



**IV. ODTÜ LİSANS
ÖĞRENCİLERİ
FELSEFE KONGRESİ
BROŞÜRÜ**

İÇİNDEKİLER

<i>İçindekiler</i>	1
<i>Teşekkür</i>	2
<i>Program</i>	3
<i>Konuşmacılar</i>	6
<i>Sunum Özetleri</i>	9
<i>Bilim & Düzenleme Kurulları</i>	31

TEŞEKKÜR

Değerli katılımcılar, sizlerle kongremizin dördüncüsünde buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Öncelikle 4. ODTÜ Lisans Öğrencileri Felsefe Kongresine destek veren herkese sonsuz teşekkürlerimizi bildirmek isteriz. Başta bölüm başkanımız Prof. Dr. Halil Turan'a, bölüm başkan yardımcımız ve topluluk danışmanımız Aret Karademir'e yaptığımız tüm akademik etkinliklerimize, bölümümüzün oldukça sınırlı imkanlarına rağmen tereddütsüz maddi ve manevi katkı sunduğu için çok müteşekkiriz. Bu kısa süre içerisinde yaptığımız dördüncü Felsefe Kongresidir. Devamı da umarız ki gelecek yıl baharda gerçekleşecektir.

Kongre duyurumuzu Felsefe Topluluğu olarak bölümde duyurmamızla birlikte bölümde bulunan bir çok kişiden destek gördük. Bölüm başkanımız, değerli bölüm hocalarımız, asistan hocalarımıza bu nedenle büyük minnettarlık duyuyoruz.

Kongremize teslim edilen özetlerimizin değerlendirilmesinde son derece seçkin bir bilim kurulumuz oldu. Bundan ötürü çok büyük memnuniyet duyduğumuzu ilan etmek isteriz. Hakemlerimizin özetleri son derece dikkatli şekilde incelemeleri ve yüksek standartlı ama adil bir değerlendirmeye tabi tutmaları bizde hayranlık uyandırmıştır. Kendileriyle ileride yapacağımız akademik etkinliklerde birlikte çalışabilmeyi dört gözle bekliyoruz.

Bölüm ailemizin önemli üyelerinden Nurgül Akgül'e ve Erdem Ongan'a önceki, şimdiki ve gelecekteki etkinliklerimizin başarıyla yürütülmesine verdikleri içten ve büyük destek için minnettarlığımızı belirtmeyi elzem görmekteyiz.

En son olarak tüm kongrelerimize özet göndererek kabul edilsin veya edilmesin katkıda bulunan ve konuşmaları dinlemeye gelen, soruları itirazları ve katkılarıyla kongrelerimizin zenginleşmesine vesile olan tüm meslektaşlarımıza ve genç arkadaşlarımıza şimdiden çok teşekkür ederiz.

PROGRAM

26 Nisan Cuma

13.00-13.30 Prof. Dr. Ş. Halil Turan (Açılış Konuşması)

13.30-14.30 Şilan Dağlar GÖÇ (Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Scruton'ın Tezine Karşı Sanat Olarak Fotoğrafçılık

14.30-14.45 Ara

14.45-15.45 Nuryezdan PEKMEZCİ (Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Ceza veya Ödül

15.45-16.00 Ara

16.00-17.00 Fatih Sakar (Ahi Evran Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi)

Güneş Ülkesi'nden Liberland'a Özgür Ülkenin Kurucu Söylem Analizi

17.00-17.15 Ara

17.15-18.15 Cansu Kaplan (ODTÜ Sosyoloji Bölümü)

Hannah Arendt'in Sartre'den Farklılaşması: Yalnızlık ve Özgürlük Konusu Üzerine İnceleme

19.00 Kongre Yemeği

27 Nisan Cumartesi

11.45-12.45 Özlem Karagöz (Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Immanuel Kant'ın Felsefesi Çerçevesinde "Radikal Kötülük"

12.45-13.00 Ara

13.00-14.30 Prof. Dr. Gürol Irzık (Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi)

Thomas Kuhn'un Bilim Hakkındaki Görüşlerinin Doğa, Toplum ve Beşeri Bilimlerdeki Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler

14.30-15.45 Öğle Arası

15.45-16.45 Alâra Kusetoğlu (Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Anlamın Mantiği'nda Aşkînsal Alan Projesi

16.45-17.00 Ara

17.00-18.00 Zeynep Burçe Gümüşlü (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Bayesçi tecrübeden öğrenme: Dogmatik tutumlar ya da irrasyonel inançlar

18.00-19.00 Emin Aslan Özbek (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Terörden Sonra Yaşam: Derrida-Habermas İlişisini Levinas ve Adorno İle Okumak

28 Nisan Pazar

10.30-11.30 Enver Utku Batur (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Buzlar Denizi ya da Suya Düşen Umutlar: Yanılsamalar Mantığının Kurucu Rolü”

11.30-11:45 Ara

11.45-12.45 İzel Karaoğlu (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Özgürlük ve Çocuk: Montessori Yaklaşımının Çocuğun Kişilik Gelişimine ve Benliğine Etkisi

12.45-13.00 Ara

13.00-14.30 Prof. Dr. Türker Armaner (Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü)

Spinoza, Hegel ve Yöntem

14.30-15.45 Öğle Arası

15.45-16.45 Yasin Can Pişiren (Yeditepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler)

Aydınlanmayı Yeniden Düşünmek: Kant’tan Foucault ve Habermas’a

16.45-17.00 Ara

17.00-18.00 Berrak Tüter (Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Antik Yunan Felsefesinde İki Karşıt Görüş: “Bir-olan” ve “Değişim”

18.00-19.00 Hülya Sanrı (29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü)

İntihar: Spinoza’nın Conatus’una Radikal Bir Başkaldırı mı?

KONUŞMACILAR

Şilan Dağlar GÖÇ (Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Nuryezdan PEKMEZCİ (Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Fatih Sakar (Ahi Evran Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi)

Cansu Kaplan (ODTÜ Sosyoloji Bölümü)

Emin Aslan Özbek (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Özlem Karagöz (Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Alâra Kusetoğlu (Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Zeynep Burçe Gümüşlü (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Hülya Sanrı (29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Enver Utku Batur (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

İzel Karaoğlu (Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü)

Yasin Can Pişiren (Yeditepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler)

Berrak Tüter (Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü)

DAVETLİ KONUŞMACILAR

PROF. DR.GÜROL IRZIK

1973 yılında Robert Lisesi'nden, 1977 yılında Boğaziçi Üniversitesi, Elektrik Bölümünden mezun oldu. 1979 yılında yine aynı üniversitede Matematik bölümünde yüksek lisansını tamamladıktan sonra, ABD'ndeki Indiana Üniversitesi'nden Bilim Tarihi ve Felsefesi Bölümünden 1986 yılında doktorasını aldı. Bir süre Amerika'da ders verdikten sonra 1988 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümüne öğretim üyesi olarak atandı. 2002 yılında Sabancı Üniversitesinde, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde felsefe dersleri vermeye başladı. Halen Sabancı Üniversitesi'nde, Felsefe ve Sosyal Bilimler, Bilim ve Felsefe vb. dersleri vermektedir.

Duke Üniversitesi, Pittsburgh Üniversitesi, Auckland Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi ve İTÜ'de konuk öğretim üyesi ve araştırmacı olarak bulundu. 2004 yılında Türkiye Bilimler Akademisine, 2007 yılında da Avrupa Kültür Parlamentosuna seçildi. Bilim felsefesi, nedensellik kuramları, bilim - toplum - siyaset ilişkileri ve bilim eğitimi üzerine makaleleri bulunmaktadır. Irzik, European Society For Analytic Philosophy, History of Philosophy of Science Association, Philosophy of Science Association, Türkiye Felsefe Kurumu, International Federation of Philosophical Societies gibi kurum ve kuruluşlara üyedir.

PROF. DR TÜRKER ARMANER

Türker Armaner (1968) İstanbul'da doğdu. 2002 yılında Paris VIII-Saint Denis Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecesi aldı, tezi 2004'te Fransa'da ANRT tarafından basıldı. 2007'de yayımlanan romanı *Tahta Saplı Bıçak* 2013 yılında Verlag auf dem Ruffel tarafından Almanca basıldı (*Das Messer mit dem hölzernen Griff*, çev. Monika Carbe). Felsefi çalışması olan *Tarih ve Temsil* adlı kitabı 2014'te yayımlandı (Dost Kitabevi). Halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olan Türker Armaner, *LAPSUS* dergisinin kurucusu ve genel yayın yönetmenidir.

SUNUM ÖZETLERİ

Alara Kusetoğlu, “Anlamın Mantiğı’nda Aşkınısal Alan Projesi”

Gilles Deleuze, 1969 yılında yayımlanan *Anlamın Mantiğı* kitabında geleneksel biçimde ele alınmış nedensellik ilişkisini eleştirerek, başka tür bir nedensellik ilişkisi kurulması gerektiğini öne sürer. Deleuze’e göre, felsefe tarihini kat eden en büyük problemlerden biri, koşul ve koşullanan ilişkisinin bir benzerlik fikri üzerine kurulmasıdır. Zira koşul ve koşullanan ilişkisinin benzerlik üzerine kurulması demek, aşkınsal alanın özerkliğini kuramaması anlamına gelir. Bu durum da, aşkınsal alanı ampirik alana tabi kılar. Başka bir deyişle, aşkınsal alan, ampirik alana bağımlı bir şekilde inşa edilerek, ampirik olanın bir tür kopyası olarak kurgulanır. Bu yüzden Deleuze, koşul ve koşullananın birbirine benzemediği, yani aşkınsal alanın ampirik alanı taklit etmediği, veya Deleuze’ün ifadeleriyle aktaracak olursak, “aşkınsalı ampirik olanın özelliklerinden kopya etmekle yetinmeyen” bir ontoloji inşa etmeye çalışır. Öte yandan Deleuze, aşkınsal alanın ampirik alanı taklit etmemesi gerektiğini iddia ederken, çıkış noktamızın ampirik alan olması gerektiğini söylemek istemez. Zira Deleuze’e göre bu iki alan için belirleyici olan, aralarındaki benzemezlik ilişkisidir. Öyleyse Deleuze’ün *Anlamın Mantiğı* kitabında öne sürmeye çalıştığı projenin iki veçhesi vardır: Ne aşkınsal alan, ampirik alanın gölgesi olarak kurgulanmalıdır, ne de ampirik alan –örneğin Platoncu ontolojide olduğu gibi- aşkınsal alanın diktası altında kalmalıdır.

Peki, nedensellik ilişkisinin geleneksel biçimde ele alınması ne demektir? Bu bağlamda Deleuze, Platon ve Stoacılar arasındaki gerilimi ne şekilde analiz eder? Veya, aşkınsal felsefe nasıl bir aşkınsal alan tanımlar? Buradan hareketle Deleuze, Kant ve Husserl’in öne sürdüğu aşkınsal alan fikrine ne türden eleştiriler getirmektedir? Bu eleştiriler ışığında, Deleuze nasıl bir aşkınsal alan fikri ortaya koyar? Peki Deleuze, inşa etmeye çalıştığı fark temelli bir aşkınsal alanı sahiden kurabilmiş midir? Yoksa Deleuze’ün projesi de, kendisinin geleneksel aşkınsal felsefeye yönelttiği eleştirilere düşüyor olabilir mi? Eğer Deleuze bu noktada başarısız kalıyorsa, bunun sebepleri neler olabilir?

Bu çalışmada, tüm bu sorular çerçevesinde, Deleuze’ün *Anlamın Mantiğı* kitabında öne sürdüğu projenin, geleneksel aşkınsal felsefeden hangi yönleriyle ayrıldığını ele almaya çalışacağım. Bunun için öncelikle geleneksel aşkınsal felsefe derken ne ifade etmek istediğimi açıklayacağım. Bu noktada, öncelikle Platon’un ve Platoncu geleneği takip eden metafizikçilerin ontolojik yaklaşımını ele alacağım. İkinci olarak ise, geleneksel metafiziğe karşı çıkıyormuş gibi görünen Kant ve Husserl’den hareketle aşkınsal

felsefenin ne olduğunu açıklayacak ve Deleuze'ün bu iki ayrı gelenek arasında bir ortaklık görüp görmediğini ortaya koyacağım. Daha sonra, "Çifte Nedensellik Hakkında" başlıklı bölümden hareketle, Deleuze'ün Kant ve Husserl'e yönelttiği eleştirileri ele alacağım. Son olarak ise, Deleuze'ün öne sürdüğü aşkınsal alan projesini açıklayacak, bunu yapmak için Deleuze'ün nasıl bir aşkınsal alan kurguladığını analiz edeceğim. Bitirirken ise, Deleuze'ün iddia ettiği gibi temelini koşul ve koşullanan arasındaki benzerlik ilişkisinden alan, yani fark temelli bir aşkınsal alan kurup kuramadığını tartışmaya açacağım.

Berrak Tüter, Antik Yunan Felsefesinde İki Karşıt Görüş "Bir-olan ve Değişim"

Antik Yunan Uygarlığı'nda felsefe, genel olarak doğa felsefesi ve insan felsefesi olarak ikiye ayrılabilir. İnsan felsefecileri, evrenin ilk nedeni yerine insanın değişen toplumsal ve bireysel sorunlarına çözümler üretmeye, insanın ürettiği değerleri anlayıp bu değerlerin insan yaşamındaki etkisini anlamaya çalışmışlardır. İnsan felsefecileri, Sofistler ile başlayıp Sokrates'le devam eden döneme denir. Fakat, bu çalışmanın ilgi alanını oluşturan, doğa felsefesidir. Bu bağlamda bu çalışmada, özel olarak incelenecek olan filozoflar Parmenides ve Herakleitos; kavramlar ise "bir-olan" ve "değişim"dir. Bu kavramların karşıtlığından bahsetmek çalışmanın özünü oluşturacaktır. Doğa filozofları, evrenin ve dünyanın nasıl oluştuğunu ve nasıl işlediğini anlamaya çalışmışlardır. Bu anlama istekleri pratik ihtiyaçlar doğrultusunda değil, teorik bilgi bağlamında gelişmiştir; aynı zamanda bu filozoflar, merak duygusuyla bilmek için bilmeyi istemelerinden dolayı doğayı (ve evreni) incelemişlerdir. Doğa filozofları, Babillerin astronomisinden ve Mısırlıların matematiğinden etkilenmişlerdir. Doğa filozoflarının ortaya çıktığı yerde, Yunanistan ve Ege kıyılarında o dönem coğrafi konumlarından dolayı ticaret merkezi haline gelmişlerdi ve bu ticaret yolu sayesinde kültürlerarası bir etkileşim olmuştur. Böyle kültürler arası etkileşimle, ancak böyle bir ortamda felsefe ortaya çıkmıştır ve birbirinden farklı, karşıt görüşler de, böyle bir süreçte oluşmuştur. Buna bağlı olarak öncelikle, doğa filozoflarının doğayı ve dünyayı oluşturan ana maddenin (*arkhenin*) ne olduğu üzerine düşüncelerine kısaca değinmek, çalışmanın daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Doğa filozoflarının hepsinin felsefelerinin özünü oluşturan sorun, töz/ana madde sorunudur. Bu bağlamda bu ana madde Miletoslu Thales için 'su', öğrencisi ve ilk ardılı olan Anaximandros için '*apeiron*' (sınırsız olan, sınırı olmayan), Anaximenes için 'hava' idi. Pythagoras arkheyi 'sayı' olarak kabul etti. Empedokles ana madde sayısını artırarak, bunları 'toprak, su, hava, ateş' olarak belirlemiştir. Anaxagoras ve Demokritos ana maddeleri sonsuzca arttırmışlardı. Anaxagoras bu kurucu öğelere '*spermata-tohumlar*' derken, Demokritos da bunları 'atomlar-bölünemeyenler' olarak adlandırma yoluna gitti (Çelik, 2010: 21). Bu bağlamda incelenecek ilk filozof Parmenides'tir. Ona göre varlık vardır, her yerde aynı ve bölünemezdir. Hareketsiz ve

değişmezdir. Değişmeyen varlık sadece *akıl* yoluyla kavranabilir ve diğer taraftan da, Parmenides, çeşitliliği ve var olmayı işaret eden duyuların bizi hakikate ulaştıramayacağını söyler. Böylece Parmenides şu sonuca ulaşır: Varlık varsa oluş yoktur. Böyle düşündüğü için Parmenides “değişim”in olmadığını, sadece “bir-olan”ın, değişmeyen ve hep olduğu gibi kalanın olduğunu iddia eder ve deneyi reddeder; çünkü deneyde “değişim” vardır ve bu onun doğa anlayışıyla çelişkilidir. Herakleitos ise bu anlayışın tam karşıtı olarak deneyi ve “değişim”i savunur. Onun varlık anlayışına göre varlık yoktur, oluş vardır. *Arkhesini* ateş seçmesinin sebebinin de bu olduğu düşünülebilir. Ateşe bakıldığında, yanma olayı dikkatlice gözlemlenirse, yanan bir şeyin ne kadar hareketli, değişken olduğu görülebilir. Herakleitos’a göre bu “değişim” içinde kalıcı olduğumuzu sanmamız yanılgıdır. “Aynı nehirde iki defa yıkanamazsın. Çünkü aynı nehre girenlerin üzerine her zaman yeni sular gelir.” Herakleitos, bu ünlü sözüyle, aslında kendi doğa felsefesi anlayışının ana düşüncesini ortaya koymuş olur.

Parmenides “değişim”i ve deneyi kabul etmeyişiyle aslında varlığa yönelik farklı, kavramsal yönü ön plana çıkan-günümüzdeki anlamıyla, ontolojik bir bakış açısının yolunu açmıştır, denilebilir. Başka bir söyleyişle, doğrudan doğruya doğanın ve doğadan kaynaklı deneyimin kendisi yerine, akıl ve kavramsallaştırma yönlerinin kendini gösterdiği farklı bir varlık bilgisinin (ontolojinin) Antik Yunan düşüncesine ilk kez Parmenides tarafından kazandırıldığı söylenebilir. Sonuç olarak, bu iki karşıt görüş (bir-olan/değişim) arasında Herakleitos’un anlayışının bilimin ve felsefenin gelişmesine daha fazla katkı sağladığı düşünülmektedir ve çalışma boyunca bu katkı örneklendirilerek vurgulanacaktır.

Cansu Kaplan, Hannah Arendt'in Sartre'den Farklılaşması: Yalnızlık ve Özgürlük Konusu Üzerine İnceleme

Yalnızlık ve özgürlük kavramları felsefeciler tarafından da kullanılan kavramlardır. Bu iki olgunun insan hayatında nasıl ortaya çıktığına/görüldüğüne baktığımızda ise farklı açıklamalar buluruz. Bu makalede Hannah Arendt ve Sartre'nin bu kavramları nasıl açıkladığını anlatacağım. Sartre varoluşçu olduğu için insanların varlığını özgürlükle ve yalnızlıkla açıklar; kişiler doğduğunda zaten yalnız ve özgürdür. Arendt'in ise kamusal/özel alan farkıyla özgürlüğü tarihsel bir süreçle ve yalnızlığı ise totaliter rejimlerle açıkladığına değinerek Sartre'den farklılaşmasına değineceğim.

Sartre'nin yalnızlığı nasıl ele aldığına baktığımızda ise öncelikle Tanrı'nın varlığını reddettiğini görürüz. Tanrı'nın kendi kendisinin ve diğer varlıkların sebebi olamayacağını düşünür ve Tanrı kavramının kendisiyle çelişik olduğunu söyler. Bu yüzden eğer Tanrı yoksa, hiçbir şey de yasak değildir. Yani insan kendi başına bırakılmıştır ve yalnızdır. Kendisi dışında dayanabileceği bir desteği yoktur, pek çok sorumluluk altında yalnız bırakılmış ve kendi hayatını kurmaktan başka seçeneği yoktur. Ayrıca kişilerin başkalarının isteklerine göre yaşaması, toplumsal baskı ve kurumlar da bireylerin yalnızlaşmasında rol oynar. Sartre'ye göre bireyler varlığı itibariyle özgürdür. 'Varoluş öz'den önce gelir.' diyerek de onların kendi seçimlerini yapmakta ve kendi hayatlarını şekillendirmekte özgür olduğunu savunur; onun düşüncesinde kadercilik anlayışı yoktur. İnsan olmayı özgür olmakla eşdeğer tutar ve 'İnsan özgürdür, çünkü kendinde değil kendisi içindir ve ne değilse odur' der. Ona göre, Tanrı olmadığına göre hareketlerimiz sınırlanmaz bu da bireye özgürlük getirir.

'Yalnızlık' ve 'Tek başına olma' kavramları Arendt'in değindiği önemli konulardan biridir. Ona göre, fiziksel anlamda tek başına olmak; düşünmek, bireylerin kendimi anlaması ve yeni bir şeyler üretmek için iyi bir şeydir. Fakat yalnızlığı bir his olarak dünyasızlık, evsizlik, kimsesizlik ve köksüzlük kelimeleriyle eşdeğer tutar. Ve bunu anlatırken de totaliter rejimlerden, tarihsel sürecinden ve birey üzerine etkisinden bahseder. Bunun yanı sıra, özgürlük ona göre düşüncede yer alan bir olgu değildir, aksine; özel alandan ayrılan bir kamusal alanda yer alır. Bir başka deyişle, siyasi alanı kamu yaşamına eşdeğer tutar ve bu alanın insana özgürlük sunabileceğini savunur.

Özel ve kamusal alanı birbirinden ayıran Arendt ilk olarak kamusal alanın modern yaşamla birlikte nasıl etkisini yitirdiğini anlatır. Şimdiki düşündüğümüz gibi özel yaşam özgür olduğumuz yer değil de tam tersine zorunluluklar alanı, toplumsal alan ise politik yaşam ve özgürlük alanı anlamına gelmekteydi. Özel alan insanın kendini ifade edebileceği, kendini gerçekleştirebileceği bir alan değildir ve bireylerin yaptıklarına bir değer biçilmez çünkü onları zaten yapmak zorundadır. Kamu yaşamında ise insan özgürdür. Fakat emek ve iş kavramlarının insan hayatını kuşatmasıyla birlikte insanlar zorunluluklarla birlikte yaşamaya başlamışlardır. Bu dünya düzeninden dolayı kamusal alan tahrip edilmiş ve Hannah Arendt'i önem verdiği kavram olan

biriciklik kavramı da geçerliliğini yitirmiş oldu. Bu süreçle birlikte de kitle toplumu ortaya çıkmıştır. Bunlara ek olarak, zorunluluk anlayışından dolayı özgürlüğünün kalmadığını düşünen birey Arendt'e göre çok tehlikelidir çünkü bireyler güçlü olanın kendine yaptıklarını normal olarak değerlendirir, kendi gücünün farkına varamaz ve yalnızlığa sürüklenir. Kamusal alan ise Antik Yunan'da 'polis' olarak ifade edilir ve bu zorunluluklar alanından çıktığımız, daha çok siyasi bir yaşam olarak görülebilen, olimpiyatların gerçekleştiği, mahkemelerin yapıldığı bir yerdir. Kamusal alan sayesinde bireyler özgürlük kazanır. Kamusal alan insanların bir arada olmasının sebebi zorunluluklar yerine ortak meselelerdir. Ve bu şekilde aynı amaç etrafında birleşebilirler. Zaten Hannah Arendt'in amacı insanları bir araya getirerek onları bir masa etrafında toplanmasını sağlamaktır. Ama modern yaşama geçildikten sonra kamusal alan özelliklerini kaybettiği için yalnızlık sorunu da sıkça görülür hale geldi.

Nazi Almanyası'nda yaşayan Arendt ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştır ve bunu da yazılarında evsizlik ve buna bağlı olarak yalnızlık olarak anlatır. Dünya'ya ait olmadığını hissetmek, kendini fazlalık ve gereksizmiş gibi hissetmeye sebeptir yalnızlık. Arendt çoğulluğun insanlığı ayırt edici yapan şey olduğunu söyler ve bu yüzden yalnızlık tehlikelidir. Totaliter rejimler özellikle insanın iç dünyasını hedef alır; insanlara ve hayata karşı güvensizlik, umutsuzluk, hayatın anlamını kaybetmiş nesillerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bunu tek bir yerde yapmaya çalışmaz, yayılcı ve bulaşıcı özelliğiyle bütün dünyaya hakim olup insanları yalnızlığa sürüklemeye çalışır. Kitle toplumunun özelliğinden birisi de kalabalık insan gruplarıdır. Ve böyle bir ortamda birey kendi farklılığını ortaya çıkaramaz ve bireyler birbirlerinin taklidi haline gelirler. Bu rejimde önemli olan şey bir şeye ulaşmak için sahip olunan amaçtır. Yani kişiler amaçlardan daha önemsizdir ve bu yüzden her birey belli başlı görevler ve boyunduruklar altına girer.

Sonuç olarak, Sartre Tanrı'nın varlığını reddettiğinden dolayı insanın dünyada geldiği zaman zaten halihazırda yalnız bırakıldığını ve hayatını kurmakta özgür olduğunu savunur. Arendt ise kamusal alanın çöküşüyle birlikte ve totaliter rejimlerin insan hayatında olumsuz anlamda etkili olmasıyla birlikte yalnızlığa sürüklendiğini anlatır. Hannah Arendt totaliter rejimleri ve kamu/özel alan ayrımını tarihsel süreçle anlatarak Sartre'den ayrılır. Çünkü Sartre argümanını insanın varoluşu üzerine kurmuştu.

Emin Aslan Özbek, Terörden Sonra Yaşam:Derrida-Habermas İlişisini Levinas ve Adorno İle Okumak

Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinin göze çarpan fikir ayrılıklarından birisi, Borradori'nin 11 Eylül Saldırıları sonrasında felsefenin gidişatını ve bugüne kadarki serüvenini soruşturduğu Terör Günlerinde Felsefe isimli eserinde, yazarın, Jürgen Habermas ve Jacques Derrida hakkındaki yazılarının yanı sıra, iki filozofla röportajlarını da yayınlamaya -bu iki filozofun paralel soruları cevaplayarak beraber görünmeyi kabul ettiği ilk çalışmaydı- nihayete erdirdiği süreç zarfında öne çıkmıştı. Habermas ve Derrida arasında ikisinin de yoğun ilgisi ve emeğinin olduğu "metin" ve "iletişim" kavramlarının ekseninde gerçekleşmiş, Frankfurt Okulu'nun negatif diyalektik

yaklaşımı ile yapı-sökümcülük arasındaki duvarların aşılmaz olduğu izlenimini yaratmış bu tartışmanın

dayandığı ayrılıklar, Derrida'nın ölümünden sonra Habermas'ın onun için kaleme aldığı metinlerde dahi yankı bulmuştu. Ancak bu iki filozofun 31 Mayıs 2003'te Frankfurter Allegemeine Zeitung ve Liberation gazetelerinde ortak imza yayınladığı metinlerde ve Borradori'ye verdiği röportajlarda imlediği uzlaşılabilir prensip bir birlikteliğin ötesinde, iki filozof arasındaki ayrılığı -ve elbette birlikteliği- yeniden okumamız için bize geniş imkanlar tanıdı. Bu bildiride Derrida ve Habermas'ın "terör ve savaşta felsefe" üzerine düşüncelerinin yeniden okumasını, iki filozofun düşüncesine yakından etki etmiş Theodor Adorno ve Emmanuel Levinas'ın "yaklaşımları" ve "yeniden anlamlandırıldığı kavramları" Derrida ve Habermas'ın yeniden düşünerek, sürüklediği noktalar üzerinden okuyup bu dört filozof arasındaki ilişkiyi serimlemeye, devamında da açıkça uzlaştıkları noktalardaki ilişkileri üzerinden "Terörden Sonra Yaşamı" okumaya gayret edeceğiz.

Derrida da Heidegger gibi henüz gelmemiş olsa da "en fenasının" geleceğini söyler ve bekler. Bununla beraber Derrida "yaşamın varlığı ve sürdürülebilirliği" için bir gelecek anlatısını (future anterior) ihtiyaç olarak tanımlar. Bu, Derrida felsefesinin metafizik olmakla eleştirilse de temel politik yaklaşımlarından birisidir. Derrida'ya göre terörün, "en fenası" ve "gelecek anlatısı" arasındaki tehlikesi burada bambaşka bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Derrida'nın Levinas okumasını gözden geçirdiğimizde, Derrida'nın da Levinas gibi "misafirperverlik", "din", "tolerans" ve "etik" gibi kavramları Husserlci bir görüngü-bilimsel incelemeye tabi tutmasa da bu kavramları Levinas'taki halinden farklı bir yerde okuduğu düşünülebilir. Levinas, kavramların kendi zemininde tartışılmasını önerdiğinden, Husserl gibi "metafizik" bir inceleme yapmakla suçlanmıştı. Bu noktada, gerçekten de Levinas'ın -tersiyle de geçerli olmak üzere- "metafiziği politik bir okumaya tabi tuttuğunu" görebiliriz. Levinas'ın bu teşebbüsünün Derrida için yapı-söküme yolculuğunda ilham kaynağı olduğu söylenebilir. Özellikle "yapı-sökümün keşfedildiği metin" olarak tanımlanan Metafizik ve Şiddet politika ve metafizik arasındaki ilişkinin yapı-söküme uğratılmasıyla karşımıza çıkar. Derrida, bu metinde Levinasçı etiği ve metafiziğin politik yerini metnin derinliklerinde arayarak Levinas'ın felsefesindeki krizleri yapı-sökümle nihayete erdirir. Derrida'nın felsefesinin Levinasçı ve metafizik/politik kökenlerini inceledikten sonra terörün onun felsefesindeki karşılığına dönersek, Derrida, terörü gelecek anlatısını da engelleyen, bir oto-immün, bir intihar olarak okur. "Adlandırılmaz bir vaka" olarak değerlendirdiği 11 Eylül'ü, gerçek ve simgesel intiharlar arasında sorgulayan Derrida, 11 Eylül'ü yapan teröristleri de Soğuk Savaş'tan itibaren tarihsel bir dizge uyarınca inceler. Derrida'ya göre Sovyet işgali altındaki bölgelerdeki unsurlara, Sovyetlere karşı bir savunma mekanizması dahilinde silah yardımı yapan ABD, devamında bu teröristlere verdiği silahlar ile vurularak, kendisine yönelik zarar mekanizmasını da ateşlemiştir. ABD, temellerini oturttuğu gelecek anlatısıyla varlığını sürdürürken, kendi savunma mekanizması aracılığıyla kendisini tahrip ederek "gelecek anlatısını" zora sokmuştur. Bu, Derrida için dünün, bugünün ve yarının yapı-sökümüdür. Bu saldırının yarattıklarıyla, "öteki", "eğitilen ve sonra saldıran öteki/terörist", "ötekiyle yaşam", "tolerans" ve "sorumluluk" gibi nosyonların izleğinin değişimi de Derrida'nın terörizm anlatısının ana bileşenlerindedir. Derrida, terörün öncesiyle ve sonrasıyla "birlikte yaşam" için ne denli bir

kriz olduğunu farklı kavramlar aracılığıyla deklare eder. Bu, Derrida'nın Metafizik ve Şiddet'te oluşturduğu "başka bir Levinasçı okumanın" güncel bir yansımasıdır.

Habermas'ın terör okuması da ulaştığı noktalar itibariyle Derrida ile özdeşlikler taşısa da yaklaşımsal farklılıkları beraberinde getirir. Habermas, terörü en başta "iletişim" için ciddi bir problem olarak tanımlar. Habermas'a göre terörün eylemsel amacı, bir ülkeyi yıkmak veya egemenlik sahasını fiziksel olarak yok etmek değildir; terör "tedirginlik", "kutuplaştırma" ve "korkuyu" sağlam temelli devlet yapılarının, "iletişimsel kırılma"ndan faydalanmak üzere araçsallaştırır. Çünkü, toplumların kimlikli bilinçleri, birlikte yaşam pratikleri ve ortak yaşam havuzundaki motivasyonları günümüzde oldukça hassaslaşmıştır. Bu yüzden Habermas, terörü politik sonuçlarının yanında iletişimsel sonuçları da olan bir edim olarak göz önüne alır. Aynı zamanda, Habermas ve Derrida'nın medya üzerindeki sorgulamaları ortak: Habermas da Derrida gibi "Medyanın olanlara reaksiyonu, tam da terörün istediği türden bir şey mi?" sorusunu sorar. Bu terörün merkezizliğine ve neyden nasıl faydalanabileceğine yönelik karmaşanın bir başka ifadesidir. Bununla beraber Habermas, terörle mücadelenin zorluğuna dikkat çeker. Şebekeleşmesini okumanın neredeyse imkansız olduğu terörizme alenen savaş ilan eden Başkan Bush'u da eleştiren Habermas, terörizm pratiğinin karmaşıklığını, ideolojik normlarının belirsizliğini, etkileme ve etkinlenme mekanizmalarının bulanıklığını, iletişimsel bir felsefe üzerinden okumaya devam eder. Onun iletişim ve enformatik üzerine çalıştığı tüm bu karmaşık şemalar, Adorno'yu ve negatif diyalektiğini hatırlatacak türdendir. Frankfurt Okulunun, üretim araçlarındaki değişime dair kapsamlı okumasının, iletişim imkanları üzerinde özelleşen bu hali, Adornocu anlamda birey-kimlik-toplum ilişkisine getirilmiş verimli eklemelerdir ve Adorno'nun -daha geniş anlamıyla Frankfurt Okulunun- aktüel bir okumasını mümkün kılar. Habermas'ın "enformasyon ve şiddet"- "medya ve etik" ikililerine dair yorumları, toplumsal alanda (sphere) ve toplumun içinde terörün nasıl okunduğunun kavranmasıyla açıklık kazanır. Habermas, terörün medya eliyle nasıl küresel bir dolaşıma sokulduğunu anımsatır ve Amerikan toplumunun/siyasetinin sloganistleşen tepkisine dikkat çeker. Habermas, bireylerin ifade ve iletişim faaliyetlerinin demokratik kazanımlar neticesinde garanti altına alındığını vurgular, terörizmin, demokratik kazanımdan menfaat devşirmek noktasında kritik bir engel olduğunu hatırlatan Habermas, II. Dünya Savaşından sonra şiddetle ilgili hafızası kökten değişen Avrupa toplumu üzerinden, ABD'yi de içine dahil eden tüm Batılı bileşenler için alternatifler sunar.

Sonuç olarak baktığımızda, iki filozofun da terörün "yarın beraber yaşamamızı zorlaştıracığına" dair endişeleri ortaklaşır. Ötekiyle yaşam konusundaki kriz, her iki filozof için de terörden sonra yaşamın şekline dair ortak bir sorundur. İki filozof da etkilendikleri isimlerin felsefelerinin, terörden sonra nasıl okunacağına dair kapsamlı portreler çizer, Levinas ve Adorno'nun II. Dünya Savaşı-Aydınlanma perspektifinde ortaklaşan düşüncesi, Habermas-Derrida ikilisinde 11 Eylül-Modernite ilişkisi bağlamında benzerlik gösterir. Bu dört filozofun birbiriyle ilişkisi de Avrupa-merkezcilik bağlamında sorgulanmaya açıktır. Derrida ve Habermas'ın tarihsel okumalarında yola çıktığı kavramlar ve ilişki dinamiklerine yaklaşımları farklılık gösterse de iki filozofun "Terörden Sonra Yaşama" bakış açısı paraleldir. Dört filozofun arasındaki ilişkiye dair önemli analizlerden birisi, sıkça dile getirilen Levinas-Adorno ilişkisine, öncesinde Derrida ve Adorno'nun kökenlerindeki benzerlikten bahsettikten sonra Habermas'ın için için Derrida'ya da

katarak eklediği yorumdur: “Scholem, Adorno için bir mesele olarak kaldığında, Levinas, Derrida için bir otoriteydi.” Habermas’ın da ima ettiği üzere Levinas, Adorno, Derrida ve kendisi, Kıta

Felsefesinin ayrı uçlarındaki düşünürler değil, aynı meselelerin farklı kavramsal okumalarının zengin ve neticede uzlaşan örnekleridir.

Fatih Sakar, Güneş Ülkesi’nden Liberland’a Özgür Ülkenin Kurucu Söylem Analizi

İnsanoğlu, politik bir varlık olarak her zaman özgür bir dünya hayali kurmuş ama bu dünyayı içinde yaşayabileceği bir ülke olarak tasarlamıştır. Campanella’nın Güneş Ülke’sinden Thomas More’un Ütopya’sına kadar birçok eserde bu özgür ülke arzusu, kaçınılmaz olarak o ülkenin vatandaşlığına dair de sorumluluklar üretmektedir. Liberal dünya, günümüzde bu özgürlük taleplerinin karşılığı gibi görünüyorsa ve gelişmiş ülkelerin siyasetçileri, bu özgür liberalizmin kendi ülkelerinde yaşatıldığını ileri sürseler de var olan modeller insanların daha iyisini tasarlamak ve kendi ütopyalarını yaratmak arzusunun tam karşılığı olamamaktadır. İşte ilk kez bugün, insanoğlu özgür bir dünya olarak tasarladığı o ülkeyi kendi elleriyle kurma şansına sahip olmuştur. Bu ülkenin adı “Yaşa ve Yaşat” sloganıyla kurulan Özgür Liberland Cumhuriyetidir.

Bu çalışmanın amacı, ilk olarak Vít Jedlička’nın 2015 yılında Sırbistan-Hırvatistan ülkeleri arasında kalan sahipsiz/kimsesiz (Terra Nullius) bölgede kurduğu Özgür Liberland Cumhuriyeti’ni tanıtmaktır. Bu doğrultuda 80 farklı ülkede açılan Liberland Ofislerinden, Liberland ülkesinin coğrafi konumundan, kısaca kuruluş tarihi, anayasası, hangi yönetim biçimini benimseyecekleri, hangi ekonomik modeli kullanacakları, kuruluş amacı ve izlenecek politiklardan bahsedebilmek için elde edilen tüm verileri söylem analizine tabi tutmaktır. Böylece liberal çağın en liberal ülkesinin nasıl tanımlandığı, hangi söylemlerin politik bir vaat olarak önem taşıdığı araştırılacaktır.

Çalışmanın diğer temel amacı da bu söylemin, tarihsel tüm ülke ütopyalarının söylemlerinden hangi noktalarda farklılaştığını bulmak olacaktır. Böylece politik insandaki değişim, söylem duyarlılıkları, değer farklılıkları açığa çıkacaktır. Çalışmanın üçüncü ve son amacı ise günümüz modern gelişmiş ve özgürlükçü ülke olma iddiasını taşıyan diğer ülkelerin siyasi liderlerinin söylemlerinin, bu taleplerle çakışma derecesini ölçmektir. Özetle çalışmada özgür devlet anlayışının değişim süreçleri ile bugünün uygulanabilir bir ütopyasının olup olmadığını bulmaktır. Konuya ilişkin yapılan iç ve dış basın taraması sonrasında tüm yazı ve belgeler göz önüne alındığında, söz konusu alanda kaynakların yetersiz olduğu ancak konunun, siyaset bilimi eğitiminin gelecek perspektifinde dikkate alınması gereken hususların sergilenmesinde iyi bir örnek teşkil edeceği ve sürecin hukuksal boyutlarının değerlendirilmesi suretiyle alan yazınına özgün katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Hülya Sanrı, “İntihar: Spinoza’nın Conatus’una Radikal Bir Başkaldırı mı?”

Bu çalışmada, yaşam gücü ya da varlığı sürdürme isteğinin Spinoza’nın felsefi sisteminde karşılığı olan conatus kavramının, Ethika projesi içerisindeki konumuna, nedenler ve şeylerin tabiatlarında karşılık buluşuna, var olan her şeyin yaşamını devam ettirme ve arttırma çabası bağlamında intihar kavramının bu kavrama radikal bir başkaldırı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Spinoza’nın felsefi sistemi içerisindeki bu kavramın tanımı ilk olarak Ethika’nın III. Bölümü olan Duyguların Kökeni ve Doğası’nda VI. Önermede geçmektedir; Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.¹ Bu özün ve çabanın, yani varoluşun etkin nedeni Tanrı’dır ve aynı zamanda Tanrı her şeyin varolma süresinin (yaşam süresinin) de etkin nedenidir. Buradan hareketle, Spinoza’ya göre, var olan her şey kendisine ait varlığını kendi kendine sürdürmeye çaba sarf eder ya da başka deyişle her şey kendi varlığını sürdürme eğilimindedir. İşte bu eğilim ya da çaba (conatus) şeyin fiili özüdür.² Conatus hem bireysel hem de toplumsal ilişkiler bağlamında bir varlıkta kalma stratejisidir.³ Spinoza sisteminde öncelikle iç ve dış neden ayrımı yaparak, varlığın özünü kuracaktır: Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez.⁴ Bu noktadan da yola çıkarak denilebilir ki, herhangi bir şeyin yok edici nedeni kendi içinde bulunamaz. Spinoza’ya göre her varlığın kendi yaşama gücü, olabildiğince, kendisinde ve çevresinde her ne olursa olsun, bu gücü arttırmaya çalışmasıyla alakalıdır. Bu yüzden bu önerme, aslında bir şey kendini kendi içinde yok edemez anlamını vermektedir. Kısacası onu yok edici güç onun kendi varlığında bulunamaz. Dolayısıyla, bir varlık iç nedenden dolayı yok edilemez, ancak tamamen dışsal bir nedenden dolayı yok olabilir. Çünkü bir şey tamamen kendi varlığını sürdürmeye ve arttırmaya programlıdır. Bu da conatus’tur. Peki bu sistem tüm canlılarda geçerli bir önerme midir? Bu konuda Spinoza’nın iddiası önermedeki ‘hiçbir şey’ kelimesinden de anlayacağımız üzere istisna içermeyen bir durumdur. Peki varlık alemi içerisinde iç nedenden dolayı varlığını sonlandırmaya çalışan herhangi bir canlı düşünebilir miyiz? Eğer düşünebiliyorsak, ki bu canlı insandır, bu bağlamda insan ve intihar kavramları Spinoza’nın conatus’una radikal bir başkaldırı olarak değerlendirilebilir mi?

İntihar kavramlarının çeşitli tanımlarından da anlayacağımız üzere, intihar ve Önerme IV çelişen iki önerme olarak anlaşılmaktadır. Çünkü intihar kavramında, Spinoza’nın yaptığı tanımla ayrımı yapacak olursak, dış değil ama iç nedenden dolayı bir ölüm isteği vardır ve bu da kendini öldürebilme imkanını beraberinde getirir; kendi varlığını kendi isteğiyle sonlandırma isteğini. Peki o zaman yaşamak ve ölmek, var olmak ve yok olmak gibi karşıt tabiatlı şeyler bir vücutta birleşebilirler mi? Buna geçerli açıklamayı ise Spinoza; Şeyler karşıt tabiatlıdır, yani biri ötekini ortadan kaldıracak derecede, aynı konuda bulunamazlar.⁵ şeklinde cevaplar. Burada kastedilen, şeylerin tüm doğasıdır. İki şey birbirini yok ettiği sürece aynı bütünün parçaları olarak birlikte var olamaz. O halde şeylerin biri diğerini yok edebiliyorsa, bunların doğaları birbirine aykırıdır, yani aynı özünde bulunmaları mümkün değildir.

Kendi varlığını tamamen sürdürmeye ve arttırmaya yönelik bir şeyin yanında o varlığı tamamen yok etmeye çalışacak bir şey bulunabilir mi? Spinoza'nın bu soruya cevabı yukarıdaki önermeden de anlaşılacağı üzere kesinlikle hayır olacaktır. Eğer bulunduğunu düşünürsek, yok edebilecek olan güç o varlığı zaten yok ederdi ve yok edilenin varlığı üzerine konuşulamazdı. O yüzden Spinoza'ya göre birbirini yok edebilecek iki şeyin yan yana bulunması imkansızdır. Bu da conatus için gerekli tanımlardan birini bize vermektedir. Conatus'ta her şey kendi varlığını ve yaşama gücünü arttırmaya yönelik bir varlık düzenine sahiptir. Dolayısıyla conatus ve varlığın yok oluşunun bir tabiatta bulunmaları mümkün değildir. Buradan çıkacak sonuca göre, bir bedende hem yaşama hem de yok olma isteği bulunmayacağından intihar, bildiğimiz anlamda varlığı içten bir yok etme gücü olarak karşımıza çıkmayacaktır. Bu noktada eğer bir varlığın kendinden kendini yok etmesi mümkün değilse, var olma için sürekli bir çaba hali gerekecektir.

Dolayısıyla Spinoza felsefesinde intiharın, bizim anladığımız gibi varlığa içten gelen yok olma nedeni olduğu sonucuna ulaşabilmemiz çok mümkün görünmemektedir. Peki hiçbir varlık yok olmak istemezken, tüm varlıklarda tabii bir içgüdü olarak varlığını sürdürme ve artırma isteği varsa, Spinoza intiharı nasıl açıklayabilir? Aslında Spinoza'ya göre bu durum hür iradenin yokluğunun en büyük ispatı olabilir. Bize hakim olan nedenselliliğe uyarak, bizdeki bilgisizliğin farkına varmadan, bir takım nedenselliklere bağlı olarak, aslında öyle olmasa da kendi kararımızı kendimizin alıyor olduğumuzu zannetmemiz, Spinoza için hür irade yokluğunun en büyük delilidir. Yaşadıklarımız sadece kontrol edemediğimiz bazı nedenselliklerin sonucunda gelişen olaylardır. Dolayısıyla intihar seçimimiz değil, nedensellik zincirinin ve bilgisizliğimizin kaçınılmaz bir sonucudur. Peki ya İntihar: Spinoza'nın Conatus'una Radikal Bir Başkaldırı mı başlıklı bu çalışma, hür iradenin farkına varmayışımızın bir farkına varış olarak hür iradenin olabileceğinin bir göstergesi olabilir mi? Yoksa bu soru da bilinmeyen bir nedensellik zincirinin bize yaşattığı sadece bir yanılsama mıdır?

İzel Karaoğlu, “Özgürlük ve Çocuk: Montessori Yaklaşımının Çocuğun Kişilik Gelişimine ve Benliğine Etkisi”

Eğitim meselesi yüzyıllardır farklı yaklaşımlarla beslenen, düşünürlerin ve bilim insanlarının gündemini durmaksızın işgal etmiş köklü bir mesele olarak ele alınmaktadır. Öyle ki insanlık tarihinde somut anlamıyla eğitimin başlangıcı bilindiği kadarıyla M.Ö. 4000 yıllarında yazının bulunmasına kadar uzanmaktadır. Bu anlamıyla ele alındığında eğitim, en geniş tanımıyla kültürün bir jenerasyondan diğerine iletilmesi sürecidir .Başka bir deyişle, eğitimin insanlık tarihi kadar eskiye dayandığı dahi söylenebilir. Zaman içinde eğitim konusu parçalanıp, incelendiğinde;eğitim felsefesi başta olmak üzere çeşitli eğitim yaklaşımları da ortaya çıkmıştır. Çocuğun ve çocukluğun bilinmezliği ile birlikte, çocuk eğitimi, daha da spesifik olarak; erken çocukluk eğitimi merak ve araştırma konusu olmuştur. Özellikle geçtiğimiz son birkaç yüzyılda çocuk merkezli alternatif eğitim yaklaşımları gündeme gelmiştir. Bu alternatif modeller “geleneksel eğitim”olarak adlandırılan ve pasif çocuk, aktif eğitmen rollerine dayalı eğitime yanıt nitelediğinde olmakla birlikte çoğu model çocuk merkezli yaklaşımlar olarak literatürdeki yerlerini almışlardır. Dr. Maria Montessori, erken çocuk eğitimi üzerine geliştirdiği yöntemi ile, bu alternatif eğitim modelleri arasında öne çıkanlardan biri olmuştur.Özgürlük kavramını yeniden yapılandırmasıyla Montessori, özgürlük, çocuğun özgürlüğü, kişilik gelişimi ve benlik oluşumu gibi konuları yakından incelemek için doğru kaynaklardan biri olacaktır. Çocuğun özgürlüğünün, özdisiplin ile birleşik gören ve özgürlük kavramını yeniden yapılandıran Montessori, bu yaklaşımı ile birçok soruyu da beraberinde getirmiştir. Erken çocukluk döneminde uygulanacak eğitimde, Montessori perspektifine göre, özgür olan çocuğun kişilik örüntüsü hakkında ne söylenebilir? Sonraki yıllarda bu yaklaşım ile yetişen, aile ortamında ve okulda tutarlı çocuk merkezli tutumlarla karşılaşan çocuğun kişilik bozukluğu, davranış bozukluğu ya da herhangi bir psikopatolojik semptom gösterme oranları ne kadar olacaktır? Tüm bu soruları yanıtlamak için, öncelikle özgürlük kavramının hangi yönüyle ele alınması gerektiği araştırılmalı ve tartışılmalıdır. Ardından çocuğun özgürlüğünün ne olduğu üzerine düşünölmeli ve özellikle çocuk merkezli olan alternatif eğitim yaklaşımlarının bu konudaki tutumları incelenmelidir. Eğitim felsefesi alanındaki çocuk merkezli yaklaşımların ve bu yaklaşımların özgürlük kavramını ele alışlarının incelenmesi bu alanda yapılan araştırmalara katkı sağlayacak niteliktedir. Montessori metodu ve uygulamaları, diğer çocuk merkezli eğitim yaklaşımları ile karşılaştırılmalı ve eleştirel bir bakış açısı ile okunmalıdır. Özellikle 0-6 yaş arasındaki çocukların, Montessori'nin tanımı ile “sınırları belli bir özgürlük” ortamında istediklerini seçmelerinin, onların benliği ve kişilik gelişimleri üzerindeki etkisine bakılmalıdır .

Özetle, bu çalışmada, son yüzyıllarda literatürde yer alan çocuk merkezli eğitim metotlarının özgürlük kavramına yaklaşımları, Montessori metodu merkez alınarak incelenecek ve Montessori'nin tanımıyla özgür olan çocuğun kişilik gelişimi, akıl sağlığı, benlik ve yetişkinliğe doğru olan yolculuğundaki psikolojik statüsü tartışılacaktır.

Zeynep Burçe Gümüşlü, “Bayeşçi tecrübeden öğrenme: Dogmatik tutumlar ya da irrasyonel inançlar”

Gündelik hayatta mevcut inançlarımızı, çoğunlukla farkında bile olmadan, yeni edindiğimiz tecrübeler ışığında değiştiriyoruz. Bayeşçi düşünce, tecrübeden öğrenme olarak adlandırılabilir bu süreci matematiksel olarak ifade etmenin bir yolunu sunar ve elde edilen yeni kanıtların inanç derecelerini nasıl etkilediğine dair bir model geliştirir. Sunumda, Bayeşçi tecrübeden öğrenme modelinde 0 veya 1 değerindeki inanç derecelerinin yeni bulgular ışığında değiştirilemeyen dogmatik tutumlar halini aldığını ileri süreceğim ve bu durumun gündelik hayattaki tecrübeden öğrenme süreciyle uyumsuz olduğunu göstermek için varsayımsal bahis davranışlarını kullanacağım. Savunduğum temel nokta, Bayeşçi modelin, söz konusu 0 ya da 1 değerindeki inanç dereceleri olduğunda, gündelik hayattaki tecrübeden öğrenme sürecini temsil etmekte yetersiz kaldığı. Bu yetersizliğin, Bayeşçi tecrübeden öğrenme modelinin kabul edilmesi durumunda makul olmayan iki sonuçtan birine göz yummayı gerektirdiğini öne süreceğim: Bayeşçi tecrübeden öğrenme modelini benimsemenin ya 1 inanç derecesinin atfedildiği bir önermeyle çelişen bütün yeni önermeleri peşinen reddetmeyi; ya da tutarsız, dolayısıyla, irrasyonel inanç derecelerine sahip olmayı gerektirdiğini iddia edeceğim.

Bayeşçi düşünce inançların dereceli olduğunu varsayar. Bu görüşe göre, bir önermenin doğruluğuna dair inanca 0 ile 1 arasında herhangi bir inanç derecesi atfedilebilir. Ayrıca Bayeşçi düşünce, çoğunlukla, kişisel inanç-tipi olasılıklarla ilgilenir. Buna göre, önermelere veya olaylara atfedilen olasılıklar öznelerin bu önermelere veya olaylara dair inanç derecelerini ifade eder. Bayeşçi düşünce, inanç derecelerinin belirli bir zamana özgü olduğunu kabul eder. Dolayısıyla belirli bir zamana özgü kişisel inanç dereceleri, edinilen yeni kanıtlar ışığında başka bir zamanda güncellenebilir. Bu güncelleme olasılık fonksiyonunun değişmesi anlamına gelir ve bu süreç Bayeşçi Koşullu Çıkarım olarak adlandırılır. Herhangi bir inancın yeni bir kanıt ışığında güncellenmesi demek, yeni kanıtın edinilmesinden önceki olasılık fonksiyonunun yerini yeni bir olasılık fonksiyonunun alması demektir. Örneğin, $P(H)$, H önermesine dair, E 'nin öğrenilmesinden önceki inanç derecesini verirken, $P'(H)$ aynı önermeye dair E öğrenildikten sonraki inanç derecesini verir. $P(H)$ fonksiyonuna göre E 'nin 0 ile 1 arasında – 0 veya 1 olmayan– bir olasılığı vardır. $P'(H)$ fonksiyonuna göre ise, E 'nin olasılığı 1'dir ve $P'(H)$ E 'nin kesin olarak meydana geldiği durumda H önermesine dair inanç derecesini ifade eder. Yani $P'(H)$ ile $P(H|E-)$ eşittir. Bu eşitlik Bayeşçi Koşullu Çıkarım Prensipli tarafından varsayılır. $P(H|E-)$, Bayes kuralı kullanılarak bulunur. Bayes kuralının formülasyonlarından biri şu şekilde: $P(H|E)=P(E|H) \times P(H)/P(E)$. $P(H)$, H önermesine dair yeni kanıt E 'nin öğrenilmesinden önceki inanç derecesi, önsel olasılık; $P(E|H)$, H doğru olsaydı E 'nin doğru olma olasılığı, olabilirlik; $P(H|E)$, E 'nin öğrenilmesi ve kesin kabul edilmesinden sonra H 'ye dair inanç derecesi, sonsal olasılık olarak adlandırılır. Aynı kuralın bir başka formülasyonu ise şu şekildedir: $P(H|E)= P(H) \times P(E|H) / (P(H) \times P(E|H) + P'(\sim H) \times P'(E|\sim H))$.

İkinci formulasyondan, 0 veya 1'e eşit inanç derecelerinin bir kez kabul edildiklerinde, koşullu olasılık formülünden türetilmiş Bayes kuralı ile güncellenemeyecekleri çıkarılabilir. $P(H)$, yani önsel olasılık 1'e eşit olduğu sürece, diğer terimlerin aldığı değerlere bakılmaksızın bu fonksiyon 1 sonucunu verir, yani sonsal olasılık, $P(H|E)$, 1 olacaktır. $P(H)$ 0 olduğunda, yine diğer terimlerin değerlerinden bağımsız olarak, sonsal olasılık 0 olacaktır. Dolayısıyla Bayesçi düşünce çerçevesinde, bir kez 0 veya 1 olasılığı verilmiş önermelere karşı dogmatik tutum benimsenmiş olur, bu önermelere dair inanç dereceleri yeni bilgiler ışığında değiştirilemezler.

Bayesçi Koşullu Çıkarım Prensibi, $P'(H) = P(H|E)$ eşitliğini varsayarak, elde edilen yeni kanıtlara dair inanç derecesinin 1 kabul edilmesini şart koşar ancak yukarıda gösterildiği gibi 1 değerindeki inanç dereceleri herhangi yeni bir kanıt ışığında – kanıt ne kadar güçlü olursa olsun – değiştirilemezler. Dolayısıyla kabul edilmiş bir kanıt çürüten herhangi bir bulgu Bayes Koşullu Çıkarımı yoluyla tecrübeden öğrenme sürecine dahil edilemez. Jeffrey kuralını kullanan Jeffrey Koşullu Çıkarımı, Bayesçi Koşullu Çıkarım Prensibi'ni benimsemez, yani elde edilen kanıtın olasılığının 1 olduğunu varsaymayı gerektirmez ve kesin olmayan bulguları tecrübeden öğrenme sürecine dahil etmeyi mümkün kılar. Jeffrey Koşullu Çıkarımı bu yönüyle Bayesçi Koşullu Çıkarım'a yöneltilebilecek eleştirilerin bir kısmından muaf tutulabilir. Jeffrey kuralı şu şekilde ifade edilir: $P'(H) = P(H|E) \times P'(E) + P(H|\sim E) \times P'(\sim E)$. Bu gösterimde $P(\cdot)$ E'nin öğrenilmesinden önceki, $P'(\cdot)$ ise E öğrenildikten sonraki olasılık fonksiyonunu verir. Ancak Jeffrey kuralı da E'ye 1 olasılığın atfedildiği durumlarda – $P'(E)$ 'nin değeri 1 olduğunda – sonrasında E'yi çürüten herhangi bir bulguyu tecrübeden öğrenme sürecine dahil edemez çünkü $P'(E)$ 'nin 1'e denk olduğu durumlarda Jeffrey kuralı, Bayes kuralına indirgenmiş olur. Yukarıdaki ifadede $P'(E)$ 'nin değerinin 1 olduğu durumlarda $P'(H) = P(H|E)$ ifadesine ulaşılacağı görülür ki bu ifade Bayes Koşullu Çıkarımı Prensibi'nin varsaydığı eşitliktir.

Dolayısıyla herhangi bir önermenin olasılığı 0 ya da 1 kabul edildikten sonra, bu önermenin aksini gösteren ne kadar kanıt elde edilirse edilsin, önermeye dair inanç derecesini değiştirmek ne Bayes kuralı ne Jeffrey kuralı ile matematiksel olarak mümkündür. Ne var ki, gündelik hayatta 0 veya 1 değerindeki inanç dereceleri, edinilen yeni bilgiler ışığında değişime kapalı, dogmatik tutumlar değildir. Bir kişi, 1 veya 0 değerindeki inanç derecesini, edindiği yeni bir tecrübe ışığında değiştirebilir. Bu iddiamı varsayımsal bahisler üzerinden temellendirmeye çalışacağım.

Kişisel inanç dereceleri varsayımsal bahisler aracılığıyla sayısal olarak ifade edilebilir. Örneğin, S kişisi, A olayının gerçekleşmesi durumunda 10 TL kazanacağı bir bahise dahil olmak için 8 TL vermeyi kabul ediyorsa S için $P(A)$ 'nın 0.8'e eşit olduğu söylenir. İnanç derecesinin 0 veya 1'e eşit olduğu durumlar da bu şekilde gösterilebilir. Aynı bahis için S kişisi 10 TL vermeyi kabul ediyorsa inanç derecesinin 1, bahse dahil olmak için herhangi bir ödeme yapmayı kabul etmiyorsa 0 olduğu düşünülebilir. İnanç derecesinin 0 ve 1 olduğu durumlar dahil olmak üzere, kişinin ödemeyi göze aldığı miktarın, yani A olayına dair inanç derecesinin, yeni bilgiler ışığında değişebileceğinin bariz olduğunu düşünüyorum. Bu değişimler ne Bayes kuralı ile ne de Jeffrey kuralı ile tecrübeden öğrenme modeline dahil edilebilmektedirler. Bu açıdan, Bayesçi tecrübeden

öğrenme modellerinin gündelik hayattaki inanç derecesi değişimlerini temsil etmekte yetersiz kaldığını savunuyorum.

Bayeşçi tecrübeden öğrenme modellerinin bu yetersizliği, kabul edilmeleri durumunda iki makul olmayan sonuçtan birisine götürür. Ya herhangi bir H önermesine dair inanç derecesinin 1 olduğu durumda, inanç derecelerinin tutarlılığını korumak adına, H ile çelişen bütün önermeler istisnasız reddedilmelidir; ya da tutarlılıktan taviz verilmelidir, yani bir kişinin $P(H)=1$ ile çelişen inanç derecelerinin olması kabul edilmelidir. İlk durumda görülen sadece H olayına karşı dogmatik tutum değil, H ile ilişkili bütün önermeleri kapsayan bir dogmatik tutumdur ve yukarıda gösterildiği gibi gündelik hayattaki tecrübeden öğrenme süreciyle uyumsuzdur ve bu süreci temsil edememektedir. İkinci durum ise tutarsız, yani olasılık aksiyomlarına uymayan, dolayısıyla irrasyonel inanç derecelerinin kabul edilmesi demektir.

Enver Utku Batur, “Buzlar Denizi ya da Suya Düşen Umutlar: Yanılsamalar Mantığının Kurucu Rolü”

Felsefe tarihi genel hatlarıyla bilinenden bilinmeyene doğru bir yönelim olarak okunabilir. Elbette öğrenme ve bilgi üretmeye dayalı her disiplin bilinenden bilinmeyene doğru, bilgimizin sınırlarını genişletmeye çalışan bir yolu kat etmeye çalışır. Ancak felsefeyi diğer bilimlerden ayıran özel nokta, bu bilinmez alana yönelirken kendi öznesini ve meselesini de yaratma imkânı ve meşruiyeti olmasıdır. Doğa bilimlerinin sorularının ve soruşturma alanlarının az çok önceden belli olduğunu ve araştırmanın da bunların içinde gerçekleştiğini görürüz. Felsefe ise kendine yeni araştırma alanları yaratabilir, var olan araştırma alanlarını değiştirebilir, hatta kendi sorularını reddedip cevaplanacak yeni sorular araştırmaya başlayabilir. Öyleyse bu karşımıza felsefeye özgü yepyeni bir problem çıkarır. Böylesi bir soruşturma nasıl mümkün olabilir? Nasıl olur da felsefe, bilinmezin içinden kendine yeni düşünce özneleri ve konuları çıkarır? Nasıl olur da henüz kendi cehaletinin sınırlarını bile çizememişken dünyaya dair yeni şaşkınlıklar yaratıp, üstüne bir de bunları çözümlenmeye uğraşabilir? Daha da genelleyecek olursak, felsefe gerçek anlamda nasıl yaratıcı olabilir ve yeni kavramlar üretebilir?

Bu soruna ilişkin gözümüze çarpan iki nokta var. İlki, bunun soyut ve felsefeye dışsal bir sorun olmadığıdır. Böylesi bir sorunla ilgilenmek için Meta-Felsefi bir inceleme yapmak zorunda değiliz, çünkü ampirik olarak bakarsak bizatihi elimizde olan felsefe tarihinin kendisi bu tarz yaratıcı felsefi momentler ile doludur. Sordüğümüz soru, felsefenin formel olarak böyle bir yetiye nasıl sahip olduğu değil, gerçek dünyanın içinde gördüğümüz örneklerin kendilerinin nasıl olup da ortaya çıktığıdır. Buna bağlı olarak gördüğümüz ikinci nokta ise, böylesi bir projenin nasıl olup da işletilebileceğidir. Elbette filozofların zihinlerine girip onların nasıl bu soruları düşünüp böylesi kavramlar ürettiğini inceleyemeyiz ve araştırdığımız bilinmezliğe yönelim anlarını gerçekten tarihsel bir güne veya cümleye indirgeyemeyiz. Ancak hala elimizdeki belirli felsefi problemlerin oluşum süreçlerini araştırabilir ve onların içinden bilinmeze dair olanla ilişkiyi yakalamayı amaçlayabiliriz.

Yeni bir kavram üretimi, kendini ne tür bir merakın bir sonucu olarak ortaya koyabilir? Şüphesiz, üretimin temel itkisi eldeki kavramların doğurduğu bir tatminsizlik halidir. Böylesi bir tatminsizlik ise, dünyayı kavramsallaştırırken ürettiğimiz ayrımların, dünyanın kendine has ikirciklerini karşılayamaması olarak da anlaşılabilir. Öyleyse kavramlar, kendi kapsamı ve uygulamalarının içkin farklarını barındıramadığı için çelişkilere yol açarlar. Dolayısıyla kavramların paradoks üretme güçlerinin kökeni araştırmamızın temelinde yer almalıdır. Paradoksların, yani sağduyuya veya kanaate ayırık düşen çıkarımların, mümkün olmasını sağlayan en temel özellik ise dünya hakkında yanılabilme yetimizdir. Doğru olarak kabul ettiğimiz şeyler hakkında, hatta büsbütün doğru olarak aldığımız şeyler hakkında, yanılabilme gücümüz bize paradoksların şaşırtıcı gücünü görünür kılar. Ancak yanılısamalar, öncelerinde büyük bir kavramsal yükü varsayarlar. Öncelikle, yanılabilmemiz için hakkında yanıldığımız bir gerçeklik olmalıdır. Ancak bu gerçeklikle kurduğumuz ilişki dolaylımsız bir şekilde gerçekleşmemelidir, aksi taktirde mevzubahis gerçeklik bir yanılısama nesnesi haline gelemez. Bu dolaylı ilişki bize hiçbir zaman şeffaf bir şekilde kendini gösteremez, çünkü yanılısama deneyimi bizatihi kendi zamansallığı içinde her zaman yanıldığımızın farkında olmadığımız bir anı var sayar. Bununla birlikte, yanılısamanın kendi nesnesi hakkında kafa yormaya müsait bir zemini de içermesi gerekir. Çünkü ancak bir yanılısama gördüğümüzün farkında olduğumuz zaman yanılısama tam anlamıyla kendini gerçekleştirir. Özetle, doğrudan ve bütüncül bir erişimimizin olmadığı bir gerçekliğe yönelen -bizim için bulanık olan ilişkilenebilir üzerine kafa yordığımız zaman- kavramsal ufkumuzun yakalayamadığı ikircikleri çözümlene pratikleri, yanılısamanın ilk bakışta anlaşılabilir basit anlamı olarak görülebilir.

Eğer yanılısamaların felsefi soruşturular için bir temel oluşturduğunu savunacak olsak, bunun için yanılısamaların bilgi ve araştırma ile ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu açıklamamız gerekecektir. Kant, Aşkınsal Diyalektik bölümünün başında Diyalektiği “yanılısamalar mantığı” olarak tanımlar. (Kant, A293-B343) Bunun gibi bir tanım, bizim amaçlarımız için oldukça uygundur. Bulmaya çalıştığımız, diyalektiğin bu şekilde işlemlerini sağlayacak aşkınsal yanılısamaların kendilerini nasıl gösterdikleridir. Kant, bu yanılısamalardan kurtulmamız gerektiğini ve yanılısamalar üreten diyalektiğin bir bilgi kaynağı olmadığını savunur. Buna karşılık, aşkınsal diyalektiğin ürettiği yanılısamalardan kendimizi kurtarıp mutlak olarak saf aklın sınırları içinde kalmak ise mümkün değildir. Bu yanılısamalar sürekli olarak düzeltilse bile bir türlü ortadan kaldırılamazlar. “Saf Aklın doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiği” vardır ve “aldatmacaları ortaya serildikten sonra bile verdiği sahte umutlar sona ermeyecek”tir. (Kant, A298-B355) Aklın neden böyle bir yanılısamalar mantığına sahip olduğu ve bunun nasıl aşkınsal olabildiğinin cevabını Kant’ın metninin içinde bulamayız. Bunun için Hegel’in Diyalektik analizini incelememiz gerekecektir. Kant’ın aksine, Hegel’in sisteminde Diyalektik bilgi üretir. Hâlâ düşünce “karşısına onunla yüzleşecek bir zıttını koyarak yanılısamalar üretir; (düşüncenin) faaliyeti kendi yarattığı yanılısamalardan kurtulmaktır. Sadece bu hatadan, bir doğru çıkabilir”. (Hegel, §212) Bu da bizi kaçınılmaz sonuca götürür: “Hata ya da öteki oluş, reddedilerek aşıldığında bile, hala hakikatin zorunlu bir momentidir: hakikat ancak kendini kendi sonucu olarak ortaya koyabildiği zaman olabilir”. (Hegel, §212) Yanılısamanın kendine atfedilen kurucu rolünün gerekçelendirilmesini Nietzsche’nin yazımında buluruz. Tragedyanın Doğuşu metninde Nietzsche “Tüm yaşam,

görünüş, sanat, yanılsama, [ve] hata yapma ihtiyacına dayanır” der. (Nietzsche TD, 5) Gerçeklik, bir tür tekabül etme ilişkisi olarak kurgulanamaz, çünkü kendi dışında tekabül edilecek bir gerçekliği var sayamaz. Kendi kendini ortaya koyan bu gerçekliğin kendi kendini ortaya koyması ise bütünüyle yanılsamalar yoluyla gerçekleşmelidir, çünkü düşüncenin kendini kendisine sınıtabildiği tek moment yanılsamalardır. “Gerçeklik, birer yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalardır” (Nietzsche DY, 4). Gerçeklikle kurduğumuz ilişki, tam aksine üretilen bir ilişkidir. Gerçekliğin kurgulanması demek, en temelde yanılsamaları kurucu bir konumda algılamak anlamına gelir. Tam bu yüzden “aldanma ve hata yapmanın iç yüzünü anlamaya çalışmak akıl sahibi olmanın koşullarıdır” (Nietzsche ŞB, 107) Ancak yanılsamaları bir koşul olarak görebilsek felsefi düşünceye karşı aldığımız tavır gerçek anlamda yaratıcı olma olasılığını beraberinde taşır. İşte bu yüzden bu konuşma, özet sırasında adı geçenler ile, özette bahsedilmemiş belirli başka filozofların yanılsama kavramını analiz etmelerinden alternatif bir modern felsefe tarihi okuması sunmaya çalışacaktır.

Özlem Karagöz, “Immanuel Kant’ın Felsefi Çerçevesinde Radikal Kötülük”

Felsefe tarihinin farklı uğraklarında farklı tartışma nesnelileriyle ele alınan Immanuel Kant, güncel felsefe “problemlerinden” biri olan radikal kötülük konusunu insanın neyi, nasıl bileceği sorusundan yola çıkarak etik alana dayandırır. Immanuel Kant’ın etik alana ilişkin belirlenimleri, tek tek kişilerin kendilerinden yola çıkarak kişileri, bir öteki kişiyi de düşünecek biçimde ele almayı gerektirir. Bu türden bir ele alış, güncel felsefe tartışmaları çerçevesinde bir tür “insanlık” sorusu olarak değerlendirilebilir. Kendisinin döneminde bir “problem” olarak değerlendirilmeyen radikal kötülük konusu, çağdaş felsefede tartışmalarının (sözelimi Hannah Arendt) yolunu açmıştır. Bu metinde Kant’ın onu incelediği biçimiyle felsefe tarihsel arka planı verilerek “Radikal Kötülük” ele alınacaktır. Radikal Kötülük, Kant etiğinin sınırları içerisinde, ahlak yasasının; dolayısıyla, tek tek kişilerin özgürlüğünün ve haklarının yok sayılışıdır. Ahlak yasası ise Kant’a göre, bir insanın “insana özgü eyleyebilmesinin” ve özgürlüğünün olanaklılığının koşuludur. O halde, radikal kötülük tartışması salt bir kişinin “kötü” olmasını değil; birtakım insan hakkı ihlallerine yol açabileceği için tüm insanlığı ilgilendiren bir tartışma haline gelmiştir. Bu çalışma boyunca, Kant etiğinin temel kavramlarına vurgu yapılarak radikal kötülük tartışması ele alınacaktır.

Kant, radikal kötülük tartışmasını “Salt Aklın Sınırları İçinde Din” metninin ilk kısmında ele alır. Kant bu metninin sınırları içinde ilkin, tek tanrılı dinler çerçevesinde değerlendirilen birtakım belirlenimleri sözelimi, “insanların doğaları gereği kötü oldukları ve bu yüzden bir tür kalıba sokulmaları gerektiğine” ilişkin savları ortadan kaldırır. Kant’a göre, bir kişinin “iyi” veya “kötü” olduğundan söz edilebilmesi için o kişilerin eylemlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirebilmeleri zorunludur. Bu yüzden, “iyi” ve “kötü” kavramlarının tek tek kişilere yüklenebilmesinin ön koşulu kişilerin eylemde bulunabilmeleridir. Her eylem tercihle, tercih ise düşünme taşınmayla birlikte

gider. Tercih söz konusu olduğunda, eylem ilkesini belirlemeden önce bir tür bilme süreci vardır. Birini ötekine yeğleyebilmek için iki durumun da bilinmesi ya da en azından birinin bir tür bilme

yetisinin nesnesi olabilecek tarzda zihin tarafından önceden ele alınmış olması gerekir. Kant etiğinde sorulması gereken soru, eylemin ahlak yasasına uygun olarak, dolayısıyla eyleyen kişinin kendi aklına uygun bir biçimde eyleyip eylemediği sorusudur. Kant'a göre kendi zihnini kurabilen, olanaklarını etkinliğe dökabilen ve böylece, kendi yaşamı için kendisi bir amaç belirleyerek kendi nedenselliğini başlatabilen bir varolana geliş güzel bir biçimde davranılamaz. Bu yüzden ahlak yasasına uygun eylemeyi insanın ödevi olarak belirlemiştir.

Kant'a gelesiyse Ortaçağ felsefesi çerçevesinde insan, Tanrı karşısında her bakımdan yetersizdir ve ancak Tanrı'ya hizmet ettiği söylenen kilise aracılığıyla "iyiyi" ve "doğruyu" bilebilen bir varolandır. Hume'a gelesiyse "bilgi" ve "inanç" üzerine bir ayırım yoktur. Gündeliklik içerisinde kişiler, "bildikleri şeye aynı zamanda inandıklarını" savlayabiliyorlardı çünkü Ortaçağ'ın en çok bilinen sözü şuydu: "Credo ut intelligam (İnanıyorum ki anlayayım)". Dolayısıyla Tanrı inancı, bilmenin ön koşuluydu. Hume ise, bilgi ve inanç arasında bir ayırım yaparak Tanrı'ya ilişkin inancı insanın düşünme taşınma etkinliğinden ayırmıştır. Kant bu tartışmada kendisine ulaşılacak son uğrak olarak değerlendirilebilir: Teorik alanda sapasağlam bir bilgi alanı olan metafiziği kurabilen, pratik alanda istemesini akli aracılığıyla kendi ilkesi doğrultusunda belirleyebilen bir varolan olarak insan, adeta "yeşermiştir". Bu yüzden Kant'a göre bir kişinin inançlı olması, onun dinin ilkeleri karşısında "yetersiz" kaldığı anlamına gelmez.

Kant'a göre insanın doğası gereği "iyi" ve "kötü" olması durumunda insanların özgür olmalarından söz edilemez. Eğer kişiler Tanrı tarafından "iyi" veya "kötü" olarak belirlenseydi tek tek kişilerin eylemlerinin ilkelerinden değil; Tanrının istemesinden söz edilecekti. Bu durumda, kişiler eylemlerinin sorumluluğunu almalarından söz edilemezdi. Kant'a göre, bir insan için "iyi" veya "kötü" denilmesinin kaynağı tek tek kişilerin tercihlerindedir. Bir kişi istemesini akli aracılığıyla belirlerse ve salt aklının sınırları içinde eylem ilkesini belirlerse, öteki insanlar için de "iyi olanı" istemiş olur. Dolayısıyla, bir kişiye "iyi" veya "kötü" denilebilmesi için o kişinin eylemlerine bakılarak karar verilir. Bu yüzden, doğuştan birtakım kavramların zihinde var olduğu düşüncesi hem Saf Aklın Eleştirisi metninin çerçevesinde hem de insanın eylemlerinin yapısı çerçevesinde çürütülür.

Kant'a göre insan doğasında hem "iyi olana" hem de "kötü olana" ilişkin yapı içkindir ve burada belirleyici olan şey kişilerin hangisinin peşi sıra gittiğidir. Kant'a göre, kötü olana eğilimin üç farklı aşaması vardır: insan doğasının zayıflığı (fragilitas), insan kalbinin hilekarlığı (imprutas, improbitas) ve son olarak, insan kalbinin kötülüğü (viciositas, pravitas) ya da başka bir ifadeyle bozunmuşludur (corruptio). İlki, bir kişinin belirli bir nesneyi elde etmeye ilişkin isteğinin olması ama onu elde etmede kendisini "yetersiz" olarak değerlendirmesidir. Kant'a göre bu, ötekiler arasındaki en zayıf eğilimdir. İkincisi nesnesi bakımından ahlak yasasına uygun bir eylemi gerçekleştirmede saf öğelere dayanmamak yani ahlak yasasının saf biçiminden yola çıkmamaktır. İnsan kalbinin kötülüğü ise, insan kalbinin sapmışlığı (perversitas) olarak

değerlendirilebilir çünkü ahlak yasasına uygun eylemek kişiler tarafından reddedilmiştir ve böylece bu kişiler için düşünme kalıplarına varasıya “kötü” denebilir. Bu kötü, radikaldir.

Kant’a göre radikal kötü, kişiyi etik ilişkiler kurmada salt “kötü” yapmaz; ahlak yasasını reddetmek ve mutlak bir kötü tercih yani olsa olsa “şeytanların” iye olabileceği bir akıl (Boshafte Vernunft) asıl anlamda kötülüğün kaynağı olarak ele alınabilir. Bu, ahlak yasasının tam karşıtıdır ve böyle olmakla, insanın, insanın “değerinin” yok sayılmasıdır. Bu durumda da kişilerin, “insan” olmalarından söz edilemez. İnsanların, “insanlıktan” pay almaları için, kendisi “iyi” olanı kavrayabilmeleri ve bunun peşi sıra eylemlerini düzenlemeleri zorunludur. O halde ahlak yasası, insanı “iyi olan” olanaklarının etkinlik halidir. Bu yüzden onu reddetmek demek “insanlığı” reddetmek demektir. İyi olan kişi, ahlak yasasını kavrar ve ahlak yasasına yönelir. Bu yönelim, ben-sevgisinin yönelimi değil; saf pratik aklın kendisine yöneldiği ve bu yönelim sonucunda saf haz duygusu hissettiği durumdur.

Dolayısıyla, insanların doğaları gereği “kötü” olduklarına ilişkin savlar, Kant etiği çerçevesinde yerle bir olur çünkü autonomos bir varolan olarak insan, “iyi” veya “kötü, ne olmak istiyorsa bunu bizzat kendisi (ipse dixit) seçer. “İyinin” ve “kötünün” kaynağı, tek tek kişilerin özgür tercihleridir. Böylece etik bir çerçevede insan kavramından söz edilebilir. O halde, çağdaş felsefe tartışmalarından biri olan radikal kötülük konusu Kant’ın felsefesinde, hem etik alanı hem de teorik alanı kapsayacak biçimde ele alınmıştır.

Nurvezdan Pekmezci, “Ceza veya Ödül”

Kant’ın 1787 İnsan Tarihinin Kurgusal Başlangıcı Essayindeki ana fikrin özgürlüğün en temel başlangıcı hakkında olduğu söylenebilir. Makalesinde, genel olarak insanın aklını kullanmasının ve düşünmeye başlamasının ilk temellerini açıklıyor. Kant’ın düşüncesine göre, Adem ve Havva tanrı tarafından yasaklanmış olan meyveyi yediklerinde, insan ırkı ilk defa aklını kullanmaya ve sorgulamaya başladı. Bunun sonucunda Kant’ın ileri sürdüğü fikir şudur ki; yasak meyveyi yemenin cezası olarak dünyaya gönderilmek aslında kötü bir sonuç değil çünkü bu meyveyi yemek hem iyi hem de kötü sonuçlar doğurdu. İyi kısma bakarsak, daha öncede bahsedildiği gibi insanlar sorgulamaya ve akıllarını kullanmaya başladı çünkü Adem ve Havva cennetteki bahçedeyken, kendi potansiyel zekalarını kullanmak yerine sadece içgüdüleriyle hareket edip, tüm bu içgüdüleri sorgulamadan takip ediyorlardı. Dünyaya gönderildiklerinde ise düşünme kapasitelerini kullanmaya başlayıp, içgüdüleri takip etmekten fazlasını yapmaya başladılar. Öte yandan, kötü kısım ise, Adem ile Havva dünyaya gönderildiğinde insan ırkı gelecekleri hakkında endişelenmeye başladı ve bu endişe insanlık için ceza olarak tanımlanabilir. Kant’ın tezi gerçekten ikna edici gözükse de benim katılmadığım ve sorgulağım bazı noktalar var. Bu noktalardan en ilgi çekici olanı ise dünya hayatının endişesi ile ilgili. Kant’ın görüşüne göre, günlük hayattaki zorluklar, aksilikler ve sorunlar insan yaşamını daha iyi hale getiriyor. Ama ben bu görüşe tamamen katılmıyorum. Benim düşüncem ise stressiz, endişesiz veya gelecek kaygısının olmadığı bir insan hayatı, stress ve problemlerin olduğu bir insan hayatından çok daha iyidir çünkü böyle bir hayatta, insanlar hayatlarındaki zorluk ve aksilikler yerine daha iyi bir birey

olmaya odaklanabilirler. Örnek vermek gerekirse, eğer bir insan hayatında herhangi bir zorluk ve endişe olmasaydı, bu insan sadece ölüme ve ölümün olası getirilerine odaklanırdı ve bu olası getiriler insanları ahlaki değerlere daha çok odaklanmalarını sağlayabilirdi. Kant muhtemelen benim görüşüme karşı çıkacaktır çünkü Kant hayattaki bu zorlukların ve gelecek kaygısının mükemmelliğe ve aydınlığa ulaşan bir gelişimin parçası olduğuna inanıyor. Hayatta yaşanan tüm bu tecrübeler insanlığa birikimlerini ve akıllarını kullanarak nasıl daha düzgün yaşamaları gerektiğini gösteriyor. Yani Kant içgüdüleri takip ederek sorunsuz bir şekilde yaşamaktansa, akıl yürüterek zorluklarla birlikte yaşamının insanlık için daha iyi olduğuna inanıyor çünkü yapılan tüm hataların ve oluşan tüm aksiliklerin, insanın ahlaki gelişiminin de bir parçası olduğunu düşünüyor.

Şilan Dağlar Göç, “Scruton’un Tezine Karşı Sanat Olarak Fotoğrafçılık”

Bu bildiriye, Roger Scruton’un ideal fotoğrafın obje ve fotoğrafın kendisi ile arasında nedensellik ilişkisinin (‘causal relationship’) olması koşuluna karşı çıkılarak, fotoğrafçılığın görsel sanat dalı olarak değerlendirilebileceği ve soyut objeleri temsil edebileceği anlatılacaktır. Fotoğrafçılık klasik sanat dalı sınıflandırılmasında resim ile birlikte görsel sanat kategorisinde yer alırken, modern sınıflandırma da yine resim ile birlikte yüzey sanatları arasında yer almaktadır. Temelde ise fotoğraf ışık aracılığıyla görüntü ya da an yakalamaktır. Asıl araç ışık olsa da artistik amaç ve anlam, perspektif ve hikâye gibi pek çok unsur ile fotoğrafçılığın temsil etme özelliği tamamlanmaktadır. Bir fotoğrafın temsil etme kapasitesi ile, fotoğrafçılığın sanat olarak adlandırılması mümkün kılınmıştır. Bir fotoğrafın sanat eseri olarak değerlendirilebileceği ve fotoğrafçılığın soyut obje ve düşünceleri yansıtmaya kapasitesinin bulunduğu Scruton’un tezi reddedilerek bu sunuşta tartışılacaktır.

Scruton’un tezi fotoğrafın kendisi ile aktardığı obje yahut özne arasında kurulan nedensellik ilişkisi üzerinedir. Fotoğrafçılığın yönelimsel (‘intentional’) değil, nedensel (‘causality’) olması gerektiğini öne sürmektedir. Yani Scruton için, bir fotoğraf gerçekliği aktarması durumu ile ideal fotoğraf statüsüne erişmektedir. (579) Ayrıca, Scruton’a göre ideal fotoğraf okuyucuyu yanlış yönlendirmemeli ve net olmalıdır. (578) Bu tanımlama fotoğrafa yalnızca aktarma özelliği sağlamak ve fotoğrafçılığın temsil edebilme kapasitesini göz ardı etmektedir. Scruton’un argümantasyonu aşağıda açıklanmıştır;

P1: Ideal bir fotoğraf gerçeği aktarmalıdır.

P2: Aktarmak(Transposing) temsil etmek(representation) ile aynı şey değildir.

C: Dolayısıyla, fotoğraf temsili değildir.

Ancak, fotoğrafçılığın basitçe bir aktarma pratiği olmadığı ve gösterimsel özellikler taşıdığı aşikardır. Fotoğrafın temsiliyet özelliğine sahip olması ve soyut ifadeleri sergileyebilir olması aşağıda verilen argümandadır:

P1: Sanat ve sanat ürünü temsil etme özelliğine sahiptir.

P2: Fotoğrafçılık temsiliyeti sağlamak için birçok araçtan yararlanır.

P3: Fotoğraf çekim sürecinde belirli ekspresyonlar yaratmak amacıyla estetik niyet, perspektif, ışık, açı ve kompozisyon gibi pek çok araç kullanılır.

P4: Kullanılan bu araçlar kompleks objeleri temsil etmeyi sağlarlar.

C: Bu yüzden, fotoğrafçılık soyut ifadeleri temsil edebilme yeterliliğine sahiptir.

Scruton'un ideal fotoğraf anlayışındaki en problematik nokta dünyanın 3 boyutlu olması ve 2 boyutlu bir alana aktarılan görüntünün, temel olarak gerçekçi olmamasıdır. İkinci olarak, gerçeklik olarak tanımlanan ifadenin hali hazırda ontolojik ve metafiziksel tartışmaların içinde yer alması Scruton'un görüşünü bulanıklaştırmaktadır. Ayrıca, Scruton'un önerdiği gibi fotoğrafçılık yalnızca aktarım kabiliyetine sahip olsa idi, okuyucu 'x' bir nesneye bakarken de 'x' nesnenin muadili olan fotoğrafa bakarken de estetik haz alır olabilecekti. Oysaki, fotoğraflanmış bir şehrin sokağı okuyucuya sokağın kendisinden daha fazla ve farklı bir biçimde estetik haz sunabilir. Çünkü fotoğrafın içine başka pek çok unsur dahil olmuş, çekim aşamasında birçok teknik kullanılmıştır. Çekim sürecine dahil olan tüm unsurlar ve kullanılan teknikler fotoğrafın temsil etme kabiliyetini açığa çıkarmış ve fotoğrafa sanat eseri olma özelliği kazandırmıştır. Buna ek olarak, Walton ise fotoğrafçılık öznel bir bakış açısına sahip olduğunu savunmaktadır. Scruton'a aksine Walton, fotoğraftan edindiklerimiz dünyada var oldukları biçimleriyle değil de fotoğrafçının var olanı kendi bakış açısı ile yansıtması ile oluşmaktadır. Walton'a göre fotoğrafçının fotoğrafta görüntülenen durum yahut objeleri kendi bakış açısı ile yorumlayarak çekmesi fotoğrafçılığa öznellik yüklemektedir. (97) Walton'un ortaya koyduğu düşünce ile fotoğrafçılığın bir sanat dalı olduğu ve bir fotoğrafın sanat eseri olarak görüldüğü vurgulanmıştır. Fotoğrafçının estetik amaç gütmesi eserin biriciklik, kişisellik ve yaratıcılık özelliklerinin sağlanmasında önemli bir etkidir. Sanat eserinin kalıcılık ve evrensellik özelliklerini sağlması ise yine fotoğrafçının fotoğraf çekildiği sırada uyguladığı teknikler ve fotoğraf çekim sürecindeki okuyucuda estetik bir tepki uyandırmak amacı ile kurgulanan kompozisyon oluşturulmasıyla elde edilir. Sanatçının estetik bakış açısı; ışık, tripod, flaş, açı, kompozisyon ve çerçeveleme gibi çekim aşamasında kullanılan teknikler ve çekim sonrasında uygulanan gölgelendirme, satürasyon, aydınlatma gibi düzenlemelerle fotoğrafa sanat eseri özelliği kazandırmaktadır. Böylelikle fotoğrafta birçok nesnenin ekspresyonuna, logosuna, sembolüne, yansıttığı duyguya, düşünce, karışıklığına ve analizine rastlanır. Örneğin, Walton "On Nature of Photographic Realism" adlı makalesinde Andre Kertesz'in 'Distortion' isimli eserini; fotoğrafçılığın, fotoğrafçının bakış açısına ve okuyucunun çıkarım yapmasını içerdiğini desteklemek amacıyla kullanmıştır. 'Distortion' eserinde zayıf bir kadın vücudunun ayna aracılığıyla gerçek dışı bir boyutta ve bükümlü omuzları olduğu görüntülenmiştir. Fotoğraf Scruton'un tezine tamamen karşı olup gerçeklikten uzak pek çok öge taşımasına rağmen okuyucuda estetik haz uyandırmada ve soyut düşünceleri temsil etmede başarılı bir örnektir. Ayrıca, Phillippe Halsman'ın 'Dali and the Cat' fotoğrafları serisinde de Dali'nin kendisi, uçan kedi gibi pek çok

sürreal nesne bulunmakta ve bu eserin bir sanat akımını temsil ettiği açıktır. Özetle, fotoğrafçılık birçok somut ve soyut şeylerin izlenimini ve temsilini okuyucuya sunma kabiliyetine sahiptir.

Bu özetle, Scruton'un fotoğrafçılığın nedensellik ilişkisi üzerine kurulması gerektiği argümanına, Walton'un düşüncelerini destekleyerek ve fotoğrafçılığın soyut nesnelere temsil etme kabiliyeti olduğu örneklendirilerek geri çevrilmiştir.

Yasin Can Pişiren, Aydınlanmayı Yeniden Düşünmek: Kant'tan Foucault ve Habermas'a

Modernite, öz-anlayışında, önceki dünya anlamalarından kopuşu ifade eden bir döneme işaret eder. Evrensel olarak kavranan akıl, akıl/akıl-dışı karşıtlığıyla kurulan gelenek ve mitin yerini alır. Temelinde, her tür örnek geçmişi reddeden ve aklın eleştirisiyle kendini geleceğe açan şimdi bilinci yatar. "Şimdi," aklın eleştirisi yoluyla tüketilir ve ironik bir şekilde bu, onu saymacalıktan(arbitrariness) kurtarıp ebediyete yükselten şeydir. Bu eleştirel tutumun felsefi söylemdeki karşılığı (en önemli dışavurumu) Berlinische Monatschrift'e verdiği cevapla Immanuel Kant'ta (Kant, 2006) bulunabilir. Kant'ın 1784'te "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği cevap, 18. Yüzyıl sonunda olup biteni anlamlandırma çabasından ortaya çıkar. Şu an ne olup bitiyor sorusunun karşılığıdır yani. Mesele, 19. Yüzyılda modernite denilecek, dönemin felsefecilerinin kendilerinin çağı olarak hissettiği "yeni çağ"ı yansıtmak, onun özgünlüğünü ve öncelilere olan üstünlüğünü ortaya koymaktır. Michel Foucault'un değindiği gibi bu metin, felsefenin kendi çağını yansıtmaya uğraştığı ilk metin değildir; ama bunu yukarıda bahsedilen tutum ile yapan ilk metindir (Foucault, 1984). İçinde bulunduğu anı sadece onun üstesinden gelmek-o andan çıkmak- adına yücelten ve bunu aklın eleştirisiyle yapmayı kafaya takmış bir tutumdan bahsediliyor. Bu Hegelci anlamıyla herhangi bir saymaca koyutlayıcılıktan(positivity) kopuş ile nitelendirilen modern ethos'a, özgürleşim arzusuna işaret ediyor. Bu ethos, Modernitenin normatif değeri olarak özneliği, birleştirici güç olarak kavranacak evrensel akıl ile(Descartes'ın cogito'su ve Kant'ın transandantal öznesi), objektif olarak haklı çıkarmaya uğraşır. Tasvir edilen, Aydınlanma projesinden başkası değildir. Gelgelelim bu proje daha Genç Hegel'in farkında olduğu içkin bir diyalektik ile yüklüdür(Habermas, 1987).

1) Özne-merkezli akıl, dünya ile sadece bir tür ilişki, özne-nesne ilişkisi, kurmaya izin verir. Böyle bir ilişki kendi bedeni de olmak üzere dünyayı öznedenden ayıran ve özneye tabi kılmayı arzu eden bir ilişki türüdür. Bu ilişki, iç-erklik/dış-erklik karşıtlığına ve Descartes'tan Kant'a, ya da daha iyisi Fichte'ye, dünyayı zapt etmek ve ona egemen olmak yoluyla bilincine ulaşan bir özne tasavvuruna ulaştırır. Genç Hegel burada yatan, modernin en başta ona karşı ortaya çıktığı otoriter eğilimlerin farkına varır ama ondan kurtulamaz. Hegel'in mutlak tını de özne-merkezli akıl kadar otoriterdir. b) Bu türden bir akıl, aufklärung tarafından ortaya konan eleştiri ilkesiyle uyumsuz. Birleştirici güç olmaktan ziyade uyruklaştıran aklın baskıcı aygıtı işlevini görür ve ilk başta aydınlanmacıların karşı çıktıkları kadar saymacadır. Yani, aydınlanmanın akıl tasavvuru onun takıncı özgürlük arzusu ile gerilim içindedir. c) Bu düşüncüler bazı sorulara çıkıyor: Akıl totalleşmeye yakalanmadan kendisini normatif olarak gerekçelendirebilir mi(Habermas'ın sorunu)? Böyle bir normatif temellendirmeye ihtiyaç var mı? Peki, eleştiri kendi dayanaklarına

saldırıp hala onun geçerli olduğunu iddia edebilir mi(Foucault'nun uğraşı)? Peki, kendi dayanaklarına saldıran eleştirisi de, Otto Apel ve Habermas'ın diyebileceği gibi, akli varsaymaz mı?

Bu sorular "aydınlanmanın diyalektiğini" dışı vurmanın yollarından sadece birkaçıdır. Öyle ki, Hegel'in özne-merkezli akli mutlak tin ile ikamesinden tutun, Marx'ın Hegel'i sözüm ona baş aşağı çevirisi ve "öz-bilinci" "emek" ile değiştirilişine; Adorno ve Horkheimer'ın aklın öz-yıkımından duydukları ağır sorumluluk ve çaresizlikle aydınlanmayı mit ile özdeşleştirilişinden, Habermas'ın modern projeyi azimle yeniden inşasına; ve Nietzsche'nin akli tümünden def etme uğraşından, Foucault'un modernin maskesini, onun doğru/yanlış ve akıl/akıl-dışı gibi ikili karşıtlıklarının altında yatan iktidar ilişkilerini ortaya koyarak düşürme çabası ve Derrida'nın, Heideggerci batı metafiziğinin yapıbozumunu yine Saussure'cü ikili karşıtlıklara saldırı yoluyla devam ettiriliş de olmak üzere felsefeciler, bu diyalektikten kaçamadılar. Farklı dönemlerde, farklı koşullarda karşılaştıkları aydınlanma diyalektiğiyle farklı şekillerde uğraşsalar da, bu farklılığın altında pek de değişmeyen bir şey var: eleştirel tutumun kendisi. Burada, aydınlanmanın eleştirel ruhunu anımsatmayı ve yeniden düşünmeyi amaçlıyorum.

Yukarıda kabaca bahsedilen, modernin felsefi söylemi olarak aydınlanma tarihi ne kadar ilginç olsa da, burada layıkıyla incelenemeyecek kadar geniş de. Bunun yerine, daha sınırlı bir odak belirlemek gerekiyor. Dolayısıyla, 1) aydınlanmanın diyalektiğinin ilk kavşağından hemen öncesine, Kant'a gidiyorum. Kant'ın metninde (Kant, 2006) bizim çağımız için olacak bir aydınlanma söyleminin devamı açısından önemli gördüğüm noktayı, Kant'ın eleştiriyi nasıl kavradığını kısaca irdeliyorum. Ardından, aydınlanma söyleminin 80'li yıllarda yeniden görünüşünü ele alıyorum. Yani Kant'ı günümüze bağlayan ve Derrida ile beraber günümüz eleştirel felsefesine en büyük katkıyı yapan Habermas ve Foucault asıl odağım oluyor.

2) Habermas, Aydınlanma projesini, özne felsefesinin sınırlılıkları ve bahsedilen tehlikelerinden, öznenin merkezsizleştirilmesi ve aşkınsızlaştırılması (detransandantalization) yoluyla kurtardığı iddiasındadır. Otoriter öznellik yerine birleştirici öznelerarasılığı, özne-nesne ilişkisi yerine de öznelerin iletişimsel dolayımını-yani öznelerin karşılıklı yorumlama süreçlerini koyar (Habermas, 1987). Habermas bu hamlesini bilinç felsefesinden dil felsefesi paradigmasına geçişine borçludur. Kuramı bir yandan Wittgenstein'in geç felsefesi ve J.L Austin'in söz-edimleri kuramına ve diğer yandan G.H Mead geleneğindeki sembolik etkileşimci sosyoloji üzerine kuruludur (Habermas, 2001a). Habermas'ın "iletişimsel eylem kuramını," bu kuramı temellendirmek adına ürettiği "tartışım etiğini (discourse ethics)" ve "ideal konuşma durumunu (ideal speech situation)" aydınlanma bağlamında irdeliyorum (Habermas, 2001b). Habermas'ın karşılıklı anlaşma ve yorumlama süreçlerine olan vurgusunun hakkını teslim etmeyi ama bitmemiş olarak düşündüğü projeyi gerekçelendirmek uğruna, özellikle tartışım etiği ve ideal konuşma durumu kavrayışlarında yanlış anlamalara düştüğünü savunuyorum. Bu yanlış anlamamanın temelinde onun güçlü bir Kantçı konumda ısrar etmesi olduğunu iddia ediyorum.

3) Foucault incelememse, onun, aydınlanmayı, tarihsel dönemimizin sürekli eleştirisi olan felsefi bir ethos olarak kavrayışını merkeze alıyor. Aydınlanma, "kendimizin eleştirel bir ontolojisidir (Foucault, 1984)." Foucault, aydınlanmayı savunur ama Kantçı evrenselciliğe ve aydınlanmanın

bu yolla devam ettirilmek (ya da tamamlanmak) istenişine- bu açıdan Habermas'a- karşıdır (Foucault, 1994). "Aydınlanma nedir?" sorusunu Aydınlanma'nın şantajı olarak görür. O, tutumun

korunmasının peşindedir. Bu tutum, "olduğumuz, yaptığımız ve düşündüğümüzü, artık olmama, yapmama ve düşünmeme (Foucault, 1984)" olanağına işaret eder. Benim de bu noktada asıl tartışmak istediğim bu tutumu hangi açılardan savunmamız gerektiği ve eleştirel bir felsefe için muğlak ve yetersiz kalabilecek noktalarını belirlemek oluyor. Burası Habermas'ın zayıflatılmış eleştirel aklı ile Foucault'nun pozisyonunun iç içe geçtiği an oluyor.

En nihayetinde bu çalışmanın temelinde aydınlanmanın diyalektiğinin bazı görünüşlerini tartışmak; bu yolla onu yeniden düşünmek ve en genel tabirle eleştirinin, "olduğumuz, düşündüğümüz ve yaptığımızın ötesine geçebilmenin (Foucault, 1984)" olanağını soruşturmak yatıyor. Böyle bir soruşturma açısından hayati olan, bu diyalektiğin bulaştığı kimseyi rahat bırakmayacağı düşüncesidir.

BİLİM KURULU

Doç. Dr. Barış Parkan (ODTÜ Felsefe Bölüm Başkan Yardımcısı)

Doç. Dr. Aziz F. Zambak (ODTÜ)

Doç. Dr. Hilmi Demir (ODTÜ)

Dr. Öğr. Üyesi Aret Karademir (ODTÜ Felsefe Bölüm Başkan Yardımcısı)

Dr. Öğr. Üyesi Fulden İbrahimhakkıoğlu (ODTÜ)

Dr. Ahmet Çevik (Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi)

Dr. Ahmet Faik Kurtulmuş (Sabancı Üniversitesi)

Dr. Dilek Başar Başkaya (ODTÜ)

Dr. Hikmet Ünlü (ODTÜ)

Dr. Işıl Çeşmeli (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Nazım Keven (İD Bilkent Üniversitesi)

Dr. Refik Güremen (ODTÜ)

Dr. Saniye Vatansever (İD Bilkent Üniversitesi)

Dr. Selma Aydın Bayram (ODTÜ)

Dr. Tonguç Seferoğlu (Ardahan Üniversitesi)

Taylan Cüyaz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Ali Emre Benli – UC Louvain, Belçika

Alican Başdemir – Bilkent Üniversitesi, Türkiye

Berat Okutan – Ohio State University, Matematik

Berk Yaylım (ODTÜ)

Cenk Özdağ (ODTÜ)

Damla Sezgi (ODTÜ)

Emir Özer- Ankara Üniversitesi

Emre Ebetürk – University of Georgia, ABD

Fırat Akova – University of Warwick, İngiltere

Haktan Akçin – Lingnan University, Hong Kong

Hande Özdağ

Işık Sarıhan – Central European University, Macaristan

Kadir Kılıç (Boğaziçi Üniversitesi)

Kıvılcım İlbaşı – Université Lille 3, Fransa

Mert Kireçci (ODTÜ)

Ozan Altınok – Münster University, Almanya

Zühtücan Soysal (ODTÜ)

DÜZENLEME KURULU

Aslı Bilge ASLAN (ODTÜ / Felsefe)

Başak ARICAN (ODTÜ/ Felsefe)

Elçin İŞÇİ (ODTÜ / Felsefe)

Ertan VAROL (ODTÜ / Felsefe)

Olgay FİDAN (Mersin Üniversitesi / Felsefe)

Zeynep KABADERE (ODTÜ / Felsefe)

Danışman: Arş. Gör. Serdal Tümkiye (ODTÜ / Felsefe)

5. ODTÜ LİSANS ÖĞRENCİLERİ FELSEFE KONGRESİ DUYURUSU

ODTÜ Felsefe Topluluğu olarak gelecek yıl baharda yapılacak olan 5. ODTÜ Lisans Öğrencileri Felsefe Kongresi'nin duyurusunu yapmaktan mutluluk duyuyoruz. Geleneksel Kongremiz gelecek yıl 24-25 Nisan 2020 tarihinde gerçekleşecek olup kongrenin teması ilerleyen zamanlarda duyurulacaktır.

