AHLÂKIN FELSEFÎ DÖNÜŞÜMÜ

Mehmet Günenç

ÖTÜKEN

YAYIN NU: 1496
KÜLTÜR SERİSİ: 862

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI: 16267

ISBN: 978-605-155-905-6

www.otuken.com.tr | otuken@otuken.com.tr

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12

Editör: Ayşegül Büşra Paksoy

Kapak Tasarımı: Ceyhun Durmaz

Dizgi-Tertip: Ötüken

Kapak Baskısı: Pelikan Basım

Baskı: İmak Ofset Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sertifika Numarası: 45523 Tel: (0212) 444 62 18

İstanbul- 2020

Kitabın bütün yayın hakları Ötüken Neşriyat A.Ş.'ye aittir. Yayınevinden yazılı izin alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği akademik çalışmalar ve tanıtım faaliyetleri haricinde, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz; hiçbir matbu ve dijital ortamda kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

MEHMET GÜNENÇ: Lisans eğitimine İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başlayan Prof. Dr. Mehmet Günenç, aynı üniversitede "Nietzsche'nin Modernizm Eleştirisi" adlı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. "Kant'ın Tanrı Anlayışı" adlı teziyle doktor unvanını almış ve daha sonra da aynı bölümde öğretim üyeliğine devam etmiştir. "Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl" adıyla bir kitabı bulunan Günenç, felsefe tarihi, metafizik alanlarında dersler vermekte ve araştırmalarına devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

Ön Söz 11
Giriş 13
Değişim, Dönüşüm ve Oluşum 25
Dönüşümün İki Karşıt Yüzü: Antik ve Modern 33
Dönüşümün Başlangıcı 37
Temel Bir Ayrım: Nomos-Phusis 41
Antik Yunan Dünyasının Dönüşümü 53
Özne ve Retorik: Polis 62
Trajedi 73
Sokrates: Felsefenin Gökyüzünden Yeryüzüne Yerleşmesi 79
Nomosun İki Yüzü: Ödev ve Hukuk 86
Etik ile Metafizik Arasındaki İlişki 91
Kurumsal Düşünmenin Tarihi: Akademia 97
Hoca: Platon ve Felsefi Düşünmenin Tarihi 97
Öğrenci: Aristoteles ve Felsefi Düşüncenin Tarihi 118
Aristoteles ve Bağımsız Etik 126
Modernlik ve Metafizik 130
Metafizik ve Din 130
Doğal Dinin Yaratıcısı Olarak İnsan 136
Metafizik Ağrısı ve Metafiziğin Ağırlığı 142
Metafiziğin Dönüşümü: Modernlik ve Özne 147
Metafiziğin Yerine Geçen Metafizik 156
Aklın Eleştiri Gücü Olarak Metafizik: Cogitoloji 160
Metafizikteki Akıldan Akıldaki Metafiziğe 164
Yeni Metafiziği Tamamlayan Kavramlar: Özgürlük, Aydınlanma ve Sözleşme 168
Kierkegaard ve Nietzsche: Metafizik Çıplak! 175
Sonuç: Bir Teklif Olarak Transendental Perspektif 185
Kaynakça 219

Anneme ve eşime;
Aynı hava gibi; hep olmaları,
değerli olmaları ile karıştırılmasın diye...

te olan konuların kendisini farklı eserlerde göstermek istediğini şimdiden memnuniyetle hissediyorum. Öyle ki, eseri yeniden değerlendirilmesi için dostlarıma verdiğimde aynı şekilde etkilenmemiş olduklarını fark ettim. İkinci seferden sonra onların üzerinde durduğu nokta, konunun devamı olması gerektiği ve bu hâliyle eksik kaldığıydı. Kimin yazdığı önemli değil. İnşallah bir şekilde bu mesele derinleşme imkânını bulur.

Bilincin birçok tanımlaması olduğunu biliyoruz. Onun için de biz de bilinci, bir meselenin ya da temel meselenin ne olduğunu farkındalık yetisi olarak tanımlayalım. Bu eserde meselenin temeline ne kadar inebildiğimi bilmiyorum. Ama bunun için denemede bulunduğumu rahatlıkla söyleyebilirim. *Nomos-phusis* meselesine ilişkin olarak ortaya koyulan yaklaşım ve bunun retorikle başlayan bir süreç içinde analiz edilmesi, denemenin nasıl yapıldığını göstermektedir. Bilincin, meseleleri tanımlama yetisi olarak ifade edip sınırlandırıldığı düşünülebilir. Buna karşın meselenin ne olduğunun ortaya konulması olarak tanımladığımız bilinç, aslında cevabın ne olduğuna ilişkin olarak kendisini bir yola sokmuştur. Umarız ki bunun anlamı, birçok cevapla değerlendirilecek bir tartışma ortamının oluşmasıdır.

Kitabın hazırlanmasında özellikle dost ve öğrencilerim Murat Kaymaz'a ve Arzu Somalı'ya teşekkür etmem gerekir. Bunların ötesinde yazmanın değil de praksis ve pragmatanın insanı olan Cengiz Çakmak'ın öğrencisi olmamdan beslenmiştir bu kitap. Şükranlarımı sunarım...

Aralık 2019

GİRİŞ

"Özgün, orijinal düşünme sona erdiğinde, mantık, ahlâk ve fizik gibi adlar yalnızca serpilip gelişmeye başlar. O büyük görkemli dönemleri sırasında Yunanlılar bu tür başlıklar olmadan düşündüler. Onlar hatta düşünmeyi bile felsefe diye adlandırmadılar. Düşünme asıl kendi öğesini elinden kaçırdığı zaman sona erdi."[1]

Heidegger'in bu sözlerinde, bilmenin gerçekliği anlayan değil de gerçekliği zorlayan tarafına işaret eden bir kaygı olmalı. Gerçeklik/hakikat, anlamayla genişleyen ve derinleşen bir sonsuzluktur.[2] Bir başka deyişle, gerçekliği, **olanları** tanımlama çabası sonucunda sahip olmaya çalıştığımız sürekli gelişen ve bu sefer de (asıl) **olana** ilişkin bir kavrayış olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla gerçekliğin bilmeyle ilgisi yadsınamaz. Ama bilme biçimimize gerçeklik dediğimizde, bilmemiz, gerçekliğin önündeki en büyük engel hâline de gelebilir. Daha açık ifade etmek gerekirse, en temel meselelerimiz dahil olmak üzere bir şeyi iyi açıklamak ve ona böylece gerçek demek için yöntemi icad ettiğimizde, o şeyi kendi hâliyle değil, kendimize göre anlamlandırmış oluruz. Görünen odur ki, Heidegger'in eleştirdiği nokta, gerçekliği anlamak için icad edilen yöntemin

---

1 Heidegger, 2008: 49.

2 Anlama ile açıklama arasındaki farkı ileride kullanacağımız için şimdiden belirtmekte fayda vardır. Kısmen Hermenetiğin kurucusu olan Dilthey'dan faydalanılarak anlamanın manevi/pratik bilimler, açıklamanın ise teorik/maddi bilimler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Açıklama kendisini matematiğe dayandırmak durumundayken, manevi bilimler kendisini bilince ve iradeye dayandırmak durumundadır. Bunun yanında Dilthey hermenetiğine dayanmadan bu ikisi arasındaki ilişkiyi ortaya koyabiliriz. Açıklama ancak anladıktan sonra yapılan bir faaliyettir. Anlama benim içinken, açıklama öteki içindir. Bu nedenle anlama ispata ihtiyaç duymazken, açıklama ihtiyaç duyar.

gerçekliğin yerine geçmesidir.[3] İyiyi/hakikati bilmek değil, iyi bir biçimde bilmek, açıklamak hakikat olmaya başlamıştır. Dikkat edilmesi gereken nokta, felsefi düşüncenin kendi önermelerinin hakikat olduğunu nasıl iddia edebildiğidir. Anlamak yerine açıklamayı seçmek hakikatin bir söylem dili ve dolayısıyla yöntem çerçevesinde inşa edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla mesele hakikatte neyin olduğu değil, hakikatin ne olması gerektiğine dönüşmüştür. Bu temel meseleyi Antik Yunan'da *nomos* ve *phusis* kavramları arasındaki gerilimle işlemeyi uygun gördük.

Felsefe bu gerilimin çocuğudur. Yani felsefe belirli bir bağlamda anlaşılması gereken bir gerçeklik sorunu ve kavrayışıyla ilgili olarak Antik Yunan Batı düşüncesi içinde ortaya çıkmıştır. Elbette, felsefeye geçmeden önce bağlamı oluşturan felsefe öncesi düşünüşü sorgulamak gerekir. Antik Yunan'da kamil ve biricik bir düşünme tarzı olarak kendisini konumlandıran felsefi düşünüşe ilerleyen bir yapı var olmuştur. Bu düşünüş biçiminin felsefeyi belirlediği kadar hakikat dediğimiz şeyin yapısını da belirlediğini göstermeye çalışacağız.

Burada ayrı bir sorun karşımıza çıkar. Hakikatin belirli bir bağlam içinde ortaya çıkması, hakikatin o bağlamın ürünü olduğunu mu yoksa o bağlam aracılığıyla mı kendisini açığa çıkardığını göstermektedir? Daha basit bir biçimde ifade etmek gerekirse, felsefeyle karşımıza çıkan hakikat, Antik Yunan felsefesinin ve o dönemin bir ürünü müdür yoksa oradan çıkan ama bize de miras kalan, daha doğrusu miras kalması gereken temel bir değer midir? Zaten hakikatin gökyüzünde değil de geçmişte olduğunu düşündüğümüzden temel birçok şeye uygulayabiliriz. Örnek

[3] Daha sonra Gadamer'in "Hakikat ve Yöntem" adlı kitabında temel eleştirisi de bu yönde olmuştur.

vermek gerekirse, İslam dini 1500 yıl önce Arap'a inmiş olan; oranın ve o zamanın ürünü olan bir olay mıdır?[4]

Bunun için felsefeye giden önsel ve paralel bir düşünüş dönemini ortaya koymak elzemdir. Felsefi düşünüş, retorik, mit ve trajedinin gerçekliğe ilişkin kavrayış genlerini hep içinde taşımıştır. Bu genlerin bugün de olduğunu düşünsek bile etkin olduğu dönem Antik Yunan'dır. Felsefe öncesi düşünüş kadar felsefeyi de kendi içinde ayırmak gereklidir. Şanslıyız ki bu ayrım Sokrates öncesi yani presokratikler olarak önümüzde duruyor.[5] Ne var ki, Hegel'den sonra gelişen Antik Yunan tarih yazıcılığı belirli bir dönem felsefi düşünüşü ilerlemeci bir biçimde ele aldı. Öncelikle onu kendi dünyalarının gelişen gerçeklik anlayışına uygun olarak düzenledikleri gibi, daha sonra da bu düzenlemeyi o dönemi tasnif etmeye kadar götürdüler.[6] Böylece Antik Yunan dünyası, Homeros dönemi, Sokrates öncesi ve sonrası şeklinde bir **hiyerarşiye** tabi tutuldu. Böyle bir hiyerarşiyi kabul ettiğimizde günümüzde hâlâ yapılan bir eleştiriye hazır olmak gerekir. Söz konusu eleştiri, yukarıda Heidegger bağlamında belirttiğimiz, doğadaki oluşu bir yöntem dâhilinde yakalamayı asıl gerçeklik olarak görmedir. Buna paralel olarak ortaya konulan görüşse, (var)oluşsal bir biçimde insanın **doğadaki gerçekliği yakalaması** değil de **gerçekliğin doğasını yakalamasıdır**. Bu ikinci durumda gerçeklik sorunu kendiliğinden ortadan kalkar. Çünkü içinde olunan gerçeklik bilinecek değil, yaşanılacak bir gerçeklik olarak konumlanmıştır zaten.

Ne kadar doğru olursa olsun bu yaklaşım insanın rasyonalitesini belirli bir biçimde geliştirebileceği olgusunu

[4] Bu soruna ilişkin olarak kendi konumunu her kavramın kendi döneminin ürünü olduğunu belirten Ortega y Gasset'e bakılabilir. Gasset, 1998: 116-117.

[5] Bu ayrımı yapan kişi F. Nietzsche'dir.

[6] Jaeger, 2011: 21.

dikkate almak istemez. Bu biçim retorikle ilgilidir ve felsefi düşünüşün başlamasında ve gelişiminde retoriğin etkisini dikkate almak gereklidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, felsefi düşünüşün eleştirdiği ve dolayısıyla talep ettiği rasyonalite tam olarak kendisini retorikle başlatmaktaydı. Bu talep doğrultusunda felsefenin Antik Yunan kültür piyasasına sürüldüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolasıyla retoriğin içindeki rasyonalite kendisini daha yetkinleşmiş bir rasyonaliteyle yani felsefeyle ilerletmiştir. Söz konusu ilerleme *phusis* ile *nomos* arasındaki tartışmada kendisini göstermiştir.[7] Unutulmaması gereken nokta, bu retoriğin sonunda felsefeye dayandığı kadar bu sona varmadan önce içine mitleri, *historia*yı da almış olmasıdır. Felsefe ne mit ne de *historia*dır ama bunların sorgulanmasıyla gelişen bir düşüncedir.

Retorik, bir kişinin konuşması kadar karşıdakinin bunu anlamasıyla canlı olabilecek entelektüel ve sosyal bir eylem biçimini ifade eder. Söz konusu eylem biçimi belirli bir tipte rasyonalite ve dolayısıyla insanın oluşmasını talep eder. Bu eylem biçimi belirli bir tipte sosyal yapı yani *polis*i/şehri oluşturduğu gibi belirli bir tipte düşünce yani felsefeyi de oluşturmuştur. Felsefe düşünmenin eylemi, Yunanca düşünüş tarzından hareket edecek olursak *arete*si;

[7] *Phusis*in karşılığı olarak doğa kelimesini kullanıyoruz. Kelimenin orijinalinde meydana gelmek, değişmek, gelişmek gibi birçok anlam mevcuttur. *Nomos* kelimesiyse yasa, kanun anlamına gelir. Burada genel olarak *nomos* kelimesini sofistlerin ıstılahında olduğu şekliyle yani uzlaşımsal olanı ifade etmek için kullanacağız. *Phusis* kelimesini ise **asl olan** anlamında kullanacağız. Ama *nomos*un yani yasanın *phusis*in içinde de kullanıldığına dikkat etmemiz gereklidir. Dolayısıyla şehir/*polis* içindeki uzlaşımsal olan yasa ile doğa içindeki yasayı birbirinden ayırmak gerekir. İlki yani toplumsal yasa insanlar arasında uzlaşmaya; **sözleşmeye** dayanırken ikincisi teksöze; **Logos**a dayanabilir. Bundan dolayı ilkine uymak ikincisini duymak gerekir. Daha detaylı bir değerlendirme için bk. Gören, 2016: 13-49.

erdemidir.[8] Nitekim *Menon* diyalogunda Sokrates, bilginin karşıdakinde potansiyel bir rasyonalite varsa ortaya çıkabilecek bir şey olduğunu belirtir.[9] İşte bu anlamıyla retorik öğretimle de ilgilidir. Bunun için retorikle beraber gelişen rasyonalite, bilgiyi öğrenme ve öğretme denklemi içine sokar. Yani bilgi gerçekliğin öğrenilmesi kadar öğretilmesine uygun hâle getirilir. Retorik, Antik Yunan dünyasında hakikatin yani neyin gerçekten düşündüğümüz gibi olduğunun iknaya dayalı olarak inşası anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla felsefi rasyonalite, retoriğin bir diğer boyutuyla ilgilidir. Çünkü doğaya ya da varlığa dayalı ilişkin düşünüşün bilgi olarak sunulabilmesi için karşısında bunu tasdik etmesi gereken bir varlığın yani insanın olması yetmez. Aynı zamanda tasdik etmenin zorunlu hâle getirilmesi gerekir. Bunun anlamı uzlaşımsal olanın yani *nomos*un ortaya çıkmasıdır.

Retoriğin hakikati açığa çıkarmadaki aldığı rolün farkına varmak gerekir. Neden böyledir? İnsanın, hakikati bulsa dahi onu bir diğer insana sunmaması durumunda söz konusu hakikat, değerini yitirecektir. Bunun önemini iki ünlü sofistin "insan her şeyin ölçüsüdür" sözlerinden ya da daha bariz bir biçimde "hakikatin, olsa ve bilinse dahi aktarılamayacağı" ifadesiyle hakikatin aranma çabasına darbe indirmek isteyen sözlerden de çıkarabiliriz. Yani sosyal bir varlık olan insan için hakikatin bilinmesi kadar önemli olan nokta, hakikatin aktarılmasıdır. Buna karşın Sokrates, Platon ve Aristoteles çizgisi, hakikatin insanda ya da insana göre olmadığı ama insan tarafından açığa çıkarılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu da *phusis*e yani

[8] Haklı olarak Kant bunun için "Felsefe öğrenilmez felsefe yapılır." demiştir. Dikkat edilmesi gereken nokta, Kant felsefenin öğrenimle ilgisinin olmadığını iddia etmez. Daha ziyade felsefi öğrenimin kendisinin bir eylem olduğunu iddia eder.

[9] Platon, Menon, 1996: 81a-82b.

asıl yasaya karşılık gelir. O halde *nomos*tan yani uzlaşımsal olandan *phusis*e giden yolu Sokrates'le başlayan ekibin (Platon ve Aristoteles) çizdiğini söyleyebiliriz. Bu ekip bilgiyi okula dayandırmıştır. Böylece bilginin toplum içindeki aktarımdan farklı olarak okul içindeki aktarımına giden yol açılmıştır. Arada artık çok önemli bir fark oluşmuştur. Bilgi toplumdayken göreceli, okulda ise statiktir. Tam olarak bu durum bilginin dogmatik olmasına karşılık gelir. Sonuçta Karl Popper'ın açık toplumun düşmanı olarak gördüğü bu yapı, retoriğin tarlasındadır ve felsefe de bu tarladaki en değerli ürün olmuştur.

Bu ilk aşamadan sonra ikinci görüşümüzü belirtmek gerekir. Retoriğin felsefeyle biten gelişim çizgisi içine girmesi etikle[10] ilgili olmuştur. Bir diğer deyişle, ustaca konuşmanın hakikate yönelik gelmesi için, etik sorunlarla had safhaya çıkan kaotik bir ortam gerekli olmuştur.

Bir bakıma hakikat gibi büyük bir cevabın olması ancak sorunların da büyük olmasıyla ilgilidir. Küçük bir ekleme yaparak bunun ne anlama geldiği açık hâle getirelim. Cevabı verebilmek için doğru sorular başlangıca koyularak konuların oluşturulmasının ilk adımı atılmıştır. Daha sonra cevabın nasıl verileceği yönteme dayandırılarak konu oluşturulmuştur. Bu açıdan bakıldığında felsefenin **disiplinleri** aynı zamanda **konularını** yani ontoloji, epistemoloji, politika v.s. oluşturmuştur. Böyle olduğunda, etik ile elbette onun içindeki erdem*/arete,* insanın bilme biçimini hakikate kadar götüren bir dönüşümün moderatörlüğünü yapmıştır. Nasıl retorik içindeki rasyonalite felsefeyi meydana getirdiyse, aynı felsefe kendi içinde gelişimini etik kaygılara bir karşılık vererek sağlamıştır. O halde felsefi

[10] Kitabın başlığı ahlâk olmasına rağmen burada ve bundan sonra da etik kelimesini kullanacağız. Çünkü Antik Yunan'la ilgili olarak bir açıklama yapmak gerektiğinde kelimenin asıl hâlinin ifade edilmesi gerekir.

rasyonalitenin fizikçilerle başlayan gelişimi etikle devam etmiş metafizikle kemale ermiştir. Etik kaygılar retoriğin felsefeye ilerlemesine ve felsefenin de ilerlemesine neden olsa da cevabın etik içinde kalınarak verilemeyecek olduğu düşünülmüştür. Filozoflar grubu farklı biçimde cevaplar vererek meseleleri çözeceklerini düşünüyorlardı. T. Kuhn'un ifadesiyle "Bir bilim çevresi bazı sorulara sağlam yanıtlar bulduğu kanısına varmadıkça esas araştırmanın başlaması mümkün değildir."[11] Bu esas araştırmada Platon tarafından Sokrates'e bir köprü vazifesi verilir. Dolayısıyla Sokrates'i takip ettiğinden şüphe duymadığımız Platon'la beraber metafiziğin ortaya çıkmasında mutlaka Sokrates'le etiğin kıblesinin değişmesini iyi anlamak gerekir. Bu duruş Platon'un etiğiyle değil, metafiziğiyle ilgilidir. Yani Sokrates'in etik kaygısı ancak Platon'un metafiziğinde anlamlı bir cevap hâline gelmiştir.

Bundan dolayı, eğer Sokrates bir uzaylı değilse, felsefenin bir anda fizikten etiğe geçişini yani gökyüzünden şehre inmesini kabul etsek dahi açıklayamayız. Hâlbuki Sokratik diyalogun, retoriğin bir çeşidi olarak kullanıldığını ve bunun da hakikat çabasına ilişkin olarak etikle başlayıp metafizikle sonlandığını düşünürsek, Antik Yunan tavrı içinde doğal olanın zaten Sokrates'in yaptığı olduğunu anlayabiliriz. Çünkü rasyonel gelişimin toprağı olarak retorik, insanları etikle ilgili sorunların çözümü için metafizik içindeki alternatiflerin inşa edilmesine imkân tanımıştır. Platon retoriğe karşı çıkarak, amacın "insanları değil de tanrıları memnun etmek olması gerektiği"ni söylediğinde, etik ile birlikte olması gereken bir metafiziğin kast edildiğini düşünmek gerekir. Bilindiği üzere bu anlayış teolojik metafiziği doğuracaktır.

Etik, metafiziğe bağlanmakla hem doğaya hem de Tanrı'ya açılmak imkânını sağlayan bir hakikat kavrayışının

[11] Kuhn, 1970: 62

da yolunu açacaktır.[12] Çünkü iyi olmak, "iyi olan nedir?" sorusuyla ilgili olduğu ölçüde metafiziğe götürür. Ne'lik sorunu her şeyi kapsayan hakikatle ilgilidir. Daha farklı bir açıdan ifade etmek gerekirse, hakikatin olması, iyi olanın ne olduğu da dahil olmak üzere, her türlü sorunun bir cevabı olduğu anlamına gelir. Platon'un karşı olduğu sofistlerse, retoriği hakikatin olmayacağı üzerine inşa etmeye çalışıyorlardı. Ama onlar hakikatin olmadığına inandırmak için rasyonaliteyi sonuna kadar kullanma düşüncesindeydiler ve bu da retoriğin talep ettiği rasyonalitede etiği metafiziksiz, metafiziği de etiksiz bırakmak anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla sofistler artık tutarlı; sağlam bir rasyonel biçimi içine çekilerek eleştiriliyordu. Nitekim hakikatin/doğruluğun olmadığını bir hakikat olarak kabul etmek gibi tutarsızlık içinde olmalarını Platon açığa çıkaracaktı.

Söz konusu tutarlılık fizikten etiğe ve metafiziğe ilerleyiş aynı zamanda belirli bir kimlik kazanmış rasyonaliteye karşılık gelir. Etik nasıl fizikteki rasyonaliteyi çok çabuk bir biçimde kendi içinde erittiyse metafiziğin olanaklarını da kendi yayılımı için kullanmıştır. İşte kuvvetli bir rasyonalite olarak metafizik, etik olanı politik olanda nihayete erdirmek gücünü kendisinde bulmuştur. Platon'da, etik ile metafizik arasındaki ilişkinin katı bir biçimde yani politik olarak sağlandığını görürüz. Nitekim Platon, epistemolojik değil, politik anlamda dogmatiktir. Etik ile politik arasında zaten doğal bir bağ mevcuttu. Ne var ki Platon, bu bağı metafizikle zorlaştırdığında haklılığının önüne geçen başarısızlığı koymuş olur. İleride bunun ne demek olduğunu açıklayacağız. Ama metafizik olanın ideal olanla özdeşleştirilmesi, gerçeklikten kopuk hayalcilik eleştirisine devamlı tabi tutulmuştur.

Belki biraz da hocasının başına gelenlerden Aristoteles'te bunun değiştiğini biliyoruz. Bu değişen durumun ne

[12] Benzer bir değerlendirme için Collingwood, 1996: 38.

ölçüde hocasıyla ilgisi olduğunu tartışacağız. Buna karşın asıl sorumluluk Aristoteles'e aittir. Bilginin Bir'in bilgisi olması gerektiğini düşünmek yerine, birlikler içinde yani metafizik, matematik ve fizik içinde ayrı olması gerektiği üzerinde durmak Aristoteles'in tercihi olmuştur. Böyle olduğunda yani hocasıyla daha doğrusu felsefeyle mukayese etmeye kalkıştığımızda Aristoteles'in etik anlayışı sadece etik anlayış olarak gözükür. Demek istediğimiz, Aristoteles'te etiğin politika ya da metafizikle ilişkisini hocasının kurduğu biçimde beklemenin doğru olmadığıdır. Etik ayrıdır, politika ayrıdır, metafizik yani *prote philosophia*'ysa apayrıdır. Elbette metafizik ile etik arasında çeşitli şekillerde ilişki olacaktır.[13] Buna karşın, metafizik alan etiği besleyip politikayı doğuran bir bakış açısıyla ilgili görülmeyecektir. Bu sınırlama da bir tür felsefi dönüşümdür. Ne var ki bu etiğin kendi içinde olgunlaşmasıdır ve bunun için de oğula yani "Nikomakhos'a Etik"tir. Ne metafiziğe ne de fiziğe yayılan bir hakimiyet söz konusudur. Neden böyle olmuştur ve hangisi doğru ya da daha doğru olarak kabul edilmelidir? İşte anlatırken anlamaya çalıştığımız hususlardan bir tanesi budur.

İslam'ın Orta Çağ dönemindeki gelişimine bu muazzam yapının büyüklüğü dolayısıyla giremeyeceğimizi üzülerek ve utanarak belirtmek gerekir. Bunun önemli bir nedeni İslam ahlâk düşüncesinin ister felsefi, isterse dini olsun bugün değerlendirme ya da tartışma imkânına sağlıklı bir biçimde sahip olmamasıdır. Sebeplerin muhtelif olabileceğine ilişkin bir şüphemiz yok. Buna karşın yanlış olsa da geçerli olan modern paradigma, geçmişi bugünün içinde değerlendirirken İslam düşüncesini göz önünde bulundurmak istemiyor. Esef verici olan noktaysa, bilginin modern Batı paradigması içinde kendisini yegane doğru olarak sunması bizim tarafımızdan da kabul edilmektedir.

[13] Long, 2004: 1-13.

Nedendir bilinmez, bazılarının tarihi bizim için de daha fazla bir tarih olarak değerlendiriliyor. Ne var ki bu tarihe bizler takdir eden ve takdir etme biçimleri üzerinden kendisine yer bulan bir seyirci olarak bakıyoruz.

Bu anlamıyla modern döneme hızlı bir geçiş yapacağız. Modern dönem ile antik dönem arasındaki farklılık kadar benzerliklerden hareket edeceğiz. Nasıl Antik Yunan'da fiziğin etik-metafiziğe doğru kaymasında felsefi olan bir damar bulduysak aynı etkileşimi modern dönemde de görebiliriz. Filozofun değişen dünyaya kavramlarla belirli bir biçim vermeye çalıştığında politik alanda da bir tasavvura girişmesi normaldir.[14] Thomas Hobbes'un fizikteki yaklaşımlarının etiğe yansımadığını ve bunun da en çok politik alanda kendisini göstermediğini söylemek mümkün müdür? O halde Platon ve Hobbes birbirlerine zıt olsalar da paradigma inşa etmeye çalıştıklarında fizik, metafizik ve politik alan arasında doğrudan bağ kurmayı deneyeceklerdir. Lakin, modern dönemde fiziğin, etikten metafiziğe doğru olan yayılımı bu sefer geri çekilme olarak görülecektir. Bir diğer deyişle, metafizik ile etik arasındaki geleneksel ilişki tersyüz olacaktır.[15] İlk planda bu etik ile metafizik arasındaki ilişkide metafiziğin ortadan kaldırılması daha sonra metafiziksiz olan etiğin kuvvetlendirilmesi olarak görülecektir. Yani metafiziksizleştirilmiş bir etikten metafizik çıkarılmasıyla karşılaşılır.[16] Kant ve Hegel bu denemeyi özgürlük kavramıyla yapmaya çalışacaklardır. Bunu bir trajedi olarak nitelendirdik çünkü gerek Kierkegaard gerek

[14] McIntyre, 2001: 7.

[15] Her ne kadar kitabımızda ilerlemeyecek olsak da Alman düşüncesi bizim bu yaklaşımımızı zorlamaktadır. Kant, metafiziğin epistemolojik bir yapıda olmayacağını iddia ettiğinde Alman idealizmi hem epistemolojinin hem de metafiziğin anlamını değiştirmeyi deneyecektir. Bunun için yeni tarzda bir metafiziğin içinde etiği aramak gerekecektir.

[16] Bk. Kant, 1984.

Nietzshe ve gerekse Freud, söz konusu büyük filozoflar da dahil olmak üzere bütün metafizik rasyonaliteye trajikliğe dönüşecek şekilde saldıracaklardır.[17]

Dolayısıyla modern rasyonel çizginin dışında olan bir tepkiyi de anlamaya çalışacağız. Birbirinden farklı olan bu tepkiyi bir yanda Nietzsche, öte yanda da Kierkegaard'a dayandırmak mümkündür. Her iki anlayış da bir ölçüde modernlikten beslenseler de modernliğe karşı çıkmaya devam ederler. Dikkat edilmesi gereken husus, felsefenin aynı metafizik gibi sonunun geldiğinin daha doğrusu gelmesi gerektiğinin düşünülmesidir. Böylece felsefi dönüşüm donma dönemi içine girmeye başlar. Donmanın önemli bir özelliği felsefenin kendisini romanda ya da iş etiği gibi yerlerde göstermeye çalışacak olmasından anlaşılabilir. Tamamıyla ortadan kalkmamıştır ama her şeyin içinde donuk olarak bulunmaktadır. Bunun anlamı, kökünden kopmuş olmakla felsefenin dönüştürme gücünü yitirmesidir.

[17] Trajediyi insanın varoluşundan hareketle varlığa karşı sanatsal bir karşı koyuştur. Modern bilimselleşmiş felsefe aynı karşı koyuşu metafiziğe karşı yapmıştır.

DEĞİŞİM, DÖNÜŞÜM VE OLUŞUM

Okuduğunuz kitaba ahlâkın felsefi dönüşümü başlığının koyulması sırasıyla değişim, dönüşüm ve oluşumun nasıl anlaşıldığının açık bir biçimde ortaya konulmasını gerektirir. Salt değişimi, bir şeyin ya da şeylerin öncesi ile sonrası arasındaki ilişkisizlik olarak değerlendiriyoruz. Nitekim Hesiodos'un "önce kaos vardı" sözü de değişimin bu hâline işaret eder.[1] Buna bir bakıma nedensiz oluş adını da verebiliriz. Tek başına değişim, elbette bizim açımızdan nedensiz olduğu zaman kaotiktir. Yani bir şeyler vardır ve belki de hareket etmektedir ama bundan dolayı bir şeyler olmaktadır diyemeyiz. Eğer belirli bir ilişkiden bahsetmek gerekliyse, bunun belirli neden ya da nedenlerin anlaşılmasıyla mümkün olacağını fark ederiz. Bir şeyin ya da şeylerin öze ilişkin değişimi ise dönüşümdür ve nedensel bir oluşu barındırdığı için böyledir. O hâlde nedensel bir değişimin olması durumunda öze ilişkin bir dönüşümden bahsetmemiz gerekir. Bir ağacı kestiğimde ağacı değiştirerek onu önceki hâliyle alakasız bir duruma soktuğum gibi, sonraki hâlini de belirlemediğim için çıplak ya da israf edilmiş bir hâlde bırakmış olurum. Buna karşın kestiğim ağaç, ondan bir ev yapılması durumunda dönüşüme tabi tutulmuştur. Çünkü ağacın önceki hâli olarak tahta olmasını, sonraki hâl olarak ev özüne dönüştürmeyi tasavvur etmişimdir. Çıplak değil, belirlidir şeylerin yaşadığı değişim ve bunun için de şeylerin dönüşümü, hayatın kendisini **oluşturur**. İşte felsefe, tekil bir nesnenin değil de bunların tümünün açıklanması olarak varlığı açıklama yani bir dünya veya alem resmi çıkarmaya çalışır ve bunun için de hayatın bütünündeki değişimi dönüşüm olarak anlamlandırma işi-

[1] Hesiodos, 2018: 22.

ni yerine getirir.[2] Nitekim, hayatın bütünündeki değişimin dönüşüm olmasına hakikat adını veririz.

Söz konusu anlamlandırma işleminin zor olan tarafı değişim, dönüşüm ve oluşum düzenini bir süreç içinde değerlendirebilmektir. Bir şeyden dolayı öyle olmak yani **neden** ile bir şey olmak için öyle olmak yani **etki/sonuç** arasında bir ilişki söz konusudur. Fidanın ağaca dönüşmesi bir bozuluş değil, oluştur. Ama ağacın çürümesi oluşun daha farklı değerlendirilmesini gerekli kılan varoluşsal bir tarafa işaret eder. Filozofların antik dönemde ortaya koyduğu varlık kavrayışı doğadaki bozuluşun dahi bir gelişim anlamına geldiğini göstermeye çalışır. Çünkü doğa üzerinden gerçekleştirilen varlık kavrayışı bireyselliği değil, türü; evrenselliği vurgulamaktadır. Söz konusu evrenselllik yasalılığa kadar giden bir varlık kavrayışının başlangıcıdır sadece. Hayvanlar türlerini yani tümel olanı devam ettirirler ama doğada hiçbir canlı türü tek başına olmadığından bunların bir yasa içinde yani düzenli şekilde değiştikleri yani dönüştükleri görülür. Dolayısıyla bireyler -türün devamı düşünüldüğünde- ölseler bile bu kalıcı bir yokoluş değildir. Bir tür yok olabilir ya da türler başka bir türe evrilebilir ama doğadaki hayat, oluş yine devam eder. Gelişen her şey, başka gelişlere yer açmak için doğa denilen dönüşüme tabi olur. Bu nedenle dönüşüm kavramı, yapı olarak olumludur. Çünkü içinde bozuluş olsa dahi gelişen bir oluş hâlidir.

Doğadan ayrı bir varoluşa sahip insan için ne demeli? Yani insanın değişimi, gelişimi ve dönüşümü nasıl olmaktadır veya nasıl tanımlanabilir? İnsan kendi egosu/nefsi bakımından oldukça kuvvetli olan bir varlık talebine sahiptir. Ölümsüzlüğü istemesi varlık talebine ve ölümden sonra mutlu bir kalıcılık istemesi de bir varlık kavrayışına yani dine neden olmuştur. Varlık talebi ve kavrayışı, bun-

[2] Gadamer'in dönüşümü ani ve karşıt bir değişim olarak nitelendirmesini doğru bulmadığımızı belirtelim. Bk. Gadamer, 2009: 155-157.

dan dolayı, doğanın oluş sürecine dahil olmayı kabul etmeyen insanın doğayı da aşmaya çalışan bir iç dünyaya; ruha sahip olması anlamına gelir. Özellikle ilk filozoflar/fizikçiler söz konusu iç dünyayı tatmin edici bir biçimde işleme denemesinde eksik kalmışlardır. Çünkü ilk filozoflar -kısmen Sokrates'in felsefeyi değiştirmesindeki neden gibi- doğadaki değişim sorununu çözmeye çalışıyorlardı. Platon burada ilk filozofların yaptığının aksine dış gözlem yerine iç gözlem yapmaya başlar. Yani Sokrates doğadaki kendilik/öz/arkhe yerine insandaki kendiliğe, öze yönelir. Bu türden bir düşünüş biçiminin Parmenides'ten miras kaldığını biliyoruz. Nitekim düşünce tarihinde Sokrates'in arkasındaki kişi olarak Platon'un, değişimi kabul ederek açıklama yapan doğa filozofu olmaktan ziyade değişimi kabul etmeyen filozof tipini oluşturduğunu görürüz.

Filozofların değişim ve dönüşüm denklemini doğa üzerinden okuyarak yaptıkları açıklama, bireyselliğin artmasına paralel olarak modern dönemde, doğanın mekanik bir biçimde değerlendirilmesi sonucu kendisine yeni bir alanı yani tarihi ortaya çıkarmıştır. Gerek Heredot'ta gerekse Thukydides'te tarih geçmişteki olaylara ilişkin bir hafızadır.[3] Yani unutulmaması gerekenin zihinde tutulmasına yarar. Buna karşın Vico'nun elinde tarih, insanlık mefhumunun anlaşılması ve geliştirilmesini amaçlayan verileri sağlayan bir alana dönüşmeye başlar. Söz konusu dönüşümün bir gelişim olarak mutlak bir biçimde okunmasının Hegel ve hatta Marx tarafından yapıldığını biliyoruz. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, modern tarih anlayışında 19. yy'a kadar varlıktaki değişimin insan için olduğu ya da varlıktaki anlamlı dönüşümün insanla ilgili olduğu düşünülür. Bu nedenle insanın önemini açığa çıkartan doğa bilimleri değil, tarih olacaktır. Nitekim insanın en önem-

[3] Thukydides'in "Peloponnessos Savaşları" adlı eserinin girişine ya da eserin adına bakmak bile yeterli. Thukydides, 2010: 7.

li faaliyeti ilgili olarak *eudaimonia* ya da *theoria* doğa ya da kozmos bağlamında kendi konumunu belirleyen insan için önemliyken, modern dönemde ortaya çıkan aydınlanma ve antagonizm gibi kavramlar varlığın özünde yer alan insanlığı ve onun tarihini ifade eder. Bunun nedeniyse varlık talebine ilişkin gerek metafizik gerekse dini kavrayışın terk edilmesiyle oluşan boşluğun kapatılmak istenmesidir.

Bugün söz konusu bakış açısı etkisini önemli ölçüde azaltmıştır. Ama yine de tarih insana ilişkin şeylerin dönüşümünün nedenlerini vermese de serüvenini verir. Dolayısıyla felsefe, bu serüvene az ya da çok derinlik katarak yani nedenlerle bakabilmeyle ilgilidir. Ahlâkın insan eylemleriyle ilgili olduğunu biliyoruz. İnsan eylemleriyse doğayla mukayese edildiğinde oldukça farklı bir şekilde değişmektedir. Doğadaki değişim standart olduğu için onda varsayımsal olsa da bir yasanın olduğunu iddia edebiliyoruz. Bundan dolayı doğadaki dönüşüm de eğer müdahale edilmezse standarttır. Buna karşın doğa karşıtı veya doğa dışı bir varlık olan insanın değişimi ve bunun paralelinde dönüşümü standart değildir. O hâlde neye dönüşecektir değil de, neye dönüşmüştür ve dönüşmektedir diye sormak gerekir.

Bu nedenle ahlâkın dönüşümünü tarihsel olayların ard arda düzenlenmesi olarak sunmakla yeterince ifade edemeyiz. Felsefeyi, tarihi, etiği birer disiplin olarak görürken bunların da düşüncenin kendisini dönüştürmesinde bazı rolleri olduğunu dikkate almamız gereklidir. Daha farklı bir biçimde ifade edilirse, etiğe ait olan düşünceler yerine düşüncenin; rasyonalitenin ürettiği bir düşünce olarak etiği anlamak daha yerinde bir resim verir. Yani akıl kendi ürettiği disiplinler üzerinden kendisini geliştirir. Anlaşılacağı üzere bu en fazla ve hatta bazen aşırı bir biçimde felsefe için geçerli olmuştur. Eğer Antik Yunan felsefesine bakışımız bir insan topluluğuna değil de bizim de yapma-

yı uygun bulduğumuz bir takım disiplinlere ilişkinse, bu rasyonaliteyi ve onun kendisini üretme şeklini yakalamak daha yerindedir. Örnek vermek gerekirse, Antik Yunan'da geçmişin mitsel işlenişi ile *historia*/tarih disiplini içindeki işlenişi arasındaki farka işaret ederken aralarındaki ayrıma değil, dönüşümü gösterecek şekilde düşüncenin gelişimine yoğunlaşılmalıdır. Nitekim retorik genel başlığı altında mit, *historia*, felsefe belirli bir düşünüşün dönüşümüdürler.

Mitsel işleyişte, insanın geçmişteki olaylarının işlenişi ile geçmişin işlenişi yani bir zaman kavrayışı birbirine karışmıştır. Bu kaçınılmaz yanlışlık daha sonra tarih disiplinine dönüşümün yolunu da açmıştır. Elbette bu dönüşümün felsefe tarafına düşen payı da söz konusu olacaktır. Fakat felsefe; mit, *historia* dahil olmak üzere geçmişteki bütün kurguların çeşitli şekillerde eksikliği üzerine bir rasyonalite geliştirerek kendisini sona saklayacaktır.[4] Bunun anlamı artık felsefenin, sadece onların yanlışlıklarının açığa çıkarılması değil, yanlışlığın neye göre yanlışlık olduğunun ve dolayısıyla doğruluk ölçütünün ne olduğunun belirlenmesiyle nihai bir rasyonalite olarak karşımıza çıkmasıdır. Burada önemli olan, söz konusu doğruluk ve yanlışlığın etikle olan ilgisidir. Çünkü bize göre etik, insan varoluşunun çok boyutlu olan yapısını vurgulayan bir duruşa sahiptir. Bir diğer deyişle, etik çıplak olan insanın giyinme ihtiyacını metafiziğe kadar götürme arzusunu yaratan bir bakış açısıdır.[5] "İnsan nedir, neye göre yaşamak zorundadır?" gibi sorular varlık sorunlarıdır ama bunu sorun hâline getiren de etik olarak nitelendirdiğimiz insani duruştur. Trajedi de

[4] *Histor*ların düşünme biçiminin aslında felsefeye giden yolda son duraklardan bir tanesi olması söz konusudur. Örnek vermek gerekirse Pythagoras, Ksenophanes, Demokritos aynı zamanda *histor*lardır. Çoraklı, 2017: 35 ve 46.

[5] Elbette bu çıplaklığın bir varlık talebini sembolize eden bir anlamda okunması da mümkündür.

bir duruştur ve göreceğimiz gibi farklı bir bağlamda felsefeyle de ilgilidir. Ne var ki trajedi metafizikle aynı çizgide değildir. Daha çok trajedi sanatla ilerleyecek bir çizgiyi ifade eder. Sanatsa, fazlasıyla basit bir biçimde ifade etmek olacaksa da, trajik duruşu derinleştirmek zorundadır. Bu anlamıyla trajediden farklı olarak ancak etik, iyi ve kötüyle ilgili olan insan denilen yapının karmaşık düzenini çözmek isteyen bir bakış açısına yani metafiziğe ihtiyaç duyar.

O hâlde, belirli bir biçimde bilme faaliyetinin merkezi etiktir. Etikle beliren kaygıyla, ilmi faaliyetler bir düzen içine girebilir ve felsefi sistemle sonlanabilir. Bundan dolayı etiğe destek olacak şekilde ilerleyen ontoloji, epistemoloji, teolojinin hülasası olan metafizikle karşılaşmak şaşırtıcı olmamalıdır. Göstermeye çalışacağımız gibi bu, davranışların etiği değil düşünmenin etiğidir. Bu açıdan bizce metafiziğin Antik Yunan'daki biçimi, belirli bir rasyonalite olsa da bunu biricik olan rasyonalite şekline büründürmüşlerdir. Söz konusu rasyonalite İbrahimî dinlerdeki kavrayışa alternatif olmuştur. Böylece, Tanrı'yı kavramada ya da O'nunla ilişkiye geçmede biçimsel rasyonaliteyi yetersiz gören din ile felsefe arasında da bir rekabet **oluşmuştur**.

Olmuştur yerine *oluşmuştur* dediğimiz için teoloji ile din ve hatta teoloji ile kelam arasındaki farklılığı ortaya koymak gereklidir. Sadece Antik Yunan teolojisi değil, düşüncenin kendisinin gelişimi teoloji üzerinden sağlanır. Teoloji doğal olarak bu düşüncenin kemale ermesidir. Tanrı'ya nasıl inanılması gerektiği daha önce olsa da, eğer rasyonel bir düşünme içine girildiyse, bu soru Tanrı'nın ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği sorularından sonraya konulur. Nasıl inanılması gerektiği üzerinde duran din, felsefi düşünce tarafından eleştiriye tabi tutulur. Bu husus, teolojiyi filozofun dini hâline getirir. Teoloji ile kelam arasındaki farklılık, kuvvetli bir Tanrı kavrayışına sahip olan İbrahimî dinlerin Yunan teolojisi yerine kendi kavrayışları

doğrultusunda teolojilerin yerine kelamı oluşturmalarıyla ilgilidir. Teolojide önemli olan husus filozofların bunlara nasıl cevap verebildiğinden ziyade asıl olan nokta filozofların Tanrı kavrayışı üzerinden kuvvetli bir rasyonalite yaratmalarıdır. Bu anlamda düşünmeye ait dönüşümün özünü oluşturan kısmın metafizik denilen ideal düşünce biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü metafizik, varlığa ilişkin olarak doğa, Tanrı gibi temel varlıklar üzerinden geliştirdiği kavrayışlarla ayrı bir hat açmıştır. Önemli olan husus, bu kavrayış biçiminin nasıl gerçekleştirildiğidir. Nitekim felsefenin akla duyduğu güven teoloji konusunda en üst noktaya ulaştığında dinle ya çelişir ya da dini küçümser. Bir şeyin iyi olduğunu emretmekle bir şeyin neden iyi olduğunu kanıtlamak arasında fark vardır. Ayrıca felsefenin temel amacı her kavramın kendiliğinden bir değere sahip olması gerektiğini gösterebilmektir. Nasıl matematikteki işlemler kendiliğinden açık ve zorunluysa iyi gibi değerlerin özelliğinin de kendisinden dolayı değerli olmasıdır.[6] Dinlerin Tanrı'ya ilişkin kuvvetli kavrayışıysa iman üzerinden gerçekleştirilir. Bir diğer önemli olan husus ise şudur: İbrahimî dinler Tanrı'nın sözü/emrinin içerdiği ölçüde akıl tarafından Tanrı'nın anlaşılması değil, vahiy çerçevesinde Tanrı'ya inanılması ve O'nun emirlerine uyulmasını içerirler. Örnek vermek gerekirse, İbrahimî gelenek içindeki Tanrı, kendisine duyulan güveni test etmek yani imanı sınamak için rasyonaliteyi zorlayan bir konumda durur.

Yine de dinde kalp üzerinden de bir varlık kavrayışı geliştirildiğinde bunun felsefedeki rasyonaliteden daha doğru olduğunu ve felsefenin yanlışlandığını söyleyemeyiz. Çünkü öncelikle bu, felsefenin konumunu da doğru kavrayamamak anlamına gelir. Felsefeyi mit ve trajedinin sonrasına koyduğumuzda düşünmenin ilerlemesinde, gelişimindeki aşamaları göstermiş oluruz. Ama buradan ha-

[6] Bk. Aristoteles, 1998: 1096-1097.

reketle rasyonalitenin gelişiminin farklı yerlerde ve farklı ilişkilerle devam etmeyeceği sonucunu çıkarmak gerekir. Dinler felsefeyle ilişki içerisinde kendi yoğunluklarına göre düşünmeyi geliştirmeye devam ettirirler ve içinde çeşitli akımları ve biçimleri ifade eden bir düşünce sistemi oluşturabilirler. Hristiyanlık kendi yoğunluğuna ve şartlarına göre daha fazla etkilenmişken İslam daha az etkilenmiş ama bu etki bile onun imkânlarından dolayı oldukça zengin bir karşılık bulmuştur. Kelamı, tasavvufu bu etkileşmenin ama mutlak manada bir düşünmenin yoğunluğu ve becerisi olarak görmek gereklidir.

KAYNAKÇA

Adorno, T., (2017). *Metafizik Kavramlar ve Sorunlar*, çev. İsmail serin, İstanbul: İthaki.

Adorno, T., (2012). *Ahlâk Felsefesinin Temel Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, H., (2003). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.

Aristophanes, (2016). *Eşek Arıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: İşbankası Yayınları.

Aristophanes, (2017). *Ploutos*(Servet), çev. Erman Gören, Eser Yavuz, İstanbul: İşbankası Yayınları.

Aristoteles, (2014). *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles, (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles, (1976). *Poetica*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles, (1998). *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Ayraç Yayınevi.

Ayten, A., (2015). *Psikoloji ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Ball, W., (2014), *Arabistan'dan Öteye*, çev. Ahmet Aybars Çağlayan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Batuk, C., Kuşçu, E., (2013). Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu, İstanbul: Eskiyeni Yayınları.

Bauman, Z., (1995). *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

Bıçak, A., (2014). *Tarih Metafiziği*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Braudel, F., (2017). *Uygarlıkların Grameri*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi.

Cassirer, E., (1998). *Bilim Tarih ve Yorum*, düzenleyen: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları.

Cicero, (1942). *On the Orator*, trans. by E.W. Sutton, Harward University Press.

Castrodais, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy*, New York: Oxford University Press.

Collingwood, R.G., (1940). *An Essay on Metaphysics*, Oxford University Press.

Collingwood, R.G.,(1996). *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Collingwood, R.G., (1999). *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul: İmge Kitabevi.

Çoraklı, E., (2017). *Antikçağda Araştırma Fikrinin Doğuşu: Historia*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Dilthey, W. (2012). *Hermenetik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Notos Yayınları.

Dürüşken, Ç., (2001). *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Ehrman, B. D., (2007). *İncil Nasıl Değiştirildi?* çev. Özlem Toprak, İstanbul: Truva Yayınları.

Eliade, M. (2017), *Arayış*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğubatı.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rıfat, İstanbul: Om Yayınları.

Euripides, (2010). *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İşbankası Yayınları.

Faubion, J. D., (2014). *Özneyi Yeniden Düşünmek*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gadamer, H.G., (2009), *Hakikat ve Yöntem I*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Gasset, Ortega y.,(1998). *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, çev. Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis.

Geuss, R., (2013). *Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı.

Gören, E., (2016). *Kratylos'a Yorumlar*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Gregory, J., (2005). *A Companion To Greek Tragedy*, Oxford: Blackwell.

Günenç, M. (2017). *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, Ankara: Elis Yayınları.

Habermas J.,(2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı.

Haşlakoğlu, O., (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhne*, İstanbul: Sentez Yayınları.

Heidegger, M.,(2008). *Letter on Humanism*, *Kavramların Evrimi*, çev. ve der.: Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları.

Herder, J. G.,(2006). *İnsanlık Tarihi Üzerine Düşünceler*, yayına hazırlayan: Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları.

Hesiodos, (2018). *İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Hobbes, T. (2001). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul:YKY.

Horkheimer, M., (2013). *Akıl Tutulması* çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis.

Jaeger, W. (1986). *Paideia: The Ideals of Greek Culture-III*, Oxford: Oxford University Press.

Jaeger, W. (1947). *Paideia: The Ideals of Greek Culture-II*, London: Blackwell.

Kant, I., (1960). Religion Within The Limits of Reason Alone, tr. Theodoroe MGreene, Hoyt H. Hudson, New York: Harper Tochbooks.

Kant, I. (1979). *The Conflict of the Faculties*, tr. Mary, J. Gregor, Connecticut:Abaris Books.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer, Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I, (1984), *Aydınlanma Nedir?*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, I. (1984). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, I. (1980). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Kant, I., (2006). *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları.

Kaufman, W., (1995). *İnsanı Anlamak*, İstanbul: İdea Yayınları.

Kierkegaard, S., (2009). *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ağaç Yayınları.

Kosseleck, R.,(2013). *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları.

Koyre, A., (1994). Yeniçağ Biliminin Doğuşu, çev. Doç. Dr. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Kuhn, Thomas. (2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları.

Küçükalp, K. (2008). *Heidegger ve Derrida*, Bursa: Sentez Yayınları.

Marcuse, H., (1985). *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Locke, J. (1996). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Lohse, B., (1978). *A Short History of Christian Doctrine*, tr. By f. Ernest Stoeffler, Philadelphia: Fortress press.

Long, C. P.,(2004). *The Ethics of Ontology*, New York: State University of New York Press.

McIntyre, A., (2001). *Etiğin Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Hünler, Paradigma Yayınları.

Munk, T., (2000). *The Enlightenment*, Oxford: Oxford Universtiy Press.

Nietzsche, F. (2001). *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F., (2003). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınları.

Nietzsche, F., (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınları.

Nietzsche, F., (1972). *Zerdüşt Böyle Diyordu*, çev. Osman Derinsu, Ankara: Varlık Yayınları.

Paine, T. (2018). *Akıl Çağı*, çev. Ali İhan Dalgıç, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Parry, N.B. (2004). *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayıncılık.

Pettazzoni, R., (2002). *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık.

Platon,(1996). *Menon*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (1996). *Sofist*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2000). *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon, (1942). *Kriton*, çev. Zafer Taşlıklıoğlu, Ankara: Maarif Matbaası.

Platon, (1946). *Gorgias*, çev. Reyan Erben, Ankara:MEB.

Platon, (2001). *Timaios*, türkçesi: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon, (1995). *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Popper, K. (1967). *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. mete tuncay, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.

Ricoeur, P., (2009). *Yorumların Çatışması*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Rousseau, J.J., (1999). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yayınevi.

Santayana, G. (2006). *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*, Echo Library.

Schelling, F., (2006). *Tarih Kavramı*, yayına hazırlayan: Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları.

Schneewind, Jerome B. (1998). *The Invention of Autonumy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, J. (2004). *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Skinner, Q., (2018). *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Skinner, Q, (2016). *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri II*, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınları.

Sophokles, (2018). *Elektra*, çev. Azra Erhat, İşbankası Yayınları.

Sophokles, (1941). *Kral Oidipus*, çev. Bedrettin Tuncel, Maarif Matbaası.

Sorabji, R. (2008). *Greco-Roman Varieties of Self*, Oxford: Springer.

Şar, G., (2017). *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Taylor, C. (2019). *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Thukydides, (2010). *Peloponnessos Savaşları*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Belge Yayınları.

Touraine, A., (2005). *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal, İstanbul: YKY.

Türker, H., (2016). *Yüksüz Diyalektik*, Ankara: Ebabil.

Uygur, N., (1958), *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Problemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Weber, M., (1993). *Weber, Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M., (1997). *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları

Yücel, V., (2014). *Aristoteles'in Poietika'sı- Toplumsallaştırıcı Anlatı*, Cogito, sayı 77.