

Batı Felsefesi ve “Taşrası”: Efendiler İcadı ile Köleler Üretiminin Merkez-Taşra İkileminde Yansımaları

Mehmet ULUKÜTÜK¹

Özet

Genelde sosyal bilimler özelde ise felsefe bir gelenek, dil, kültür, tarih, benlik ve varoluş meselesidir. Aydınlanma ve moderniteden sonra ise bu tür hususiyetler taşralılıkla, yerellikle ilişkilendirilmiştir. Kendini merkeze koyan bir düşünme tarzı kendisi dışındaki her şeyi merkezin tahakkümü altındaki çevreye indirgemıştır. Filozofların düşünceleri, kendilerine özgü tarihsel ve kişisel tecrübeleri, birikimleri, içinde yaşadıkları koşullardan bağımsız ve soyut bir zeminde ele alınır olmuş, biyografilerin yerini doksografiler almıştır. Bu makale Batı felsefesi ve onun sözde “taşrası” hakkında bir soruşturmayı içermektedir. Felsefenin başlangıcı sorusundan başlayarak doksografik felsefe tarih yazımına kadar uzanan süreçte felsefe tarihinde efendiler icadı ile köle üretimi arasındaki ilişki merkez-taşra ikileminde tartışmaya açılmıştır. Batı felsefesinin evrensellik altında kendi dışındaki tüm felsefeleri nasıl tarihsel ve yerel düzleme sıkıştırdığı gözler önüne serilmiştir. Bununla birlikte otantik felsefe yapabilmenin imkânının ise bizatihi tarihsel ve toplumsal koşulların içinden felsefe yapabilmekle mümkün olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda otantik felsefelerin merkezle aynı dili konuşanların değil bilakis kendi dilini ve sorunlarını keşfedenlerin gerçekleştireceği özellikle vurgulanmıştır. Türkiye’de felsefe yapabilmenin anlamı da bu bağlamda ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefenin başlangıcı, doksografik felsefe tarih yazımı, merkez, taşra, gelenek.

1 Dr. Öğr. Üyesi. Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

“Batı kendisini söylem içerisinde bir araya getiren ancak aynı zamanda söylemsel olarak kurulan bir öznenin adıdır; daima diğer coğrafya, topluluk ve halklardan siyasi ve iktisadi olarak üstün görünen coğrafya, topluluk ve halklarla kendisini açıkça ilişkilendiren bir isimdir. Esasında tıpkı “Japonya” ismi gibidir... bütün özellikleri aşma dürtüsüne, bilfiil aşma olmasa da, sahip olma yeterliliği iddiasında bulunur.”

(Naoki Sakai, 1998)

Giriş

Taşra kelimesi dış, dışarı anlamına gelmektedir. Dış eğer bir iç varsa anlamlıdır. İç ise dış'ın taşralığı temsil ettiği yerde merkezi temsil edecektir. Taşra bu anlamıyla zamansal bir olgudan ziyade mekâna bağlı bir kategorizasyona göndermede bulunur. Bir yerin dışı olmanın ötesinde verili bir merkeze göre konum alan ve ona göre biçimlenen taşra bu anlamda hiyerarşik bir ilişkiye de atıfta bulunur. Bu hiyerarşik ilişkinin gölgesindeki taşra, talihsiz bir tartışmanın kurbanıdır. Efendisi ve celladıyla anılmak gibi bir talihsizliği vardır. Kendi başına bir taşra anlatısına, siyasetten edebiyata, sosyolojiden mimariye nedense pek rastlanmadığı gibi *felsefede* de söz konusu edilmez. Taşra kendi dünyası ve halleri özelinde değerlendirilmekten ziyade sürekli merkez-çevre ilişkisi, kenar, öteki kavramlarıyla birlikte anlatılmaktadır. Hakim literatür taşrayı ancak merkezle beraber konuşmaktadır; eğer taşra diye bir varlık varsa bu merkezin eseridir, merkez olmazsa taşra da olmaz. (Alver, 2013: 15) Sanki *taşra, bizatihi kendisi kopya olan bir merkezin kopyasıdır; elbette daha silik –ancak nihayetinde tıpkı merkezin kendisi gibi- bir kopyadır ve her karşılaşmada merkeze öncelikle bu gerçeği anımsatır: “Ben de tıpkı senin gibiyim!”* (Argın, 2005: 285). Bu tür bir bağımlılık, karşılıklı dışlama ve kutsama ilişkisini de beraberinde getirir. Taşra sürekli gözünü diktiği merkeze benzemeye çalışırken; ona yeterince benzemediği için merkez tarafından dışlanır. Bu kutsama ve dışlama ilişkisi Şükrü Argın'ın da belirttiği gibi “‘Asıl’ ile ‘suret’ arasında doğan bir tür ‘aşk-nefret’ ilişkisidir bir bakıma” (Argın, 2005: 281). “Hemen her şeyin bir merkezi olduğunu öne sürmek, belki çok iddialı bir söz olabilir.

Ancak var olan şeyler arasında birçok nesne, yapı, örgüt, düşünce, felsefe ve hatta ideolojilerin dahi bir merkezden yayıldığını görebiliriz. Öyleyse merkez, söz konusu varlığın üretildiği, temerküz ettiği ve diğer mekân, şehir veya coğrafyalara yayıldığı bir üs gibidir. Kaldı ki her merkez bir taşra, her taşra da bir merkez olabilmektedir." (Can, 2016: 533) Merkez ya da taşra pozisyonları önceden sabit kategoriler değil, sonradan üretilmiş inşalardır.

Bu çalışmada "taşra" ifadesi, bir olgu ve tespit olarak merkezin ötekisi, aşağısı olarak nasıl inşa edildiğinin bir resmi sunulacak bundan sonraki aşamada ise "taşra"nın ve "taşralığın" bu olumsuz ve pejoratif algının dışında aslında otantikliğin, tarihselliğin, geleneğin ve toplumsallığın imkânına ve inşasına nasıl bir zemin teşkil ettiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için taşrada felsefe yapabilmenin hem gerekli hem de nasıl mümkün olabileceği ile ilgili bir takım argümanlar geliştirilecektir. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında da sarıh bir şekilde göstereceğimiz üzere merkezin evrenselliği ve herkesliğine karşı taşra otantikliğinin ve farklılığının olduğu yer olarak gösterilecektir.

"Batı felsefesi" ve "taşrası" ifadelerinden ilk olarak bir merkez-çevre imasının kendisini işin başında tebellür ve tebarüz ettirdiğinin farkında olmakla birlikte bu başlıkta ele almayı düşündüğüm konu, öteden beri standart felsefe anlatılarının, geç modernleşmenin telaşlı aydınlanma pratiğine dönüştüğü merkezin dışındaki coğrafyalarda her gün etkisini giderek artıran meta-anlatılara evrildiğini, bu meta-anlatıların kendisini zamanla hakikatin verili bir zaman ve mekân içindeki göreceli anlatılarından ötede hakikatin bizatihi kendisi haline nasıl getirdiğini gösterebilmektir. Bunun için bazı soru(n)lar kalkış noktası olarak bu çalışmanın temellerini oluşturacaktır.

i. Tarihselliğe görelî mekâna kayıtlı bir insan topluluğunun genelde doğa/evren/kozmozgoni, özeldede insan ve toplum üzerine düşünce/kavrayış ve kavramları, kendisi dışındaki diğer tüm coğrafyalara tek ve evrensel hakikatler olarak takdim edilebilir mi?

ii. Bu soruya olumlu cevap verdiğimiz takdirde, tarihselliğe görelî mekâna kayıtlı belirli bir insan topluluğunun evrensel ve tek hakikatler

va'z etmesi ile onların tarihselliğe görelî ve mekâna kayıtlı olmalarının bir anlamı kalır mı?

iii. Birinci soru olumsuz cevaplandığı takdirde, tarihselliğe görelî ve mekâna kayıtlı her insan topluğunun doğa/evren/kozmozoni ile insan ve toplum üzerine düşünce/kavrayış ve kavramlarının kendine göndermeli bir kapalı dünya oluşturduğu düşünülebilir mi?²

Bu sorular etrafında yapılacak bir düşünce ameliyesi bunların yanına en az bunlar kadar problematik daha pek çok soru ortaya koyabilir. Bu soruların aradığı şey ise aslında şudur: felsefe ve filozof tarihselliğe görelî ve mekâna kayıtlı olarak ortaya koyduğu düşünceleri evrenselleştirme hakkını ve yetkisini nereden, hangi söylem ve mekanizmalarla alıyor ve tüm bunları nasıl meşruşatırabiliyor? Diğer yandan; "Felsefe kendisini "gelenek" içinde üreten bir düşünce biçimidir. Gelenek dilsel, tarihsel, kültürel ve sanatsal bir bağlamdır. Her şeyden önce geçmişten gelen "deneyim"i, "birikim"i, kapasiteyi ifade eder. Bu özelliklerinden dolayı, gelenekten söz ettiğimiz her bir durumda, "yerlilik"ten de söz etmiş oluruz. Peki, felsefe gibi bütüncül ve evrensel bakış açısı olan bir etkinlik alanı için yerliliğin anlamı ne olabilir? Dahası, doğasında "evrensellik" eğilimi bulunan bir etkinlik yerli olabilir mi? "Yerlilik", felsefenin, felsefi bilginin bütüncül, kavramsal ve teorik yapısına uygun mudur? Felsefe yerli olabilir mi?" (Taşdelen, 2015: 257; bkz. Çevik: 2015: 55) Aslında her düşünce ve düşünür içinde yer aldıkları kurumların ve kültürlerin damgasını taşımaktadır. Buna göre evrenselleştirme adı altında atılan her adım, tam anlamı ile bir "söylemsel gizleme stratejisine" dönüşmektedir (Bourdieu, 2015: 180).

Pizza Etkisi: Batı Felsefesinin Taşralar Üretim Biçimi Olarak Felsefenin Başlangıç Sorununun Gizledikleri

Pizza, on dokuzuncu yüzyılda göçmenlerle birlikte Amerika'ya giden bir tür düz ekmektir. Orada bugün bildiğimiz, üstüne domates, peynir

2 Bu ve benzeri soruların kısa ama yoğunlaştırılmış analitik bir soruşturması için bkz. Arıcı, 2004: 51-59.

ve onu biraz daha süslü yapabilecek her türlü şeyin konulduğu düz ek-mek durumuna gelir. Ailelerini ziyaret etmek için İtalya'ya geri dönen başarılı İtalyanlar kendileriyle birlikte daha sonra tamamen İtalyan işi olarak her yere ithal etmeden önce anavatanında ilgiyle karşılanan yeni görünümlü pizzayı da getirdiler. Bir mal, düşünce ya da simgenin yurt dışına gönderilmesi, bunun kültürel değişimi, daha sonra yeniden ithal edilmesi, düşünür Agehananda Bharti tarafından 'pizza etkisi' olarak belirtilmiştir. (Knott: 2000: 113) Sembolik bir olgu olarak "Pizza etkisinin" görülebileceği alanlardan bir tanesi olan felsefenin başlangıcı sorusu aynı zamanda Batı felsefesinin kendi merkeziliği içinde nasıl taşralar da ürettiğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Zeynep Direk'in tespitleriyle "Eski Yunanlıların felsefeyi Mısırlılardan öğrendikleri görüşü, Warburton'un 1738 tarihinde dediği gibi, 'Antik Çağ'la ilgili bilinen en sağlam olguydu.' Oysa Hegel, bu tarihin üstünden henüz bir yüzyıl dahi geçmeden yeni ortodoks pozisyonu, felsefenin Eski Yunan'da başladığını ilan eder. Onsekizinci yüzyılın son çeyreğinde geçerli uzlaşma, Yunanlıların başka halklardan hiçbir şey öğrenmiş olamayacaklarıdır. Felsefenin Eski Yunan'da başladığı fikri, 18. yüzyılın sonunda yerleşti. Yunan felsefesinin özerkliğini ilk savunan Dietrich Tiedemann'ın *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Socrates*, 1791 yılında yayımlandı ve bu eserin ardından, Wilhelm Tenneman'ın onbir ciltlik *Geschichte der Philosophie* adlı felsefe tarihi piyasaya çıktı. Tenneman, Tiedemann'ın projesini tüm Batı tarihine yaymaktaydı. Felsefe tarihinin yeniden yazıldığı bu an, Avrupalıların diğer kültürleri inşa ettiği andır. Diğer kültürlerin inşa edilmesini takip eden son iki yüzyıldır felsefe aile içi bir mesele olarak anlatılır. Oysa Batı felsefesinin yeniden kurulmasını başka kültürlerle karşılaşmalar tetiklemiştir." (Direk, 2005: 23)

"Avrupa'nın atası Yunanistan mitinin Avrupamerkezci kurmacada esaslı bir yeri vardır. (...) Bu mite göre Yunanistan akılcı felsefenin yaratıcısı olduğu halde, 'Doğu' hiçbir zaman metafiziğin ötesine geçemeyecektir. Bu durumda Batı düşüncesi ya da felsefesi tarihi diye adlandırılan (dolayısıyla bunun karşısında, temelden farklı başka düşünceler, felsefeler bulunduğunu -Doğu felsefeleri- varsayan) incelemelerin her zaman Antik Yunanistan üzerine bir bölümle başlaması olağandır; bu

bölümde okulların çeşitliliği ve çekişmesi, dinsel baskılardan uzak özgür bir düşüncenin açıklığı, hümanizm, aklın Doğu'ya yaslanmaksızın kazandığı (bir mucizedir bu) zafer öne çıkarılacaktır –zaten Doğu'nun Hellenistik düşünceye hiçbir katkısının bulunmadığı öne sürülecektir. Yunan düşüncesinin bu nitelikleri Rönesans'tan itibaren Avrupa düşüncesinde de benimsenerek modern felsefelere aktarılacaktır. Antik Yunan'ı Avrupa Rönesans'ından ayıran iki bin yıllık dönem, Antik Yunan düşüncesinden yoksun, uzun ve bulanık bir geçiş dönemi olarak değerlendirilmiştir. (...) Buna karşılık Arap-İslam felsefesi sanki Yunan felsefesinin mirasını Rönesans'a taşımaktan başka işlevi yokmuş gibi değerlendirilmiştir. Bu egemen görüşe göre İslamiyet, Hellenistik mirasın ötesine geçebilmiş değildi ve geçmeye kalkıştığında da başarısızlığa uğramıştı. (...) Gerçekten de bu kurmaca bütünüyle mitseldir. Martin Bernal (Bkz. 1998) 'Antik Yunanistan'ın tezgâhlanması' adını verdiği olgunun tarihini yeniden ele alırken bu noktaya işaret etmiştir. Bernal'in de belirttiği gibi, eski Yunanlılar Doğu dünyasının kültür alanı içinde yer aldıklarını gayet iyi biliyorlardı. Mısırlılardan ve Fenikelilerden öğrendikleri şeyleri yadsımadıkları gibi, Avrupamerkezciliğin onlara atfettiği 'Doğu karşıtı' özellikleri benimsemiş de değillerdi. Tam tersine, mitsel de olsa, atalarından bazılarının Mısırlılardan geldiğine inanıyorlardı. Bernal, XIX. yüzyılın 'Hellenomania'sinin romantik hareketin ırkçı tutumundan kaynaklandığını göstermiştir; öte yandan Said de bu hareketin kurucularının aynı zamanda oryantalizme de esin kaynağı olduklarını ortaya çıkaracaktır. (...) Oysa Yunanca, soylu söz dağarcığının yarısını Mısır ve Fenike dillerinden almıştır" (Amin, 1993: 99-101; Türker: 2013: 101-102).

Makalemizin giriş kısmındaki mezkur sorular bağlamında Samir Amin'in tespitlerini "Batı felsefesi ve "taşrası" kavramları ile beraber düşündüğümüzde sorunun tek cümleyle Batı felsefesinin tarihselliğe göreli ve mekâna kayıtlı düşünce/kavrayış ve kavramlarının evrenselleştirilmesiyle büyük bir krize davetiye çıkardığıdır. Adına Batı felsefesi dediğimiz olgu, bugün insanın "doğru" düşünmesinin tek ve evrensel formunun kendi özgül karakterine/nev'i şahsına ait olduğunu deklare etmektedir. Bu tespitin dayandığı epistemik temellerin bu satırların

yazarının doxa/sanısı olmadığı bir takım alametleri de yok değildir. Bu alametlerin en bariz şekilde görülebileceği alanların başında felsefenin başlangıcı bağlamında anlatıların ima ettiği dışlayıcı ve tahakküm edici dildir. "Felsefeyi bir Yunan icadı olarak sunan ve felsefenin özünü oluşturan belli başlı anları Batı ile sınırlayan felsefi kanonun belli bir etno-merkeziyetçiliği kurumsallaştırdığına dair çok şey yazıldı son yıllarda. On sekizinci yüzyıldaki felsefe tarihlerinin Hint, Çin, Mısır, vs. düşüncesini henüz hala doğallıkla kapsadıkları gerçeği, on dokuzuncu yüzyılın başında yenilenen felsefi kanonun daha fazla sorgulanmayı gerektiren bir Avrupa kavrayışıyla sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Felsefe tarihinin bir anlatıymış gibi sunuluşu içinde kanonun bu şekilde kavranmasının halen büyük ölçüde el değmemiş olarak kaldığı düşünüldüğünde, sınırlılıkla ilgili tespitimiz daha da doğru hale gelecektir. Anlatının dışında kalan her şeye çevreselmiş gibi bakılması bir yana, anlatıya ait olan, örneğin Yahudi ve İslam düşüncesinin katkısı gibi şeylere bile pek az yer verilir. Kanonun Avrupalı etno-merkeziyetçiliği yansıtmaması bir yana, akademik felsefeciler, büyük filozoflar olarak sunulan düşünürlerden bazılarının ırkçılığın tarihine yaptıkları özgül katkıları geniş ölçüde görmezden gelmeye devam ediyorlar." (Bernasconi, 2000: 8) Aslında felsefenin nerede başladığı sorunu, tarihsel bir araştırma ile çözülemez; öncelikle neyin felsefi olduğuna karar vermek gerekir. Buna karar verirken felsefenin kültürle ilişkisini ciddiye almalıyız. Batı felsefesi de kültürel olana bağlıdır ve felsefenin yalnızca Batı kültürüne bağlı bir faaliyet olmaktan çıkarılması gerekir. (Direk, 2005: 31)

Merkez-taşra ilişkilerinin ilk kurgulandığı alanlardan biri olarak felsefenin başlangıcı meselesi, tüm bir felsefi faaliyetin öncelikle hiyerarşik bir rasyonel olan ve rasyonel olamayan ayırımına dönüştüğü, daha sonra da rasyonel olamayanın rasyonelleş(tiril)mesi amacının gerçekleşeceği mekanizmalara odaklandığı bir sürece gönderme yapmaktadır. Aslında genel olarak Batı kendi değerlerini medeniyetin yegâne değerleri olarak dünyanın tamamına ihraç etmeye çalışmıştır. Bu bakış açısına göre, çalışma ve yatırım Batılı bireye, uyusukluk ve har vurup harman savurma Doğulu bireye; rasyonellik ise tabii ki Batıya, akıl-dışılık (irrasyonelite) ise ancak ve ancak Doğu'ya özgüdür. Aslında bu bakış

acı, Avrupa ve Orta Doğu arasında siyasi mücadeleler bağlamında ortaya çıkan bir güç söylemi işlevi de görmüştür (Turner, 1991: 118-119). Dinsel, felsefi ya da edebi olsunlar, tüm bu söylemlerin içinde işlediği genel kavramsal çerçeve her zaman *tarafsız bilime ait bir objektiflik iddiası* taşımaktadır. Yine de *bilim tarafsız olmaktan başka her şeydir*. Anlaşmazlık ve farklılıklarına karşın güçlü, ilerlemeci, gelişmiş Batı'nın zayıf, ilkel, dejenere Doğu'ya üstünlüğünü sessizce güçlendirmedeki etkisi tek biçimlidir. (Murti, 2006: 278) Aslında olayın bir de ironik bir tarafı vardır. Batı'nın Doğu hakkındaki hayali ifadeleri bir müddet sonra Doğu'nun Batı hakkında hayali ifadeler üretmesini sağlamıştır. Buna merkez taşra ürettikçe, taşranın da merkeze gittikçe güçlenen bir inançla bağlanması diyebiliriz. Zira; *“Maddeci ilerleme uğrunda ruhunu kaybetmiş bir Avrupa imgesi böylelikle belirginleşmeye başlayacaktır. Doğu'nun ve gizeminin, onur fikrinin, maddi değerleri güya küçük görüşünün idealleştirilmesi gelip yerleşecektir (...) Oldukça zayıf olmasına rağmen, Batı'nın maddeciliği ve Doğu'nun tinselliği şeklindeki ikili klişe, bugüne kadar parlak bir kariyer yaşamıştır. Çünkü, bu klişeyi Avrupalı iyi yazarlardan öğrenmiş Doğulu entellektüeller de, Doğu'yu sömürgeleştiren Avrupa'nın ve gezegene hâkim olan Batı'nın üstünlüğü dolayısıyla hissettikleri aşağılık duygusundan kaçmaya çalışmak için, bunu ölçüsüzce kullanmışlardır. Söylemleri bıkmadan usanmadan Doğu'nun kökensel arılık toprağı olduğunu, çocuklarının, Batı'nın her şeyini borçlu olduğu büyük peygamberlerin mirasçıları olduklarını, 'barbar' Batı'nın, öncelikle eş ve anne olan kadının gem vurulan konumunda ve aile reisinin otoritesinde, 'ataerkilik'te somutlaşan namus kanunlarını bırakıp, maddi mülk aşkına girtliğine kadar gömülerek, toplumlarında dinin statüsünü düşürerek, uzaklaştığı tanrının ışığını kendilerinin koruduklarını tekrarlar durur. Onlar için Doğu, ışık ve inancın, Batı ise karanlık ve inançsızlığın dünyasıdır.”* (Corm, 2003: 81-82)

Heidegger Batı düşüncesinin ruhunu oluşturan rasyonellik olgusunu şöyle sorunsallaştırır: “Nedir bu *ratio* denilen? Us denilen? *Ratio*'nun ne olduğuna nerede ve kim tarafından karar verildi? *Ratio*'nun kendisi mi felsefenin efendisi yaptı kendini? Yanıt 'evet'se hangi, hakla? Yanıt 'hayır'sa, nereden alıyor görevini ve etkinliğini? *Ratio* olarak bilinen şey,

ilkın ve yalnızca felsefe yoluyla, felsefenin tarihi akışı içinde belirlendiyse, o zaman felsefeyi önceden *ratio* işi olarak sunmak doğru olmaz. Ancak, felsefenin rasyonel bir tutum olarak tanımlanmasından kuşkuya düşersek, felsefenin irrasyonel olanın alanına girip girmediği de aynı şekilde kuşku konusu olur. Çünkü felsefeyi irrasyonel olarak belirlemek isteyen kişi rasyonel olanı, sınırlamaya ölçüt diye getirir. Dahası, bunu öyle bir tarzda yapar ki, yine dönüp *ratio*'nun ne olduğunu kendiliğinden verili kabul eder." (Heidegger, 1990:8-9)

Rasyonelliğin bu paradoksal yapısı henüz çözülmeyen siyasi ve askeri üstünlüğün kültürel ve düşünsel üstünlüğe nakledilmesi icad edilmiş kavramsallaştırmalar ve tahrif edilmiş tarihyazımının bir sonucu olarak karşımıza Batı ile felsefe sözcükleri arasında mutlak bir özdeşlik şeklinde çıkmaktadır. Sürecin arka planı ise bir dizi kurguların sonucudur. Zira on dokuzuncu yüzyılın başında Avrupa'da verilen bir karar sonucunda, Avrupa'da "Batı felsefesi" bir *pleonazm* –sözcük fazlası olan ifade- haline gelmiştir. Schopenhaur ve onun gibi birkaç düşünürü bir yana koyarsak, on dokuzuncu yüzyıldan sonra Hint ve Çin'e ait düşünceler, kâle alındıkları zaman bile "felsefe" muamelesi görmezler. Bunun anlamı şudur: Bu düşünceler, felsefenin geçmişteki gelişimini ve dolayısıyla da geleceğini anlamak için hiçbir işe yaramazlar. "Nasıl oldu da on dokuzuncu yüzyılda oldu bu?" diye soracak olursak Bernasconi'ye dayanarak şunu söyleyebiliriz: *Kant'ın felsefesi Avrupalılara felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği hakkında bir standart sunmuştur. Kant'ın on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan felsefi eseri, on dokuzuncu yüzyılın felsefeye bakışını belirlemiştir. Bu modele uymayan her düşünce "felsefe olmayan"ın tarafında yer alır.* (Direk, 2005: 27)

Eğer Kant'ın felsefesinin tüm felsefi etkinliğin yegâne temsili ve ifade tarzı olarak anlamasaydık muhtemelen felsefe sahnesinde kendimizi çok kültürlüğün zengin evreninde bulacak, geniş bir kavram yelpazesine, farklı ifade tarzlarına, düşüncenin çeşitliliğine bakacak, sözde taşraların çoklu evreninde evrensel merkezin buharlaşmasına şahit olacaktık. Ancak kültürlerarası felsefe gündemimize giremediği, her farklı felsefenin taşra yaftalamasıyla ötekileştiği çağımızda kültürel bir söyleyişi

mümkün olmadı. Zira kültürel olarak farklı gelenekler, gerçekten birbirleriyle bir söyleşiye gireceklerse, bilime, sanata, dine ve felsefeye ilişkin türsel kavramlara ihtiyacımız vardı. Buna karşılık felsefe söz konusu olduğunda, “Yunanlıların kendi kültürlerinde felsefe olarak tanımladıkları” şeyle özdeşleşen bir felsefe tasavvuru karşımıza çıkmaktadır. “Kessin 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 değerden bağımsız olarak görülmesi gereken bir kültür belirtisinin söz konusu olduğu söylenmektedir. İkinci olarak Heidegger’in *Nedir Bu Felsefe?* adlı çalışmasında yaptığı gibi bir kültürün karakteristik özelliğine vurguda bulunur. Üçüncü olarak ise Batı kültürünün öteki tüm kültürlerle üstünlüğü iddia edilmektedir, çoğunlukla yapılan budur. Bu üç bakış tarzında da önemli bir sonuç değişmemektedir: *Avrupa dışı düşünce gelenekleri, daha en baştan felsefi tartışmalarda ciddiye alınmayacak sesler olarak mevcuttur. Bu geleneklerin fikirleri, kavramları ya da argümantasyonları, felsefenin herhangi bir sorusunun aydınlatılması için ne gerekli ne de yararlı görülmektedir*”. (vurgular M.U.,Wimmer, 2009: 11-12)

Cumhuriyet dönemi felsefe akademilerinin kurucu aktörleri daha en başında böyle bir ihtimali imkânsız görmelerinin bugün için sonuçlarını görmek için uzun uzadıya araştırmalara gerek yoktur. Dönemin aktörlerinden Macit Gökberk trajik bir biçimde bu durumu şöyle dile getirir: “Bugün Türkiye’de özgün bir felsefe olduğunu söylemeye yazık ki olanak yok. Böyle bir felsefeye temel koyacak koşullar ise, bu özgün felsefeleri yaratmış olan tutumu bizde de yinelemek, yani kısaca özgün felsefelerin okuluna gitmek, onların okulundan yetişmek, birikimlerine sahip olmaktır derim” (Gökberk, 1982: 21 ayrıca bkz. Direk, 2002:428-440). Arif Dirlik’in self-oryantalist süreç olarak adlandırdığı durum Gökberk’in felsefe algısı için söylenmiş gibidir. Zira “Şarklıların Şarkiyatçılığı” (self-Orientalization) kavramsallaştırmasıyla bir bakıma oryantalistlerin Asya hakkındaki düşüncelerinin, Asyalıların kendi hakkındaki düşünce ve imgelerine olan etkisi üzerinde durmaktadır. (Dirlik, 2005: 182)

Böylece Gökberk, Türkiye'de bir felsefe geleneği bulunmadığını, hatta Batı dışında kalan medeniyetlerin tarihsel gerçekliklerinin herhangi bir şekilde felsefe geleneği meydana getirebilme yetkinliğinde olmadığını, felsefe düşüncesinin Batıya özgü olduğunu ifade etmektedir. O halde bir medeniyetin felsefe geleneği oluşturabilmesi için Batıdaki aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Batı felsefesinin kaynağında Yunan felsefesi bulunur. Dolayısıyla doğal olarak felsefenin başlangıcı Yunan felsefesi ile birlikte. Bu anlayış, Üniversite Reformu sonrası oluşan felsefe tasavvurumuzun genel karakteristiğidir denilebilir. Buna karşılık felsefenin başlangıcını bir medeniyete atfedip o medeniyetten beslenenleri felsefi düşünceyi gerçekleştirenler, uzağında kalanları ise felsefi düşüncenin mevcut olmadığı medeniyetler olarak kabul etmek doğruluğu tartışılması gereken bir ayırımdır. Felsefi düşünce insanlığın ortak malıdır. Varlık üzerine –ahlak, din, hukuk vb.– düşünmek hemen her toplumda söz konusudur. Dolayısıyla her medeniyetin bir felsefi sistemi olması mümkündür. *Felsefi düşünce dil ile yapılır; felsefe dilsel bir etkinliktir. O halde her dilin kendisine has bir felsefi sistem ortaya çıkarması mümkündür.*

Buna göre özel olarak bir Türk felsefesinden ya da Türkiye'de yapılan felsefeden söz etmek mümkündür: Aslında hiçbir etnik kimliğin ya da mensubiyetin kendi monolojik dünyasında üretilen saf bir felsefeden söz etmek mümkün değildir. Felsefi düşünüş daha çok, kültürlerin ve düşüncelerin karşılaşmaları sonucu meydana gelen bir birikimdir. Mesela bu anlamda ne Kindî'nin yaptığı saf Arap felsefesidir, ne de Fârâbî'nin yaptığı saf Türk felsefesidir. Felsefe tarihi içinde özellikle Müslüman kültürde üretilmiş felsefenin etnik yapıları ayırıştırılmayacak bir doğası olduğu söylenebilir. Aslında felsefeyi belli bir etnisiteye nispet etme âdetinin bizatihi kendisi Aydınlanma sonrasında felsefe yapma tarzına ait bir olgudur.³ Ancak felsefenin bir etnisiteye nispet edilmemesi ayrıdır, bir kültürde üretilmiş felsefenin kendine has özelliklerinin olması apayırdır. Felsefe, uzay evreninde, her türden kültürel ve toplumsal koşullardan bağımsız, nesnel ve evrensel düzlemde,

3 Bu husustaki uyarıları için makale hakemlerine müteşekkirim.

tamamen saf aklın ürünü olarak yapılan bir düşünsel faaliyete indirgenemez. Belli oranda, her toplum ve kültür ona kendi rengini, hissini, önceliklerini, kaygularını ve farklılıklarını katar. Batı felsefesi de böyledir. Bunun içindir ki “Felsefe yapmanın tek bir Batılı tarzı yoktur. Felsefe değil, felsefeler vardır. Felsefe kültürün billurlaşmış biçimidir. Farklı kültürlerin farklı felsefe yapma biçimleri vardır ve Türk felsefesinin yolu Türk kültüründen geçer. Felsefe bir ortamda yapılır. Felsefenin ortamı, bilim ve sanatla işlenen dilin, kültürün ortamıdır. Gerçekte felsefe, kültürün arınmış, saflaşmış tabakasıdır; o kültürün zaman (tarih) ve mekân (coğrafya) kalıpları içinde evrenseli ifade ediş biçimidir. Her kültür evrensel olanı kendi kalıpları içinde kavrar. Yerellik denilen şey, evrenselin özel şartlara tabi olarak dile gelmesidir. Bu kavrayış biçimi, o kültüre kendine özgü bir felsefe yapma yolu açar. *Dil, kültürü kendinde taşıyan kültür formudur. Felsefe yönelimi itibarıyla evrensel olmakla birlikte, bir kültürün dilinde gerçekleştirilir*” (vurgular M.U., Poyraz, 2005:53).

Mübahat Türker-Küyel belki de Gökberk’in yukarıdaki ifadelerine nazire olarak felsefede Batı’ya dönüş kavramını şöyle sorunsallaştırır: “Felsefede Batıya dönüş ne demektir? Her şeyden önce bu belirlenmelidir. Avrupa’da –bu terim bile belirlenmemiştir ya! Avrupa ne demek? İspanya, Portekiz, İrlanda, Çekoslovakya, Macaristan, İsveç, Norveç, Finlandiya, Romanya, Yugoslavya, Polanya, Rusya mı? Neresi? Geriye İngiltere, Fransa, Almanya biraz da İtalya kalmaktadır –okutulan felsefeleri yurda “ithal” etmek midir? Yoksa Avrupa’dan birkaç “ucuz” (!) ya da “pahalı” (!) sertifika almak, üniversitelerde birkaç konferans dinlemek için uzunca bir gezi düzenlemek midir? (...) Felsefede Batıya dönmek Platon’a, Aristoteles’e, Yeni Platonculara, ya da Hellenistik Dönem felsefe okullarına, ya da Hristiyan Ortaçağa, ya da Rönesans’a, Descartes’a Dekartçılara, İngiliz ampiristlerine, Kant’a, Aydınlanmacılara, Alman romantiklerine, Sağ ve Sol Hegelcilere, Pozitivizme ya da çağdaş akımlara, Yeni-Pozitivist, Yeni-realist, idealist, intuitivist, vitalist, Egzistansiyalist, yeni-tomacı, fenomenolojist, Anropolojist, Historisist, Strükralist akımlara, çözümlere, hepsine birden mi dönmektir? Bunların bir kaçına mı yoksa yalnız birine mi dönmektir? Soruna yakından

bakılınca, bu biçimde anlaşılmış bir dönüşle Batıya dönmek olanaksızdır" (Türker Küyel, 1946: 66).

Türker'in bu ifadeleri Batı merkeziler için Batı'yı evrensel bir merkez olmaktan çıkartarak onu, bize bir nevi taşralar bütünü olarak yeniden tasavvur etmeye davet eder. Bu davetiyenin sonuçsuz kalması durumunda karşımıza Batı üzerinden modernliğin kimlik stratejileri çıkar. Çünkü; *"Modernliğin bu tür geriye dönük tanımları, kimlik stratejilerini potansiyel olarak totaliter kılmaktadır. Öncelikle özgün olarak hayal edilen kültürler radikal bir şekilde farklı oldukları düşünülen komşu kültürlerle karşıtlık içinde tanımlandığı, sonra da bu varsayılan ötekilik mantıksal sonuç olarak hızla bir etnik arındırma işlemine dönüşen bir dışlama ilkesi getirdiği için ortaya çıkar bu durum: Kültürlerarası alışveriş böylece bir yabancılaşma, bir öz kaybı, hatta bir kirlenme gibi yaşanır. Üstelik hayali kültür, kendisine bağlı olmaları beklenen kişilere taşımaları buyrulan, gerektiğinde zorla kabul ettirilen, bir kimlik seti denilebilecek basitleştirilmiş bir kimlik tayin eder"* (Bayart, 1999: 47). Potansiyel olarak totaliter kılınan kimlik stratejileri evreninde bir kültürün ya da felsefenin diğeri ile karşılaşması hadisesinden ziyade baskın olanla diğeriyle karşılaşılmasından söz edilebilir. Böylesi tahakküm içeren karşılaştırmalarda ise sonucun ne olacağı önceden bellidir: Baskın kültür ya da felsefe kendini merkeze koyarak kendi dışındaki her şeyi basitleştirilmiş kimlik olarak taşraya iter. Düşünmenin yegâne evrensel biçimi kendi düşüncesi olacağı için, düşüncesinin ürünü olan felsefeyi de kendisi ile başlatır ve kendisi ile de bitirir. Üstelik kendisi de tek tip olmağı halde. Kendi içinde pek çok farklılık taşırken, kendi içinde yeknesak değilken kendi dışındakileri tek bir şekilde niteler, kendisini de onlara homojen bir yapı olarak sunar.

Merkez ve Taşra: Doksografi (Doxographical) versus Biyografi

Malumdur ki farklı felsefe ve tarih anlayışlarının farklı felsefe tarihi anlatıları ortaya koymaları kadar doğal bir durumdan söz edilemez. (Taylor, 1984: 28) Felsefe tarihinin doksografik⁴ bir karakter taşıması

4 *Doksa*, yani görüş, düşünce ile *graphein* (yazmak) sözcüklerinden kurulan *Doxograph*, Yunancada *dokounta* veya *areskounta* (düşünülen şeyler) diye belirlenir ve Latinceye

zorunluluk değil, bir tercihtir. Felsefe tarihlerinin doksografik bir karakter taşıması derken sosyal, kültürel, psikolojik vb. düşüncenin bağlamı içerisinde değerlendirilmesini sağlayacak faktörlerin göz ardı edilerek filozofun hayatı, eserleri ve görüşlerinin çoğu zaman birbirinden bağımsız ve ilişkisiz bir şekilde ortaya konulması kastedilmektedir. (Utku-Kaya, 2011: 41) Mesela, Aydınlanmacı felsefe tasavvurunun yansıması, felsefe tarihlerinin kapsamında kendini belirgin bir şekilde göstermektedir. Türkçe telif edilen felsefe tarihleri için felsefe tarihi, Batı felsefesinin tarihiyle özdeştir, denebilir. Thales'in "bir anda" geleneksel bilgiden ve mitolojiden arınarak salt aklıyla varlığın *arkhesine* dair bir incelemeye girişmesiyle başlayan felsefenin Batı-dışı toplumlarda bulunması, bu anlatıya göre mümkün değildir; zira oralarda düşünce namına ne varsa ya dinle iç içedir ya da pratik gayelere matuftur. Bu çerçevede Türkçe felsefe tarihlerinde 'Batı-dışı medeniyetlerde felsefe ve düşünce adına ne vardı?' sorusuna bir cevap bulabilmek neredeyse imkânsızdır. Bu soruya cevap vermeye çalışan eserlerde ise Hint, Çin, Mezopotamya ve İran medeniyetlerindeki felsefe faaliyetine dair verilen bilgiler sadece M.Ö. altıncı yüzyıldaki durumla sınırlı olup son derece eğreti bir kurgusal durum arz etmektedir. (Utku-Kaya, 2011: 41; Örnek olarak bkz. Birand, 2001: 13; Gökberk 1998: 11; Timuçin; 1982: 120; Arslan, 1985:3; Cevzici, 1999:9; Denkel 1998: 12) Bu kurgu evrensel düşünce ideası içerisine sıkıştırılmış bir düşünce tarihi kurgusudur. Bu noktaya varmak için, ilkin düşünceler kendisinden doğdukları kültürlerden, mekânlardan ve şartlardan soyutlanır. "Bu tarih, düşünceleri ya da düşünce sistemlerini, onların oluşumlarını hazırlayan koşullardan yalıtılmaktadır ve bunları toplumsal yaşam biçimlerinden kesin biçimde ayırmaktadır. Gerçeklerden uzak bu tarih, düşüncenin hiçbir bağlantısının olmadığı, dolayısıyla sınırsız görüldüğü bir soyutlamalar evreni yaratır". (Chartier, 1997: 30) Hâlbuki mesela ilk felsefe tarihlerinden biri olan Diogenes Laertios'un (1997) kitabının adı *Ünlü Filozofların Yaşamları ve*

placita ya da *opiniones* (görüşler) diye çevrilir. Bu nedenle eskiçağ döneminde yaşamış düşünürlerin görüşlerini, yaşamlarını toplayan yapıtlara genellikle *doksai* ya da *placita* veya *opiniones* deniyor. Bu anlamıyla *bio-graphi* (yaşam-yazımı)'dan daha geniş bir alana göndermede bulunuyor. Ancak daha sonra sadece düşüncelere ve öğretilere odaklanmış bir felsefe tarih yazımı haline geliyor. (Babür, 2010:9)

Öğretileri' dir. Yaşam ve öğretiyi bir arada alan bu ilk çalışmalarda filozofların öğretisi ile yaşamı arasındaki ilişkiyi de daha yakından görme imkânı vardır. Bu imkân öğretilerin arkasında yatan yaşanmışlıkları gözler önüne sererek, öğretileri soyut ve kurgusal bir zeminden kurtararak bir bağlama yerleştirmektedir. Zira Antik filozoflar felsefeyi soyut ve bağlamdan ve yaşamdan kopuk bir kavramlar sistemi olarak inşa etmeyi amaçlamamışlardır. Onların tüm yaşamları ile felsefe anlayışları bir bütünlük arz eder. Bu bütünlüğü bozan kendi deneyim ve yaşantılarından yayılmayan bir felsefi söylem geliştirenler ise sofistler olmuştur. (Hadot, 2012: 11) Zira bu dönemde felsefe kurgusal ve soyut öğretiler bütünü olmaktan ziyade bir yaşam biçimi şeklinde anlaşılmıştır. (Hadot, 2011: 67)

Doksografik felsefe yazım tarzı felsefenin kültürel ve yerel karakterinin üzerini örterek belli kültürde üretilen felsefenin evrenselliğine giden yolu açmaktadır. Böylesi bir felsefe tarih yazımı filozofların, kişisel ihtiras ve arzularını, gözyaşı, ter ve kanlarını saklamakta, felsefe tarihini filozofların düşüncelerinin belli tematikler etrafında alt alta sıralamakta ve felsefe tarihinden filozofların kişisel tecrübelerinin olmadığı soyut fikirler toplamını anlamaktadır. En önemlisi de belki de böylesi mekanizmalarla araştırılan düşünür "taşra"sından, bağlamında ve yaşamından kurtarmaya çalışılmaktadır. Felsefe tarihine mal olmuş filozoflar doksografik felsefe tarih yazımı sayesinde bir bir "taşralık"-tan kurtarılırlar. Hâlbuki biyografik felsefe tarih yazımının etkili olduğu felsefe tarihlerinde filozofun felsefesi ile hayatı arasında doğrudan bağlantılar olduğu için felsefesinin gerçekte ve hayatta neye karşılık geldiği pekâlâ anlaşılabilir. Biyografik felsefe tarih yazımı filozofu ait olduğu taşra içinde anlaşılmasının yollarını açarlar bize. Özellikle filozofların hayatlarına ve dönemlerine ilişkin özel bilgiler onların otantik birer taşralılar olarak konumlanmasını sağlayabilirler. Bunun için bence yapılması gerekli bazı araştırmalar biyografik felsefe tarih yazımının inşası için önemli roller oynayabilir:

a. Filozofların yetiştikleri aile ve "mahalleri" mutlaka dikkate alınmalı, hangi saksıda boy verip yetiştiği, hangi iklimde büyüdüğü açıklığa kavuşturulmalıdır.

b. Filozofların kendilerini ve felsefelerini hangi dil üzerinden inşa ettikleri, hangi düşünce gramerinde konuştukları, hangi sözdağarcığında düşündükleri, hangi dilin sınırları içinde felsefe yaptıkları mutlaka hesaba katılmalıdır.⁵

c. Filozofların ortaya koydukları düşüncelerin sistemi ile içinde yaşadıkları toplumsal düzen arasındaki uyum ve çatışma noktaları mutlaka bilinmelidir. Filozofları belli durumlardan hoşnut veya hoşnutsuz olmaya sevk eden düşünceleri hangi yollarla edindikleri bilinmelidir.⁶

d. Filozofların yaşadıkları dönemde, iktidar ve iktidar mekanizmalarıyla ilişkileri özel bir dikkatle araştırılmalı, iktidar ve felsefe arasındaki ilişkilerin meydana getirdiği özel durumlar ortaya konulmalıdır.⁷

e. Filozofların hangi dini atmosferde konuştukları, inançlarıyla ilişkileri de onların felsefelerinin anlaşılması noktasında önemli bir yere sahiptir. Kierkegaard'ın İbrahim,⁸ Spinoza'nın *Musa*,⁹ Kant'ın *Eyüp*¹⁰ peygamber üzerinden inşa ettikleri felsefi öğretileri dikkatle analiz edilmelidir.

f. Filozofların öğrencileriyle ilişkileri, onlarla etkileşimleri çok önemli bir yere sahiptir. Zira öğrencileri filozofların hayatlarının bir parçası olarak ortaya koymaya çalıştıkları felsefi sistemlerinin kapalı ve çelişkili taraflarını aydınlatarak sonraki okuyuculara ışık tutmuşlardır.¹¹

5 Bu bağlamda Fârâbî'nin din ve felsefenin oluşumunu ile ilgili temellendirmesi konumuz bakımından önem arz etmektedir. İlgili temellendirme için bkz. Fârâbî, 2008: 69-70.

6 Filozofların toplumsal düzen karşısındaki tavırları hakkında pek çok çalışma içinden örnek olarak bkz. Ranci re, 2013.

7 Filozofların iktidar karşısındaki konumlanışları ile ilgili eleştirel bir çalışma için bkz. Delacampagne, 2003.

8 Bkz. Kierkegaard, 2013.

9 Bkz. Spinoza, 2010.

10 Bkz. Kant, 1998, çevirisi için bkz. Kant, 2001.

11 Bkz. Arıcı, 2017. Burada bahsedilen konularında görece ayrıntılı ve belli bir sistematik üzerinden incelendiği önemli bir çalışma için bkz. Collins, 2016.

Merkezin Evrensel Düşüncesi Taşranın Tarihsel Dili

Merkez-çevre ilişkisinin kendisini inşa ettiği hiyerarşi ve bu hiyerarşinin aynasındaki taşra, merkezin evrenselliğine karşı yerellik ve tarihsellikle yaftalanır. Merkezin evrenselliği dili aşan, tarihsellikten kopuk, yerelden kurtulmuş bir evrensellik olarak karşımıza çıkar. Bir toprağa, bir dile ve tarihsel tecrübeye sahip düşünceler ancak düşünce veya düşünüş olabilir, felsefe hüviyetini asla kazanamaz. Onun için felsefe bölümlerinde felsefe tarihi, bilim tarihi, sistematik felsefe, mantık olabilir ama "İslam Felsefesi" olamaz. İlla olacaksa "Türk-İslam Düşüncesi" olabilir (!) Türkiye'de ve sair "taşralardan" Batıya gidip Doğu veya İslam felsefesi üzerine yüksek lisans ve doktora yapan insanlar *orientals-tudies*'te çalışabilir ancak. Böylesi bir manzara Batı tahakkümünün içselleştirilmesi ve felsefenin sanki somut, canlı kanlı bir insan ürünü olamayacak kadar üst düzey soyut ve en önemlisi de tarihsellikten ve toplumsallıktan kopuk bir olgu olarak düşünülmesidir. Standart felsefe anlatılarında da felsefenin tarihselliği, filozofun bir zaman ve mekân içre bir varlık olduğu gerçeği büyük bir ustalıkla göz ardı edilir. Hâlbuki özünde eleştirel bir düşünmeyi ve sorgulamayı içeren felsefe yapma etkinliğinin standartlaşmış anlatısının bugün felsefi metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması yolundaki en büyük engellerden biri olduğu muhakkaktır. Genelde felsefe tarihiyle özeldede ise spesifik filozof veya kavram ve ekollerle karşılaşmada standartlaşmış anlatılar bizleri onların kendilerine yaslandıkları tarihselliklerini görmemizi engellemektedir. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak felsefe tarihlerindeki anlatılara ebedi bir doğruluk statüsü verilmektedir.¹² Hâlbuki *felsefi etkinlik insan bilimlerinin en problematik alanıdır ve tamamen tarihsel bir ufukta ve dilsel bir düzlemde gerçekleşmektedir*. Bu tespit felsefi metinlerin ve onların tarihleri olan felsefe tarihinin anlaşılmasının da hermeneutik boyutlarına işaret eder. (Bkz. Ulukütük, 2011; ayrıca bkz. Yılmaz: 2008: 153-162) Zira felsefe ve onun tarihini yazanlar da belli bir tarihsellikte ve öznellikten hareket etmektedir. Mesela bu bağlamda Richard Rorty'nin

12 Felsefe ve felsefe tarihi arasındaki ilişki ve felsefe felsefesi ile ilgili örnek olarak şu metinlere de bakılabilir: (Alper, 2006; Oizerman, 1998; Deleuze – Guattari, 2006; Orhan Sadeddin, 1930; İbrâhîm, 1967; Çotuksöken, 2000; Yılmaz, 2008; Uygur, 1962)

(1982: 41; ayrıca bkz. Taylor 1984) ifadeleri önemlidir: “Bir filozofun-(bir tarihçi, bir matematikçi ya da şairden çok) kendisini özdeşleştirdiği-oto-potresi, tamamen onun felsefe tarihini nasıl gördüğüne bağlıdır. Hangi şahsiyetleri örnek aldığına ve hangi dönem ve akımları dikkate almadığına bağlıdır. Bu yüzden felsefe tarihiyle ilgili yeni bir yorum, göz ardı edilemeyecek bir meydan okumadır. Bu bağlamda Deleuz’un (2006: 62) kavramsal içkinlik ve kavramsal şahsiyet olarak bahsettiği durum felsefi metinlerin öznelerini anlamamızı sağlayabilir. Onun deyişle filozof, Platon’un Sokrates’i, Nietzsche’nin Dionysos’u, Cuse’un Budala’sı gibi başlıca kavramsal kişiyle, tavassutçular ve felsefesinin hakiki özneleri olan bütün ötekilerin, zarfıdır yalnızca. Bu zarfa içkin olarak filozof kavramların yaratılmasıyla işe başlar. Öyle ki bu kavramlar filozofun içkinlik düzleminin felsefe-öncesidir. Zira yine Deleuze’un ifadesiyle (2006: 44-45) Descartes’da ilk kavram olarak Düşünüyorum’la varsayılmış öznel ve zımni bir anlayış söz konusuydu; Platon’da, her türlü güncel kavramı çiftleyen bir önceden düşünülmüş’ün gizil [virtuel] imgesiydi. Heidegger, bir varlık maddesinin, düşüncenin belli bir durumuyla bağlantı halindeki yakalanışını içerdiği anlaşılan “kavramsal-öncesi” bir anlayışa, “Varlığın pre-ontolojik anlayışı”na başvurur.

Bir felsefi metin okuma, bir bakıma iki bilincin karşılaşması, diğeriyle konuşmasıdır. Birinin diğeri tahakkümü, tahakküm edilenin de tahakküm edene sorgusuz sualsiz itaati değildir. Eğer bir felsefi metin üzerinden veya felsefenin kök kavramlarından biri üzerine çalışırken iki zihin (okuyucu ve yazar) bir söyleşiye/diyaloğa girmiyorsa orada yorumsamaktan, alımlamaktan felsefi metin hermeneutiğinden söz etmek anlamsızlaşır. Hâlbuki felsefenin içinde hermeneutik bir yön mevcuttur. Gadamer’in deyimiyle, “...hermeneutik boyut, özellikle binlerce yıllık *felsefe kavramları* üzerinde çalışmaya doğru uzanır. Bir sözcük içinde kalıplaşmış ve bu sözcük içinde geleneğe mal olmuş kavramlar, tek bir anlama sahip sabit markalar ve işaretler değildir; tersine onlar insanın *dil içerisinde gerçekleşen dünya açılmamasının iletişimsel hareketinden* çıkarlar. Onlar sürekli hareket halindedirler, dönüşürler ve zenginleşirler; eskiyi örten yeni bağlamlara yerleşirler, unutulurlar ve yeni düşünceler içinde yeniden canlanırlar. Böylece kavrama yönelik felsefi

çalışma, bugünlerde belirsiz bir sözcük olan "kavram tarihi" sözcüğü ile işaret edilen bir hermeneutik boyutu esas alır. Bu, şeylerin kendilerinde konuşmak yerine bu iş için kullandığımız anlama araçlarından konuşmak gibi ikincil bir çaba değildir; tersine bu çaba bizzat kavramlarımızın kullanımında eleştirel öğeyi oluşturur" (Gadamer, 1995: 26; ayrıca bkz. Gadamer, 2004: 39-57)¹³

Felsefe yapmak, Husserl'in ifadesiyle, 'kuramsal tavır alma' içinde olmasıyla kişinin tarihsel toplumsal belirlenmişliğin dışına çıkabilmesi, tarihsel toplumsal kimliğin kendini belirlemesine fırsat vermesi demektir. Boş zihinlerle ve kavramsız düşünülemezliğine göre, bunu gerçekleştirmenin, toplumsal tarihsel mirası olabildiğince iyi anlamaktan, yeniden okuyup geçmişin şimdiye taşınmasından başka bir yolu da yoktur.(Husserl, 1997: 10) Gadamer'e göre bunun yolu, bizi, geçmiş bugünkü yaşamımızın sözde aşikâr ölçüleriyle, kendi kurumlarımızın perspektifiyle ve edindiğimiz değerler ve doğrularla yargılamaya iten doğal naifliğimizi tutarlı bir biçimde yenmek demektir. (Gadamer, 1990: 84) Felsefe tarihlerinin tarihsellikten kopuk soyut ve kapalı standartlaşmış anlatılarına¹⁴ köklü bir eleştiri getiren Ortega Gasset'e göre yaklaşık yirmi altı yüzyıllık bir zaman dilimini kapsayan felsefe tarihine hızlı bir bakış bile, "... felsefî uğraşlar tarihinde yoğunlaşmış bulunan kaygıların, aldanmaların, çabaların, dâhiliklerin, kurnazlıkların, coşkuların, nefretlerin, ölümlerin, çılgınlığın o dev yığını" düşündürmektedir. Burada karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: "Neye yaradı bütün ya da neye yarayacak?" Gasset'e göre; "İşte o zaman felsefe tarihlerinin bu soruna hiç mi hiç değinmedikleri fark edince büsbütün şaşırıp kalıyoruz. Üstelik sorunları önümüze koyup kendi kendimize

13 Mesela "Truth, Knowledge, Reality, Self, Person, Space, Time, Life, Matter, Subjectivity" gibi merkezi kavramların ve başka birçok kavramın, birinci dili Batı Afrika Akan dili, kendisi için önemli bağlamlarda çoğu kez sistematik olarak yan anlamlar taşımalarını, bu yan anlamların Avrupa felsefe geleneğinin belirli savlarını formüle edilemez ya da en azından inandırıcılıktan son derece uzak olmaları "kavramların dekolonizasyonunun yapılması gerektiğini ortaya koyar. (Wimmer, 2009).

14 Felsefe tarihinin standartlaştırılmış anlatılarına ve modern ezberlerine 'felsefenin başlangıcı sorusu' örneğinde ciddi eleştirel getiren emsal bir çalışma için (bkz. Direk, 2005: 11-33).

yanıt bulmamıza olanak sağlayacak öğretileri de sunmuyorlar bize. Ne yani rezalet değil mi bu? İnanılmaz görünüyor ama hangi *Felsefe Tarihi*ni baştan sona okuyup bellesek felsefenin tarihsel gerçek açısından oynadığı somut rol üstüne hiçbir bilgi edinemediğimizle kalıyoruz; giderek gülünç bir açmaza düşüyoruz, tarihin her döneminde felsefenin en önemli şey sayıldığı, bu nedenle yirmi altı yüzyıldır insanoğlunun yaşayışında egemen güç olduğunu mu düşünelim, yoksa içimizde bir ilgi uyanmazsa, kendi kendimize acaba felsefe her dönemde, tarihin başından beri devede kulak mıydı diye soralım, doğrusu bilemiyorum.” Bundan dolayı, “bugüne değin ‘felsefe tarihi’ denen uğraş ne tarih ne de felsefe tarihi olmadığını açıklamak zorundadır. (Gasset, 1998: 113)

Gasset belki üzerinde hiçbir kuşkuyla yer verilmeksizin okunan tedavüldeki felsefe tarihlerinin karmaşık felsefe labirentlerinin anlaşılmasının önünde bir imkân değil bilakis bir engel olduğunu söyler. Diğer yandan Gasset’e göre, alışılmış felsefe tarihlerinde, “öğretiler sanki bir doğum tarihi ya da yaşadığı yer bulunmayan ‘meçhul filozof’ tarafından bildirilmişler gibi sunulurlar; adsız, soyut, yalnızca o sözün ya da yazarın öznesi olan ve bu yüzden o söze ya da yazıya hiçbir şey eklemeyen, onu nitelermeyen, belirtmeyen boş bir özne. Alışılmış felsefe tarihinin bir öğretiye yakıştırdığı tarih, aslında tarihçinin şaşırılmamak için ve öğretiler kargaşasını herhangi bir düzene sokmuş olmak için yapıştırdığı etikettir.” Gasset, Platon ve Kant’ı örnek göstererek, somut olarak bir filozofun kendisinden ayrılamayacağını belirtir. Çünkü belli bir felsefeyi tasarımılamış, açıklamış ve yazmış olan belli bir insandır. Ancak Gasset’e göre, felsefeyi/ felsefe tarihini yaşam ve kültür temelinden hareketle kavramanın nedeni, yalnızca filozofun belli bir tarihsel dönemde yaşamasından kaynaklanmaz. Aynı zamanda bizzat düşüncenin kendisinde de belli yaşama ve kültürel duruma tepki olma özelliği mevcuttur: “Bir fikir hep insanın kendi yaşamının belli bir durumu karşısında gösterdiği tepkidir. Demek oluyor ki, bir fikrin gerçeğine, varlığına her yönüyle erişmenin koşulu onu somut bir durumda somut bir tepki olarak ele almaktır. Düşünmek ortamla söyleşmektir.” Bu nedenle Gasset’e göre, “düşünme insanın belli bir ortam karşısında ve belli bir amaçla gerçekleştirdiği *bir eylemdir*. Eğer bir düşünceyi anlamak isterken onu

hazırlamış olan ortamı ve onu esinlemiş olan tasarımı göz ardı edersek, elimizde fikrin yalnızca dağınık ve soyut bir taslağı kalır. Her düşüncenin karşısında etkin rolünü üstlendiği ve işlevini yerine getirdiği etkin bir durum ya da ortam çerçevesinde yer alması kaçınılmazdır." (Gasset, 1998: 113-115)

Gasset, hiçbir "mutlak" anlamın olmadığını belirtir. Çünkü her fikir asıl belirgin anlamını, belli bir işlev ve amaçlar yoluyla kazanmaktadır. Bu ise, bir düşüncenin belli bir ortam karşısında eyleme yönelik niteliği demektir. Yaşam ve ortamın her zaman soyut olduğunu belirten Gasset'e göre, "ne zaman somut durumu önceden baştan kurmuş, fikrin ona bağımlı olarak yerine getirdiği işlevi araştırmışsak, düşünceyi gerçekten anlama şansımız o zaman ortaya çıkar. Buna karşılık, başlangıçta hep sunduğu soyut anlamla ele alırsak, düşünce hep sunduğu soyut anlamla ele alırsak, düşünceyi hep ölü bir düşünce, bir mumya olarak kalacaktır ve içeriği bir mumyanın anıştırdığı insanlık kadar belirsiz olacaktır." İşte bu nedenle Gasset'e göre, alışkanlıkla "felsefe öğretileri diye adlandırdığımız şey, her türlü geçerlikten yoksun bir soyutlamadır." Çünkü öğretiler havada asılı durmazlar. Ona göre, "insan yaşamı her an, bugünümüzde sürüp giden ve etkisini sürdüren bir geçmiş *göz önüne alınınca* ortaya çıkan şeydir. Gerçekliğimizin bu özelliğini adlandırmak için elimizde, "tarihsellik"ten başka sözcük yoktur. Bunun için Gasset, "felsefe öğretilerinin tarih sırasına göre sunulması biçimindeki bir 'felsefe tarihi'ni ne tarih ne de felsefe tarihi olarak görmediğini belirtir. (Gasset, 1998: 116) Gerçek bir felsefe tarihinin ölçütleri konusunda da bazı saptama ve değerlendirmelerde bulunan Gasset'e göre, "önceki bir sonraki düşünceyi nasıl etkilediğini göstermek de, tarih yapıldığına inanmak için yeterli değildir, çünkü bir düşüncenin bugünkü bir düşünceyi etkilediği söylenemez, o düşünce bir insanı etkiler, o insan da o etkiye yeni düşünceyi öne sürerek tepki gösterir." Gasset, ancak insanlardan ve insan topluluklarından söz etmekle, tarihin mümkün olduğunu belirtir: "...felsefe tarihi şimdiye kadar yaptığı gibi, öğretileri insanlardan soyutlayarak başlı başına varmış gibi göstermekten vazgeçmelidir ve onları yine insan yaşamının dinamizmine daldırmalı, bize oradaki amaçsal işlevlerini sergilemelidir." (Gasset, 1998: 117) Belki

de düşüncenin evrensel ve değişmez sabiteleri olarak “birim-düşünceler” (*unit-ideas*) tasarlayıp, hükmü kalmamış bir *history of ideas*’ı düşünceler tarihini artık dikkate almamak gerekiyor. (Lovejoy, 1948: 1-13)

Merkez evrensel olandır, evrensel ise sadece Tanrı katında mümkündür. Zaman ve mekân formları içinde evrensel olmak imkânsızdır. Bu anlamda evrensellik iddiası aslında hiçbir yerde olmama iddiasıdır. Tarihsel olan bir yerde olandır, bir yerden bakandır, yerinde olandır.¹⁵ Evrensel hiçbir yerde olmayandır, tarihsel ise bir yeri ve yurdu olan demektir. Felsefeyi yersiz yurtsuz hale getirmek onu tarihten silmek demektir. Tarihsiz olmak ise en büyük talihsizliktir. Felsefe bir yerde, bir zamanda, bir mekânda yapılır. Haliyle bulunduğu yerin ve zamanın tüm etkilerini üzerinde taşır. Modern dönemde yazılan felsefe tarihleri, işte bu etkileri etkisiz hale getirmenin adı olmuştur. Felsefe onu yapan filozoftan soyutlanmıştır. Bu soyutlanma filozofla felsefesi arasında derin yarıklar meydana getirmektedir. Yarıkların olduğu yerde ise anlama, özümseme ve yorumlamadan ziyade malumat, aktarım ve tartışılmaz bilgiler söz konusudur.

Türkiye’de Felsefe Yapmanın Anlamı

Felsefe hakkında bilgi sahibi olmanın ve felsefe dünyasına girmenin bilindik yollarından birisi de ‘Felsefeye Giriş’ kitapları okumaktır. Pek çok insan felsefeyi, ‘Felsefeye Giriş’ kitaplarından tanımaktadır. Okuduğunuz ‘Felsefeye Giriş’ kitabında örtük veya açık olarak felsefenin neliği, sınırları, problemleri, önemli simaları ve felsefeye düşüncenin mahiyeti hakkında bilgi edinarsınız. Bir bakıma neyin felsefi neyin felsefi olmadığıнын ayırımlarını öğrenirsiniz. Belki de bu sebeplerden olsa gerek bu tür kitaplar insanların felsefe serüvenlerinde belirleyici bir rol oynarlar. Henüz daha işin başında okuduğunuz bu tür metinlerde merkezde üretilen tasavvurların taşradaki insanlara sofistike bir tarzda tasdik ettirilmesi söz konusu olunca artık okuyacağınız

15 Yer ve bir yerden bakmanın anlamı üzerine bu satırlara ilham kaynağı olmuş rahmetli Hüsamettin Arslan hocama müteşekkirim.

diğer felsefe metinleri hakkında merkezin temel paradigmaları hakkında herhangi bir sorgulamaya girişmezsiniz. Bunun için bu tür giriş metinlerinin, telif olması, kendi özgün tarihsel ve toplumsal bağlamına yabancı olmaması, hesabı verilmemiş klişe bilgilerden arındırılmış olması son derece gerekli ve önemlidir. Halbuki; "Cumhuriyet dönemi giriş kitapları nezdinde dünya literatürüne henüz 'Türkçe Felsefeye Giriş Tarzı' denebilecek özgün bir formun ortaya çıkmamış olmasıdır. Giriş kitaplarının üslubuna sinmiş olan telif-tercüme karışımı üslup, Avrupa dillerinden alınan felsefi kavram ve ifadelerin Türkçe karşılıklarıyla ilgili süregelen karmaşa, Arapça/Osmanlıca kavram ve ifadelerin kullanımıyla ilgili tereddütler, analitik felsefe geleneğinin giriş metinlerinde yeteri kadar temsil edilememesi, seçilen konuların tarihsel anlatımların ötesinde 'felsefe problemleri' düzeyinde ele alınamaması, henüz 'filozof girişi' denilebilecek özgün bir örneğin ortaya çıkmaması, nihayet İslam/Osmanlı/Türk felsefe mirasının belirli klişeler haricinde bütünüyle göz ardı edilmesi eleştiri listesine dâhil edilebilecek önemli başlıklar olarak sıralanabilir. İslam/Osmanlı/Türk düşüncesine birinci dönemde yazılan giriş kitaplarında ya hiç değinilmemiş ya da oldukça sınırlı ve belirli kalıplar çerçevesinde kalınarak değinilmiştir. Cumhuriyet döneminde yazılan giriş metinlerinin bin yıllık İslam/Osmanlı/Türk düşüncesinden anladığı Mevlana, Yunus ve Hacıbektaş üçlemesinden ibaret olan paketlenmiş bir tasavvuf/ ahlak öğretisi, biraz daha detaylı metinlerde ise Farabi'nin Devlet Felsefesi, İbn Sina'nın Metafizigi ile Gazzali'nin felsefe karşısındaki eleştirel tutumunun klişe ifadelerle tekrarlanmasından ibarettir" (Arslan, 2011: 96). Felsefeye henüz ilk adımımızı attığınız anda sorgulanmamış ve hesabı verilmemiş bu tür kabullerle işe başlamak ardı sıra pek çok problemi de beraberinde getirecektir. Bu problemlerin en önemlisi ise felsefeyle tanıştığınız ilk anda, felsefe düşünme biçiminin ne olduğuna yönelik ilk standartla tanıştığınızda ve mevcut felsefelerle ilk karşılaşmanızda sizin içinden çıktığınız kültür ve eklemlendiğiniz tarih itibarıyla bu tür bir faaliyete asla müdahil olamayacağınız kabulüdür.

Eğer bu tür metinler bir başka kültürün, düşüncenin sorgulanmadan aktarılması şeklinde gerçekleşirse aşağıdaki sorular kaçınılmaz hale

gelir; “Türkiye’de felsefe ile meşgul olanlar, esasında ne ile uğraşmaktadır? Hangi “zemin” dayanarak bu yaptıklarını yapmaktadır? Türkiye’de felsefe ile meşgul olanların sorun, dert veya kaygıları, bu felsefecilerin kendi asli yönelimlerinden hareketle mi belirlenmiştir; yani bu yönelimlerini belirleyen kendi “zemin”ine, kendi kaynaklarına, temellerine, bu kaynaklara ilişkin en genel anlamda “hayat”a ilişkin sorun dert veya kaygılar, “dışsal bir güç” aracılığıyla mı belirlenmiştir? Türkiye’de akademi içinde veya dışında felsefe ile meşgul olanlar, buldukları coğrafya ve tarih dikkate alındığında, içinde yaşadıkları toplumun temel meseleleriyle bir bağ kurma çabası içindeler midir; veya bu temel meseleleri dikkate alan bir “sorunsallaştırma” çabası içinde midirler, yani Türkiye’de felsefe ile meşgul olanların bu “bağ kurma çabası” üzerinden söyleyecekleri bir “söz” var mıdır? Eğer öyleyse bu bağ ve “sorunsallaştırmayı” hangi “zemin”de kurmak gayreti içindedirler?” (Gözkan, 2016: 31-32) Gözkan’ı soruları hem felsefenin nasıl bir faaliyet olduğuna yönelik hem de felsefe yapmanın anlamına yönelik bir arayış olduğu kadar şimdi ve burada felsefe yapmanın neye tekabül ettiğine veya etmesi gerektiğine yönelik de ciddi bir sorgulamadır. Bu sorgulamanın ve arayışın niçin yapılması gerektiği ise belki de Sibel Arkonaç’ın farklı bir bağlamdaki itirazları ile anlaşılabilir.

Felsefede ve düşüncede otantik ve yerli bilgi ve ürünlerin önemine ısrarla vurgu yapan Arkonaç, psikoloji bilimi örneğinden hareketle psikolojinin teorik problemleri ve kavramları karşısında müteyakkız ve münekkidane olunması gerektiğini ifade eder. Ancak ona göre hem düşünce dünyamızda hem de özellikle psikoloji bilimi bağlamında henüz böyle bir bilincin olmadığını şöyle dile getirir: “Eğer bugün biz, geçirdiği dönüşümlerin üst üste gelen yansımalarında (reflections) kendi kültürümüzün felsefi ifadeleri üzerinde düşünebiliyor olsaydık; sosyal araştırmacılar olarak gerçeklik, özne, öteki, fail ve benzeri kavramlar hakkında bugünden çok daha öte noktada, çok farklı zeminlerde kendimizi ve bilgimizi tartışıyor olabilirdik. En önemlisi kendi yerli anlamalarımızı Batılı anlamalarla, hem kendi meslektaşlarımızla hem de Batılı meslektaşlarımızla, farklı açılardan ama mutlaka daha zengin ve de eşit ilişkilerde tartışıyor olabilirdik. Tartışmanın kendisi de doğu ile

Batının etkileşmekte ve birbirini dönüştürmekte olan iki farklı dünyası ve insan tasarımı üzerine olurdu." (Arkonaç, 2011: 484-485; Arkonaç, 2004: 249-274) Arkonaç'ın ifadeleri her ne kadar psikoloji özelinde dile getirilmiş olsa da aslında hem sosyal bilimlerin hem de felsefenin anlamlı bir şekilde sürdürülmesinin imkânına yönelik hayati önem taşıyan ifadelerdir.¹⁶

Bu durumun özellikle felsefe ve düşünce dünyamızda bir takım olumsuz sonuçları olmuştur. Zira bir düşünme şekli olarak felsefeyi içinden çıktığı kültürün ve zamanın ifadesi olarak düşünebiliriz. Mesela adına Kıta Avrupası dediğimiz felsefi mahfilin içinden çıktığı kültürel ve düşünsel atmosferle sıkı sıkıya bağlantısı vardır. İşte tam da bunun içindir ki adına İslam düşüncesi dediğimiz felsefi kültürün ve atmosferin de bizlere bir hitabı olmalıdır. Ancak otantik ve özgün felsefi kavramlarımızı yeteri kadar bilmediğimiz için bu kavramların Batı düşüncesinin gelişme çizgisinden takip ettiğimizin de yeteri kadar farkında değiliz. Açıkçası; "...kullandığımız epistemolojinin ürettiği bilginin, Batılı felsefe içindeki argümantasyonu olduğunun farkında değiliz. Bu kavramların

16 Aslında hem sosyal bilimlerinde hem de felsefede ya da psikolojide bir başka kültürde üretilmiş bilgilerin öğrenilmesi, ancak kendi meselelerimizle ilişkilendirilerek anlamak demektir, bu ise onu bir bakıma kendi evimize almak demektir. Kendi evimize almak ise "ev" ifadesine Grekçedeki kökleri ile bakacak olursak bambaşka bir anlam kazanmaktadır: "*Oikos*, ev, hane, barınak, mesken, ikametgâh anlamına gelen Grekçe bir sözcüktür. *Oikefösis*'in ise kendine alma, kendine mal etme, kendini sevme anlamları vardır. Evine ve hanesine alma, bağrına basma, kendine mal etme, özümseme anlamında başkaları ile olan ilişkimizi ve iletişimimizi de belirler. (Bkz. Peters, 1976: 140). Eve alma, özümsemedir. Özümsemede eve alınanın eve benzetilmesi, eve katılması ve eve ait kılınması söz konusudur. Ama yalnız bu değildir: eve alırken, ona yer açılması, yeni geleni alacak şekilde evin yeniden tanzim edilmesi de söz konusudur. Eve ait kılınan artık evin dışında değil, içindedir; evdendir. O, kendi yabancılığı ile hanenin içine gelir. Bu gelişle hanenin anlam alanını, duyuş ve düşünüş tarzını da genişletir. Bir kültürün başka bir kültürle, bir dilin başka bir dille, bir ailenin başka bir aile ile temasında bir tür "karşılıklı özümseme" ve eve ait kılma durumu söz konusudur." (Taşdelen: 2015: 259) Arapçada ise içinde *sükûn* bulunan yer olması münasebetiyle eve "*mesken*"; boğazlanan hayvanın hareketini ortadan kaldırdığı için bıçağa "*sikkîn*"; hiçbir şeyi olmadığı için hareket imkânından yoksun olana "*miskîn*" tabirleri kullanılmaktadır. Bizim dışımızda üretilen bilgileri kendi evimize almanın şartı onlarla sükûn bulmaktır. Sükûn bulamıyorsak o zaman o bilgileri *sikkîn* biz de *miskîn* hale geliriz ki vakıa da bundan çok farklı değil gibi.

bu coğrafyanın bilgi/anlama evreni içinde nasıl ele alındığını kendimize sormuyoruz bile. Aksine, mutlak bir kabul olduğundan hiç şüphemiz yok. Bu sebeple sözgelimi gerçeklik kavramlaştırmasını ister modernist ister postmodernist olsun Batılı dil üzerinden ele alarak özne/benlik/kimlik kurulumlarını anlamaya çalışıyoruz. Hâlbuki kendi bilgi evrenimize biraz aşinalık bize, gerçeklik bilgisinin kişi için Batılı bireyin aksine verili bir bilgi olduğunu gösterecektir.” (Arkonacı: 2011, 486)

Dil, varolan insani varoluşumuzu sadece pasif bir fotoğraf gibi resmetmez. Elbette, her kültür ve topluluğun, yaşamı algılayışı onların kendi dillerinde gizlidir. Fakat dilin asli işlevi, yalnızca bu yaşamı yansıtmak değildir. Belki de, her topluluğa şekil veren onların kendi dilleridir. Böyle olmasaydı, pek çok millet için, dil devriminin yapılması çok fazla problem teşkil etmeyebilirdi. Çünkü temsil edilecek olan şeyi, bu formda değil de, bir başka formda ifade etmek ciddi sıkıntı yaratmayabilirdi. Ancak, benimsenen yeni form, neşet ettiği kaynağın anlam dünyasını sürekli taşıyarak bir tahakküm talep etmektedir. Hatta böylece, yavaş yavaş o topluluğun mazisinden de bağlar koparılmaktadır. Bu durum mesela din felsefesi örneğinden şöyle resmedilmektedir: “Ülkemizde icra olunan din felsefesi faaliyetinin, gerek ele alınan problemler ve bunlara ilişkin tartışmalar ile tüm bunların arkaplanında yatan varoluşsal kaygılar ve gerekse bu problem ve tartışmaların ele alınış biçimini ifade eden felsefe yapmak tarzı bakımından büyük ölçüde Batı kültüründen aktarma yapmak suretiyle gerçekleştirilen bir faaliyet olduğunu belirtebiliriz. Sözü edilen Batı kültürü ise, gerek Yahudi-Hristiyan geleneğine dayanan dini kaynağı ve gerekse günümüzdeki seküler yapısı itibarıyla bizim öz kültür dünyamız ve benliğimize önemli ölçüde yabancı olan bir kültürdür. İşte böyle yabancı bir kültürün aslında pek de bize ait olmayan problem ve tartışmalarının salt entelektüel bir uğraş olarak dahi olsa sıkça gündeme getirilip incelenmesi ve iridenlenmesi, çoğu zaman bize nispetle sözde problem ve tartışmalardan ibaret olan bu meselelerin zamanla özümseyip sindirilmesine ve bizim gerçek meselelerimiz haline gelmesine yol açmıştır. Böylece başlangıçta suni bir zihin egzersizi olarak dünyamıza giren ve önce varoluşumuzun pratik boyutunu ve daha sonra da teorik ve düşünsel, hatta inançsal boyutunu

işgal eden bu değişim ve başkalaşım, yavaş yavaş kültürel kişilik ve benliğimizin tümüne yayılmakta ve sonuçta onun yabancılaşmasına neden olmaktadır. Bundan daha vahim olanı ise faaliyeti icra eden bizlerin çoğu zaman bu yabancılaşmanın farkında bile olmayıp, ciddiyet ve hatta zevkle faaliyetimize devam ediyor olmamızdır. Şu halde denebilir ki, mevcut haliyle Türkiye'deki din felsefesi faaliyeti, farkında olmaksızın zevkle gerçekleştirilen bir kültürel *harakiri* faaliyetinin bir parçası görünümündedir". (Ertürk, 2012: 89-90)

Bunun içindir ki, R. Rorty, "Fransız Devrimi'nden bu yana politik ütopyacıların sezdikleri şey..., *dilleri ve öbür toplumsal pratikleri değiştirmenin daha önce asla varolmamış bir türde insanlar türetebileceğiydi*", (Rorty, 1995: 30) der. Demek ki, dilin dönüştürücü ve oluşturucu özelliğini, dil devrimlerinde test etmek mümkündür. Zira dil devrimi sayesinde yeni bir toplum projesi hedeflenmektedir. Yeni yapılanmanın yolunun da dilden geçeceği düşünülmektedir. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eylemine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu bu sayede değiştirmek mümkün olmaktadır. Bunun için olmalı ki, modernizm projesinin ikame edilmesi için nesnel ve temsili bir dil görüşü benimsenmeye çalışıldı. Öte yandan Kutsal Kitap'lı dinlerde Tanrı'nın, her bir kavme yeni sözle/kelamla seslenmesi, yeni bir toplumun inşa edilip dönüştürüleceğini ima eder. (Çınar, 2007: 196-197)

Bu durumda felsefi etkinlikte dili yalnızca bir araç olarak düşünmek yanıltıcıdır. Dil ile bütünleşmiş bulunan kavramsal örgü felsefenin bizzat kendisini oluşturur. Dil, felsefeyi sadece taşımaz, felsefe ancak dille ve dilde vardır. (Gürsoy, 2006: 68) Yani felsefe belli bir dilin içinde gelişir. Dil, bireyin düşünme, duyma ve kavramasını derinden biçimlendirir. Dil, bir kültür olayıdır ve kültür alanında bulunur. Diğer bir deyişle insan için belli bir dil örgüsünün içinde yer almak, o dilin formuyla oluşturulmuş bir kültürün içinde yer almak anlamına gelir. Bir kültürün felsefesini okumak ise; "Bir metne yaklaşan okur, belli bir okuma birikimi, bir toplumsal kültürel bakış, bir inançlar beklentiler yumağı ile yaklaşır. Bu birikimden kaynaklanan bir ön anlamayı da

birlikte getirir. Gerçekte her okurun bir metni anlaması, kendi dünya yaşantısının, bilinç deneyinin boyutlarıyla, özellikle de dil yetisiyle doğru orantılıdır. Böylece, her yorumlama edimi biraz da kendi benliğimizin yorumlanmasıdır. İşte bu anlamda okumak, yorumlamak, dil bilgisel, çizgisel, salt parçalara yönelik bir etkinlik değil, metnin önü ardı, yüzeyi derini, içerdiği değişik bakış açıları, değişik anlam tabakaları kapsamında bir gezi, bir çabalama, bir uğraştır.” (Göktürk, 1998:108-109) Kültür, oluş halindeki bir süreçtir. Donmuş bir formlar şemasının kendisini gerçekleştirdiği bir yer olmayıp, özgür yaratmaların dünyasıdır. Başka bir deyişle kültür, bir anlamlar sistemi, anlamlar dokusudur. (Gökberk, 2008: 66-68) Bu anlamlı doku bütünlüğü içerisindeki öğelerden biri de felsefedir. Felsefe, içinde yeşerdiği kültürün ahlakı, sanatı, dünya görüşü, dili gibi diğer öğeleriyle ilişki içerisinde olmakla beraber, bu anlamlı doku bütünlüğünün yani kültürel ortamın nihai noktada bir bilinci olma özelliğine de sahip olacaktır.

Felsefede taşralar üretmek istemiyorsak, merkezin sözde evrenselliğinin kurma mekanizmalarını çözümlenmek zorundayız. Bize göre bu merkezin sözde evrenselliğinin kurma mekanizmasının en önemli saç ayaklarından birisi; belli türde felsefe yapma tarzı ile o tarzın yapılış koşullarını birbirinden ayırt etmek (sanki merkezi taşradan kurtarma girişimi gibi) bu sayede tarihten, topraktan bağımsız her zaman ve herkes için tümel hakikatler icad edip bunları tüm taşralara buyurmaktır. Harun Anay, Batı Felsefesinin Türkiye’de alımlanmasına yönelik bibliyografik araştırmalarında “Batı Felsefesi” ile Türkiye’deki felsefi çalışmalar arasındaki yüz elli yıllık tarihsel ortaklık ile ortaya çıkan ontolojik, epistemolojik, kültürel mesafenin nedenlerini araştırır. Anay’ın bu bağlamda sorduğu bazı sorular Batı felsefesi ile “taşraları” arasındaki ilişkisizlikleri de anlamaya yardımcı olmaktadır: “Yaklaşık yüz elli yıldır tanımaya çalışmamıza ve bu sürenin önemli bir kısmında resmi felsefe olmasına rağmen Batı düşüncesini bugün yeteri kadar tanıyor muyuz; bu öğrencilik dönemi daha ne kadar devam edecek? Son yüz elli yıldır Batı felsefesiyle olan ilişkimiz çoğunlukla tanımak ve öğrenmek şeklinde cereyan ettiğine göre bir anlamda çalışmalarımızın çoğu Batı felsefesi tarihiyle ilgili demektir. Bu durumda, Batı felsefesi tarihi konusunda ne

kadar iddia sahibiyiz? Yüz elli yıldır Batı felsefesi alanında ortaya koyduğumuz çalışmaların dünya literatürüne katkısı nedir? (...) Batı felsefesini yegane felsefe kabul etmek ne kadar doğrudur? Başka bir geleneğin ürünü olan felsefi unsurları okumak ve öğrenmekle o geleneğin içine girip felsefi üretimde bulunmak mümkün müdür? Batı felsefecilerimizde hâkim olan gelenek kopukluğunun felsefe ve düşünce üretimindeki olumlu ve olumsuz katkıları nelerdir? Türkiye’de etkili olan pozitivizm, materyalizm, darvinizm vb. akımlar Batı ülkelerinin düşünce gelenekleri içinde şüphesiz anlamlı ve belirli bir geleneği devam ettirmektedir. Benzer bir geleneği olmayan konu ve sorunların ülkemizde de tartışmaya açılmasının bize faydası nedir; bu akımların ülkemizin düşünce hayatına katkıları nelerdir? Din-felsefe ilişkisini, olumsuz bir şekilde ele alıp pozitivist ve aydınlanmacı bir felsefe, din, medeniyet, toplum ve insan anlayışını Türk toplumuna yegâne felsefe anlayışı olarak sunarak felsefenin böyle olduğu ve bundan sonra da böyle olacağını iddia etmek ne kadar doğru bir yaklaşımdır; bu görüşleri savunurken daha başlangıçta dogmatik bir tavır sergilenmiş olmuyor mu; bu görüşlerin pratikteki neticelerini dikkate aldığımızda çoğunluğu geleneğine bağlı ve Müslüman olan bir ülkede bu geleneği tahrib etmeye çalışan bir felsefenin yerleşme şansı nedir; son yüz elli yıllık tarihimizde sık sık şahit olduğumuz tepeden inme ve elitist düşünce, yönetim ve sosyal siyasetlerin temellerinin böyle bir felsefeye dayandığını söyleyebilir miyiz? (...) (Anay, 1998: 134-136) Anay’ın soruları bir bakıma Direk’in cevaplarıyla örtüşmektedir: “Geçen yüzyılın Türk felsefecileri felsefeyi içinde tüm farklılıkların eridiği nötr, evrensel ve akılsal bir söylem olarak kavradılar. Dünyada geçerli olan bir felsefe kavrayışını paylaştılar. Bu kavrayış onları felsefi söylemleri içinde buradan kaynaklanana bastırmaya, sansürlemeye itti. Burası hakkında olabildiğince açıkça konuşmak istedikleri zaman felsefe kitabı saymadıkları kitaplar çıkardılar. Türk kültürü ile felsefeyi birleştirmelerine felsefe anlayışları izin vermedi. Onlar için hayal bile edilemezdi bu. Felsefeye kültürel farklılığı sokmak demek, aşkın olanı ampirik dünyaya bağlamak, zamana ve mekana tâbi kılmak demek olacaktı.” (Direk, 2003: 21) Kültürel farklılık ikliminden en fazla etkilenen felsefenin adeta kültürden ve tarihten

arındırma işlemene maruz bırakılması felsefeyi nötr, evrensel ve saf akılsal bir söylem olarak kavrayışı da kolaylaştırıyordu. Böylesi bir felsefe anlayışı ile Türk kültürünün imtızacı başka kültürlerin insanlarından önce bizzat Türk kültüründeki felsefeciler için imkânsız görülecekti. Vakıa da tam da böyle oldu, dışarıdan ithal edilen felsefeler bu toprakların kültürü ile bir türlü eleştirel bir diyaloga giremedi. Ayrık ve yabancı birer unsur olarak bir grup felsefecinin kendileri ile oyalandıkları oyuncakları haline geldi. Hâlbuki tam tersi de olabilirdi. Farklı coğrafyalarda ve kültürde üretilen felsefeler ile kendi kültürümüz arasında aşâğılık ve eziklik hissetmeksizin yaratıcı ve eleştirel diyaloglar kurabilirdik. Başka diyarların felsefeleri ile kendi felsefemizin yeni imkânlarını keşfe çıkabilirdik. O zaman belki de Direk eleştirdiği “Burası hakkında olabildiğince açıkça konuşmak istedikleri zaman felsefe kitabı saymadıkları kitaplar” yazmaktan kurtulabilirdik.¹⁷

Avrupa’yı Taşralaştırmak: Merkez ve Taşra, Biz ve Ötekiler mi?

Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi adlı kitabında Brian Fay, toplumsal yaşamın temel birimlerinin kapalı-devre özde bağımsız ve ayrı varlıklar olduğu tezine hücrecilik (atomizm) adını verir. Buna göre her birimiz – bunu her toplum, kültür, medeniyet, dünya görüşü diye de anlayabiliriz- sadece kendimize açık olan eşsiz bilinç durumlarını yaşıyoruz. Bundan dolayı bir mahremiyet duvarı bizi birbirimizden ayırıyor. Dahası, her

17 Felsefede kişisel tecrübelerin anlamı bağlamında burada tanıklık ettiğim bir hadiseden bahsetmek istiyorum. Üniversitemize il dışından bir üniversiteden doktorasında Nietzsche çalışmış bir arkadaşımız Nietzsche hakkında bir sunum yapmak üzerine gelmişti. Sunum Nietzsche’nin temel kavramlarına yönelik başarılı bir şekilde gerçekleşti. Sunum bittikten sonra konuşmacıya Nietzsche’nin vefatından on yıl kadar sonra metinlerinin Osmanlıcaya tercüme edildiğini ve geç dönem Osmanlı entelektüellerinin Nietzsche’nin temel kavramlarına yönelik kendi zaviyelerinden yorum ve eleştiride bulduklarını bu yorum ve eleştirileri nasıl değerlendirdiğini sordum. Arkadaşımız bu konular hakkında herhangi bir bilgisinin olmadığını söyledi. Aslında bu tip hadiseler tikel bir istisna olmaktan ziyade tüm bir felsefe yapma faaliyetimize sinmiş genel bir alışkanlıktı. Batı dünyasındaki herhangi bir filozofu buraya getiremiyorduk. Bu filozofla bizden öncekilerin karşılaşmalarında neler tecrübe ettiğini de bilmiyorduk. Kaldı ki, geçmiş dediğimiz hadise en fazla doksan yıl olarak görülüyordu.

birimiz, kendi içinde inançları ve arzuları temelinde eylemlerini yönlendirme gücünü barındıran eşsiz kişilikleriz. Zira her insan öteki benliklerden ayrı bir benliktir. (Fay, 2001: 50)

Batı'nın benlik algısının Doğu üzerinden inşa edilmesi olarak ortaya çıkan oryantalizm ve dayandığı varsayıma göre; tarihi yönlendiren bir öznenin varoluşudur. Tarih bu özne etrafında oluşmaktadır. Buna karşılık ise değişmeye direnen bir Doğu vardır. Oryantalist olmamakla birlikte siyaset felsefecisi olan Johann Galtung bu özne üzerinde durmuştur. 1985'te yazdığı bir makalede bir kavramsallaştırma geliştirdi: *Homo Occidentalis*. Bu kavram oryantalizmin tam karşılığıdır. Galtung'a göre Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur. Diğer bütün bölgeler bu ana bölgenin çevresini (periferisini) meydana getirir. Yani bir merkez var bir de periferi vardır. Merkezdeki bu özneler periferiyi şekillendirme imkânına sahiptirler. Bununla birlikte *Homo Occidentalis* şuna inanır: Bir grup insan diğerlerine göre daha üstündür. Bazı insanlar diğerlerine göre daha eşittir. (Davutoğlu, 2003: 31)

Oryantalizm, Batı'nın özne konumunda yer aldığı ve Batı dışındaki toplumların özne-nesne ilişkisi bağlamında fail olmaktan uzaklaştırıldığı bir kurguya tekabül eder. Batı-dışı toplumların nesneleştirilmesi; rasyonalite, modernlik ve ilerlemenin içsel dinamiklerinden yoksun bir öteki, diğeri, başka söylemi ile sonuçlanmıştır. Ayrıca bu sonuç, Batı dışındaki toplumların biriciklik, farklılık ve özgünlüklerini dikkate almamayı da içinde barındırmaktadır. Farklı olan unsurlar, modernleşmeci paradigmanın temelindeki nesneleştirme ile nicel derecelendirme sürecine tabi tutularak; farklılıklar gerilik, ilkelik ve gelişmemişliğin birer göstergesine dönüştürülür. Farklılıklar asla nitel olarak kurgulanmaz. Said'in Batı-dışı olanın Batılı ve modern olana içsel olduğunu belirginleştirmesi ve farklı olanın tarihsel, söylemsel olarak kurgulandığının altını çizmesi, oryantalizm çalışmalarında önemli bir adımı oluşturur. Avrupa, Doğu olarak tanımladığı bir kimlik ekseninden kendini kurguladığı için, Doğu-Batı karşıtı bir düzlemde söylemsel olarak üretilmiştir (Said, 1999). Biz ve ötekiler algısının merkez ve taşra üzerinden inşa

edilmesi aynı zamanda kültürel farklılığının düzleştirilmesi ve birbirine eşitlenerek yok olmalarına neden olacaktır. Aynı şekilde hiyerarşik değer algısından bağımsız farklılık varsa o zaman orada biricik, yegâne ve zorunlu olarak diğerlerden üstün bir düşünce biçiminden söz edemeyiz.

Biz ve ötekiler arasındaki ayrım Avrupamerkezciliğin eleştirisi, Batı teleolojisine dayalı bir tarih anlayışının reddine dayanırken, bir yandan da haması bir zaafa düşerek “yerliliğin/yerlici”liğin yüceltilmesi ile sonuçlanma tehlikesi taşımaktadır. Bu tehlikeye dikkate çeken Dipesh Chakrabarty (2012), Hans-Georg Gadamer’in 1914’den bu yana¹⁸ Avrupa’nın taşralaştırıldığı ifadesinden mülhem, Avrupa dışı bir tarih, kültür, hatta modernite sürecinin varlığını hatırlatıyor. Bu hatırlatma ile mezkûr tarih ve kültürlere yönelik, Avrupa’nın düşünsel anlayışı ile temellenen tarihselci ve kategorik kavramlardan bağımsız bir okuma yapmanın mümkün olmadığını da belirtiyor. Bundan dolayı Avrupa’yı taşralaştırma (*provincializing*) lüzumuna yaptığı vurgu, Avrupa’yı inkâr ya da terk çağrısı anlamına gelmemektedir. Bu minvalde “Avrupa’yı taşralaştırmak” ifadesi, tikel düşünsel ve tarihsel geleneklerin, evrensel bir kabul hâline gelerek toplumları açıklamada kullanılamayacağını bir sonucu olarak görülüyor.

Taşrada Felsefe Yapmanın İmkânı: Geo-felsefe ve Etno-Felsefe

Kültürlerarası Felsefe adlı çalışmasında Batı evrenselliğinin kolonyal sonrası durumunu post-kolonyal¹⁹ kavramsallaştırması olarak ifade eden Franz Wimmer, Batı evrenselliğinden kopuş/çıkış yolları teklif eder. En önemli çözümü ise post-kolonyal durumda Batı evrenselliğine karşı felsefe, etno-felsefe olarak Batı hegemonyasından kurtulabilir, şeklindedir. Çünkü etno-felsefe bize somut, tarihsel bir bağlamın dışında felsefe yapmanın mümkün olmadığını söyler. Etno-felsefenin, monokültürel

18 “Europe... since 1914 has become provincialized,... only the natural sciences are able to call forth a quick international echo. Avrupa... aslında 1914 sonrasında taşralaştı... artık yalnızca doğa bilimleri uluslararası bir yankıyı hızla oluşturabiliyor.” (Gadamer, 1977)

19 Bu kavramsallaştırmanın anlam bağlamı için bkz. Spivak, 1999; Schulze, 2002: 289-305; Mishra, 2005: 375-402; Mutman, 2010: 117-126)

bir görüşün hegemonyasına karşı, yani Batı geleneğinin evrensellik iddiasına karşı bağımsızlıkçı bir tepkidir. Zira Batı felsefesinin ciddi bir alternatifi bulunmadığı çoğunlukla herhangi bir temellendirme yapmaksızın dogmatik bir önkabul olarak karşımıza çıkar. Etno-felsefeye yönelişte Batılı hegemonya iddialarına karşı bir tepkiden daha fazlası vardır. Etno-felsefeyi fikirleri, kavramları, teorileri, değer algıları ve diğer şeyler gibi yalnızca belirli bir etnik geleneğin temelinde geçerli ve bu yüzden belirli geleneğe göre yaşayan insanlar için bağlayıcı bir felsefe olarak anlamamak gerekir. (Wimmer, 2009: 34, 35) O halde etno-felsefeyi nasıl anlamak gerekir sorusu ortaya çıkar. Wimmer'in yukarıdaki ifadelerine bakacak olursak bu sorunun cevabı da bir bakıma ortaya çıkar. Aslında etno-felsefe monokültürel bir görüşün hegemonyasına karşı kendi kültürü ve benliğini arayış sürecidir. Zira insanın benim diyebilmesi için başka kültürlerle karşılaşması gerekir. Ancak başka kültürler sizin kültürünüzü etkisiz hale getirmeye çalışıyorsa, kültürsüz ve düşüncesiz hale getirmeye çalışıyorsa orada sizin benim diyebilmeniz mümkün değildir. Kendi kalarak ve kendinin ne olduğunun bilince olarak başka kültürlerle bir araya gelebilirsiniz ancak. Kendi kalarak başka kültürlerle bir araya gelebiliyorsanız, felsefe yapma tarzınızı kendinizden yola çıkarak inşa ediyorsanız, etno-felsefe yapabiliyorsunuz demektir. Kendi etno-felsefenizin monolojik dünyasına hapsolarak felsefe yapma etno-felsefe değil, kendi monokültürünüzün hegemonyasını inşa etmek anlamına gelir.

Diğer bir kavram olan geo-felsefe açısından meseleye bakarsak toprak ve düşünce arasındaki ilişkinin mitolojik kökleriyle başlamak durumundayız. Tanrılar tarafından yaratılan ilk tür 'altın tür'dür. Bunlar tanrılara benzer bir şekilde işsiz güçsüz ve endişesiz bir şekilde varbulunan varlıklardır. Ölümsüz olan ikinci tür 'gümüş'ten yaratılmıştır. Baba Zeus'un yarattığı üçüncü tür olan insan ise topraktan yaratılmıştır. Yunan mitolojisinin bu sınıflandırması, toprak ve onun üzerine inşa edilenler üzerine düşünmenin nasıl başladığına dair -en azından Batı dünyası çerçevesinde- ipuçları vermektedir. Üçüncü türün topraktan yaratılması ve toprak üzerine yaşamaya mecbur edilmesi, üzerinde bulunduğu 'yer'i tanımaya zorlanması anlamına gelebileceği gibi,

veyüzünde her insanî girişimi belirli bir çerçevede anlamlı kılabilecek ön-bilgileri veya anlam çerçevelerini elde tutma zorunluluğunu da öne çıkarır. (Pala, 2006: 197) Başka bir ifadeyle, mesele Platon'un *Timaios* diyalogunda bahsettiği ben ve öteki arasındaki ilişkiye ilave ettiği bir kavram olan *Khora* bağlamında anlatılacak olursa, birinin (ben, varlık, akıl, bilgi, birinci tür vb.) ötekiyle (başka, oluş, duyular, kanı, ikinci vb.) ilişkisi daima ilişkinin kendisinde kurulacağı üçüncü türü gerektirir ki, bu da mekân/toprak fikri üzerinden temellendirilebilir. (Ha-fız, 2016:176-191)

Felsefe yapmayı yurt ve toprak ilişkilendiren Deleuze-Guattari ikilisi toprak ve felsefe arasındaki ilişki meselesini felsefe tarihinin meşhur simalarıyla hesaplaşarak dile getirir. Ona göre saf anlamıyla özne ve nesne, düşünce hakkında yetersiz bir değerlendirme yapmamıza yol açıyorlar. Çünkü düşünmek, ne bir özne ile bir nesne arasında bir bağ, ne de birinin öteki çevresinde yaptığı bir çevrimdir. Düşünmek aslında ve çoğu durumda toprakla yurtluğun ilişkisi içinde gerçekleşir. Mesela Kant, sanıldığı kadar nesne ve özne kategorileri içine hapsolmuş değildi, zira onun kopernikusgil çevrim düşüncesi, düşünceyi doğrudan doğruya toprakla ilişkiye sokar. Kendi ufku ile, kendi tarihselliği ile toprak üzerinden kurduğu bir ilişkidir söz konusu olan. Bu anlamda Husserl, düşünce için, devinmediği ama dinginlik olarak da kalmadığı ölçüde toprağa benzeyen, kökensel sezgi gibi bir zemini zorunlu kılar. Buna rağmen ve tabii ki bununla birlikte toprağın, durmamacasına bir yurtsuzlaştırma devinimi içinde olduğunu, hemen oracıkta gerçekleştirdiği bu devinimle her türlü yurtluğu aştığını da görülebilir. Zira toprak yurtsuzlaştırıcı ve yurtsuzlaştırılmış olandır. Kendisi de, kitleler halinde yurtluklarını terk edenlerin, suyun dibinde sıra halinde yürüyüşe geçen ıstakozların, semâvi bir kaçış çizgisi boyunca at koşturan hacıların veya şövalyelerin devinimine karışır gider. *Toprak başka öğeler arasından bir öğe değildir*, tüm öğeleri bir ve aynı kucaklayış içinde toplar, ama yurtluğu yurtsuzlaştırmak üzere kâh birinden kâh ötekinden yararlanır. Yurtsuzlaştırma devinimleri bir öte'ye doğru açılan yurtluklardan ve yeniden yurtlandırma işlemleri de yurtlukları yeniden dağıtan topraktan ayrı tutulamaz. Yurtluk ve toprak, iki ayırdedilmezlik

bölgesi olan yurtsuzlaştırma (yurtluktan toprağa) ve yeniden-yurtlandırma (topraktan yurtluğa) ile birlikte, iki bileştiricidir. Birincinin hangisi olduğunu söylemek mümkün değildir. Yunanistan'ın hangi bağlamda filozofun yurtluğu ya da felsefenin toprağı olduğu sorulacaktır. (Deleuze-Guattari, 2004: 80) Deleuze-Guattari ikilisinin soruları felsefe yapmanın doğası keşfedildikçe daha da önemli hale gelecektir. Çünkü "felsefe yapmak, bir yeri olmaktır, bir yerde olmaktır. Felsefe hep bu yerden, bu konumdan görünür bize. Varlıktaki felsefi ve dilsel yapı, varoluş alanındaki bir kumaş gibi dokunulmuş anlam, ancak bu bakış açısından açık ve anlaşılır görünür." (Taşdelen, 2015: 225) Bir yerden felsefe yapamayanlar bir yeri, yani bir meselesi, mevzusu ve mevziisi olmayanlardır. (Fazlıoğlu, 2015: 67) Meselesizlik, mesuliyetsizliği beraberinde getirir, bu ise yerli imkânlardan yararlanmanın önündeki engellerden biridir. İlk önce meselemiz olmalı, mesuliyetimiz olmalı. Felsefe kendi meselelerimizle, kendi mesuliyetimizle ilişkilendirilebilmeli. Ancak o zaman felsefe, yerliliğin potansiyelini harekete geçirebilir, bizim felsefemiz olabilir. (Taşdelen, 2015: 225) "Bu konu beni hangi bağlamda, hangi açıdan ilgilendiriyor?" diye sormak, "benim yerim neresidir" diye sormaktır ve bu üzerine çalıştığım felsefenin bendeki karşılığını, anlamını oluşturur. Kendi dünyamda, kendisine bir karşılık bulamadığım bir felsefe ile ilgilenmek beni yaratıcı kılmaz. İçimizdeki potansiyel ancak kendi sorunumuz ve sorunlarımız karşısında kımıldar yerinden. Üzerinde durduğu zeminin ne olduğu sorusuna herkes cevap aramak, bu soruyu ciddiye almak zorundadır" (Taşdelen, 2015: 225-226). Bu sorunun ciddiye alınmamasının çok ağır bedelleri olacaktır. En başta gelen bedeli ise kendini unutmak, nerede olduğunu bilmemektir. Nerede olduğunu bilmeyen nereye gideceğini de bilemez.

Heidegger felsefenin ağacının yeşerdiği toprağın Grek kökenine sahip olduğunu söyler: "Felsefe' adı, eğer onu gerçekten iştir ve işittiğimiz üzerine düşünürsek, bizi felsefenin Grek kökeninin tarihine çağırır. [φιλοσοφία (Philosophia)] sözcüğü adetâ bizim kendi tarihimizin doğum belgesinde yazılıdır; dahası şöyle de söyleyebiliriz: Dünya tarihinde, atom çağı diye adlandırılan şimdiki dönemin doğum belgesinde de yazılıdır. Bu nedenle, 'nedir bu felsefe denilen?' sorusunu, ancak Grek

düşüncesiyle bir sohbe koyulduğumuz takdirde sorabiliriz.” (Heidegger, 1990: 14) Ancak Heidegger felsefenin Grek kökenine sahip olmasını ifade ederken felsefenin evrenselliğine ve mutlak tartışılmazlığına gönderme yapmaz bilakis felsefenin bir yurdunun, toprağının dahası tarihselliğinin olduğunu gösterir. Felsefenin toprağı Grek’tir. Greklerin düşünme biçimi felsefedir.

Hâsıl-ı Kelam

Merkez-taşra ilişkileri bağlamında sorunsallaştırdığımız Batı felsefesi aslında hiyerarşik ve değer-bağımlı anlayışın ötesinde sadece kendinde bir olgudur. Bizim gibi veya diğerleri gibi. Kendisini merkeze yerleştirmesiyle başlayan anormal ve sancılı sürecin en katlanılmaz olanı ise kendisine karşı taşrada uyandırdığı, taşralıktan utanma mekanizmasıdır. Biz bu çalışmamızda da merkeze karşı aşk-nefret ilişkisinden kendine karşı utanmaya evrilen süreci belli kavramsallaştırmalar ve olgular üzerinden biraz daha yakından analiz etmek, hiç olmazsa yaşadığımız durumu biraz daha anlaşılabilir kılmaya çalıştık. Bundan sonrası ise utanmadan uyanmaya geçmenin yollarını aramaktır. Ömer Naci Soykan kendimiz olabilmek için bu sürecin dışında bir yerlerde konumlanmamız gerektiğini belirtirken kendi tecrübesinden hareketle şunları belirtir: “Kendi felsefemizi yapmak için bile ülkemiz dışında, özellikle felsefe geleneğinin öteden beri sürdürüldüğü ülkelerdeki felsefenin durumuna bakmak, bu bakışla edindiğimiz kazanımlarla kendi dil-kültür değerlerimizi sürekli olarak yeniden biçimlemek gereğı vardır: *Ama eninde sonunda biz, kendi hayatımızın felsefesini yapacağız*. Öte yandan biz, kendimizi Batıdaki bazı felsefe merkezlerine endekslemekle onların dikkatini çekeceğimizi sanmak yerine, *kendi yarattığımız felsefenin başkalarınca da dikkate değer olmasına çaba göstermekle* ancak onlardan beklediğimiz ilgiyi bulabileceğimizi bilmeliyiz.” (Soykan, 2003:)

Diğer yandan İhsan Fazlıoğlu’nun tespitleri ise düşündürücüdür: “Türkiye’de Kant’ın felsefesinde uzmanlaşan pek çok ad vardır. Sonuç nedir? Türkiye’de Kant uzmanı olmak, Hakkâri ile Edirne arasında bir anlam ifade eder ve hiç şüphesiz bu sınır içerisinde değerlidir de...

İbn Sinâ uzmanı olmak da farklı değildir; çünkü aynı sonuçları verir. Tek tek çalışmalar, uzmanlıklar büyük bir kürenin içerisinde sürdürülüyorsa, bütüne katkıları varsa o kültür için bir anlam ve değer ifade ederler; sadra şifa olurlar; yoksa bazı insanlar için unvan ve çorba parasından öte bir değerleri yoktur. Düşünme, nazarîden amelîye, hatta eyleme yönelik, siyaset, ahlâk gibi, konularda iş görüyorsa tarihî bağlama gereksinim daha da artar. Elbette denilenler toplumsal konularda insanî çözüm peşinde koşanlar için bir anlam ifade eder; insanı dışarıda bırakan tüm sistemler tarihten korkarlar; bu nedenle de ya tarihi hafızalardan silerler ya da tahrif ederler.” (Fazlıoğlu, 2014: 156-157)

Bunun için de tarihten utanmak değil, tarihe uyanmak gerekiyor. Ancak uyanışın ise bir sarhoşluğa dönmemesi için şarkiyatçılık ile garbiyatçılık arasındaki kısır döngüye girmemek gerekmektedir. Zira, “*Garbiyatçılık’ın içindeki Batı görüşü, karşıtı olan Şarkiyatçılık’taki en kötücül özelliklere benzer şekilde, insancılığın içinden insanı hedeflemeyi silmiştir. Şarkiyatçılık’taki bazı önyargılar Batılı olmayan insanları olgun birer insan olarak görmekten uzaktır ve onları çocuk zekâlı varlıklar olarak görür ve daha önemsiz bir topluluk muamelesi yapar onlara. Garbiyatçılık da en az bu kadar indirgemecidir bağnazlığıyla; Şarkiyatçılık görüşünü sadece tersyüz eder. Bütün bir toplumu ya da uygarlığı ruhsuz, sapkın, paragöz, köksüz, inançsız, duygusuz parazitler topluluğuna indirgemek entelektüel yıkıcılığın bir biçimidir.*” (Buruma-Margalit, 2009: 16)

Sonuç olarak hem sosyal bilimlerin hem de özellikle felsefenin bir gelenek, dil, kültür, tarih, benlik ve varoluş meselesi olduğu unutulduğunda kendini tarihestü ve evrensel bir formda gören merkez, kendi tarihselliğini unutan herkese taşra muamelesi yapmakta zorlanmaktadır. Ancak Aydınlanma ve moderniteden sonra taşra, yerelliğe indirgenildiği, yerellik de zayıflıkla ilişkilendirildiği için taşradakiler kendi yerellikleri ile utanmaya başlamışlardır. Bunun karşısında ise kendini merkeze koyan bir düşünme tarzı kendisi dışındaki her şeyi merkezin tahakkümü altındaki çevreye indirgemıştır. Söz konusu çevreye veya taşraya itilmenin ve itme mekanizmasının en önemli aracı ise genelde felsefe tarihini, özelde ise filozofların düşüncelerini, kendilerine özgü

tarihsel ve kişisel tecrübelerini, birikimlerini, içinde yaşadıkları koşullardan bağımsız ve soyut bir zeminde ele alıp onları kendi tarihselliğinden koparmak olmuştur. Haliyle biyografilerin yerini doksografiler almıştır, bir bakıma biyografi ile bibliyografi birbirinden kopartılmıştır. Böylesi bir zeminde artık efendiler icat etmek ve köleler üretmek için hiçbir engel kalmamıştır.

Efendiler icadı ve köleler üretimine karşı en önemli panzehir, tarihsellik, gelenektir, dildir, kendiliktir, otantineliktir. Felsefe ile yaşam hatta hayat arasındaki bütünlüğü ve uyumu yeniden sağlamaktır. Felsefe tarihlerini evrensel ve kutsal metinler olarak değil, tarihsel ve eleştirel bir gözle okumaktır. Tarihe göreceli ve mekâna kayıtlı varlığın öznel deneyimlerini keşfe çıkmaktır. Biz ve ötekiler arasındaki aynillik paradigmasını fark ve başkalık üzerine yeniden inşa etmektir. Felsefe tarihinin örtük kabullerinin yapıbozumcu ifşasını gerçekleştirmektir.

Western Philosophy and “Its Provinces”:

The Lord’s produce of the Slaves and the Incarnation of Slaves in the Central-Provinces Dichotomy

Abscart

In general, social sciences in particular philosophy, are a tradition, language, culture, history, selfish and existence. After enlightenment and modernity, such characteristics have been associated with the provincial, in some cases. A self-centered way of thinking has reduced every thing outside itself to the circle under the domination of the center. The philosophers’ thoughts, their specific historical and personal experiences, their accumulation, have been handled in an independent, abstract space from the conditions they live in, and biographies have taken the place of the biographies. This article contains an inquiry into Western philosophy and its so-called “suburban”. From the beginning of the philosophy to the doctrine of philosophy until the writing of history, the relationship between them as terand slave production in the history of philosophy has been debated in the central-rural dilemma. Under universalism, Western

philosophy has shown how all philosophies outside of it self have historically and locally compacted. Nevertheless, the possibility of making authentic philosophy has been tried to show that it is possible to make philosophy within the historic and social conditions. In this sense, it is especially emphasized that authentic philosophers will realize not only those who speak the same language as the center, but those who discover their own language and problems. The meaning of being able to philosophy in Turkey were also discussed in this context.

Key Words: The beginning of philosophy, the doctrine of philosophy, the writing of history, the center, the provinces, the tradition.

Kaynakça

- Alpyağıl, Recep (2010). *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi-Paul Ricauer Üzerine Bir Soruşturma-*, İstanbul: İz Yayınları.
- Alver, Köksal (2013). "Taşra Halleri", *Sosyoloji Divanı Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 11-24.
- Amin, Samir, (1993). *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, Çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Anay, Harun (1998). "Batı Felsefesi ile İlgili Türkiye’de Yapılan Tezler", *Divân Dergisi*, Sayı: 2.
- Argın, Şükrü, (2005) "Taşraya İçeriden Bakabilmek Mümkün müdür?", *Taşraya Bakmak*, Der. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arıcı Murat, (2014). "Meta-felsefi Bir Araştırma: Farklı Felsefi Paradigmaların Rasyonel Olanaklılığı.", Ed. B. Gülşen, *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi. ss. 51-59.
- Arıcı, Müstakim, (2017). "Entelektüel İlgilerin Kesişim Noktasında Felsefe ve Felsefe Eğitimi", *İslam Felsefesi: Tarih ve Meseleler*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul İSAM Yayınları.

- Arkonaç, Sibel, (2004). “Gerçekliğin Yerel İnşasında Kartezyen Olmayan Özne, Öteki, Fail”, Haz. SibelArkonaç, *Doğunun Batının Yereği: Bireylik Bilgisine Dair, İstanbul: Alfa Yayınları*, ss. 249-274.
- Arkonaç, Sibel, (2011). “Türkiye’de Bilgiyi Ele Almada Meseleler”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, 22.
- Arnaldez, Roger, (1999). “İslâm’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, Çev. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine içinde*, Ankara: Vadi Yayınları. ss. 46-63.
- Arslan, İshak, (2011). “Türk’ün Felsefe ile Yüzyıllık İmtihanı: Felsefeye Giriş Kitapları Üzerine Bir İnceleme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: IX, sayı: 17, s. 49-103.
- Babür, Saffet, (2010). “Önsöz: Diogenes Laertios’un Felsefe Tarihindeki”, Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bayart, Jean-François, (1999). *Kimlik Yanılsaması*, Çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bernal, Martin, (1998). *Kara Atena /Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?/ 1875-1985*, Çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bernasconi, R. (2000). *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, Haz. Zeynep Direk, Çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Öktem, İstanbul: Metis Yayınları.
- Birand, Kamiran, (1958). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bourdieu, Pierre, (2015). *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989–1992)*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Can, İslam, (2016), “Merkez-Çevre Düalizmi Bağlamında Taşranın On-to-Politik Doğası Üzerine Çıkarımlar”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, ss. 531-556.
- Cevizci, Ahmet, (1998). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları.

- Chakrabarty, Dipesh, (2012). *Avrupa'yı Taşralaştırmak, Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, Çev. İlker Cörüt, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Chartier, Roger, (1997). *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, Çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Yayınları.
- Collins, Randall, (2016). *Felsefelerin Sosyolojisi Entelektüel Değişimin Global Teorisi*, Çev. Tufan Göbekçin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Corm, Georges, (2003). *Doğu-Batı Hayali Kırılma*, Çev. A. Nüvit Bingöl, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Çevik, Mustafa, (2015). *Felsefe Bayiliği-Cumhuriyet Dönemi Felsefe Gelenegi*, İstanbul: C Planı Yayınları.
- Çınar, Aliye, (2007). "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, ss. 196-197.
- Davutoğlu, Ahmet, (2003). "Batı'daki İslam Çalışmaları Üzerine", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslam Sempozyumu* (11-12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Delacampagne, Christian (2003), *Filozof ve Tiran Yanılsamanın Tarihi*, Çev. İnci Malak Uysal, Ankara: Epos Yayınları.
- Deleuze Gilles – Felix Guattari, (2006). *Felsefe Nedir?*, Çev. Tufan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Zeynep, (2000). "Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde", *Defter*, Sonbahar No: 41, ss. 187-206.
- Direk, Zeynep, (2002). "Felsefede Modemleşmeci Düşünce", *Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 428-440.
- Direk, Zeynep, (2003). "Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları Üstüne", *Toplum ve Bilim*, 2003, Sayı: 98.

- Direk, Zeynep, (2005). “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, *Başkalık Deneyimi Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dirlik, Arif, (2010). *Postkolonyal Aura*, Çev. Galip Doğduaslan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Ertürk, Ramazan, (2012). *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Yarı Yayınları.
- Fârâbî (2008). *Kitâbu'l-Hurûf*, Çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları.
- Fay, Brian, (2001). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan, (2014). *Akıllı Türk Makul Tarih*, İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İhsan, (2015). *Soruların Peşinde*, İstanbul: Papersense Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg, (2004). “Felsefenin Tarihselliği Hakkında”, *Ha-kikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, Der-Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkâr Yayınları.
- Gökberk, Macit, (2008). *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Göktürk, Akşit, (1998). “Okumak-Yorumlamak”, *Sözün Ötesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gözkan, H. Bülent, (2016). “Kamusal Alan ve Felsefe: Türkiye’de Felsefenin Öznesi”, *Paylaşımlar Üniversite, Bilgi, Üretim*, Der. Barış Mücen, Çağatay Topla, Erdoğan Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gürsoy, Kenan, (2006). *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Hadot, Pierre, (2012). *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hadot, Pierre. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, Çev. Mina Cedden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Hafız, Muharrem, (2016). *Khora ve Felsefe: Platon'un Üçüncü Türü ve Felsefe Tarihindeki Yorumları*, İstanbul: DM Kitap.
- Heidegger, Martin, (1990). *Nedir Bu Felsefe?*, Çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Logos Yayınları.
- Heidegger, Martin, (2012). "Niçin Taşrada Kalıyorum", Çev. Sadık Erol Er-Mustafa Yıldırım, *Özne Dergisi*, 16. Sayı. Konya: Çizgi Yayınları.
- Ian Buruma – Avishai Margalit, (2009). *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, Çev. Güven Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant, Immanuel (1998). "On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy", *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Eds. A. W. Wood & G. di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-31.
- Kant, Immanuel (2001). "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", Çev. Muhsin Akbaş, *Doğu-Batı: Avrupa*, Sayı: 14, ss. 195-208.
- Kierkegaard, Soren, (2013). *Korku ve Titreme*, Çev. Ebru Çalışkan, İstanbul: Mitra Yayınları.
- Knott, Kim, (2000). *Hinduizmin ABC'si*, Çev. Medet Yolal, İstanbul: Kambalacı Yayınları.
- Küyel Türker, Mübahat, (1946). *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yay. Ankara.
- Laertios, Diogenes, (2010). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lovejoy, Arthur, (1948). "The Historiography of Ideas", *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 1-13.
- Mishra, Vijay, Hodge, Bob, (2005). "What Was Postcolonialism?", *New Literary History*, Vol. 36, No. 3, *Critical and Historical Essays*, Summer s. 375-402.
- Murti, P. Kamashi, (2006). "Almanya'nın "Orient"i: Filozof, Tarihçi ve Roman Yazarlarının Akla Dayalı İttifakları", Çev. Eda Özgül,

- Elizabeth Sauer & Balachandra Rajan, *Emperyalizmin Yedi Rengi*, Küre Yay. İstanbul, ss. 261-280.
- Mutman, Mahmut, (2010). "Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri", *Toplumbilim*, No. 25, Ekim ss. 117-126.
- Oizerman; Thedor, (1988). *Felsefe Tarihinin Sorunları*, Çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Amaç Yayınları.
- Özdemir, Muhammet, (2017). *Post-Kolonyalizm Nedir? Dünyalar Arasında ve Türkiye'de Bilim, Kavram ve Teorilerin İşlevleri*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Pala, Hüseyin, (2006). "Coğrafya-Felsefe Etkileşimine Bir Giriş: Geo-felsefe", *Marife: Bilimsel Birikim*, Yıl: 6, Sayı: 3, kış, ss. 197-206.
- Pingree, David, (1992). "Hellenophilia versus the History of Science", *Isis*, 83/4, pp. 554-563.
- Poyraz, H. (2005). "Masallarımızdaki Felsefe", *Hayatın Manevi Boyutları*, Ed. Erdoğan, B. S. vd. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Ranciére, Jacques, (2013). *Filozof ve Yoksulları*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rorty, Richard, (1982). "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey", *Consequences of Pragmatism*, USA: Harvester Wheatsheaf.
- Rorty, Richard, (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. M. Küçük-A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, Edward W. (1979). *Orientalism*, Vintage Books, New York.
- Said, Edward, (2000). *Kış Ruhu*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları,
- Schulze-Engler, Frank, (2002). "Exceptionalist Temptations—Disciplinary Constraints: Postcolonial Theory and Criticism", *European Journal of English Studies*, Vol. 6, No. 3, s. 289-305.
- Soykan, Ömer Naci, (2003). *Türkiye'den Felsefe Manzaraları 2*, İstanbul: İnsancıl Yayınları.

- Spinoza, Benedictus, (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Baki Akal, R. Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*, London: Harvard University Press.
- Taşdelen, Vefa, (2015). *Felsefe Kültürü*, Ankara: Hece Yayınları.
- Taylor, Charles, (1984). "Philosophy and its History", *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (ed.), Cambridge: New York: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan S. (1991). *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Türker, Sadık (2004). "Tarihi Araştırmalarda Tarih ve Akılyürütme Sorunu", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 6, ss. 85-117.
- Türker, Sadık, (2013). "Helleno-Philia'dan Helleno-Mania'ya: Helen-Severlik'ten Helen-Saplantısı'na", *Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 30, ss. 97-103.
- Ulukütük, Mehmet, (2011), "Felsefi Metinlerin Anlaşılmasının Hermeneutik Ufukları: Hakikat, Yöntem ve Tarihselliğin Ufukları", *Uluslararası Dinî ve Felsefi Metinler: 21. Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, 20-21 Ekim İstanbul.
- Utku, Ali - Kaya, Cüneyd, (2011). "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, [Türk Felsefe Tarihi Özel Sayısı] Cilt: 9 Sayı: 17.İstanbul.
- Wimmer, Franz Martin, (2009). *Kültürlerarası Felsefe*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yılmaz, Muhsin, (2008). "Felsefenin Zorunlu Tarihselliği Üzerine", *Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:9, Sayı: 14, ss.153-162.