 91, 107, 124, 203, 204, 207, 211, 213-215, 220
Francis Bacon 105
Frauwallner 64, 206, 221
Frege 73
Freud 146, 218

Gadamer 11, 110, 111, 113, 201, 213
Garfield 115, 116, 203, 213, 221
Gazali 116, 189, 192, 193, 196, 197, 225
genişlemeci merkezcilik XVI, 30
gerçek VII, XVII, XXI, 2, 27, 46, 65, 86, 90, 119, 140, 144, 161, 183, 206, 207, 218
Goethe 72
Gottsched 130, 215

Göller 136, 203, 215, 217
Grégoire, H. 62, 206
Grohmann 76, 208
Gürses 48, 203, 205

hakikat XXI, 5, 32, 60, 61, 71, 95, 101, 107, 132, 176, 178, 181, 183, 195, 196, 212
Halife El-Memun 187, 189
Han Fei 157, 165, 168, 169, 221
Han Hanedanı 98, 155, 156, 166, 170
Han-Helenist Baktrist Dönem 80
Hegel 5, 15, 62, 63, 74, 100-102, 146, 202, 206, 209, 211, 212, 214, 216, 218
Heidegger 87, 202, 216
Henry Odera Oruka 97
Heumann 60-62, 100, 205, 206, 211
Hıristiyanlık XXV, 9, 30, 35, 36, 52, 82, 132, 142, 146, 158, 159, 176, 184, 185, 190, 196, 203, 209, 212, 217, 226
Hinduizm 30, 175, 179-181, 184, 204
Hobbes 167
Holenstein 33, 91, 107, 118, 119-123, 128, 201-204, 206, 211, 213-215, 221
homöomorf 90, 103, 126, 170, 211, 215
Hountondji 37, 38, 70, 204, 206, 214, 215, 220
Hume 62, 197, 206
Hülsmann 15, 181, 202, 220, 221, 223, 224

ırkçılık 22, 63, 68, 122, 206

İbrahim (Hz.) 142
İbn Haldun 197-199
İbn Rüşd 191, 193-197, 202, 225, 226
İbn Sina 171, 189, 192, 194, 196, 202, 213, 225
İbn Tumart 194
İbn Tufeyl 194, 195, 225
idealizm 69
ideoloji 6, 35, 38, 68, 89, 137, 138, 140, 152, 156, 165, 168, 170, 191, 207, 209, 215
İkinci Rönesans 15
İnka İmparatorluğu XIV
insan hakları XXIII, XXV, 41, 116, 136, 137-149, 150-152, 205, 217, 218
İnsan Hakları Evrensel Bildirisi 138, 141, 142, 217
İsa (Hz.) 30, 75, 79, 209
İskender 80, 173, 198, 222, 225
istenç özgürlüğü 134, 158, 185, 187

Jaspers, Karl XXII, 17, 18, 79, 153, 201, 203, 209, 210
Jivaka 173

Kafka 4
Kagamé 39, 204
Kahire Bildirisi 141, 148
kalkınma politikası 31, 45
Kant 5, 58, 59, 62, 122, 136, 145, 197, 201, 206, 216, 217
Kantçılık 76, 83, 96
kapitalizm XIV
Karşılaşmalar Dönemi 80, 81
karşılaştırmalı felsefe 13, 16, 45, 52, 107, 170, 216
Kautilya 173, 223
Kelam 68, 186-189
Kimmerle 74, 100, 111, 125, 203, 204, 207, 208, 211-215, 220
Kıtab-ı Mukaddes 79, 126, 130, 184, 211
Knittermeyer 58
Koan 73
Kohl 31, 203, 204, 213, 216
Konfüçyus 15, 18, 36, 75, 80, 94, 95, 155, 157, 158, 160, 162-165, 178, 202, 211, 220, 221
Konfüçyusçuluk XXV, 8, 9, 15, 32, 83, 94, 129, 138, 143, 144, 157-160, 162, 164-166, 168, 170, 201, 208, 218, 220
Kreutzer 31, 204
kşatrıyalar 173, 177, 182
Kuran 142, 150, 184-188, 193, 196, 197, 217, 219
kuşkuculuk 35, 82
kültür bilimleri 7, 197, 199, 215
kültür emperyalizmi 43
kültür göreciliği 129, 131, 132
kültüralizm 22
kültürel belirlenim X, 127, 132
kültürel merkezcilik XVI, 29, 30, 65, 210
kültürellik X, XI, XIV, XVIII, XX, XXII, XXIII, 1, 3, 10, 11, 13, 14, 18, 22, 25-

27, 29-34, 41-43, 49, 66, 68, 70, 75, 80, 83, 84, 89, 91, 97, 103, 107, 110, 113, 117, 119, 125, 127, 132, 135-137, 139, 140, 147, 152, 154, 183, 201-203, 205, 213
kültürleme 31, 44-45
küreselleşme XIII, XVIII, 9, 26, 78

La Mettrie 85
Lange 60, 207
Lao Dan 157, 160
Lao Tzu (Laozi) 100, 159
Latin Amerika felsefesi XXIV, 16, 34, 41, 53, 72, 88, 153, 204, 210
Latin Antikçağı 15
Legalizm 83, 156, 158, 165, 168-170
Leibniz 15, 124, 129, 202
Leninizm 6, 207
Leroi-Gourhan 21, 203
Lessing 194
Lichtenberg 15, 63, 206
Locke 124
Logos 17, 84, 186,
Lokâyata 85, 181 *ayr. bkz.* Cârvaka
Lubalar 36
Lukretius 72, 224
Luo halkı 38, 41, 68, 97, 204

Machiavelli 173
Mahavira 18, 80, 182, 184, 224
Mall 15, 16, 91, 107, 111, 124, 170, 176, 181, 202-204, 206, 213-215, 217, 220, 221, 223, 224
Magna Carta 143
Manikheistler (Maniciler) 186, 187
Marksist-Leninist felsefe 6, 69
Marksizm 6, 83, 88, 207, 209
Marx 5, 31, 71, 146, 207, 212, 218
Masson-Oursel 16, 203
Materyalizm 69, 82, 223
Maurya Hanedanı 172, 173, 178, 222
Mefisto 57
Meici Reformu 12
Mensıyus 32, 113, 143, 157, 160, 162, 164- 166, 208, 221
merkezcilik 25, 29-38
metafizik 9, 15, 40, 41, 58, 59, 63, 68, 69, 118, 158, 159, 164, 178, 186, 188, 190-193, 204
Milinde 173
mitos 17, 207
Mo Dı 166, 167
Moğollar XIV
Mohistler 154, 157, 160, 165, 166-168
Moses Maimonides (İbn Meymun) 194
Mosheim 60
Mouffe 144, 218
Musawi Lari 148, 218, 225
Musil 72
Mutezilîler 186-189, 202, 224

Nagarjuna 102
Nagasena 173
nástika 178, 179, 181-183, 223
Négritude 38
Nietzsche 5, 202, 216
Nihilizm 82
Nikolaus von Kues (Cusanus) 14, 60
Nkrumah 70, 210
Nuh 130, 215
Nuh Tufanı 53

ontolojik gerçekçilik 85
ontolojik idealizm 85
ontolojik materyalizm 85
ontolojik nihilizm 86
Oruka, Henry Odera 38, 70, 97, 204, 211, 220

Özcülük 88

pandita 75, 208
Panikkar 10, 90, 103, 107, 126, 144, 170, 203, 211, 213-215, 218, 221
Pânini 173, 175, 181
Pargiter 171, 211, 222
Patristik-Sutra Dönemi 80, 174, 178, 179
Paul, Gregor 91, 107, 125, 143, 148, 202, 203, 205, 210, 211, 213-216, 218, 220
Petrus Abelardus 14, 202
Pietizm 60
Platon 4, 74, 103, 104, 173, 189, 190, 196, 201, 212, 214, 225
Platonculuk 20, 83, 118, 191, 196, 201, 203
Plotinos 190, 191
Plott 79, 81, 106, 208-210, 212, 213, 224

polilog XVIII, XXI, 17, 25, 27, 32, 33, 42, 43, 45-48, 125, 127, 147, 149, 152, 205
Popper 120, 121, 214
postmodernizm 11, 73, 124, 214
pozitivizm XXIV, 6, 16, 63, 64, 96
Prokles 190
Prometheus 71, 207
Putperestler 205
Pythagoras 36, 75
Pythagorasçılar 53, 61, 207, 208

Qin (Çin) Hanedanı 32, 155, 156, 165, 166, 168, 170
Qin Shihuangdi (Çin Şi Huangdi) 154, 155, 168
Quine 121, 214

rasyonellik ilkesi 17, 38, 121, 157
Reformasyon 30
Roebroek, Wilhelm von 14
Roetz 11, 201, 218, 220, 221
Roma İmparatorluğu XIV, 20, 52, 80
Romantizm 100, 118, 119
Rousseau 74
Rönesans 15, 225
Russell 58

sanat VIII, XIX, 1, 2, 7-11, 55, 56, 63, 74, 100, 136, 156, 159, 160, 163, 167, 201, 203, 206, 208, 220
Savaşan Devletler Dönemi 154-158, 172
Schlegel 15, 202
Schleiermacher 9
Schmidt 60, 219, 221
Schopenhauer 5, 202, 216
Senghor 38, 204, 210
Sextus Empiricus 102
Sima Qian 52, 159, 160
Skolastik Dönem XXV, 59-61, 80, 82, 190, 192, 196, 216
Sokrates 18, 75, 80, 98, 103, 208
sömürgecilik XVI, 35, 38, 39, 80, 81, 105, 118, 166, 167, 215, 222
sözmerkezcilik 74
Spengler 132, 214, 216
Spinoza 68
Stoacılık 72, 83, 143
sudralar 173, 178, 222
Sufi el Hallac 191
Sunga Hanedanı 173
Sutralar 174, 177-179
Syrbius 60

Tam Karşılaşma Dönemi 81
Taoizm (Taoculuk) 8, 32, 83, 144, 158-160, 162-165, 168, 169, 218
tarihyazımı 15, 16, 52, 53, 55-57, 78, 79, 97, 98, 107, 171, 208, 222
tekçi 87, 118
tektanrıcılık 8, 130, 132, 134, 159, 185
teleolojik (amaçsal) rasyonellik 121, 211
Tempels 35-38, 130, 204
tentatif merkezcilik XVIII
Thaler 143, 218
Thales 13, 14, 36, 103, 205, 208, 209, 216
Theodisius 120
tin 5, 9, 10, 15, 23, 52, 60, 67, 75, 99, 101, 130, 146, 148, 183, 194, 195, 212, 216

Uddalaka 70
Upanişadlar 15, 18, 68, 69, 174, 175, 177-181, 216
uygarlık 19, 30, 31, 43, 44, 203, 210, 217, 226

ütopya 31, 32, 156

vaişyalar 173
Vardhamana Mahavira 80, 182
varlık 18, 39, 40, 103, 124, 159, 162, 175-177, 182, 183, 187, 188, 192, 209, 210
Vedalar 100, 174-179, 181, 182, 184, 202, 216, 222, 223

Walch 60
Wang Chong (Çong) 85, 102, 221
Whitehead 11, 201, 202
Wiredu 32, 38-41, 105, 204, 212, 220
Wittgenstein 73, 94, 216
Wolff 15, 129, 130
Wolfianizm 60
Xun Zi 113, 162, 165, 168, 169

Yajna Valkya 70, 179
yayılımcılık 129-131

Yeni Platonculuk 20, 83, 190-192, 196, 209
Yoruba halkı 41, 204
"yorumbilgisel" 60, 92, 111, 112, 121, 124-126, 128, 203,
yorumbilgisi XVIII, XXIII, 42, 75, 109-111, 113, 115, 117, 120, 124-126, 206, 213
Yunan XI, XII, XIX, XXIV, 12-15, 17, 18, 34, 36, 38, 52, 79, 81, 82, 85, 87, 91, 92, 154, 185, 189, 190, 193, 197, 202, 209, 210, 216, 224

Zerdüşt 18, 80
Zhou Hanedanı 155, 156, 160-163
Zhuang Zhou 113, 160, 161
Zhuangzi 158-161

Felsefenin ne olduğu ve hayatımızda nasıl yer işgal ettiği her zaman tartışılmaya değer bir konu başlığı olmuştur. Yokluğu esnasında duyulan eksiklik ve varlığı sırasında duyulan tedirginliğin yarattığı bocalamalar arasındaki gerilimle neredeyse özdeş hale gelmiştir felsefe. Hele kültür söz konusu olunca bu gerilimin giderek artması kaçınılmazdır. Felsefe bir yandan evrenselliğe uzanmaya çalışan bir tavra sahipken, diğer yandan, hemen her şey gibi bir de kültürel iklimin etkisi altındadır.
Franz Martin Wimmer de bu çalışmasında söz konusu kültürel yapıların felsefe üzerindeki etkilerinin bir bilançosunu çıkarıyor. Tekilliklerden ziyade çoklukların geçerli olduğu kültürel bağlamların felsefe kavrayışlarını ne şekilde koşullandığını örneklerle ortaya koyan *Kültürlerarası Felsefe*, aynı zamanda felsefenin Çin, Hindistan ve İslam'daki başlangıçlarını da inceleyerek, "felsefe Batı'ya özgüdür" yaklaşımını da mercek altına alıyor. Öyle görünüyor ki, küreselleşen bir dünyada kültürel çokluğa maruz kalan bir felsefenin kendi haklılığını gösterebilmesinin tek yolu, çeşitli kültürlerin felsefi sorularını buluşturabilmesinden geçiyor.

Farklılıklarla birlikte ve farklılıkların arasında felsefe yapmak! *Kültürlerarası Felsefe*, farklılıklar çağında yeni bir kapıyı aralıyor...

Prof. Franz Martin Wimmer, Viyana Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde ders vermektedir. Kültürlerarası felsefenin yanı sıra diğer araştırma alanları, kültür felsefesi, felsefe tarihi ve bilim kuramıdır. Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität* (2003); *Essays on Intercultural Philosophy* (2002); *Kulturphilosophische Essays* (2002).

9 789944 887496

KDV dahil fiyatı
18 TL