

ISSN: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

42. Sayı

42th Issue

2015/I



İstanbul

2015

Felsefe arkivi = Archives of philosophy = Archives de philosophie = Archiv für philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-c.; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

<http://www.journals.istanbul.edu.tr/iufad/index>

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

Baskı:

İlbey Matbaa

www.ilbeymatbaa.com.tr

Sertifika No: 17845

İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı tarafından bastırılmıştır.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief
Cengiz akmak

Sayı Editörü | Issue Editor
Cengiz akmak

Yardımcı Editörler | Assistant Editors
F. Didem oban Sarı
Özgüç Güven
Murad Omay

Yayın Kurulu | Editorial Board
Cengiz akmak
Sevtap Kadiođlu
Cüneyt Kaya
Enver Orman
Yücel Yüksel

İletişim | Correspondence
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE
E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr
Telefon / Phone: +90 (212) 455 5700 / 15998
Faks / Fax: +90 (212) 511 2467
URL: <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>
<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

**Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.
Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.**
All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors
and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type
Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout
Didem Işık

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Gürol Irzık, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bil. Fak.
Prof. Dr. İlhan Kutluer Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Zekai Şen, İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Doç. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Bülent Gözkân, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nedim Yıldız, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Lucas Thorpe, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Öğr. Gör. Abrim Gürgen, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Güler Çelgin, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri
Prof. Dr. Zeynep Direk, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri
Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tarihi
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, Trakya Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Güneç, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yrd. Doç. Dr. Murad Omay, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

İçindekiler | Table of Contents

Makaleler | Articles

Mehmet Güneç	Benlik, Birey ve Anlam 1 <i>The Conception of I, Individual and Meaning</i>
Habip Türker	Edmund Husserl'in Tarihselcilik Eleştirisi 21 <i>Edmund Husserl's Criticism of Historicism</i>
Özgüç Güven	Peirce'te Sayının Temellendirilmesi 33 <i>Peirce's Foudation of Number</i>
Vedat Kamer	Yapılandırılmış Sorgu Dili (SQL) ve Üç Değerli Mantık 41 <i>Structured Query Language (SQL) and Three-Valued Logic (3VL)</i>
Egemen Kuşçu	Tümeller Sorunu ve Güncel Kuramların Çözümlerinin Karşılaştırılması 49 <i>The Problem Of Universals and Analysing The Solutions of Contemporary</i>

BENLİK, BİREY VE ANLAM

Mehmet Güneç*

ÖZET

Anlamak insan için bir varlık sorunudur. Çünkü insan varolan şeylerin ve kendisinin ne ve ne için olduğunu bilmekle yükümlüdür. Yükümlü olmanın insanca karşılığına yaşam adını veririz. Yükümlüğü yerine getirmeye göre iyi yaşadım ya da yaşamadım denilir. Felsefe Antik Yunan Dönemi'yle başlayan anlamlandırma sorununda hep temelde olmuştur. Bu dönemde anlamlandırma insan dışında olan anlamı keşfetmek olarak karşımıza çıkmaktaydı. Modern dönemdeyse anlamı keşfetmek benliğin merkeze alınmasıyla anlamı kurmak/kurgulamak şekline dönüştü. Temel olarak bu yazıda anlamın bu iki hali değerlendirilecektir. Özellikle ikinci hal ise eleştiriye tabi tutulacaktır. Son olarak anlamın bu iki haline alternatif olarak anlamın öğretilmesi üzerine kendisini şekillendiren İslam düşüncesine değinilecektir. Bu son eleştiri konu hakkında ortaya atılan yeni; ham bir görüşün tartışılmasını amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam'da anlamın öğretilmesi, modernlikte anlamın kurgulanması, Antik Yunan'da anlamın keşfedilmesi, benlik.

ABSTRACT

Understanding is a problem of being. Human-being is responsible for answering the questions about things in general why they exist and what they are. The name of being in responsibility is, for me, existence. According the achieving of responsibility, someone can say I lived/did or I didn't/live., Since started with the Ancient Greece, philosophy has been the ground of the understanding problem. In those times, giving the meaning was exploring something beyond and outside of the human. Contrary to this, in modern times this situation changed as creating the meaning through putting the humanbeing himself/herself into the center of life. Basically I will examine this two different forms of meanings. Especially I will criticise the second form of the meaning. Lastly I will indicate another using of meaning which comes from Islamic thought as teaching the meaning. By giving this last unrefined claim my purpose is to open a discussion between Islam and current thought.

Key Words: Exploring the meaning in Ancient Greece, Creating the meaning in Modernity, Teaching the meaning in Islam, ego.

* Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Anlam sorununun bir boyutu şeylerin var olmasından emin olsak da onların ne ve niçin olduklarından emin olmayışımızla ilgilidir. Bize kalırsa aynı anlam sorununun devamı ve daha derinleşmiş hali anlayan şeyin ne ve ne için olduğudur. Anlayan ve anlaşılmanın içinde bulunduğu bu genel durum ise temel varlık sorunudur. Varlık sorunu, anlayan şey olan insana benliğinin ne olduğu sorusu olarak yansır. Nitekim benliğimizin olduğundan emin olsak da ne olduğunu ortaya koyamayışımız varlık arayışımızın daha kuvvetli hale gelmesine neden olur. İnsan böyle bir durum içinde bulunarak bilmek, anlamak ve nihayetinde yapmakla yükümlü hale gelir. Yükümlülük varlığın bilinmesini varlığın inşa edilmesi hakkına çevirir. Benlik bu yükümlülüğün hem bireysel hem de sosyal anlamda yerine getirilmesi ya da getirilmemesiyle ömrünü tamamlar. Bunun için bireysel anlamda anlamasını ve bilmesini benliğine yönelecek şekilde kullanılması kişiyi tek, kimlikli; biricik kılar. İnsanların topluca değil, ama ortakça ben demeleri de sosyal kimlikler olan milleti, medeniyeti kurmalarına imkân tanır. O halde anlamlandırma faaliyeti üzerinden **benlik** kendisini bulmakta; oluşturmaktadır. Benliğinin olduğunu düşünen insan bu benliği yaşadıkları çerçevesinde anlamlandırarak doldurur. Böylece hem kendisini hem de etrafını kapsayan varlığı anlamlandırmış olur. Ne yazık ki varlığı anlamlandırma yetkinliği olan felsefede o kadar zaman ve emek harcadıktan sonra benliğin ne olduğuna ilişkin gelenek nokta başladığından daha kötü durumda.¹ Hatta bugün insanlığın bir benlik duygusunun kalmadığını çünkü anlamadan bilmeyi; malumatı talep ettiğini gözlemleyebiliriz. Bunun temel sebebi, kanaatimizce, bugün modern benliğin kendisini merkeze almanın yarattığı anlamsızlıkla ilgilidir. İnsanın anlama faaliyetinin benliği tatmin edecek şekilde olmasının temel şartı olan ontolojik durumu kaybetmiştir insan. Yani insan anladığının ve bildiğinin gerçekliğe tekabül etmediğini bilerek yaşamını sürdürmektedir. Bu yazıda benliğin anlamla olan ilişkisi, filozofların analizi eşliğinde üç durum üzerinden tartışılacaktır: Bunlar anlamı keşfetme, anlamı kurma, anlamı öğrenmedir.

Antik Yunan'ın felsefe anlayışında benlik kendisinin ne olduğunu sorusunun cevabını kendisi dışında, kendisini merkeze almadan aramaktaydı.² Modern Batı felsefesindeyse ortaya çıkan benlik kendisini kendi içinde kalarak oluşturmak iddiasındaydı. Örnek olarak Descartes'in *cogito*, Kant'ın otonomi kavramları böyle bir benliği ifade ederler. Buradaki modern ben, dışındaki anlamı keşfeden değil, anlamı kurgulayan olduğu için mi anlamın kendisini anlamsızlaştırmaktadır? Öncelikle yukarıdaki girişte açıklanması gereken kısımları belirterek yazımıza devam edelim.

¹ Bkz. Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, 1992, s.37.

² Cevabın kendisi dışında olması ile mezkûr cevabın kendisi tarafından anlaşılması arasındaki ince ama önemli farkı unutmamak gerekir. Görünen odur ki, Yunan felsefecileri bu sorunun farkına varmışlardır. Muhtemelen böyle bir eleştiriyi belirgin olarak gündeme getiren Tanrı fikrini eleştirmesi bağlamında Ksenophanes'tir.

Anlam Arayışı ve İnsan

Benliğin olduğundan emin olup ne olduğundan emin olmamak durumuyla karşı karşıya olduğumuzu iddia etmiştik. Aşağıda daha da açılacağı gibi anlam arayışı içinde olan bir varlık olduğumuz apaçık bir gerçekliktir. Burada Descartes'ın *cogito* kanıtlaması anlam üzerinden yürütülebilir. Eğer *cogito* düşünen bir varlık olmasına ulaştıysa anlam arayan varlığın ben idraki içinde bunu gerçekleştirmek durumundadır. “Anlamı arıyorum o halde arayış içinde olan bir ben olmalıdır.” demek zorundayımdır. Yani Descartes'ın “*Cogito, ergo sum*” yargısının bilgi olmasının ötesinde bir anlamı vardır: “Ben düşündüğünü düşünen bir bilinç varlığıyım.” Nitekim Descartes'tan sonra gelen Kant, idealizmin çürütülmesi iddiasıyla Descartes'ın ben kurgusuna karşı çıkarken onun bilgi olarak ortaya konulamayacağını belirtir. Buna karşın bilgi edinmede ben idrakinin/tamalgının yani *apperception*un **işlevselliğine**³ işaret eder. Dağınık olan duyuların, kavramların düzenlenmesinde *apperception* ben düşüncesiyle bunların bilgi olarak **anlamlandırılmasını** sağlar. Bir diğer deyişle bilgi, aslına bakılırsa benliğin anlamlandırma yetkinliği sonucu oluşmaya başlar.⁴

Her anlamlandırma etkinliğinin bilgiyle sonuçlanmasa da bilgiyle sonuçlanacakmış gibi başladığını söyleyebiliriz. Yani öyle sanmak için bilmeye başlanmaz. Aksine insan, bilme faaliyetini en yükseğe çıkarmak için bilgi arayışını bir sistem kurmaya bu kurduğu sistemi de doğa, evren, hakikat olarak adlandırmaya çalışacaktır.⁵ Bilgi bir üretim değil, bir faaliyettir. Doğa, evren, hakikat bu faaliyetin gerçeklik niteliğini kazandırılarak yürütülebilir olmasını sağlayan tanımlamaların başında gelir. Doğa hakkında konuşulduğunda Yunanlılar tarafından kullanılan *logos*, kozmos kavramları bu gerçeklik arayışının sonucunda ortaya çıkarlar. Aynı biçimde benliğin sistemsel bir bütünlük arayışına; en üst anlamlandırmaya **yaşam** adını da verebiliriz.

³ İşlevsellik, sentezleme faaliyetine karşılık gelir. Burada ben üzerinden yapılan sentezleme/birleştirim *apperception* karşılık gelir. Bu kelimenin tarihi ilginç olduğu kadar öğreticidir de. Fransızca *s'apercevoir* de/farkında olmak/*to be aware of* kelimesinden Leibniz tarafından türetilmiştir. Aslında kelime daha önce John Locke'un eserlerini Fransızcaya çeviren Pierre Coste'in *percevie* kelimesini çevirmesiyle kendisini göstermiştir. Leibniz bu kelimeyi Descartes'ın *cogitosunun bilinçsiz idrak*'i ya da *idrak ettiğini idrak etmeyen* gibi yaklaşımlara yer vermediği için gündeme getirmiştir. Leibniz, *Monadoloji*'de, idraki bir birleşileşteki/unity çeşitliliği toplayan ve temsil eden geçişken hal olarak ifade eder. Başka bir eseri olan *Doğanın İlkeleri ve Rahmet* adlı eserindeyse, idrak, monadın dış şeylere temsilini sağlayan iç hali olarak ifade edilir. Leibniz, *apperceptionu* bu içsel halin reflektif bilgi ya da bilinç olması anlamlarında kullanır. Ona göre bu durum bütün ruhlara verilmediği gibi herhangi bir ruhta da her zaman da görülmez. İlginç olan noktaysa Kant'ın bu kavramı “Leibniz'in taraftarlarına karşı “Leibniz için bir savunma” olarak kullanmasıdır. Bkz. Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 2000, s.81.

⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St. Martin's press, 1929, B277. Bundan sonra *CPR* olarak geçecektir.

⁵ Kant bunu deneyimin birliği olarak ifade eder. Bkz. A230. Deneyimin birliği doğa, evren hakikat gibi tanımlamaların zeminini sağlar.

Bu bütünselliği amaçlayan şekliyle bilmek en temel insan faaliyetidir. Yani bildiği için olana **insan** denilir.⁶Bu şekildeki insani oluşaysa **yaşantı** denilir.

Bilmek insan denilen çok yönlü varlığın bütünlüğünü sağlar. Daha sonra biraz daha bahsedecek olsak da burada Kant'tan yardım alarak bütünlüğü açıklayabiliriz. Kant üç soru sorar insanın bütün bir yaşamını bilmesi için: Neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, ne ummalıyım?⁷ Bilmek ve yapmak bu dünyanın işiyken, ummak öte dünyaya ilişkin beklenti işi; becerisi olup aslına bakılırsa bütün bunların hülasasını yani bütünlüğü sağlamayı ifade eder. Bu sorulara tatmin edici bir biçimde cevap verilmesi yaşamı içine kattığından yaşamın ne olduğu üzerine elde edilen bilgiler şu yargularla kendisini ifade edebilir: "Hakkıyla yaşadım ve hak ettiğimi umabilirim." Yaşamak aslında yukarıdaki sorulara verilen cevabın tatbik edilmesidir. O halde insan, yaşamda olmak ile yaşamak; yaşamı olmak arasındaki farkı ortaya koyabilen, koyması gereken varlıktır. Bunun için de insan yaşamı insanı insan yapan; idealitesini realiteye çevirmek yükümlüğüne sahip olmak zorundadır.⁸ Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi, bilmesinin bir anlamlandırma faaliyeti üzerinden sağlayan insanın, gerçekliği hakkıyla bilerek ve anlayarak "Yaşadım" demesine imkân tanır. Bunun için varlık olarak mesela taşın olması durması; hayvanın yaşaması hareket etmesi; insanın ise yaşaması yapması, eylemde bulunması üzerinden tanımlanabilir.

İnsanın yaşamı bir anlam verme; anlamayla başlar. Yukarıda Kant'ın ortaya koyduğu sorular **anlam verme** çabasının organonudurlar. Yani bu sorular anlamlılığın sorularıdır. Başka bir açıdan ifade edersek, belirli bir şeyin ne olduğunun anlaşılması olarak parçalı, tekil anlam ile tümel, evrensel, total olanın anlamlılığı farklıdır. Belirli bir şey üzerinde sorduğumuz soru o şeyin bilinmesine; yapılmasına yönelik iken anlamlılık sorusu bütüne yöneliktir ve oradaki bilgi kendimizi de kapsadığından "Yaptım; yaşadım." yargısını vermeye yarar. O halde yaşamın anlamı olmadan yaşandığını söylemek mümkün olmadığı gibi bu anlamı meydana getirmeden ne yaşamın ne de yaşamanın bir değerini iddia etmek mümkün değildir. Özetleyici olduğunu düşündüğümüz bir ifadeyle belirtmeye çalışırsak: *Ancak anlamla yaşanır*. Diğer bütün şeyler zamanın içinde yaşanmaya; yok olmaya mahkûmdur.

⁶ Bunun için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, Nisan 2015.

⁷ Kant, *CPR*, A805/B833. Kant insan nedir sorusunu daha sonra ekleyecektir. Burada kastedilen bilgi neyin eylemesi, umulmasını kapsar. Kant'ın son sorusu insan nedir sorusu da bütün bu soruların insana uygunluğunu değerlendirmeye açmaktadır.

⁸ Burada yine Kant'tan iktibas ederek bir ayrımın yapılmasını faydalı buluyorum. "Dünya üzerine bilgi elde etmek ile dünyayı bilmek farklıdır. İlki dünya bilgisi iken(die Welt kennen) ikincisi dünyaya sahip olmayı içerir(Welt haben)İlki bir spekülâtör gibi oynayıp içindeyken ikincisi ona katılır." I. Kant, *Lectures on Anthropology*, derleyenler Paul Guyer and Allen Wood, Robert B. Lauden, Cambridge University Press, 2012, s.3.

Anlam Verme ve Anlamı Keşfetme

Aslında insan devamlı olarak anlam verme çabası içindedir. Anlamı keşfetme ve öğrenme bu anlamda vermenin farklı aşamalarıdır. Anlam vermenin ilk olarak sanat denilen faaliyetle insanda kendisini nasıl gösterdiği tartışılmalıdır. Konumuzun sınırları içinde ilerlemek gerektiğinden Antik Yunan'dan başlayalım. El becerisinin tecrübeyle birleşmesi sonucunda olan üretim etkinliğine *zanaat/techne/τέχνη* adını veririz. Anlam burada insanın yaşama ihtiyaçları sonucunda uygun nesnenin uygun bir biçimde işlenmesidir. Nesnenin ne olduğu değil, neye dönüştürüleceği önplandadır. Yani nesnenin ne olduğunun anlaşılmasından ziyade ne işe yaradığı önemlidir. Elbette ne işe yaradığının anlaşılması da anlam vermenin olmasını gerektirir. Söz konusu olan karışıklığı aşmak için anlam vermenin kendisini iyice yoğunlaştığı bir tür olarak sanatın içindeki şiire bakmak gerekir. Şiir Yunan'da trajediyle içiçedir. Trajik olanın nesnesi insandır. Başına çeşitli olaylar gelen insanın trajik yaşamından (Homeros'ta olduğu üzere) artık Altın Çağ'dan iyice uzaklaşıp bozulduğu için başına bir şeyler gelen günahkâr; suçlu insanın yaşamının konu yapıldığını görürüz (Hesiodos'ta olduğu gibi). Buradaki anlama çabasının anlam vermeye dönüştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles *poiesis/ποίησις* denen etkinliğin bir taklit/*mimesis* olduğunu söylerken anlam verme çabasından bahsetmekteydi.⁹ Eğer yaratma sözlerin meydana getirdiği bir yaratmaysa burada insanın kendisini öne çıkardığını; meydana getirdiğini söyleyebilir miyiz? Ama bu çıkarma insanın kendi içdünyasını anlamaya değil, dünyadaki oluşunu, hareketlerini kaderini anlamaya yöneliktir:

“Bu öğeler arasında en önemli olayların (uygun bir şekilde) birbirleriyle bağlanmasıdır. Çünkü, tragedya, kişilerin değil, tersine onların hareketlerinin, mutluluk ve felaket içinde geçen bir hayatın taklididir. Mutluluk ve felaket harekete dayanır; hayatımızın son ereği ise eylemdir, yoksa eylemin dışında olan bir şey değil. Karakter bakımında biz şu ya da bu özellikteyiz; hareket bakımından ise ya mutluyuzdur, ya da değilizdir.”¹⁰

Anlam vermenin trajediyle başlaması daha sonra felsefeye dönüşmenin yolunu açacaktır. Felsefe anlam verme etkinliğinin nesnelleşmesini ifade eder. Doğanın nedenlere bağlı biçimde ele alınması söz konusu nesnelleşmenin yöntemini ifade eder. Maddi neden olarak *arkheye* gelişen süreç içerisinde eklenen diğer dört neden anlam vermenin anlamı keşfetme olarak nitelendirilmesine imkân tanır. Anlam verme anlamı keşfetmeye dönüştüğünde kazanılan nesnellik ahlaki anlamda yasaya dönüşür. *Logos, nomos, nous* gibi kavramlar, anlamın derinliğinin ve öneminin artmasına paralel olarak keşfedildiğine işaret ederler. Bu keşfetme insanın kendisini de kapsar. Bu aşamada karşılaşacağımız ilk en önemli filozof Herakleitos'tur. Bu filozofun iki çabası olduğunu belirtebiliriz: Öncelikle anlamın ne olduğunu ortaya koymak, ikincisi de

⁹ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1976, 1447a.

¹⁰ A.e., 1450a.

anlamın ne olduğu noktasında insanları yanlış yola düşürenleri tahkir ederken yanlış yola düşmekten sakındırmak.

Logos'un temel anlam yani hakikat olarak herkesten daha fazla bu Miletoslu filozofta kabul edildiğini söylemek abartı olmaz. Trajedinin *logosa* yerini bırakması yaşama ilişkin anlam vermenin değişmesiyle ilgilidir. *Logos* kavramıyla Herakleitos'un felsefesi hayatın bir anlam taşıdığını bunu anlamanın da insana düştüğünü belirler. Bir diğer biçimde ifade etmek istersek, olan anlamın belirlenmesi **doğa** iken anlamın keşfedilmesi ise **yaşamdır**. Felsefe bu ikisini birleştirme işi; becerisi, *logos* da bu becerinin kavramsal ürünüdür. Kesin olan anlamı değiştirmenin imkânsızlığı trajedi de işlenir. Herakleitos'un felsefesindeyse *logosun* kavramsal içeriği düşünüldüğünde en büyük yanıştır. Herakleitos, trajedide olduğu gibi insanları aşan ve kaçınılması da kurtulması mümkün olmayan bir kaderden/*moiradan* ziyade insanları kuşatan bir kaderden bahseder. Önemli olan nokta bu durumda, insanın kendisini araştırarak trajedide olduğu üzere kaderine düşen payı; kaderi olanı fark etmesidir. Yalnız, trajediden farklı olarak söz konusu olan, başa gelenin aslında genel olarak meydana gelişi ifade eden *phusisin* içinde okunmasıdır. Tekrar vurgulamak gerekirse, *harmonia*, *kozmos*, *logos* gibi kavramlar bu farklılıkta anlam kazanırlar. Anlam vermek değil, anlamın inkişafıdır söz konusu olan:

“Bu her zaman mevcut olan *logos*'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu *logos*'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımınla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanırken ne yaptıklarını farkında değiller.”¹¹

Herakleitos bağlamında antik anlayışta ağırlık kazanan ikinci bir hususu belirtmek gerekir. İnsanın anlama çabası aşkın olana karşı insanın sınırlarını fark etmesine yardımcı olur. Tanrısal konular akli aşan değil, en azından çoğu insanı; çoğunluğu aşan konulardır. Bir diğer deyişle, akıl ya da *logos* ortak olansa da çok az insanın (felsefeyle) nasipleneceği bir şeydir. Akılsal ile insansal olanın ayrı olmasının anlaşılması olarak felsefe açıkça Parmenides'te de görülür. Yanlış anlam vermenin saçmalığı üzerine bu filozof konuşurken dışarıdan ona asıl anlamın ne olduğunu söyleten vardır. Böylece anlam verme asıla ilişkin olduğunda hakikat olarak telakki edilir. Tam da bu telakki, anlamı veren insanın aslındaki anlamı keşfeden olmasına karşılık gelir. Duyulara dayalı deneyimde ortaya çıkanın hakikat olması bir yana, duyular hakikatin elde edilmesini engeller. Bunun için deneyime açık olmanın doğruluk imkânı taşıması gibi bir durum söz konusu değildir.¹² O halde özellikle doğaya verdikleri önem üzerinden anlaşılacağı üzere asıl olan, sadece insanın dışındaki bir yere değil, insanın ötesindeki işaret eder.

¹¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yorumlar: Cengiz Çakmak, Kabalcı, Ekim 2005, s. 29.

¹² Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınlar, 1984, ss.80-83.

Eflatun'un anemnesis/çağrışım üzerinden hareket ettiğini düşündüğümüzde anlamın keşfedilişinin devam ettiğini görürüz. Önceki filozoflar tarafından da ifade edildiği gibi anlam oluşturulmaz; ezeli ve ebedi olmasıyla hep vardır; kapsayıcıdır. Anlamın keşfedilmesi onun seviyesine çıkılması anlamına gelir. Felsefe; diyalektik bu keşfin yöntemidir. Tam da bu biçimiyle anlam veren insandan anlamı keşfeden insana geçiş ayrımı iyice karşımıza çıkmış olur. Demek istediğimiz husus anlamı keşfetmenin meşruluğu, doğruluğu onun ayrı ve üst bir yerde olmasıyla sağlanmaya çalışılır. Hakikatin aşkınlığı insanın sınırlılığından değil, anlamın değerliliğinden kaynaklanır. Bunun için modern dönemin aksine aşkınlık devamlı olarak insanı çağırın, özleten bir formdadır.

Aristoteles'le sonuçlanan asıl olanın anlaşılması üzerine kurulan teorik felsefe ontolojidir ve bu ifadenin Yunan düşüncesindeki karşılığı da metafizik ya da ilk felsefedir. Ama hocasından farklı olarak Aristoteles için metafizik denilen bilgi, ötede olanın ne olduğu değil, dışarıda olanın ne olduğunu doğru bir biçimde bilinmesidir. Doğal olarak varolanları nedenleri üzerinden bilmek ve bu nedenleri hiyerarşik bir düzenlemeye tabi tutacak şekilde düzenlemek felsefe tarihinin en önemli filozofu olan Aristoteles'in işi olmuştur. Dikkat edilmesinde fayda olan husus Aristoteles'in var olanların nedenlerini bilmenin asla götürdüğünü iddia etmesidir. Bu ayrımı anlamak için *aitia* yani neden kavramını kısmen Heidegger'den yardım alarak açıklamalıyız. *Aitai* etimolojik olarak borçlanma anlamına gelir. Var olmak bağlamında borçlanmak bir varolanın başka bir varolan sayesinde meydana geldiğini ifade eder. Bir bardak kendi malzemesini tedarik etmesi açısından cama/demire borçlu halindedir.¹³ Bu bağlamda Aristoteles dört nedeni belirler. Onun katkısı özellikle gayesel nedeni eklemesidir.

Metafizik nedenleri bilme üzerinde varlık üstüne bilgiyi, bilen kişi için yetkinliğe dönüştürmekteydi. Söz konusu yetkinlik, filozofun kutsal ya da önder olarak takip edilmesiyle sonuçlanmıyordu. Bunun nedenini filozofların en büyük meydan okuyucularının yine filozoflar olmasında aramak gerekir. Meydan okuma olarak tartışma düzeysiz bir kavga olmaktan ziyade belirli bir fikri, düşünmeyi karşılıklı olarak değerlendirmek, ilerletme kültürü haline getirmeyi gerektirir. Bu hususu Aristoteles'in nedenlere ilişkin ortaya koyduğu şu ifadelerinden çıkarabiliriz:

“(her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre,) kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır. Nedenler ise dört anlamda kullanılırlar. Bir anlamda nedenden formel tözü, yani özü anlarız. (çünkü bir şeyin niçin'i, bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişimin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel ne-

¹³ Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, ss.12-15.

den veya İyi olan'dır. (Çünkü iyi olan her türlü oluş ve değişimin ereğidir.) Fizik'te bu nedenleri yeterli ölçüde ele aldık. Ancak gene de burada bizden önce incelemeye girişmiş ve gerçek üzerinde düşünmüş olanları yardımımıza çağıralım. Çünkü onların da bazı ilke ve nedenlerden söz ettikleri açıktır. O halde onların görüşlerini gözden geçirmemiz yararlı olacaktır. Çünkü böylece ya başka tür bir nedeni keşfedeceğiz veya şu anda savunduğumuz nedenlerin doğruluğuna olan inancımız daha pekişmiş olacaktır."¹⁴

Anlamı keşfetmek bir gaye olsa da insan kendi aklını kullandığını bilmekteydi. Nitekim sofistlerin yaklaşımı akıl konusunda öznel yaklaşımın yetersizliği üzerine inşa edilmişti. Buna karşın hakikati sevmek hakikati elde etme çabası olarak filozoflar anlamı keşfetme yolunda anlam veren filozofların eleştirilmesinin bir yöntem olabileceğini göstermişlerdir. Yukarıda Aristoteles'ten yaptığımız alıntı buna bir örnektir. Bir diğer bariz bir örnek ise Sokrates'in diyaloglarında karşımıza çıkar. Soru sorma yöntemi ve Sokrates'in tartışmaları araştırmaya devam edilmesini söyleyerek bitirmesi bir cevaba ulaşmadaki sıkıntıyı gösterir. Buna karşın tartışmalar neyin cevap olduğu belirlenirse de en azından neyin cevap olmadığı belirlenmesi gibi bir kazanımla sonuçlanmaktaydı. Hatta sofistler ile diyalogların asıl sahibi olan Eflatun'u karşılaştıracak olursak aradaki farkı çok daha iyi görebiliriz. Diyalogların tümü neyin yanlış olduğunu gösteren bir doğrunun ışığına işaret eder; çağırır. Hele son diyaloglarından olan *Yasalar* o ışığı elde etmiş bir kişinin her konu hakkındaki fetvaları gibidir.

Sonuçta Yunan düşüncesi için şu yargıya varmak yanlış olmaz: *Varlığın akıl üzerinden kavranışı keşfedilen anlam olarak gerçekliğe; hakikate ulaştırır.* Burada varlık ile akıl arasındaki bağlantının canlı oluşuna dikkat etmek gereklidir. Daha sonraları modern dönemde bu durum tersine dönerek akıl üzerinden kavranış hem varlıkla hem de gerçeklikle olan bağlantısını kopartacaktır. Bunun için kadim Yunan düşüncesinde bilginin akılsal olsa da akılda olduğu kabul edilmez. Başka bir deyişle, akıl üretimi olan bir bilgi söz konusu değildir. Ama aklın bilme yetkinliğinin doğa üzerinden işlenmesi söz konusu olduğunda aklın kendisini ön plana çıkartması da doğal hale gelir. Yunan'da bunun sadece filozofun aklından gelmediğinin belirtilmesi için *logos* kavramının kişiye değil de doğaya konulduğunu unutmamak gerekir. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, aklın yetkinliğinin felsefe denilen yapıt üzerinden gerçekleştirilmiş olmasıdır. Felsefi biliş, felsefe yapmak belirli bir tarzı içerir. Bu tarz aklın belirli bir biçimde kullanılmasını devamlı olarak aklın en doğru; doğal bir biçimde kullanılması olduğunu iddia ettiğinde dahi aklın sınırlılığına vurgu yapmayı ihmal etmez. Aşağıda görüleceği üzere, Kant gibi filozofta bunun yalın ve saf hale getirilerek yeni bir formda sunulması söz konusu olacaktır. Giderek dışardaki, ötedeki anlamı keşfeden akıl yönünü kendisine çevirecektir. Bu değişiklik sonucunda aklı keşfeden akıl anlayışı oluşacaktır.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1985, Ege Üniversitesi Basımevi, 983b.

Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesinde akıl bireyin sınırlılığın işaret eder ama bu akılsal sınırlılığını gerektirmez. Aklın aşkınlığı ve sınırsızlığı doğaya *logos* kavramıyla yansıtıldığı gibi Orta Çağ'da dinin devreye girmesiyle beraber Tanrı'ya yansıtılır. Böylece aklın kendi yargısının gerçeklik olarak telakki edilmesi için dışarıya yansıtılmasının gerekli olduğunu düşünebiliriz. Ama modern dönemdeki felsefe gerçekten de dışarıya aşkınlık olarak yansıtılmasının gerekip gerekmediğini mesele haline getirir.

Aradaki farkı daha iyi anlamak açısından modern dönemde *cogitoyu* kuran Descartes'in hangi anlamda Eflatun'dan ayrıldığını sorgulamamızın yararı vardır. Aslında kavramlardan mesela mükemmellik kavramından hareketle mükemmel bir varlığın olması gerektiğini iddia etmek ile düşünülebilir olandan hareketle *numenal* dünyanın varlığına geçmek arasında bir fark yoktur. Hatta *Timaios* diyalogunda maddeye geometrik şekiller verilmesi ile *res extensa* anlayışı arasında da paralellik bulunabilir. Buna karşın metodik şüphe ile Eflatun'un aklı kullanması arasındaki farklılık bahsi geçen benzerlikleri ortadan kaldırmaya yetecek düzeydedir. Eflatun'un aklı kullanımı düşünülmüş olanı dolu bir meydana koyup adına *kozmos* derken Descartes'in aklı kullanımı düşünüleni çıplak bir meydana bırakır. Sanki akıl daha başından beri kendi varlığını merkeze alıp *cogito* yani düşünen beni ortaya çıkarmak için metodik şüpheyi seçmiş gibi durmaktadır. Bu durumda anlam verme keşfetme değil, kurma üzerine kendisini düzenler.

Her iki anlayış da aklın belirleyiciliğini, felsefi olmaları gereği sergilemeler de birbirlerinin zıddı olmalarının nedenini araştırmak gerekir. Bunun için neden kavramı üzerinde biraz daha durulmalıdır. Yukarıda kısmen Heidegger'e atıfta bulunarak neden kavramından bahsetmiştik. Antik Yunan'da neden, nesnenin bir şey olmak için borçlanmasıydı. Bu maddi anlamda olması gerektiği gibi manevi anlamda da olabilirdi. Nitekim Aristoteles'in felsefesinde gayesel neden diğer dört neden arasında belirleyici olardı. Bunun için her zaman etkilenmek isteyen bir fail söz konusuydu. Borçlanma kavramını kullanmak istersek bir şey olmak için borçlanmayı isteyen bir failden söz etmek gerekir. Borçlanmak bu anlamda iyi bir şeydir çünkü bir şey olmak yolunda kullanılır. Modern dönemde nesnelere arasındaki ilişkiyse **bir şey öyle etkilendiği için** şeklinde anlaşılır. Nesnenin bir diğer nesneye olan borcu **bir şey olmak için** değildir. Nesne daha doğrusu cisim bir şey olmak için hareket etmek yerine çarpmanın etkisiyle hareket etmek zorunda kalır. Neden yerine etkinin konulması ve buna paralel olarak *inertia* kavramının ortaya çıkması tesadüf değildir.

Burada önemli olduğunu düşündüğümüz bir sorun şudur: Kopernik devrimiyle güneş merkezli evren anlayışına geçilmesinin bireye etkisi nasıl olmuştur? Antik Yunan anlayışında dünyanın merkezde olsa da evren anlayışında insanın merkezde olması beklenmiyordu. Buna karşın söz konusu durum evren ile insan arasında kopukluğa neden olacak şekilde bir inanca neden olmuyordu. Evreni bilmek insanı

bilmek, insanı bilmek evreni bilmek anlamına gelir dersek sadece kelime oyunu yapmış olmayız. Delphi Tapınağı'nda yer alan *kendini bil* sözü, Herakleitos'un birçok fragmanında görülen açık ifadeler, Pisagor tarafından insanın mikrokozmos olarak nitelendirilmesi bu hususu açıkça göstermektedir. Modern Dönemde'ye farklı olan nokta güneşin merkezde olduğunun gösterilmesi değildir. Aslına bakılırsa merkez kavramı nitelik açısından değil, nicelik açısından bir değere sahip olmaya başlamıştır. Merkezde olmak değil, etkide olmak önemliydi ve bu etki için ihtiyaç duyulan şey faal akıl ya da fail değil, ağırlık daha doğrusu kütle idi. Kepler gibi bilim adamlarının açıklamalarında Tanrı unsurunun önemli olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın açıklamalara dinselğin koyulduğunu düşünemeyiz.¹⁵ Aynı Descartes da olduğu üzere, filozof bilim adamları Tanrı kavramını kendi sistemleri içine çektiklerinde bu kavram üzerinden hâkimiyet kuran dinin otorite sağlama imkânını ortadan kaldırmaktaydılar. Bunun için ilk aşamada önemli olan nokta bilimsel açıklamaların dinsellikle çatışmadığının belirtilmesi olacaktır. Daha sonraki aşamada mesela pozitivizmin bakış açıdaysa bilimsel açıklamalar dışında kalanın anlamsızlığına vurgu yapılmasına geçilecektir. Yazımızın başında belirttiğimiz gibi, bu husus, anlamı keşfeden insanın merkeze kendisini koymasıyla anlam vermenin kendisini anlamsızlaştırmasına karşılık gelir.

Modern dönemin Rönesans ile başlayan ışığı farklı bir dünya arayışının olduğunu gösteriyordu. Her ne kadar ülkemizde tam anlamıyla idrak edilmese de skolastik felsefeden o kadar ayrı değildir modern bilim. Aslında Rönesans ile modern bilimin neredeyse birbirine karşıt durduğunu biliyoruz.¹⁶ Buna karşın modern bilimin kiliseden çıksa da kilisenin dünya görüşlerini doruğa ulaştırdığını söylemek de herhalde doğru olmaz. Skolastik felsefe belirli bir sistem içerisinde konusunu kabul etme anlamına gelse de bununla sınırlanmamıştır. Kilise anlayışı çerçevesinde kabul edilen bir sistem doğal olarak akideleşir. Bu nedenle skolastiğin içerdiği sistematik yetkinlik çok çabuk bir biçimde dogmatikleşir. Fakat her ne olursa olsun bir sistemin kurulması için gereken akılsallık arkaplanını yukarıda belirttiğimiz üzere felsefeye borçlu olduğunda kritik edilme durumuna muhatap olmak zorundadır. Descartes'ın şüphesinin metodik yapısının sonuçları üzerinde yukarıda kısaca duruldu. Farklı bir açıdan bu yöntemin ortaya çıkmasının zarureti ise dogmatik yaklaşımdaki sonu gelemeyecek olan tartışmaların, yeni bilim anlayışının ortaya çıkmasıyla beraber artık tahammül edilemez hale gelmesidir. Nitekim daha sonraları Kant bu durumu savaş alanına dönen metafizik olarak nitelendirmekle daha geniş bir perspektiften doğrulayacaktır.¹⁷

Aslına bakılırsa Antik Yunan'da filozofun akıllı yetkin kullanımı hiçbir zaman bireyselliğini vurgulayacak şekilde işlememiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere *logos* kav-

¹⁵ Bunun için Tanrı sıkı bir biçimde matematik yasaları takip eder yoksa Kilisenin öğretilerini değil.

¹⁶ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak 2000, s.52.

¹⁷ Kant, *Cpr*, Aviii.

ramı bireysel olan düşünmenin ortak ya da bireyi kapsayan aklına işaret etmekteydi. Herakleitos' ta bireysel olanın her bir kişinin kendi içdünyasının olduğuna işaret etmekten ziyade bazı kişilere bahşolan bilgelik olarak anlaşılması gerekir. Keza Eflatun için de üstün nitelikteki insanların olması söz konusudur. Bunun haricinde olan insanların bireyselliği hep bir şehir düzeni içinde araçsal olarak değerlendirilmesi gereken unsurlardır. Şu halde bireysellik, ilk planda Hıristiyanlık inancıyla ortaya çıkan ruh anlayışından beslenir.¹⁸

Anlamı Kurmada Yaşanan Ontolojik Kayıp ve Anlamsızlık

Modern Dönem'de bireysellik anlam verme ve anlamı keşfetme arasındaki ilişkiyi tersyüz etmiş gibidir. Anlamı keşfetmesini dışarıdan alınıp tamamıyla kendisine yöneltme arayışı hâkim olur. Bireyin anlam verdiği dışarıyı bireyi kapsayan bir nitelikte görülmez. O halde dışarısının anlamı bir şekilde kurulması gereken yapıdadır. Descartes bunu *res extensa* ile ifade etmişti. Bir diğer örnek ise siyaset alanından gelir. Bireyin adalet vurgusu siyasi bir eşitlik üzerine olur. Antik Dönem'de eşitlik en azından filozofların elinde adil olan şekilde telakki edilmiyordu. Doğallık herkesin farklılığından hareketle bir araya gelmenin bütünlük anlamına geleceğine işaret etmekteydi. Böylece sınıfsal farklılıklar ideal bir devlet düzeni için gerekli ama aynı zamanda doğal işbölümleriymiş gibi düşünülebiliyordu. Unutulmamalıdır ki en üst sınıfın bilgelerden oluşması böyle bir devlet düzenini nihai anlamda meşru kılabilirdi.

Sözkonusu bireyin değerlerden uzaklaşması ile kendisine göre yeni değerler kurarak kavramsallaştırmaya gitmesinin farklılığı siyasi anlamda da kendisini gösterir. Machiavelli doğal amacın gücü istemek olduğunu ortaya koyduğundan her türlü değer in araçsallaştırılmasını da sağlar. Buradaki kuruculuk aynı Descartes'ta olduğu üzere yıkıcı olan bir yaklaşımı yöntem olarak benimser. Bireyin iktidar olmasının amaçlanmasıyla her şeyden şüphe edilebilmesi ya da bütün değerlerin araçsal hale gelmesine imkân tanınır. Dikkat çekici olan nokta sadece siyasi bir kavram olarak telakki edilen iktidar için mücadele alanının giderek genişlemesidir. Güç ve iktidarın sarayda ve kilisede olmaktan ziyade orta sınıfın eylem alanında bütün dünya anlayışına yansıyan bir karşılığı vardır. Bunun için yeni birey tipinin kurulmasında Machiavelli'nin ortakları arasına Descartes'ı ve Hobbes'u koymanın bir sakıncası yoktur. Machiavelli ahlakiliğin işe yaramazlığını gösterirken, Hobbes ahlaksızlık durumunda hukuku koymanın önemine işaret eder. Başka bir açıdan vurgulamak gerekirse, tam olarak Machiavelli'nin ahlaksız ve gücü isteyen bireyi elde duruyorsa Hobbes'un meşrulaştırıcı formülüne başvurmak gerekecektir. Ne var ki, bireyin anlam vermede tek başına kalması durumunda kurduğu gerçeklik geriye kalan tek bir diğer gerçeklik olan bireye karşılık gelir. Dışarı değil, öteki vardır ve bu ötekinin varlığının

¹⁸ Aron Guryeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan-Zeynep Ülgen, AFA, 1995, s.101.

bir Tanrı'dan ya da kozmostan almadığında nasıl kurulacağını söz konusu filozoflar formülleştirirler.

Konumuz açısından önemli olan nokta Hobbes'un temel dayanak olarak bireyin karşısına bireyi çıkarmasıdır. Aslında dini bir terim olan sözleşme; ahd, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eder. Tanrı'nın yerine Leviathan'ın konulması birey tarafından ve birey için gerçekleştirilir. Bireyin sadece kurmayı istediği değil, kendisini merkeze alarak kurmayı istediği siyasi bir ontoloji vardır. Yani birey, kurguladığı kavramlara ontolojik ama aynı zamanda siyasi bir kimlik kazandırmak istemektedir. Descartes'ın *res extensa*'yla belirli bir biçimde bilmeye yönelik olarak kurduğu ontoloji, kurana yani *res cogitansa* işaret ederken, Hobbes'ta belirli bir eyleme yönelik alan haline gelir. Böylece her ikisi de bireyin inşası kadar bireyin iktidarı algılayış biçimini de düzenlerler.

Bir diğer önemli husus, anlamı kurmanın ahlak yasası üzerinden aldığı şekildir. Anlamı kurmak bireyin teklifi düşünüldüğünde amaç haline gelmeye dönüşür doğal olarak. Birey tek olduğunu Hobbes, Machiavelli gibi realist filozoflarda, Mill gibi yararcılarda farklı şekillerde meşrulaştırmaya çalışmıştı. Kant bunu akli kullanma yetkinliği olarak formüle etmeye çalışır. Yani birey olmak ya da insan olmak akli kullanma yetkinliği ve cesaretini gerektirir. Buna karşın Kant, buradaki akli ısrarla otonom bir hale sokarak doğru düşünmeden ziyade bireysel düşünme olarak kurmaya çalışır. Akıllı olmak Antik Dönem' de filozoflara düştüğünde geri kalanın buna uymasını ifade ederdi. Modern Dönem' de verilen kararın doğruluğu kadar bunun nasıl verildiği de önemli olur. Daha açık bir biçimde ifade etmeyi denersek, başkası tarafından bana gösterilen bir doğrunun ahlak yasasından dolayı verilmiş olmasında herhangi bir sıkıntı olmayabilir. Buna karşın, ideal olan kimin doğruyu söylediğini belirleyebilecek yetkinliğe değil, neyin doğru olduğunu belirleyebilecek yetkinliğe ve daha önemlisi yetkiye sahip olabilmektir. Aklini kullan/*Sepere aude* ile akıllı olmak arasında fark vardır. Çünkü aklın ahlakiliği onun otonom biçimde kullanılmasıdır. Bu otonomluk ise çok açık bir biçimde bireyi vurgular. Görünen o ki Kant, bireyin yalnız ve merkezi olması durumunda ortaya konulabilecek en ideal formülün ne olabileceğini bulmaya çalışmıştır. Hemen belirtmeliyiz ki, bireyin yalnız olması toplumsal olmasına engel teşkil etmez. Bireyin ötekiyle olan bağı bir sözleşme üzerine ihdas edebilir. Aslına bakılırsa sadece bunun üzerine ihdas edilmelidir. Kant ahlak yasasının üç ilkesiyle bu sözleşmeyi ahlaki anlamda ideal bir hale sokmayı denemiştir. Yani sözleşmenin zorunluluğunun doğal bir duruma değil, ahlaki bir duruma dayanması gereklidir. Kant bunu sağlar.

“Düşünüyorum o halde varım.” yargısı en çok bu yeni sınıf bireyin işine gelen bir ifadedir. Bireysellik altsınıfın elinde üstün kuvvetlere, diyelim ki otoriteye, muhtaçken girişimci orta sınıfın bireyi farklı bir arayışta olacaktır. Onun aradığı kendisini geliştirmese de koruyacak bir sığınaktan ziyade engel olamayacak ve hatta motive

edecek bir dindir. Bu dinin Katolikliğin karşısına farklı veya karşıt mezhepler çıkarılarak ilerlemesi bir bütün olarak Hıristiyanlığın modern Batı insanın hayatındaki etkisinin azalmasına paraleldir. Bunun için doğal din, doğal hukuk gibi kavramların çıkmasının ve giderek tartışmalarda ağırlık kazanmasını şaşırtıcı bulmamak lazım.¹⁹

Formülleştirmenin bir diğer ayağına örnek olarak pragmatizmi gösterebiliriz. Bireyin bir değer olması açısından değil, her bir bireyin eşit olması durumunda hangi formülün geçerli olacağı açısından pragmatizm oldukça doğrudur. Bireyin değerliliği eşitlik içinde olduğunda toplumsal açıdan hesap edilebilir. Bu hesap etmede kullanılacak ölçüt mutluluk olur. Ama tahmin edileceği üzere öteki olan bireyin değeriyle beraber mutluluğun da ontolojik anlamını kaybetmesi söz konusu olacaktır.²⁰

Bu bilgileri vermemizin nedeni, bireyin aklı merkeze alarak anlam kurmasının ne demek olduğunu göstermek içindir. Antik anlayışta doğa üzerinden geliştirilen bilgi insanın doğada bulduğu düzeni şehirde de düzenlemesi gerektiğine inandırmaktaydı. Bu durumun istisnası olan Aristoteles'in bile, filozof tipini aristokrat olarak kabul ettiğimizde bir biçimde doğayı içeriye alan politik bir düzen öngörüldüğünü söyleyebiliriz. Bir başka açıdan ifade etmek istersek, insan olmak en azından filozofların çizdiği yapıda doğada keşfettiği kuralları veren akla uymakla mümkündü. Böylece yasa denildiğinde basbayağı insanı aşan ama aynı zamanda kapsayan bir *Nous* düşünülebilmekteydi. O halde insanın akıllı olması kendi içine dönmesi değil, tam anlamıyla dışarısını bir gerçeklik olarak kavrayabilecek yetkin düşünebilmeye ulaşabilmesi demektir. Bu yetkinlik şehrin sunduğu imkânlardan elde edilebildiği için anlamlılığın siyasi, etik, ontolojik ve epistemolojik boyutları birbirlerinden kopmuyorlardı. Anlam verilmeye çalışılması devamlı olarak bu anlamın zaten mevcut

¹⁹ Batı düşüncesi inancını teorik bir kimlik katmak; anlamlandırmak için felsefeye ihtiyaç duymuştur. Bu anlamda değerli bilim tarihçisi Alexandre Koyre'nin, A. Thomas'ın Aristoteles'i Hıristiyanlaştırdığı sözü kısmen doğrudur. Ama önemli olan nokta Hıristiyanlığın rasyonelleşme ihtiyacının aradan geçen onca yüzyıla rağmen Yunan felsefesi üzerinden giderilmeye ihtiyaç duymasıdır. Kendisinin işaret ettiği üzere tam da bu rasyonelleşme ihtiyacının giderilmesi olarak Yunan felsefesi Orta Çağ Avrupası'nın modernliğe giden yolunu açacaktır. O halde Hıristiyanlaşan bir Aristoteles'ten ziyade asıl Hıristiyanlığın bununla daha iyi olduğunu düşünen bir dünyanın oluştuğunu düşünmek daha doğru olmaz mı? Ne Antik Yunan'da ne de Batı düşüncesinde din, anlamı belirlemede İslam'da olduğu kadar bir etkiye sahip olmamıştır. Hıristiyanlığın yukarıda A. Thomas'a kazandırdığı imenin tam tersini yaşadığını iddia edebiliriz. Aşağıda bahsedeceğimiz İslam düşüncesindeyse, Gazali'nin duruşu filozofların, dolayısıyla Aristocuların, yarattığı sıkıntının İslam rasyonalizasyonu içindeki tutarsızlığı üzerinedir. Bundan sonra gelen kendisinin de destek olduğu tasavvuf bu rasyonalizasyonun getirdiği bir cevaptır.

²⁰ Ontolojik anlam herhangi bir şeyin kendisinde bir anlam taşıdığına işaret eder. Bu anlam insan tarafından keşfedilir. Mutluluk durumunda bunun oldukça zor olması aşıkârdır. Yani devamlı olarak kendinde mutluluktan değil, mutlu olan bir şeyden bahsetmek gerekir. Buna karşın ontolojik olan bir şeyin varlığına değil, asıllığına da işaret edebilir. Hazdan farklı olarak mutluluk kalıcılığa işaret ettiğinde ontolojik bir anlam kazanır. Örnek vermek gerekirse eudamonia asıl olan mutluluk olarak en yukarıda durur.

olduğu ve keşfedildiği şeklinde anlaşılıyordu. Dolayısıyla anlamı keşfetmek insanın yaşamının genişlediği ontolojik bir kazanç haline gelmekteydi. Yani bilgi dışarıda olan ama alınması için insanın kendisini geliştirmesini talep eden bir seviyeyi ifade ediyordu.

Kant'ta ahlak yasası evrensel bir yasa olarak belirlenmesine rağmen bu merkezilik kavramının neticesinde ontolojik kayıp devam eder. Akıl evrenselleşen değil, evrenselleştiren ama aynı zamanda bireyleşen benin ihtiyaç duyduğu özgüven için kullanılır. Önemli olan bireyin evrenselleştirebilme gücüdür. Çünkü Kant evrenselliği, akla sahip olan birey tarafından kullanılmasının temel formu olarak düzenlemiştir.²¹ Dolayısıyla Kant'ın evrensel ahlak yasasının farklı biçimleri hiç de evrensel, ortak akıl *logosa* tekabül edecek biçimde değildir. Bir diğer deyişle, Kant evrensel değerler için olan bireyi değil, bireyliliği sağlama alacak olan aklın evrenselleştirebilme gücüne dayanmayı istemektedir. Sonuçta, evrensel olan değerler değil, bu evrensel değerleri kullanan bireyin evrenselliği geriye kalan tek seçenektir.²² Çünkü Descartes'ın *cogitosu* bireyin anlam vermesini ben'e sıkıştırmıştı. Kant'ın elindeki seçeneğin tek olmasından dolayı bunu idealize etmesini normal karşılamak gerekir.

Asıl ifadesini bireyin *praxisinde* bulacak olsa da Kant'ın felsefesi geleneksel anlayışa ilk darbeyi teorik olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vurur. Kant'ın *ding an sich* kavramı varlığın bilinemezliğini farklı bir açığa sokar. İki tür bilinemez olduğunu söyleyebiliriz Kant'ın felsefesinde: İlki fenomenal dünyanın içinde olup duyarlılığımızın formlarından dolayı bilenemeyenlerdir. Onlardan etkileniriz ama onlardan dolayı değil, sadece onlar orada oldukları için. Bu durumun insanda psikolojik olarak yaratması gereken travmayı düşünmek gerekir. Bir bakıma daha önceleri Gazali'de görülen daha sonra Descartes'ta karşılaştığımız rüyada olma halinin kâbusa dönüşmesidir. Karşıdakinin varlığından şüpheye düşmesinin ötesinde karşıdakinin olduğunu bildiği halde onun hakkında bilgi sahibi olamayacağının bilinmesi kâbustan başka nedir?

O halde *ding an sich* kavramı dışarısını anlamsızlaştırmasına paralel olarak ontolojiyi anlamsızlaştıran bir içeriktedir. Kendinde şey bireyin penceresinden bakıldığında doğru olabilir. Ama Kant dışarısının aşkınlığını kendinde bir değere sahip olarak görmek yerine insanın ürünü olarak görmek üzerine gider. Böylece *kendini bil* sözü Antik Dönem'de aşkınlık karşısında sınırlanan bireye karşılık gelirken, modern dönemde *aklını billaklını kullan* sözü sınırlanan bir aşkınlığa karşılık gelir. Kendinde şey aşkın olan değil, fenomenal olanın en azından insan için olmayan yüzüdür.

Bireyin aklını kullanma iddiası teorik ve pratik anlamda farklı nesnelere sahiptir. Teorik anlamda bilmek istediğimiz doğa olsa da modern dönemde anlaşılacak istenen değil, hâkim olunmak istenen bir doğa anlayışının olduğunu Kant'tan daha önce

²¹ Habermas'ın egolojik akıl eleştirisi için bkz. Benhabib, *a.g.e.*, s.52

²² Hegel'in Kant'a getirdiği eleştiri evrenselleştirebilmenin ahlaki anlamda yetersizliğine işaret etmekteydi. Bkz. Benhabib, *a.y.*

F. Bacon açık bir biçimde söylemişti. Bireyin pratik anlamdaki ilerleyişi Kant'ın felsefesinde teorik alandan destek alır. Doğaya hâkim olunmak istenmesini Kant'ın felsefesine yükleyemeyiz belki. Ama Kant'ın felsefesi doğa denilen kavramın dahi anlığın a priori kavramlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylediğinde doğaya hâkim olunmak istenmesi doğal bir süreçten ibaret hale getirilir. Nitekim hemen sonrasında gelen idealizm bunu yapacaktır. Bunun için Kant teori ile pratik kullanımı birbirinden ayırıp akıl kavramıyla bunların birleşik olduğunu ortaya koyduğunda idealizme düşen, *Geist* kavramının öncülüğünde bu akli bütün varlığa yaymak olmuştur. Artık anlam, anlamın kendisini bulmasıydı. Akıl, Descartes'ten beri düşünme değil, düşünen düşünceydi. **Kant** bu akli sorunlu ama üst bir noktaya koyduğunda aslında buna bir ben yapısı vermek ister. Akıl aynı bir ben gibi kaçınılmazcasına hatalara düşer çünkü o sınırları aşmayı istemektedir. İşte sınırları aşan aşkın bir bilginin *sophianın* ya da hakikatin yani metafizik bilginin aklın arzusu olarak teşhis edilmesi ya da yargılanması pozitivist bir doktorun ya da Kant'ın sözlerine bakacak olursak yargıcın işi olacaktır.²³

Teorik anlamda dışarıya içeriden yansıma yapıldığını söylenerek oluşturulan öznel gerçekliğin iki şekilde etkisi olmuştur. Öncelikle dışarıya karşı gerçeklik kaybına uğrayan birey bu gerçekliğin yarattığı boşluğu mümkün olduğunca kendisiyle doldurmak zorunda kalacaktır. Dışarısı idealistlerin elinde ben olmayan ben'dir. Dolayısıyla Kant'ın idealistlerin yaklaşımından uzak dursa da teorik alanda kurduğu yapının pratik alana bu şekilde bir etkisinin olmamasını beklemek gülünçtür.

Sonuç olarak karşımıza ontolojik kayba uğramasını epistemoloji ve etikle tamamlamayı isteyen bir anlayış çıkar. Sorun olan noktalardan bir tanesi, ontolojinin olmamasının diğer disiplinleri de etkilemesidir. Varlığın aslında bilinemeyeceği söylendiğinde insan için ontolojinin epistemolojiye kayışı anlaşılır hale gelir. Varlığın asıllığı değil, olmasıdır ilk aşamada aranan. Bu nedenle varlığın anlaşılması olarak bir gerçeklikten değil, dönüştürülmesi üzerine kurulan bilgi sisteminden bahsetmek gereklidir. Ama faal bir bireyin ontolojisini akıl gücüne dayalı özgürlük ve özerklikte topladığında sorunlu bir hal alması kaçınılmaz olur. Çünkü anlamsızlaşan bir ontolojinin yokluğunda insanın kimliğini bulması, kendisinin ne olduğunu anlamlandırması mümkün olmaktan çıkmaktadır.

²³ Kant, *CPR*, AXI.

Öğretilen Anlam ile Öğreten-Öğrenen İlişkisi²⁴

Anlamı kurmanın Kant sonrasında aldığı şekli günümüze kadar getirebiliriz. Ama anlamın kurulması üzerine kendisini inşa eden modern paradigmanın merkezinde olan Kant'ın aşamadığını düşündüğümüzde çıkış yolu beklemek doğru olmaz. Yolun uzatılması bir yere varmayı sağlamaz. Bunun için son olarak yazının başında belirttiğimiz anlamı öğrenmenin varılacak yer olup olmadığını değerlendirmek, tartışmak istiyoruz. Fakat bunun başka bir yazının konusu olmayı hak ettiğini düşündüğümüzden sadece belirli bir durumu ortaya koyarak değerlendirmeye açacağız. Bu durum anlamın sahilliğinin korunması için öğreticiye ihtiyaç duyulsa da öğrenen-öğrenen ilişkisinde öğrenenin pasifliğiyle ilgili olacaktır. Bize kalırsa, öğretmenin karşısında öğrenen pasif değil aktif olmalıdır.

Yukarıda İbrahimi gelenekten bahsederken İslam'ın son halka olmasından dolayı batı düşüncesiyle bağlantısı Modern Dönem öncesinde de vardı. Bu bağlantının bir taraf için negatif diğeri için pozitif şeklinde olması önemli değildir. Nasıl iki insanın birbirleriyle düşman olduklarında aradaki bağlantı inkâr edilemezse İbrahimi gelenek içindeki dinler arasında da aynı durum geçerlidir. Bunun yanında modernizm paradigması özelde bu gelenekteki dinlere ama son aşamada da hala din üzerinden dünyayı algılamaya çalışan İslam coğrafyası üzerindeki ülkelere kendi değerlerini yaşatmaya çalışmaktadır. Yukarıda anlamın kurulması/kurgulanması üzerinden batı düşüncesinin neyi teklif ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Bu anlamda anlamın öğretiliyor olmasını teklif eden dinsel anlayışın yapısal olarak kabul edilir olmamasının nedenlerinden bir tanesi modern bireyin sekülerliği kendisindeki eylem gücünü yansıtacak yeni bir alan için talep etmesidir. Böyle eylem gücüne sahip olan birey için, öğretilir inanç formundaki din ihtiyaç duyulmayan bir yapı olarak karşımıza çıkar. Böylece kişisel din denilemeyeceği için kişisel inanç anlayışı ortaya çıkar. Ama bu kavramın "Bu senin kişisel inancın!" yargısıyla kazandığı anlam doğru olan üzerinden haklı olma imkânını ortadan kaldırmaktadır. Sonuçta inanç, hele kişisellik de eklenince, doğruluk imkânı olmayan anlamsızlık biçimine dönüştürülür. Örnek vermek gerekirse, kişisel inancın tatmin edici olması onun anlamlılığını sağlayan husus olacaktır.

Protestanlık ve onun türevleri olan Kalvinizm ve Piyetizm kendilerine göre bir cemaat yapısı ortaya koymaktaydılar. Birey bu yapı içinde dini formu değiştirse de kullanmaya, dönüştürmeye devam eder. Mesele artık dini değerlerin değil, ekonomik değerlerin belirleyici olmasıdır. Anlamın kurulması rasyonalitenin ekonomi üzerinden sonuç almasıyla birleşince bireylerin ortaklığı; eşitliği talep edilir. Yukarıda sekülerliğin bireyin alan talebi üzerine ortaya çıkan bir dünya görüşü olmasından bahsetmiştik. Bu alan bireylerin biraraya gelmelerini sağlayan ortam anlamına da

²⁴ Bu konuya ilişkin olarak yapacağımız eleştirilerin bir tarafıyla hep eksik kalacağının farkındayız. Buna rağmen haddimizi aşmamızın nedeni tartışma ortamı yaratmak içindir.

gelecektir. Bunun için devlet alanında laiklik, halk alanında kamusalığın bireyin örgütlenmesi; cemaatleşmesinin dışında düşünülmemesi gerekir. Hâlbuki anlamın öğretilmesi durumunda Müslümanların cemaatleşmesi farklı olmuştur.

Zamansal olarak modernliğe paralel ilerleyen İslam düşüncesinde ontolojik kaybı yaşayan batı bireyinin durumuna düşmemek çabası vardır. Bu durum konunun siyasi boyutu olarak telakki edilebilir. Daha temeldeyse mesele anlamın dini olduğunda kaybedilmesinin yaratacağı sıkıntıyla ilgilidir. İslam düşüncesinde anlamın öğrenilmesi Kuran-ı Kerim’de Hz. Âdem’e isimlerin Allah tarafından öğretilmesiyle başlatılmak istenir. Meleklerden üstün olma ve Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma gibi nitelikler ancak bu durumda bize nasıl birey tipi önerildiğini gösterir. Ama modern dünya içindeyse ilk planda cevaplanması gereken husus modern birey tipinin bu teklifi nasıl değerlendireceğidir. Biz burada dini tatmin olarak tutma lüksüne Batı’nın nasıl sahip olduğunun sorgulanması gerektiğini düşünüyoruz. En azından ilk başta bilimsel düşünceyle gelişmiş ekonominin böyle bir gücü modern bireye verdiğini söylemeliyiz. Ama asıl önemli kısım, Hıristiyanlığın Protestanlıkla başlayan sürecinde ekonomiye uygun hale getirilmesiyle beraber şu soruyla açığa çıkar²⁵: İslam da bir din olarak modern bilim ve ekonomiye uygun hale getirilebilir mi? Bu doğrultuda ilerleyerek başka bir sorunu ortaya koymak istiyoruz.

İslam’ın anlam olarak bütünlüğü eylem alanına da ilişkin olduğundan İslam dini siyaseti de kapsar. Bunun için İslam dini ayrı bir siyasi alana karşı durur. Ama bu durum, halife olarak nitelendirilen insanın bu nitelendirmesini toplumsal anlamda etkin olmayan saf ve soyut bir ahlaki bireyin gerçekleştirilmesi üzerine düzenleyen anlayışın oluşmasına zemin hazırlar. Böylece mutasavvıfın, fakihin, şeyhin ya da dini önderin olması yani bir yol göstericinin; önderin olması sağlanır. Sıkıntılı olan nokta, İslam toplumunun sadece bu tip önderleri çıkarmaktan kendisini sorumlu olarak görmesidir. Onların takip edilmesi onlara itaat edilmesiyle sınırlandırılır. Anlamın öğreten üzerine inşa edilmesi bireye yansıyan bir yapıda olduğunda, Müslüman insanın kendisini devamlı olarak öğrenenden ziyade itaat eden refleksine sokması da bunun bir neticesidir. Çünkü itaat öğrenilen bir bilgiyi değil, belirli bir kişinin kutsallığına ilişkin olmaya matuf olduğunda içi boş ya da dolu olan dini aktörler üretmesi sonucu değiştirmez. Bunun kaynağı, bize kalırsa, kısmen tam da bu dini aktörlerin sorumluluk bilincinin; halife olmağın ne anlama geldiğini kavrayamamalarıdır.

²⁵ Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu* adlı eserinin genelinde işaret ettiği gibi Luther veya Protestanlar ekonomik kaygılarla dini dönüşüme uğratmamışlardır. Rasyonalizasyon hayatın düzenlenmesinde tam olarak dini kaygıların daha rasyonel bir temelde ilerlemesi için kendisini gösterir. Buna karşın merkeze geçen rasyonalitenin din yerine ekonomi üzerinden hayatı düzenlemesiyle Protestanlık, Hıristiyanlığı ekonomiye uygun hale getirmenin formu olur. Bu durumun başka bir örneğini Luther’in dini anlamda kullandığı Bund/Ahd kelimesi üzerinde de görebiliriz. Bkz. Reinhart Koselleck, *Kavramların Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, 2006, ss.45-46.

Sonuçta ahlak-siyaset ilişkisi yukarıdaki formdaki ahlaklılığın siyasetten daha üst bir form olduğu biçiminde inşa edilir. Siyasetin ahlakın uygulanma formu olması yerine siyasete ihtiyaç duymayacak formu olması sağlanır. Hâlbuki siyaset aynı din gibi ahlakın eylemsel/*praxis* oluşturur. Bu bağlamda dinin siyasi bir ahlak olarak telakki edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu bireyin aktifliğinin; halife olmağının ancak ahlakını toplumsal bir yapıya; cemaate dönüştürmesi olarak siyasi olmasıdır. Böylece siyaset, ahlak ve din arasındaki bağlantı sağlanabilir.

Örnek vermek için anlamın öğretilmesi sürecinde öğretilenden ziyade öğretilene yönelmesine dikkat çekmek gerekir. Kuran-ı Kerim'deki Âdem'den (a.s.) anlaşıldığı üzere anlamı öğrenen birey tipi vardır. Öğrenen, öğrenci olarak kalmak için değil halife olmak için bu bilgiyi kullanmalıdır. Ama İslam düşüncesinin gelişen süreci içinde anlam kayması yaşanarak anlamı öğreten üzerine yoğunlaşılması yaşanmıştır. Bir diğer deyişle, anlamı öğreten Allah olduğunda anlam yerine anlamın kendisi olduğu düşünülen Allah üzerine yoğunlaşmıştır. Tasavvufun İbn Arabi gelenekle ağırlık kazanacak bir biçimde spekülâtif bir kimlik kazanmasına dikkati çekmek istiyoruz. Sanki felsefeye nazire olsun diye teolojik bir yapıya bürünen tasavvuf, Allah'ı bilme, O'nu keşfetme üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Sorun olan nokta bu değerli kişilerin ulaştıkları nokta ya da kullandıkları yöntem değil, böyle bir pozisyonda olan birisinin toplum tarafından nasıl algılanacağıdır. Riyaziyat halife olmak için bir imkândan ziyade Allah'ı bilmek, O'nun aşkıyla yok olmak, O'nun gözüyle hakikati görmek gibi anlamlarla doldurulmuş ve doldurulmaya devam edilmektedir. Bireysel olarak kazanılan bu başarı anlamın öğretilmesini değil anlamı öğretene kutsallaştırırken aynı zaman da öğrenmesi gereken insan tipini de topluma yaymaktan uzaklaştırır. Muhtemeldir ki Müslüman insanlar din denilince Asr'ı Saadet ile başlayan ve içinde tabi'u'n ve tebeut tabi'in'le başlayan süreç evliyalar, velileri v.b. algılamaktadırlar. Bu çok değerli insanların söylemleriyle kendilerinin kazandıkları bu değerler tam da onları takip edenler tarafından teğet geçilmeye başlanır. Bu açıdan bakıldığında mesele sultanın başında olduğu bir yönetim biçiminin olması değildir. Batı da dâhil olmak üzere bu türden yönetim biçimleri hep olmuştur. Buna karşın bu yönetim biçimini İslamiyet'in de öngördüğü biçimde düzenlemek ve değiştirmek için gerekli olan toplumsal vasat hiç bir zaman yerine getirilmemiştir. Çünkü mutasavvıf, şeyh, fakih olarak ortaya çıkan aktörler aktif bir birey temelli cemaat anlayışının talep edilmesine gerek bırakmamışlardır. Önemli olan önderin ismiyle cisimleşen cemaate ait olmaktır.

Anlaşıldığı üzere anlamla ilgili olarak her üç yaklaşımın da kendisine göre sınırları vardır. Anlamı keşfetme sınırlı bir anlam bilgisine sahip olmayla neticelenir. Anlamı kurma ise anlamlılığın yani ontolojik bir gerçekliğin kaybına neden olur. Anlamın öğretilmesiyle anlamın ne ve ne için olduğu üzerine yanlış bir şekilde ilerlemektedir. Biz bu sorunların cevabının tam olarak bir din tanımının yapılmasıyla

ilgili olduğunu düşünüyoruz. Ama bu ayrı bir sorundur. Bunun için genel olarak günümüz dünyasında dini ve özellikle İslam Dinini sorunlu olarak görmenin tehlikeleri üzerine işaret ederek yazımıza son vermek istiyoruz. Anlamın kalıcılığı üzerine kurulu bir yaklaşım onun elde edilen insan tarafından hakikat olarak telakki edilmesine neden olabilir. Bu durumda diğer herkesin de buna uyması beklenir. İletişimsel etik bağlamında anlamın kişiler arasında değerlendirilmesi gerçekliğini bugün itibarıyla değerlendirmemizin gerekli olduğunu düşünüyoruz. İletişimsel etik bağlamında postmodern yaklaşımdan farkın şu olduğunu iddia edebiliriz: Hakikat arayışına sahip olma iddiasında olan bireylerin birbirlerini ikna etmeleri mümkün olmalıdır. İletişimsel etik böyle değerlerin olmasını önemser. Buna karşın tartışmanın içine dini sokmanın yaşananlardan sonra doğru olmadığını düşündüğü için teklifini sınırlar. Bu durum ise en basitinden dini yaşam ile dini yaşayanların alanlarını daraltır. Bu daraltma toplum içinde ayrı alanın olmasından ziyade çürük; vebalı bir alanın olmasına neden olur. Hem o alanın içinde yaşayanlar alanın dışını küfre girmiş olarak görürler hem de o alanın dışında olan kısım da o alanın içini fanatik olarak görmeye başlar. Acaba bu durum günümüz dünyasının bir resmini veriyor mu sorusunun cevabını değerlendirmeye bırakıyoruz.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1985, Ege Üniversitesi Basımevi.
- Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1976.
- Benhabib, Şeyla: *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, , 1992.
- Fazlıoğlu, İhsan: *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, Nisan 2015.
- Heidegger, Martin: *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yorumlar: Cengiz Çakmak, Kabalcı, Ekim 2005.
- Guryeviç, Aron: *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İlknur İgan-Zeynep Ülgen, AFA, 1995.
- Kant, Immanuel: *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, St. Martin Press, 1929.
- Kant, Immanuel: *Lectures on Anthropology*, derleyenler Paul Guyer, Allen Wood, Robert B. Lauden, Cambridge University Press, 2012.
- Caygill, Howard: *A Kant Dictionary*, Blackwell, 2000.
- Kosseleck, Reinhart: *Kavramların Tarihi*, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, 2006
- Koyre, Alexandre: *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak, 2000.
- Kranz, Walter: *Antik Felsefe*, çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınlar, 1984.

EDMUND HUSSERL'İN TARİHSELÇİLİK ELEŞTİRİSİ

Edmund Husserl's Criticism of Historicism

Habip Türker*

ÖZET

Bu makale Husserl'in 19.yüzyıl felsefesine yönelttiği iki başat eleştiriden biri olan tarihselcilik eleştirisine odaklanmaktadır. Husserl tarihselcilikle Dilthey felsefesi üzerinden hesaplaşmaktadır. Husserl'e göre, tarihselcilik, özelde Dilthey tarihselciliği modernitenin temel özelliği olan bilim düşüncesini terk etmekte, onu bilgelikle, dünya görüşüyle özdeşleştirmekte ve bilgiyi göreceleştirmektedir. Husserl'in tarihselcilik eleştirisi psikolojizm eleştirisi gibi aslında bir imkan eleştirisidir ve idealite-olgu karşıtlığı, ikisinin birbirine indirgenemezliği üzerinde temellenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Edmund Husserl, tarihselcilik, fenomenoloji, Wilhelm Dilthey, dünya görüşleri felsefesi.

ABSTRACT

This article focuses on Husserl's criticism of historicism, which is one of the two main critical themes together with psychologism, he directed to 19.century philosophy. Husserl professes his confrontation with historicism through Wilhelm Dilthey's worldviews philosophy. According to Husserl, historicism, in particular Dilthey's, is a relativistic perspective, and leaves the concept of science which is essential to modernity behind, and identifies it with wisdom and worldviews. Husserl's criticism of historicism, like his criticism of psychologism, is a critique of possibility, and bases itself on the opposition of, and irreducibility of ideality to factuality,

Key Words: Edmund Husserl, historicism, phenomenology, Wilhelm Dilthey, worldviews philosophy

* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Tarihselcilik (historismus-historicism) 19.yüzyılın ortaları ile 20.yüzyılın başları arasında akademik çevrelerde çok yaygın olan, ama daha sonra da, özellikle postmodernizmle birlikte, güçlü bir şekilde devam etmiş bir tartışmadır. Muğlak bir terim olan tarihselciliğin ortak bir kullanımından söz etmek olanaksız. Zira bu terim kimi zaman birbirine tamamen zıt konumlara da tatbik edilmektedir. Ayrıca bu yazının konusunun Husserl'de tarihlik problemi değil, tarihselcilik eleştirisi olduğu akıld tutulmalıdır. Walther Schulz, *Başkalaşmış Dünyada Felsefe* (Philosophie in der veränderten Welt) adlı eserinde tarihselciliği “zaman üstü normlar sisteminin radikal bir şekilde yıkılışı ve tarihsel varlıklar olarak kendimizi insanlığımızın tam iç çekirdeğine göre anlamamız gerektiği düşüncesi” olarak tanımlar. Ona göre “tarihselcilik insan bilgisindeki ve insan dünyasını anlamadaki temel ilke olarak tarihin kavranışıdır; bu da tüm varlığın yalnızca tarihselliği bakımından anlaşılabilceği ve anlaşılması gerektiği anlamına gelir”¹

19.yüzyıl Alman düşüncesinde ardı ardına iki temel entelektüel olaydan bahsedebiliriz. Birincisi felsefenin krizi, ikincisi ise krizin felsefeleri... Felsefenin krizi Hegel'in felsefi sisteminin yıkılışının yol açtığı bir krizdir. Krizin felsefeleri ise Hegel felsefesinin bıraktığı boşluğu doldurma iddiasındaki felsefelerdir. Bu krizde başat rol pozitivizmin olsa da, Husserl fenomenolojisi aslında bu boşluğu doldurmak için doğan rakip felsefelerdendir.

Husserl mesaisinin çok önemli bir kısmını psikolojizm eleştirisine ayırmıştır. Ancak 1911 yılında, *Mantık Araştırmaları*'nın yayınlanmasından on yıl sonra, *Logos* dergisinin ilk sayısında “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe” (Philosophie als strenge Wissenschaft) başlıklı, tarihselciliği psikolojizmle birlikte eleştiren ve felsefenin kesin bir bilim olma amacını dillendiren bir makale kaleme alır. Oldukça kısa bir bölümü tarihselcilik eleştirisine ayrılan bu makale Husserl'in ilk dönem, kimilerinin belki de doğru olmayarak gerçekçi (realist) dediği, fenomenolojisiyle transendental fenomenolojisi arasında bir geçiş eseri sayılır. Burada Husserl modern felsefenin Kantçı-Kartezyen karakterini bir kez daha güçlü bir şekilde vurgular.

Husserl'e göre, felsefenin kesin bilim olma idealine köstek olan ve göreceliği, kuşuculuğu besleyen iki temel saik vardır: Bunlardan birincisi, doğa bilimlerinden doğalcılık adı altında gelen psikolojizm; diğeri ise ruh olarak doğalcılığa ters, ama doğalcılık gibi deneysel olana yaslanan, felsefeyi dünya görüşüyle, bilgelikle özdeşleştirerek felsefi bilgi alanını göreceleştiren tarihsel eğilimli felsefe anlayışı ya da tarihselciliktir.

Kartezyen bilim idealine yöntem bakımından değil de ülkü olarak bağlı olan Husserl'in söz konusu makalesinde bu kavramı kendisi üzerinden tartıştığı başlıca filozof, insan bilimlerini tarihsel bir perspektifte anlamaya yönelik

¹ Walther Schulz, *Philosophie in der veraenderten Welt*, Pfullingen: Neske, 1972, s. 492-93; Aktaran: Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and The Crisis of Historicism*, USA: Cornell University press, 1995, s.4.

hayli etkili yaklaşımlar geliştiren Wilhelm Dilthey olsa da, tarihselcilik meselesinin kaynağı olarak Hegel'i ve Hegel'in yanında, isim vermeden, Herder, Schlegel, Heine, Hölderlin ve daha pek çok ismin de dâhil olduğu Alman Romantiklerini eleştirir. Onları modern felsefenin kesin bilim olma idealinden bir sapma olarak görür. Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de bu kavramın tiplerini tek tek ele almaz. Daha çok Herder'le başlayan ve sistematik bilgi teorisine güçlü bir şekilde Hegel'in yerleştirdiği tarihsel eğilimin tabii bir sonucu olarak gördüğü dünya görüşü felsefesini irdeler.

Kant'ın, Herder'in *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Hakkında Düşünceler* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) adlı eserine tepkisiyle Husserl'in Dilthey'in eserlerine gösterdiği tepki aynıdır. Her ikisi de ilgili yazarların söz konusu eserlerini tarihselci karakterinden ötürü bilim dışı sayar. Dilthey'a hayranlığını ısrarla belirten Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de tarihselcilikle tamamen Dilthey üzerinden hesaplaşır ve onun ortaya koyduğu felsefe anlayışını felsefenin kesin bir bilim olma idealinden bir umut kesme olarak görür.

Dünya Görüşü Felsefesi ve Tarihselcilik:

Psikolojizm, Husserl zamanında kendini somut bir şekilde ortaya koyan birinci temel krizdi. Bu kriz Yeniçağın başlarından beri devam eden bir bilim anlayışının 19.yüzyılın ikinci yarısı ile 20.yüzyılın başlarında en radikal formuna erişmiş bir sonucuuydu. Husserl'in eleştirisine baktığımızda zamanının tarihselci felsefelerini, onların fiili durumlarından daha çok imkan olarak barındırdığı tarihselci kuşkuculuklarından dolayı eleştirdiğini görüyoruz. Basitçe aşırı kuşkuculuk dediği bu anlayışa en yakın gördüğü felsefe önselliği reddeden Dilthey'da mükemmel ifadesini bulduğunu düşündüğü **dünya görüşü felsefesi** idi. Bu yüzden *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de tarihselcilikle Dilthey tarihselciliği üzerinden hesaplaşır ve onun göreci tutumuna şiddetli tenkitler yöneltir. Husserl pek çok bakımdan, haklı olarak, bu anlayışın felsefenin kesin bir bilim olma imkanının altını oyduğu, onu bilgelikle özdeşleştirip, kendini tüm bilimlerin çökeltisi olarak gördüğünü düşünür.

Çünkü dünya görüşü dediğimiz şey her kültürde var olan ve tarihin olumsuzluğu içinde, belli şartlarda ortaya çıkıp kaybolan inşalardır. Bu anlayış matematik, doğa bilimleri gibi bilimleri de zaman-üstü bir hakikat teorisi değil, bir kültür biçimlenimi (Kulturgestaltungen) sayar. Tin yapısında zamanın sanat, ahlak ve bilimsel deneyimleri toplar. Bu yüzden Husserl dünya görüşünü tüm bilgi alanlarındaki deneyimin bir tortusu olarak değerlendirir. Bu kat-

man sürekli değişimin olduğu bir katmandır. Burada tümel bir bakış kazanabilmiş kişileri bilge, pratik bir yanı olan bu bakışı da biz dünya görüşü olarak adlandırırız.² Bundan ötürü Husserl, olumsal-olgusal olan vurgu yaptığı için ve naif tavırla çalıştığı için tin bilimlerini doğal bilimlerden sayar.³ Sonuç itibariyle Dilthey da bir anlamda doğalcı olur.

Husserl bakış açısından kesin bir bilgi peşinde koşan felsefeyi olumsal bir perspektifle donatmak onun bilimsel karakterinin altını oymaktır. O, bilimin açık seçik, öğrenilebilir bir yöntemi olan bir bilim olması gerektiğini savunduğundan geçmiş çağların felsefi görüşlerinden hareket etmenin bize vakit kaybından başka bir şey kazandırmayacağı kanaatindedir. Çünkü felsefi araştırma “felsefeler”den değil, bizatihi “şeyler”den (Sachen), problemlerden hareket etmelidir. Felsefe bir bilim olacaksa ancak bu şekilde bir bilim olabilir. Amacı sonsuzluk, ebedi hakikatler olan felsefenin tarihsel olanda asılı kalması vakit kaybından öte bir anlam taşımaz.⁴

Dünya görüşü felsefesine itirazının bir başka esaslı cephesi daha vardır. Husserl, felsefeyi tüm bilimlerin temeli olarak görür. Bu açıdan felsefenin kendini hiçbir bilimle temellendirmemesi gerekmektedir, hatta bilakis tüm bilimlerin olanağını felsefe temellendirir. Oysa dünya görüşü felsefesinin tüm bilimlerin temeli olma amacını gütmesi şöyle dursun, tersine o tüm bilimleri kendi temeli olarak görür. Eşdeyişle, dünya görüşü felsefesi bilimsellik iddiasını da bu bilimlere dayanmakla temellendirir.

Husserl'e göre bir disiplinin bilimsel olabilmesi için sadece temellerinin bilimsel (Grundlagen der Wissenschaftlichkeit) değil; ayrıca sorunlarının, yöntemlerinin de bilimsel olması gerekir. Daha açık bir deyişle hem temel problemlerinin kendi arasında, hem de o bilimin temelleriyle yöntemleri arasında mantıksal bir uyumun (logische Harmony) olması şarttır. Husserl aslında dünya görüşü felsefesini savunanların bu durumun farkında olduklarını, ancak tarihselciliğin etkisi altında, *kesin bir felsefi dünya bilimi* (strenges phi-

² Edmund Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft - Kesin Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2007, s.51. Not: Yaptığım tüm atıflar Almanca metnedir.

³ Edmund Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**, Netherlands: Martinus Nijhof, Hauge, 1976, s.11.

⁴ Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft**, s.71.

losophische Weltwissenschaft) olmak yerine, dünya görüşü felsefesi olmayı amaçladıklarını ve bunu daha değerli gördüklerini ileri sürer.⁵

Husserl'in dünya görüşü felsefesini eleştirdiği bir diğer nokta bilimle bilgelik arasındaki bağı ya da farka ilişkindir. Onun, bilgeliği bir açıdan bilim öncesi entelektüel bir ilkellik olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bilgeliği bilim kurulmadan önce kendi koşullarında mazur ya da haklı bir çaba olarak görür. Ancak matematiksel ya da doğaya ilişkin bilim nesnel teorik olarak kurulduktan sonra bilgeliğin hakkını kaybettiğini, bu durumda bilimi izlemesi gerektiğini savunur. Kesin bilimlerin zaman-üstü evrenselliğinin kuruluşundan itibaren bilgelik bilim olma hakkını yitirmiştir.⁶

Bilim sınırları, yöntemleri, problemleri iyice belirlenmiş, açık seçik teorik bir etkinliktir; kesinliği hedefler; teori yerine görü, bilgelik öğütlemesiz.⁷ Bilgelik daha çok kişiliğe seslenirken, bilim kişisel değildir; derin anlamlı olmak bilgeliğin işidir, bilimin işi değildir. Onun işi açık seçik olmaktır. Teori kavramsal açıklık, seçiklik gerektirir. Bilim derinlikli olmayan düşünce adımları bütünüdür.⁸

Husserl hem dünya görüşünün hem de bilimin bir ide olduğunu kabul eder; ancak ikisi arasındaki farkı idelerinin karakterinde görür. Dünya görüşü kendisini kendi zamanı için sınırlarken, başka bir deyişle sonlu olanı amaçlarken; bilim sonsuzluğa talip olan, tıpkı ahlaklılık idesi gibi tek bir yaşamda gerçekleştirilebilecek bir idedir.⁹

Bilim idesi zamanın tinine olan ilişkisiyle sınırlanmış değildir. "Bilim mutlak, zamansız değerler için bir başlıktır." Bu türden her değer bir kez keşfedildi mi tüm insanlığın değer hazinelerine ait olur. Hatta bilim dünya görüşü felsefesinde olduğu gibi kültürün, bilgeliğin ve dünya görüşünün maddi içeriğini de açıkça belirler. Dünya görüşü hiçbir şekilde bilimin eksik bir gerçekleştirilmesi değildir. Dolayısıyla Husserl bilim ve dünya görüşünün birbirleriyle alakalı, ama kesin olarak birbirinden farklı ideler olarak görülmesi gerektiğini söyler.¹⁰ Ayrıca Husserl bilimsel ilerleme düşüncesini açıkça savunur. Oysa

⁵ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.56.

⁶ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.63.

⁷ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.64.

⁸ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.61 vd.

⁹ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.61.

¹⁰ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.61.

dünya görüşünde ilerlemeden bahsedilemez.¹¹ Bu ikinci anlayışta doğrudan olumsal olanın betimlenmesi söz konusudur.

Husserl'in tarihselciliğin, kendi zamanı için, en radikal biçimi olarak dünya görüşü felsefesini tanıdığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte tanımladığı tarihselcilik tam anlamıyla postmodernist tarihselciliğe de uymaktadır. Çünkü Husserl'in tanımladığı şekliyle tarihselcilik doğada var olan sabit türlerin ve düzenliliklerin aksine, temelde konu edindiği tin alanında hiçbir yasa, tür cinsinden hiçbir sabite kabul etmez. Görünüş alanında kabul ettiği tek sabite sadece gelişmenin akışıdır (Strom der Entwicklung).¹² Doğalcılarla tarihselcilerin ortak noktası ideleri olguyla açıklamak için tüm gerçekliği, hayatı olguların idesiz bir karışımına çevirmektir.¹³ Bu bakımdan tarihselcilik nesnel alanın varlığını yadsır. Her şey sonsuza akan tarihin akış anları olan kendi çağı, kültürü içinde geçerlidir. Farklı bir akış momentinde geçerliliklerini yitirir. Bu yüzden bilim ölüme ve sonluluğa yazgılıdır.

Onun genel olarak eleştirisi, Herder'in, Dilthey'in tutumunun tutarlı olarak sürdürüldüğünde gelinebilecek noktayı betimlemektedir. Nitekim bu mutlak göreci tarihselcilik Husserl'in ölümünden ve II. Dünya Savaşından sonra, özellikle Kıta Avrupası felsefesinde, kendini somut bir şekilde ortaya koymuştur. Husserl bakış açısından bu tarihselciliğin diğer tüm tarihselci düşüncelerin varacakları nihai nokta olduğunu söyleyebiliriz. Bilimi mahalli bir kültür inşası olarak gören bu tarihselciliğin felsefeyi dünya görüşüyle özdeşleştiren anlayışla sıkı bir akrabalık bağının olduğu ortadadır.

Husserl'e göre bu noktadan kaçınılmaz olarak bir görecelik ve kuşkuculuk çıkar. Bu anlayış zaman üstü idealite alanını kabul etmez. Bu bakımlardan tarihselcilik psikolojizmle akrabadır ve özsel olarak görecelik, aşırı kuşkucu öznelcilik barındırır.¹⁴ Bu durumda tüm ideler gibi hakikat (Wahrheit), teori ve bilim ideleri mutlak geçerliliklerini kaybeder. Bir idenin geçerliliğe sahip olması olgusal bir tin yapısı (Geistesgebilde) olması anlamına gelirdi. O zaman insanlık tarihinde hiç kimse hiçbir zaman asla başaramayacak da olsa her ne ise saltık ya da kendinde geçerlilik diye bir şey var olmazdı. Tüm insanlık için geçerli, çağlar üstü çelişmezlik ilkesi de, hatta zamanımızda hızla ilerleyen tüm bir mantık da geçerliliğini yitirir, belki de ilkeleri karşısına dönuşürdü.¹⁵

¹¹ Bkz. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.63.

¹² Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.49.

¹³ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.66.

¹⁴ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.51.

¹⁵ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.51.

Bu yüzden Husserl, olgu olarak bir tin şeklini artık savunamamamız, onun (mantıksal olarak) geçerli olmadığı anlamına gelmeyeceğini söyler. Ancak tarihselciyi hataya sürükleyebilen şey tarihin belli bir kesitinde şekillenmiş tinde yaygın olan düşünceyi ya da kastı (Meinen) sadece içine nüfuz ederek yaşayabilmemiz (Einleben), anlamamız değil; ayrıca bugünün noktasından onun kendi zamanı için görelî değeri hakkında da bir yargı verebilmemiz durumudur. Oysa matematiksel olanın normu matematik tarihinde değil, matematiğin kendisinde; mantıksal olanınki mantık tarihinde değil, yine mantığın kendisinde, etik olanınki etik tarihinde değil yine etiğin kendisinde bulunur.¹⁶

Burada Husserl'in mantık anlayışının tarihselciliğe ya da psikolojizme karşı tutumunu belirlediğini göz önünde bulundurmalıyız. Husserl'in perspektifi mantıksal olanla olgusal olan arasında ontolojik bağ kurmayı kabul etmez. Mantıksal olan tamamen farklı, ideal bir katmandır ve olgusal olanla aralarında ontolojik bir paralellik söz konusu değildir. Mantığı olgu dünyasındaki psikofizik süreçlerle açıklayıp, ona adeta ontolojik bir gerçeklik (realite) yükleyen tüm anlayışlar bilmenin imkanını zımnen ortadan kaldırmaktadır. Fakat buradan idealitenin sadece saf mantıksal olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Yönelimsel ilişkide bilincin kurduğu tüm anlamlar (Sinn) idealdir ve bilinç edimine ve gerçek nesneye indirgenemezler. Husserl haklı olarak tarihselcilerin tıpkı psikolojistler gibi idealite (öz) - olgu (empirik gerçeklik) ayrımı yapmadıklarını ve bu yüzden doğalcı sayılmaları gerektiğini düşünmektedir. İdealitenin tersine real olan bir akış içindedir. Bu açıdan gerek tarihselciliği gerek psikolojizmi gerçek (real) olmayan ideal alanı (fenomenolojik özleri) gerçeğe (real) indirgeme eğilimleri olarak okumak gerekmektedir. Gerek tarihselcilerin gerekse doğalcıların yaptığı budur, yani idealiteyi olgusallıkla ortadan kaldırmaktır.

Husserl açısından görelilik idealitenin, burada idealin Platon'daki gibi real olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır, olgusal alandaki farklı görünüş formlarıdır. Başka bir deyişle olumsal-olgusal olan göreliliğin ilkeleri ideal alanda bulunur. Tarihselci bu görelilikleri fark ederek ideal olanı, kendinde geçerli olanı reddetmektedir. Oysa ideal alanın reddedilmesi geriye yalnızca görelilikler bırakacağı için, Husserl bu durumun bilimlerin, değerlerin nesnellliğini, rasyonelliği tehdit, hatta yok edeceğini düşünmektedir.

Husserl en genel anlamıyla tarihselcilikten tamamen tarihsel olgulara dayalı deneysel yöntemi, olumsal olanı temel alan yaklaşımı anladığı için bunun

¹⁶ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.54.

zorunlulukla göreceliğe ve oradan, bilginin imkanı açısından, kuşkuculuğa sevk edeceğini düşünmektedir. Bu yüzden onun tarihselciliğe karşı çıkışı psikolojizme karşı çıkışının tabii bir sonucudur. Bununla birlikte, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'deki tavrının kimi açılardan gerçekten naif bir rasyonalizm içerdiğini düşünüyorum. Bu naif rasyonalist tutumun en aşırı örneği, onun belli bir kültürün görünüş formu olarak sanat ile (kendinde) geçerli sanat arasında yaptığı ayırmadır.¹⁷ Ancak bunun nasıl mümkün olacağına ilişkin hiçbir düşünce ortaya koymaz. *Kesin Bilim Olarak Felsefe* psikolojizm ve tarihselcilik eleştirisinde haklı olsa da tonu Husserl'i adeta bir rasyonalist filozof gibi yansıtmaktadır; bu yüzden onun temsil niteliğinin diğer eserlerinin eşliğinde daha iyi anlaşılabilceği kanaatindeyim. Husserl fikirlerini *Ideen*'de netleştirebilmiş ve fenomenolojiyi gerçek anlamda bir yöntem olarak kurmuştur.

Yeni-Kantçılıkla Diltheyci Tarihselcilik Karşısında Fenomenoloji

Kant'tan sonraki Alman felsefesinin neredeyse bütünüyle Kant'a karşı bir Kant'a dönüş olduğunu söyleyebiliriz. 19.yüzyılın sonları ile 20.yüzyılın başları yine Kant'a dönüş hareketlerinin en yoğun olduğu zaman dilimleridir. 19.yüzyılda genelde felsefe, özelde ise tarihselcilik krizine yönelik, Kant'a dönüşle ırılanan iki başat tavır görüyoruz: Yeni Kantçıların ve Dilthey'in tavrı. Tamamen bilim ve epistemoloji güdümlü bu felsefeler ters yönlerde Kant'a dönüş yaparak soruna çözüm bulmaya çalıştı. Windelband ve Rickert örneğinde Baden yeni Kantçıları Kant'a daha mantıksal karakterli dönüş yaparken, Dilthey Kant'a "fenomen" ve insan deneyimi eksenli bir dönüş yaptı.

Dilthey "demir atma" diye tabir ettiği epistemolojik kalkış noktamızın iç deneyim (innere Erfahrung) olduğunu söyler. Aslında "tüm bilim deneyimin bilimidir, fakat tüm deneyimin kök bağlantıları (ursprünglichen Zusammenhang) ve dolayısıyla belirli geçerliliği bilincimizin koşullarında bulunur. Bilincin bu koşullarının ötesine gitmek olanaksız olup, modern bilim için yegane çıkış yolu bu bilgi teorisidir."¹⁸

Deneyimin ortaya çıktığı bilinci kalkış noktası olarak alan Dilthey, felsefenin tüm esasını bilinçte gördüğü için, Locke, Hume ve Kant'ın bilgi teorisine uyduğuna, ancak onların tarihsel olmayan özne anlayışlarıyla çatıştığını söyler. Çünkü onların felsefesindeki "bilen öznenin damarlarında gerçek kan

¹⁷ Bkz. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.52.

¹⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, (Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b.H.), 1990, s.XVII.

değil, salt düşünme eylemi olarak aklın saf özsuyu akar.”¹⁹ Bu yüzden o, zorunlu olarak düşünen, hisseden, isteyen, üzülen, sevinen (psikoloji) ve belli bir zamanda, kültürde, toplumda eyleyen insan (tarih) olarak özne fikrini merkeze alır.

Böylece bilgiyi temelde kültürel bir şey olarak gören Dilthey mutlak bir bilgidен hareketle bilgiyi kurma iddiasındaki temelciliği reddetmiş, çok saygı duyduğu Hegel gibi herhangi bir noktadan başlamayı savunmuştur. Dilthey’in hayata bulanmış bilgiyi, deneyimi esas alması; yeni-Kantçıların soyut, formel felsefe anlayışlarından farklı bir felsefe getirmesini sağlamıştır. Windenband ve Rickert’in yaklaşımı mantıksal, önsel niteliğinden dolayı fenomeni açıklamada yetersiz kalırken; Dilthey’in önselliği reddeden ve tamamen fenomene ve yaşama, kısaca deneyime odaklanan yöntemi ise bir göreceliğin içine düşüyordu. Bu durumun farkında olan Husserl bir yandan göreceliğe düşmeden, nesnelliği kurtaran bir yaklaşım; diğer yandan da fenomenleri, insan deneyimlerini yeterlilikle açıklayacak bir yöntem geliştirmeyi amaçlamıştır. Böylece Husserl hem deneyimin çokluğunu hem de önselliği merkeze alan bir yaklaşımla krize bir çıkış yolu bulabilmeyi düşünmüştür ve bunda da başarılı olmuştur. Bu bağlamda onun fenomenoloji projesini hem bir kriz felsefesi hem de bu krizden çıkış yolu olarak yeni Kantçılarla Dilthey arasında bir orta yol tutma çabası olarak okuyabiliriz.

Dilthey için merkezi bir kalkış noktası olan *Erlebnis* (yaşantı/deneyim) Husserl için de epistemolojik bir kalkış noktası olarak merkezi önemdedir. Ancak Husserl, Dilthey’dan farklı olarak bu *Erlebnis*’i mümkün kılan önsel koşulları da felsefesinin temel inceleme alanlarından biri olarak görür. Daha da önemlisi, Husserl ilineksel, empirik deneyimlerle değil, özsel deneyimle ilgilenir. Doğalcılara karşıt olarak her ikisi de bilinç yaşantısını özerk kabul eder. Ancak Dilthey, bilinci tarihsel yapısından ötürü özerk kabul ederken, Husserl özsel (eidetik) yapısından ötürü özerk sayar. Bu tutum şöyle bir farklılığa yol açar: Bilincin özerkliğini bütünüyle anbean değişme üzerine kurulu tarihe yaslamak, Husserl açısından, hem bilinci olumsuzlaştırır hem de bilginin göreliliğini sonuç verir, hatta bilginin imkanı sorununu gündeme getirir. Dilthey’in şiddetle reddetmesine rağmen, Husserl’in onu kuşkuculukla, görecelikle suçlaması bu yüzdendir. Husserl perspektifinden Dilthey nesnelliği mümkün kılan idealite olmadan bilgi teorisi oluşturmaktadır. Ancak Dilthey,

¹⁹ Dilthey, *Gesammelte Schriften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s.XVIII.

Husserl'in tutumunu kesinlikle yanlış anlayarak en kötü türden metafizik olarak değerlendirmektedir.²⁰

Burada bir dilemma söz konusuydu; ya bilimin, bilginin tarihliliği ve insan yaşamına içkin olduğu kabul edilerek göreceliğe düşülecek ya da Windelband, Rickert örneğinde olduğu gibi bilimin, bilginin tarihliliği mantığın ve Kantçı transandantal felsefenin sağlayacağı nesnellığe, yani formalizme kurban edilecekti. Dilthey tarihliliği öldüreceğini düşündüğü mantığı, transandantal felsefeyi, kısaca önselci yaklaşımı değil; tam bir akışın hüküm sürdüğü deneyimi, yaşam felsefesini ve dolayısıyla göreceliği seçti. Öyle görünüyor ki, Husserl tüm felsefi projesini bu dilemmayı çözmek üzerine kurdu. Bu yüzden bir yandan nesnellikten ödün vermeyen; diğer yandan da hayata, fenomenlere odaklanan bir yaklaşım geliştirdi. Bunu saf mantığın temel ilkesi olan, yani idealitenin olguya indirgenemeyeceği ilkesi ve bilincin yönelimselliği argümanı ile gerçekleştirdi. Daha açık bir ifadeyle yönelimsel deneyimde içeriğin (öz, anlam) bu içeriği deneyimlediğimiz bilinç edimine ve real empirik nesneye indirgenemeyeceğini göstererek fenomenolojiyi deneyimlerin nesnel bir bilimi olarak kurdu. Bu deneyim vurgusunu baştan sona hiç değiştirmede.²¹

Kuşkuculuğu ve göreceliği olumsuzluk-olgusalılık üzerinden temellendiren Husserl tarihselciliğin doğrudan olgusalığa (Dasein) dayanmasından dolayı kesin bir bilim olamayacağını; kesin bilimsel felsefenin ancak tarihsel olguları da idealite (essence-öz) lehine ayraç içine alan fenomenolojiyle mümkün olacağını savunmuştur. Bu nedenle Husserl'in tarihe dönüşü, her ne kadar uyguladığı tarih sorunlu gözükse de, genel olarak tarihselcilik anlamında bir tarihe dönüş değildir. Bunun bir göstergesi, "tarihsel apriori" gibi sıra dışı bir kavramı yürürlüğe sokmasıdır. Ancak "tarihsel apriori" kavramı ilk bakışta şaşırtıcı gelebilecek bir kavram olsa da Husserl'in Kantçı olmayan apriori an-

²⁰ W. Dilthey, *Brief an Husserl 29.VI.1911, in Briefwechsel Vol.VI.Philosophenbriefe, Husserliana Dokumente*, K. Schumann (ed.) (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1924), s.43. Aktaran: Nicolette Ghigi, *History as the Unveiling of the Telos. The Husserlian Critique of the Weltanschauungen, Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three, Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research*, Volume LXXXX, *Editor-in-Chief: ANNA-TERESA TYMIENIECKA*, Dordrecht: Springer, 2006 s.85.

²¹ Transandantal felsefenin tarihle çalışamayacağı düşüncesinin transandantal fenomenolojinin yanlış anlaşılmasından mütevellit, yine yanlış bir kanaat olduğunu ve *Crisis*'te Husserl'in uyguladığı tarihsel düşünme biçiminin transandantal fenomenolojinin öngördüğü bir tarihsel düşünme biçimiyle pek uyummadığını, *Crisis*'in fenomenolojiye en önemli katkısının yönetsel değil, tematik olduğunu düşünüyorum. Açıkça ben fenomenolojinin gerçek kimliğini ancak transandantal dönüşle kazandığını, bu transandantal felsefenin Kantçı tarzdaki transandantal felsefeden önemli ölçüde farklı olduğunu düşünüyorum.

layışına bakıldığında bu kullanımın tutarlı olduğu görülür. Çünkü Kant'taki sabit kategori ve formların tersine, Husserl'e göre apriori bizim nesnelere deneyimlememizden doğar. Ancak böyle bir apriori de formel değil, materyal bir apriori olur.

Sonuç olarak; idealite-olgu ayrımı ve ikisinin birbirine indirgenemezliği Husserl epistemolojisinin temel bir tutumudur. Doğalcılık idealiteyi olgusal süreçlerin belirlediği bir şey olarak görürken, Husserl tam tersine idealiteyi olgu bilimlerinin nesnellliğini sağlayan alan olarak görür. Eş deyişle, olguyu bilmek ancak idealite temelinde mümkündür. Fenomenolojinin temel vazifesi bu nesnellik alanını, idealiteyi araştırma konusu yapmaktır. Oysa tarihselci anlayış tıpkı doğalcı anlayış gibi deneysel alanı, olguları konu edinir ve bu yüzden gerçek bir nesnellik idealinden uzak olup, kuşkuculuğu, göreceliği içkin olarak barındırır. Bu yönüyle tarihselcilik, Husserl için, psikolojizmden sonra Avrupa bilim ve insan krizinin en radikal, en somut göstergesidir. Husserl'in tarihselcilik eleştirisi psikolojizm eleştirisi gibi aslında bir imkan eleştirisidir ve idealite-olgu karşıtlığı, ikisinin birbirine indirgenemezliği üzerine temellenmektedir.

Kaynakça

Bambach, Charles R. **Heidegger, Dilthey and The Crisis of Historicism**, USA: Cornell University press, 1995.

Dilthey, Wilhem. *Brief an Husserl 29.VI.1911, in Briefwechsel Vol. VI.Philosophenbriefe*,

Husserliana Dokumente, K. Schumann (ed.), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1924.

Dilthey, Wilhelm. **Gesammelte Schriften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften**, Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b.H., 1990.

Husserl, Edmund. **Philosophie als strenge Wissenschaft**, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 2007.

Husserl, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie**, Netherlands: Martinus Nijhof, Hauge, 1976.

Ghigi, Nicolette. *History as the Unveiling of the Telos.The Husserlian Critique of the Weltanschauungen*, **Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three, Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research**, Volume LXXXX, *Editor-in-Chief: ANNA-TERESA TYMIENIECKA*, Dordrecht: *Springer*, 2006

Schulz, Walther. **Philosophie in der veraenderten Welt**, Pfullingen: Neske, 1972.

PEIRCE’TE SAYININ TEMELLENDİRİLMESİ

Peirce’s Foundation of Number

Özgüç Güven*

ÖZET

Bu makalede Peirce’ün sayıyı temellendirmesi ele alınmaktadır. Peirce, 1881 yılında yazdığı ‘Sayının Mantığı’ adlı makalesiyle sayılar için aksiyomatik bir temellendirme önerir. Söz konusu temellendirme için Peirce bağıntılar mantığını kullanır. Peirce’e göre aritmetik önermeler az sayıda temel önermelerden kıyas yoluyla elde edilir. Sayılara yönelik bu yaklaşım Peirce’ü Dedekind, Peano, Frege çizgisine katar. Bu makale Peirce’ün sayıyı nasıl aksiyomatikleştirdiğini, hangi tanımları verdiğini ve yaklaşımının özgün yanlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sayının Temellendirilmesi, Peirce, Dedekind, Peano

ABSTRACT

This paper focuses on Peirce’s apprehension of founding number. In 1881 Peirce wrote a paper called ‘On the Logic of Number’ which contains axiomatization of numbers. Peirce used the logic of relations for axiomatization. He argues that arithmetical propositions are syllogistic consequences from a few primary propositions. In this paper, it is intended to indicate how did Peirce axiomatize arithmetic, which definitions did he give and to determine his distinctive approach concerning foundation.

Keywords: Foundation of Number, Peirce, Dedekind, Peano

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Tüm rasyonel ve irrasyonel sayılar, bunların bileşimi olan real sayılar, küme-kuramsal yordamlar yoluyla oluşturulabilirken doğal sayılar için durum farklıdır. Bu nedenle 19. ve 20. yüzyıl boyunca filozof matematikçiler, doğal sayıları daha temel öğelere indirgeyebilmenin yollarını arar. Böylesi bir çabadan umudunu kesen Leopold Kronecker (1823-1891) ünlü cümlesinde şöyle demektedir: “*doğal sayılar Tanrı aracılığıyla verildi, gerisini insanoğlu düzenledi*”.¹ Elbette konu hakkında çalışan matematik kökenli bütün filozoflar böyle düşünmez. Sözelimi Richard Dedekind (1831-1916), Peano (1858-1932) ve Gottlob Frege² (1848-1925) doğal sayıları daha temel öğelere indirgemeye çalışır. Bu bağlamda, Frege, 1884 yılında **Aritmetiğin Temelleri**'ni; Dedekind, 1888 yılında aritmetiğin **Sayılar Nedir ve Ne Olmalıdır?**³ (Was sind und was sollen die Zahlen?), Peano, 1889 yılında **Yeni Bir Yönteme Göre Sunulmuş Aritmetiğin İlkeleri**'ni (Aritmetices Principia Nova Methodo Exposita) kaleme alır. Bütün bu isimlerin yanı sıra sayıları temellendirmeye yönelik bir başka çaba Charles Sanders Peirce'ten (1839-1914) gelir. Peirce, doğal sayıları aksiyomatikleştirme yoluyla temellendirmek için 1881 yılında, Dedekind ve Peano'dan önce **Sayının Mantığı Üstüne** (On the Logic of Number)³ adlı makalesini yazar. Bu çalışma söz konusu makaleden yola çıkarak Peirce'ün sayıları aksiyomatikleştirme yoluyla nasıl temellendirmeye çalıştığını incelemektedir.

Belirttiğimiz üzere Peirce, sayıyı aksiyomatikleştirme yoluyla temellendirmek amacıyla 1881 yılında **Sayının Mantığı Üstüne**'yi yazar.⁴ Söz konusu temellendirme için Peirce bağıntılar mantığını kullanır. Bağıntılar mantığı, mantığın gelişimi açısından önemli bir aşamaya karşılık gelir. Bilindiği gibi Aristoteles'ten 19. yüzyıla kadar süren uzun bir dönem boyunca mantıkta köklü bir değişim yaşanmamıştır. Klasik mantığın yapısında köktenci ilk büyük değişiklik 19. yüzyılda Frege eliyle gerçekleştirilir. Frege'nin niceleme mantığını ortaya koymasıyla mantığın kapsamı ve yapabildikleri artar. Yukarıda dikkat çektiğimiz üzere aritmetiği temellendirme çabasında olan Frege bu uğurda Aristoteles mantığının yetersiz olduğuna inanır. İşte bu yetersizlik Frege'nin niceleme mantığını ortaya koymasıyla aşılır. Aynı biçimde Frege'den bağımsız olarak Peirce de aritmetiği temellendirmek için yeni bir mantık olan bağıntılar mantığını ortaya koyar.

¹ Aktaran Herman Weyl, **Philosophy of Mathematics and Natural Science**, New York, Atheneum, 1963, s. 33.

² Frege'de sayının temellendirilmesi için Bkz., Özgüç güven, “Frege'de Sayının Temellendirilmesi”, Kutadgubilig, 23, 2013, s. 68-89.

³ Peirce'e yapılacak alıntılar için The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, I-VI ciltler ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, MA Harvard University Press, 1931-1935, VII-VIII. ciltler ed. Arthur W. Burks, Harvard University Press, 1958. Gönderimi yapılan yerin ilk bölümü cildi, ikinci kısmı sayfa numarasını verir.

⁴ Bu çalışmasından önce 1867 yılında ‘Upon the Logic of Mathematics’ adında bir çalışma yayımlar. Peirce, Boole cebiri etkisiyle yazdığı bu çalışmasını daha sonra kötü olarak niteler. (Peirce 4.333)

Peirce'ün notasyonu⁵ Frege'nin niceleme mantığını simgeleştirdiği notasyondan farklı olmakla birlikte her iki notasyon da bugünkünden ayrıdır. Yine de gerek Frege'nin gerek Peirce'ün önerdiği mantık anlayışı Aristoteles'ten sonra mantıkta yaşanan değişikliğin önemli bileşenlerindedir.

Bu bağlamda Peirce'ün Aristoteles mantığının sınırlılığını aşan mantık anlayışını ortaya koyan iki temel makalesini anmak gerekir. Bunlarda ilki 1870 yılında kaleme aldığı **Boole Cebir'in Geliştirilmesinden Kaynaklanan Bağıntılar Mantığı için Notasyon Betimlemesi** (Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus) adlı çalışmasıdır. Burada Peirce, bağıntılar mantığını ortaya koyar. Diğeri ise 1885 yılında yazdığı **Mantığın Cebri Üstüne: Notasyonlar Felsefesine Katkı** (On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notations) adlı makalesidir. Burada ise mantığı niceleştirmeyi önerir.

Peirce, 1870 tarihli makalesinde bağıntılar mantığı üç çeşit mantık terimi belirler bunlar mutlak, basit bağıntı ve bağlı (conjunctive).⁶ Mutlak olarak tanımlanan terimler bir niteliğin kavranışıyla ilgilidir. Bu tür terimler bir şeyi 'a—' olarak gösterir. Peirce açısından bu terimlerin gösterdiği nesnelere ayırt etmek için çabalamak gerekmez. Örneğin bir at, ağaç ya da insan mutlak terimlerin gösterdiği nesnelere dir. İkinci tür terimin mantıksal biçimi bağıntıyı içerir. Burada tam bir gönderimde bulunmak için başka bir terime gereksinim duyulur. Örneğin ...'ın babası, ...'ın oyuncuğu basit bağıntılardır. Üçüncü tür olan bağlı terimlerde ise mantıksal biçim açısından, tam bir gönderimin yapılması için bir ya da daha fazla terime gereksinim duyulur. Örneğin ...'ın ... için satışı ya da ...'ya 'yı veren bu türde bağlı terimlerdir. Bu ayrımlardan sonra Peirce bu terimlerin gösterimini de özelleştirir.

Peirce'ün 1885 tarihli makalesi ise birinci-düzy ve ikinci-düzy yüklemeler mantığını, Peirce'ün diliyle söylersek 'birinci-içlemsel bağıntılar mantığını' ve 'ikinci-içlemsel bağıntılar mantığını' içerir.

Peirce, yukarıda anılan çalışmalarıyla özellikle de bağıntılar mantığı aracılığıyla sayıyı aksiyomlaştırmak için gereken zemini oluşturur. Şimdi bu durumun nasıl gerçekleştiğini konu edelim.

Sayının Mantığı Üstüne'nin ilk bölümcesinde Peirce amacını şu sözlerle anlatır: "Sayıya ilişkin ilk (elementary) önermelerden kimse kuşku duyamaz: bu tür ilk önermeler ilk bakışta besbelli doğru görünmemelerine karşın olağan (usual) kanıtlamalarla doğru durumuna gelir. Ne var ki, onların doğru olduğunu görmemize karşın, öyle kolayca, neden kesin olarak (precisely) doğru olduklarını görmeyiz; bu yüzden

⁵ Peirce felsefesi hakkında çalışırken önemli bir güçlük kullanılan notasyonla ilgilidir. Peirce'ün dönemin mantık ve matematik geleneğinin dışında kalmış olması ve son derece özgün bir filozof olması kendi dil ve notasyonunu kullanmasına yol açar.

⁶ **Bkz., Peirce** 3.63.

ünlü bir İngiliz mantıkçı bu önermelerin evrenin tüm bölümlerinde doğru olup olmadığından kuşku duymaktadır. Bu makalenin amacı bu tür önermelerin, kesin olarak (strictly) az sayıda ana (primary) önermelerden elde edilen tasımsal (syllogistic) sonuçlar olduğunu göstermektir. Tanımlar olarak nitelediğim, ana önermelerin mantıksal kökeni sorunu ayrı bir tartışmayı gerektirir.” (Frege, 3.252)

Görüldüğü üzere Peirce açısından sayı önermeleri, az sayıda ana önermeden elde edilen tasımsal sonuçlardır. Bu bakımdan Peirce, Frege'nin mantıkçılık anlayışına yaklaşıyor görünebilir. Anımsanacağı gibi Frege ardından Russell aritmetiğin mantık ilkelerine indirgenebileceğini öne sürer.

Peirce, **Sayının Mantığı Üstüne**'yi yazmadan önce henüz 1866 yılındayken bile “matematiksel kanıtlamanın tasıma indirgenebileceğini” öne sürer. Ardından 1867 yılında yazdığı **Matematiğin Mantığı Üstüne** (Upon the Logic of Mathematics) adlı çalışmasında ise şunları dile getirir: “Bu makalenin amacı, matematiğin doğruluklarının tasımsal olarak izlenebileceği genel önermelerin olduğunu göstermektir. Bu önermeler matematikçinin ilgilendiği nesnelere tanımları olarak alınabilir” (Peirce, 3.20)

Peirce sayı önermelerini türettiği ana önermeleri herhangi bilgi kuramsal temellendirmeye başvurmaksızın konu eder. Bu çerçevede böylesi önermeler için gerekli olduğu ileri sürülebilecek yetileri sözcüğüme görü vb. konu etmez. Peki ana önermeler nelerdir?

Peirce ana önermeleri 5 tanımla ya da aksiyomla açıklar: İlk tanım nicelikle ilgilidir.

Birinci Tanım: *r* herhangi bir bağıntılı terim olsun. Böylece herhangi bir şey ile başka bir şeyin arasında *r* olduğu söylenebilir ve bu başka şey, ilk şeyden *r* edilmiştir.

Nesnelerin belli bir dizgesinde [Peirce küme yerine dizgeyi/sistemi kullanır] bir şeyin *r*'sinin [aRb] *r*'si [bRc] olan herhangi bir şeyin kendisi o şeyin *r*'si [aRc] ise bu durumda *r*, o dizgede geçişli bir bağıntı (transitive relatives) oluşturur.

$$[\forall a,b,c \in X, (aRb \wedge bRc) \rightarrow aRc]$$

Örneğin “herşeyi seven ... tarafından sevilir (lover of everything loved by) türünde bağıntılar geçişli bağıntılardır. *r*'nin geçişli bir bağıntı olduğu dizgede, herhangi bir şeyin *q*'su o şeyin kendisini ve o şey tarafından *r* edilmemiş o şeyin her *r*'sini içerir. Bu durumda *q* niceliğin temel bir bağıntısı (fundamental relative of quantity) olarak adlandırılabilir. Özellikleri ise şöyledir: ilkin geçişlidir; ikincisi dizge içindeki her şey kendisinin *q*'sudur; üçüncüsü kendisi dışında hiçbir şey bir şeyin hem *q*'su hem de o şey tarafından *q* edilmiş değildir. Niceliğin temel bağıntısına sahip nesnelere dizgesine nicelik adı verilir ve böylesi bir dizge nicelik dizgesi olarak adlandırılır. (Peirce, 3.253)

İkinci tanım: Peirce bu aksiyomda *basit niceliği* tanımlar. İki nicelikten biri diğerinin q 'su olan dizgeye basit denir. (Peirce, 3.254)

Üçüncü tanım: Burada Peirce, 'bir sonrakinden daha büyük olma' bağıntısını '... dan büyük olma' yoluyla açıklar. Her ne kadar Peirce, '... dan büyük olma'yı tanımlamamış olsa da, onun niceliğin temel bağıntısı yoluyla tanımlanabileceğini düşünür. Şöyle ki:

x, y den büyüktür ancak ve ancak x, y 'nin q 'su ise ve y, x 'in q 'su değilse. Bu durumda x, y 'nin q 'sudur; y, x 'in q 'su değildir; tüm z 'ler için z, y 'nin q 'su ise y, z 'nin q 'su değildir, öyleyse z, x 'in q 'sudur.

Dördüncü Tanım: Bir *basit nicelik* dizgesi, *sürekli, ayrık* ya da *karmadır*. (Peirce, 3.256)

Sürekli bir dizge, biri diğerinden daha büyük olan her niceliğin aynı zamanda diğerinden daha büyük olan bazı aracı niceliklerden de daha büyük olduğu dizgedir.

Ayrık bir dizge, diğerinden daha büyük olan her niceliğin sonraki bazı niceliklerden daha büyük olduğu (eş deyişle, daha büyük olan bir şeyden daha büyük bir şey olmaksızın daha büyük olarak) dizgedir.

Karma bir dizge, bazı nicelikler bazı niceliklerden büyük iken, diğerlerinden daha büyük olan dizgedir.

Bir ayrık nicelik dizgesi sınırlı, yarı sınırlı ya da sınırsızdır. Sınırlı bir dizge bir mutlak maksimum ve bir mutlak minimum niceliği olan dizgedir; yarı sınırlı dizge biri olmadan diğer niceliği olan (genellikle minimum düşünülür) dizgedir; ayrık dizgede ikisi de yoktur. (Peirce 3.257)

Beşinci Tanım: aracılığıyla Peirce, minimum ve maksimum tanımlarını ise şöyle verir:

x minimumdur ancak ve ancak x yalnızca kendisinin q 'su ise.

x maksimumdur ancak ve ancak x yalnızca kendisi tarafından q edilirse.

Sonsuz bir kümede, verilen bir kümenin niceliğinden sonraki büyük olan her niceliğin kendisi de aynı kümeye aitse, bu durumda her nicelikten daha büyük olan o kümenin niceliği de o kümeye aittir. (Peirce 3.258) Bu ilke aynı zamanda matematiksel tümevarımı belirten ilkedir.

Bu beş tanım yoluyla Peirce 'sıradan sayılar' (ordinary numbers) bugün bizim doğal sayılar adını verdiğimiz sayılar için aksiyomatik temeli oluşturur. Bu temel, sonsuz, yarı-sınırlı ayrık basit niceliktir, bu ise sıral sayıdır.

Sayının Mantığının Üstüne'de yer alan 'nicelik dizgesi' yerine kısmi sıralı dizge (partially ordered set), 'basit olma özelliği' yerine 'bağlantı' (connection), 'basit nicelik sistemi' yerine 'basit sıralı küme' (simply ordered set) kullanılmaktadır.

Bu tanımlardan sonra Peirce doğal sayılar için kullanılacak aritmetiği betimler.

Peirce minium sayıyı '1' olarak adlandırır. Toplama ve çarpma için yineleyici (recursive) tanımlar verir:

“ $x + y$ demek, $x=1$ olduğu durumda y 'den bir sonraki büyük sayı demektir, diğer durumlarda ise $x' + y$ 'den bir sonraki büyük sayı demektir. Burada x' , x den bir sonraki küçük sayıdır.

$x \times y$ demek, $x=1$ olduğu durumda y sayısı demek, diğer durumlarda ise $y + (x' \times y)$ demektir burada x' , x 'den bir sonraki küçük sayıdır.

Dikkat edilmesi gereken $+$ ve \times simgelerinin üçlü bağıntılar olduğudur, iki eşlenikleri biri simgeden önce ve öbürü simgeden sonra yer alır.” (Peirce, **3.262-264**)

Buradan sonra Peirce birleşim, değişim ve dağılım yasalarını kanıtlar.

Peirce, **Sayının Mantiği Üstüne**'nin sonlarına doğru bir kümenin sayallığı (cardinality) düşüncesini öne sürer. Sayallık, bir kümenin içerdiği eleman 'miktarıdır'. Sayallığı, sayma işlemi yoluyla şöyle açıklar:

“c öyle bir bağıntı terimi olsun ki, herhangi bir şeyin c'si her ne ise, o şeyin tek c'sidir ve o şeyin bir c'si basit karşılama bağıntısı olarak adlandırılır.”

“bir kümenin, her s nesnesi, yarı-sonsuz, ayrık, basit sistem...” (Peirce, **3.280**)

Peirce, *basit eşleme bağıntısı* ile bugün bire-bir eşleme olarak nitelenen durumu anlar. Böylece Peirce, bir kümenin sayallığını doğal sayıların bir bölümüyle bire bir eşleme yoluyla sağlar.

Peirce, yukarıda dile getirdiklerimiz doğrultusunda $\langle N, R, f, l \rangle$ 'nin şu özellikleri sağladığı ölçüde bir doğal sayı dizgesi olduğunu ileri sürer.

1. R, N'de bir bağıntıdır.
2. N, R aracılığıyla kısmi olarak düzenlenir.
3. N, R aracılığıyla bağlantılıdır.
4. N'deki bir eleman N'de minimum eleman değilse, bu durumda o N'deki bazı elemanların dolaysız ardışığıdır.
5. 1, N'deki minimum elemandır ve N'de maksimum eleman bulunmaz.
6. N'de matematiksel tümevarım geçerlidir.

Sonuç olarak Peirce, **Sayının Mantiği Üstüne** adlı çalışmasıyla tüm aritmetiksel önermeleri mantıksal olarak türetebileceği aksiyom bir dizge ortaya koymayı başarmıştır. Öyle ki Peirce'ün **Sayının Mantiği Üstüne**'sinde *kısmi doğrusal sıralama* (partial linear order) ve *toptan doğrusal sıralama* (total linear order) anlayışlarının ilk dile getirişleri bulunur. Bu çalışmanın bir başka önemi sıral sayılar yoluyla sayal sayıların tanımı veren ilk çalışma olarak görülmesidir. Bütün bu başarılarla karşın Peirce'ün,

o dönemde aritmetik temellerine dönük çalışmaların odağı olan Avrupa'dan uzak oluşu çalışmasının bilinmesini ve yaygınlaşmasını engellemiştir.

Kaynakça

Dedekind, Richard: **Was sind und was sollen die Zahlen**, Braunschweig, Vieweg, 1888.

Haack, Susan: **Peirce and Logicism: Notes Towards an Exposition**, Transactions of the Charles S. Peirce Society, v29 n1 (19930101) pp. 33-56.

Jourdain, Philip, E. B.: 'Richard Dedekind', **The Monist**, Vol. 26, No. 3, pp 415-427.

Peano, Giuseppe: **Arithmetices principia nova methodo exposita**, Turin, Bocca, 1889, Kennedy içinde 'The Principles of Arithmetic, Presented by a New Method'.

Peirce, Charles Sanders: **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**, Vols. 1-6, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press, 1931-35- Vols. 7-8, edited by Arthur W. Burks. Cambridge, Harvard University Press, 1958.

Putnam, Hilary: 'Peirce the Logician', **Realism with a Human Face**, Harvard University Press, 1990, pp. 252-260.

Weyl, Herman: **Philosophy of Mathematics and Natural Science**, New York, Atheneum, 1963,

Yapılandırılmış Sorgu Dili (SQL) ve Üç Değerli Mantık *Structured Query Language (SQL) and Three-Valued Logic (3VL)*

Vedat Kamer*

ÖZET

NULL, yapılandırılmış sorgu dilinde (SQL: Structured Query Language), veriye ait değerın veritabanında bulunmadığını gösteren özel bir işarettir. NULL, karşılaştırma işlemleri bakımında yapılandırılmış sorgu dilini üç değerli bir mantık üzerine oturtmaktadır. Yapılandırılmış sorgu dilinin (SQL) kullandığı üç değerli mantığın temel özellikleri değerlendirilerek; yapılandırılmış sorgu dili (SQL) için doğruluk tabloları, MySQL isimli ilişkisel veritabanı yönetim sistemine (RDMS: Relational Database Management Syetem) uygulanan sorgulara dayanarak çıkartılacaktır.

Anahtar Kelimeler: yapılandırılmış sorgu dili, SQL, üç değerli mantık, Stephen Cole Kleene, Jan Łukasiewicz, açık-dünya varsayımı, kapalı dünya varsayımı.

ABSTRACT

NULL is a special marker used in structured query language (SQL) to indicate that a data value does not exist in the database. With NULL, SQL implements three logical results, so SQL implementations provide a speacialized three-valued logic (3VL). Properties of SQL's three-valued logic will be discoursed, and with help of MySQL RDMS (Relational Database Management Syetem) truth tables will be generated.

Keywords: structured query language, SQL, three-valued logic, Stephen Cole Kleene, Jan Łukasiewicz, open-world assumption, closed-world assumption.

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mantık Anabilim Dalı

Yapılandırılmış Sorgu Dili (SQL)

Yapılandırılmış sorgu dili (**SQL**: Structured Query Language), ilişkisel veritabanı yönetim sisteminde (**RDBMS**: Relational Database Management System) barındırılan veriyi yönetmek için tasarlanmış özel-amaçlı programlama dilidir¹. 1986 yılında American National Standards Institute (**ANSI**), 1987 yılında da International Organization for Standardization (**ISO**) standardı olarak kabul edilmiştir.² Veritabanı konusunda çalışan kişilerin bilmesi gereken temel bir dil konumdadır. Yapılandırılmış sorgu dili (SQL), veri sorgulama, ekleme, güncelleme ve silme işlemleri için İngilizce-benzeri ifadelerden oluşmaktadır. Yapılandırılmış sorgu diline (SQL) ait komutların yapısı ve kullanımı, İngilizcede cümlelerin kuruluşunu çağrıştırdığı için öğrenmesi ve anlaması kolay olarak nitelendirilmiştir.³ Örnek bir SQL cümlesi aşağıdaki gibidir:

```
SELECT ad, soyad FROM ogrenciler WHERE (vize_notu = 'AA' OR vize_notu = 'AB');
```

1974 yılında IBM bünyesinde çalışan **Donald D. Chamberlin** (1944) ve **Raymond F. Boyce** (1947-1974) tarafından Yapılandırılmış İngilizce Sorgu Dili (SEQUEL: Structred English Query Language)⁴ System R projesinde kullanılmak üzere geliştirmiştir.⁵ 1976 yılında SEQUEL2'nin belirtileri yayımlanmış ve 1980 yılında telif hakları sebebiyle SEQUEL kısaltması SQL olarak değiştirilmiştir.⁶ Chamberlin ve Boyce'un ortaya koyduğu veritabanı modelindeki potensiyeli gören Relational Software⁷, 1979 yılında ilk SQL-tabanlı ilişkisel veritabanı sistemi piyasaya sürülmüştür.⁸

NULL: Doğruluk Değeri Bilinmeyen ve Üç Değerli Mantık

¹ İng. Special-purpose programming language.

² S. Sumathi & S. Esakkirajan: **Fundamentals of Relational Database Management Systems**, Berlin, Springer, 2007, s. 113.

³ S. Sumathi & S. Esakkirajan: **Fundamentals of Relational Database Management Systems**, Berlin, Springer, 2007, s. 111.

⁴ Donald D. Chamberlin & Raymond F. Boyce: **SEQUEL: A Structred English Query Language**, (Çevrimiçi), <http://www.almaden.ibm.com/cs/people/chamberlin/sequel-1974.pdf>

⁵ S. Sumathi & S. Esakkirajan: **Fundamentals of Relational Database Management Systems**, Berlin, Springer, 2007, s. 112.

⁶ S. Sumathi & S. Esakkirajan: **Fundamentals of Relational Database Management Systems**, Berlin, Springer, 2007, s. 112.

⁷ Relational Software 1982'de ismini Oracle Systems Corporation olarak değiştirmiştir.

⁸ **Oracle's 30th Anniversary**, (Çevrimiçi), <http://www.oracle.com/us/corporate/profit/p27anniv-timeline-151918.pdf> s. 28.

NULL, yapılandırılmış sorgu dilinde (SQL), veriye ait değerlerin veritabanında bulunmadığını gösteren özel bir işarettir. İlişkisel veritabanı modelinin kurucusu **Edgar F. Codd** (1923-2003) tarafından 1975 yılında önerilmiştir. **NULL**, karşılaştırma işlemleri bakımında yapılandırılmış sorgu dilini üç değerli bir mantık üzerine oturtmaktadır.⁹

Yapılandırılmış sorgu dilinde kullanılan üç değerli mantık **Stephen Cole Kleene** (1909-1994) tarafından geliştirilen üç değerli mantığa dayanmaktadır. Kleene'nin üç değerli mantığında 'bilinmeyen' ne doğru ne de yanlış olarak yorumlanır.¹⁰ Oysa yapılandırılmış sorgu dilinde (SQL), **NULL**'a bir değer atfedilmez. **NULL**, veritabanında eksik bilginin bulunduğunu gösterilmek için kullanılır. Bir başka ifadeyle, **NULL** ile işaret edilen bir değere sahiptir, fakat sahip olduğu değer veritabanına kayıt edilmemiştir.

NULL'un eksik bilgiyi göstermesi, veritabanı teorisinde önemli bir semantik sağlamaktadır. İlişkisel veritabanı yönetim sistemleri kapalı-dünya varsayımı¹¹ üzerine kurulmuştur.¹² Bu anlamda, bir veritabanının *tamamlanmıştır*¹³. Bir başka ifadeyle, veritabanı tarafından doğrudan veya dolaylı belirtilen herşey *doğru* olarak kabul edilirken, kalan herşey ise *yanlış* olduğu varsayılır. Fakat, **NULL** açık-dünya varsayımı çerçevesinde iş görür. Veritabanında **NULL** ile işaretlenen alanın değeri bilinmediği için, veritabanını *tamamlanmamış*¹⁴ duruma düşer.

Kleene üç değerli mantığında değilleme, tümel evetleme ve tikel evetleme tabloları **Jan Łukasiewicz**'in (1878-1956) üç değerli mantığı ile aynı iken, koşul eklemi ve karşılıklı koşul eklemlerinde farklıdır.¹⁵ Kleene göre, eğer doğruluk tespiti açısından yeterli miktarda klasik malumata sahip isek, klasik doğruluk değerini tercih edilmeli, aksi durumda ise doğruluk değeri 'bilinmeyen' olarak bırakılmalıdır. Bu yüzden Kleene'in mantığı 'katı' olarak değerlendirilir.

⁹ Evgeny Kharlamov & Peirre Senellart, "Modeling, Querying, and Mining Uncertain XML Data", **XML Data Mining: Models, Methods, and Applications: Models, Methods and ...**, Ed: Andrea Tagarelli, Hershey, Information Science Reference, 2012, s. 31.

¹⁰ Graham Priest (1948) de Paradoks Mantığı (Logic of Paradox) çerçevesinde üç değerli bir mantık önermektedir. Priest'in üç değerli mantığında 'bilinmeyen' hem doğru hem yanlış olarak yorumlanmaktadır. Kleene ve Priest'in doğruluk tabloları ortaktır.

¹¹ Kapalı-dünya varsayımı mantık sistemlerinde bilgi gösterimi için kullanılmaktadır ve doğru olan bir ifadenin aynı zaman doğru bilindiğini varsayar. Böylece doğru olduğu bilinmeyern önerme, yanlış varsayılır: "doğruluğunu bilmiyorsak, yanlıştır". Tersini olan açık-dünya varsayımında ise bilgi eksikliği yanlışlığa sebebiyet vermez. Yani "yanlışlığı bilinmiyorsa doğrudur".

¹² C. J. Date: **Database in Depth Relational Theory of Practitioners**, California, O'Reilly, 2005, s. 168.

¹³ İng. complete.

¹⁴ İng. incomplete.

¹⁵ **Bertram Fronhöfer**: Introduction to Many-Valued Logics, (Çevrimiçi), <http://www.wv.inf.tu-dresden.de/Teaching/SS-2011/mvl/mval.HANDOUT2.pdf>, 2011, s. 30, 52.

Łukasiewicz'in üç değerli mantığında $B - B = D$ iken, Kleene'in mantığında $B \rightarrow B = B$ olarak tanımlanmıştır.¹⁶ Bu durumun iki sonucu bulunmaktadır:

1. Łukasiewicz'te $p \rightarrow p$ ve $p \leftrightarrow p$ birer totoloji iken, Kleene'de totoloji olmaktan çıkmaktadır. Kleene'in katı üç değerli mantığı totoloji ve çelişki içermez.¹⁷

2. Kleene'de $\neg p \vee q$ ile $p \rightarrow q$, Boole Cebiri'ndeki gibi, aynı doğruluk tablosuna sahip iken, Łukasiewicz'te doğruluk tabloları farklıdır. Kleene'in üç değerli mantığı, mantıksal bağlaçlar açısından, Boole Cebiri gibi fonksiyonel olarak tamamlanmış iken, Łukasiewicz'in üç değerli mantığı fonksiyonel olarak tamamlanmış değildir.¹⁸

Kleene'in mantığının bu özellikleri, yapılandırılmış sorgu dilindeki (SQL) üç değerli mantık da Kleene'in mantığına dayandığı için de aynen geçerlidir. Yapılandırılmış sorgu dilinin (SQL) mantığına ait doğruluk tabloları şu şekildedir¹⁹:

¹⁶ D: doğru, B: bilinmeyen.

¹⁷ **Bertram Fronhöfer**: Introduction to Many-Valued Logics, (Çevrimiçi), <http://www.wv.inf.tu-dresden.de/Teaching/SS-2011/mvl/mval.HANDOUT2.pdf>, 2011, s. 38.

¹⁸ **Bertram Fronhöfer**: Introduction to Many-Valued Logics, (Çevrimiçi), <http://www.wv.inf.tu-dresden.de/Teaching/SS-2011/mvl/mval.HANDOUT2.pdf>, 2011, s. 110.

¹⁹ D: doğru, Y: yanlış, B: bilinmeyen.

p	q	$p \wedge q$ ²⁰	$p \vee q$ ²¹	$p \rightarrow q = \neg p \vee q$	$q \rightarrow p = \neg q \vee p$	$p \leftrightarrow q = (p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p)$
D	D	D	D	D	D	D
D	Y	Y	D	Y	D	Y
D	B	B	D	B	D	B
Y	D	Y	D	D	Y	Y
Y	B	Y	B	D	B	B
B	D	B	D	D	B	B
B	Y	Y	B	B	D	B
B	B	B	B	B	B	B

²⁰ NULL ile tümel evetleme sorguları:
 MySQL [(none)]> SELECT TRUE AND NULL;
 +-----+
 | NULL |
 +-----+
 MySQL [(none)]> SELECT FALSE AND NULL;
 +-----+
 | 0 |
 +-----+
 MySQL [(none)]> SELECT NULL AND NULL;
 +-----+
 | NULL |
 +-----+

²¹ NULL ile tikel evetleme sorguları:
 MySQL [(none)]> SELECT TRUE OR NULL;
 +-----+
 | 1 |
 +-----+
 MySQL [(none)]> SELECT FALSE OR NULL;
 +-----+
 | NULL |
 +-----+
 MySQL [(none)]> SELECT NULL OR NULL;
 +-----+
 | NULL |
 +-----+

P	$\neg P$ ²²
D	Y
Y	D
B	B

Sonuç

Yapılandırılmış sorgu dilinde (SQL), bilgisayar bilimlerinin alışık olduğu iki değerli mantığa dayanan düşünme tarzından farklı bir düşünme tarzı gerektirmektedir. İlişkisel veritabanı yönetim sistemleri (RDMS) üç değerli mantığın en yaygın uygulama alanı konumdadır. Veritabanı tasarımcıları, yazılım geliştiriciler ve kullanıcılar üç değerli mantığa dayalı bu düşünme tarzını öğrenmelidir. Aksi durumda hem mantıksal hem de semantik hatalardan kaçınmak zorlamış olacaktır.

²² NULL ile değilleme sorgusu:
MySQL [(none)]> SELECT NOT NULL;

```
+-----+
|  NULL |
+-----+
```

Kaynakça

- Bertram Fronhöfer: **Introduction to Many-Valued Logics**, (Çevrimiçi), <http://www.wv.inf.tu-dresden.de/Teaching/SS-2011/mvl/mval.HANDOUT2.pdf>, 2011.
- C. J. Date: *Database in Depth Relational Theory of Practitioners*, California, O'Reilly, 2005, s. 168.
- Donald D. Chamberlin & Raymond F. Boyce: *SEQUEL: A Structred English Query Language*, (Çevrimiçi), <http://www.almaden.ibm.com/cs/people/chamberlin/sequel-1974.pdf>.
- Evgeny Kharlamov & Peirre Senellart, “Modeling, Querying, and Mining Uncertain XML Data”, *XML Data Mining: Models, Methods, and Applications: Models, Methods and ...*, Ed: Andrea Tagarelli, Hershey, Information Science Reference, 2012, s. 31.
- Oracle's 30th Anniversary, (Çevrimiçi), <http://www.oracle.com/us/corporate/profit/p27anniv-timeline-151918.pdf>.
- S. Sumathi & S. Esakkirajan: *Fundamentals of Relational Database Management Systems*, Berlin, Springer, 2007.

TÜMELLER SORUNU VE GÜNCEL KURAMLARIN ÇÖZÜMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

*The Problem Of Universals And Analysing
The Solutions Of Contemporary Theories*

ÖZET

Tümeller sorunu (ya da özellikler sorunu) iki tikelin neden aynı özellikleri taşıdığıнын (eğer taşıyorlarsa) açıklamasını yapma çabasıından kaynaklanmaktadır. Geleneksel olarak Platon ve Aristoteles'te ortaya çıkan bu sorun günümüzde farklı kuramlarla hala tartışılmaktadır.

Bu makalede öncelikle sorunun genel çerçevesi geleneksel kuramlar bağlamında açıklanacak, daha sonra güncel kuramlar içerisinde özellikle adcı, gerçekçi ve trop kuramlarında soruna getirilen çözümler tartışılacaktır.

Söz konusu tartışma, sorunun iki biçimdeki görünümü ele alınarak yürütülecektir. Bunlardan birincisi sorunun 'çokluktaki teklik' olarak adlandırılan biçimidir, ikincisi ise sorunun dilsel biçimidir.

Sorunun bu iki biçimdeki görünümü bakımından yürütülen tartışmada özelliklerin varolup olmadıkları, tümel mi yoksa tikel mi oldukları, ilişki türündeki özelliklerin kuramlar açısından bir soruna yol açıp açmadıkları, "a F'dir" türünden bir tümencenin ne şekilde ele alındığına bağlı olarak bir soruna yol açıp açmadığı türünden sorulara cevap aranacaktır. Sonuç olarak bu sorular bağlamında ilgili kuramlardan hangisinin öne çıktığı hangilerinin başarısız oldukları ortaya konacaktır.

Anahtar Sözcükler: Özellikler, Tümeller sorunu, Tikel, Adcılık, Gerçekçilik, Trop Kuramı.

ABSTRACT

The problem of universals (or the problem of properties) is a result of the attempts to analyse and to give an account of why two particulars have the same (if they have) properties. The traditional form of the problem appeared first in the texts of Platon and Aristotle but it is still argued by different contemporary theories in new forms.

In this paper first of all the main appearance of the problem in traditional theories will be clarified and then the solutions of the contemporary theories especially the solutions of the nominalism, realism and the trope theory will be discussed.

The discussion will be made by two appearances of the problem. First of these appearances of the problem is in the 'one over many' form and the second one is in the linguistic form.

It will be discussed in these two forms of the problem that 'is there properties', 'are they universals or particulars', 'is the relation type properties make any troubles for the theories, "is the sentence 'a is F', depend on how this sentence examined, make any troubles for the theories" etc. As a result it will be reached which of the contemporary theories have better solutions and advantages and which of them seems to fail.

Keywords: Properties, The problem of Universals, Particular, Nominalism, Realism, Trope theory.

TÜMELLER SORUNU¹ VE GÜNCEL KURAMLARIN ÇÖZÜMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Egemen S. Kuşcu*

Deneyimlerimizin öncelikli dayanaklarından birinin duyularımız olduğu görülmektedir. Duyularımız çevremizde olan bitenlerden, bir anlamda bizim de içinde olduğumuz olaylardan ilgili verileri almaktadır. Göz görülebilir olanı görmekte (kırmızı, üçgen vb.), kulak işitilebilir olanı işitmekte (ses), burun kokuları iletmektedir. Dilimiz tadılabilir olanı tatmakta ve dokunma cisimleri algılamamızı (sertlik vb.) sağlamaktadır. Tüm bu veriler özellikler olarak adlandırılmaktadır. Bunların yanısıra erdem, mutluluk gibi soyut, doğrudan duyu organlarımızın konusu olmayan özelliklerden de söz edilmektedir.²

Buraya kadar dile getirdiğimiz özelliklerin ortak bir noktası kendiliğinden görünür: işitilebilir olan, görülebilir olan, kokusu olan, tadı olan ve belli bir sertliği olan şeylerin, bir anlamda bu tür özelliklerin hepsinin ilişkili olduğu bir varolanın da olduğu ortaya çıkmaktadır. Şimdilik her ne kadar ‘ilişkili oldukları’ desek de özelliklerin söz konusu diğer varolanlarla ilişkilerine dair başka dile getirişlerimiz de vardır: Zaman zaman, özellikleri taşıyan bir şeyin olduğundan, özelliklerin oluşturduğu bir şeyin olduğundan ya da özellikleri örnekleyen bir şeyin olduğundan da söz ederiz.

* Araş. Gör., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

¹ Campbell tümeller sorunu olarak adlandırılan tartışmanın, aslında yanlış bir varsayımın hareket edilmesinden kaynaklı yanlış nitelendiği kanısındadır. Campbell’e göre sorun aslında ‘Benzerlik Sorunu’ olarak adlandırılmalıdır. Çünkü tümeller, aslında bu soruna (şeylerin benzerliklerinin nedeni nedir?) verilen bir cevap olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Campbell, Keith, “The Metaphysics of Abstract Particulars”, *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 133. Pereyra ise soruna ‘Özellikler Sorunu’ denmesinin daha da doğru olacağını ancak buna rağmen ‘Tümeller Sorunu’ adlandırmasını kullanacağını çünkü böylelikle sorunun geleneksel yanlarının da içerilebileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Pereyra, G. R., *Resemblance Nominalism: a solution to the problem of universals*, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 1.

² Bunlar dışında çok çeşitli özelliklerden söz edilebilir: Birinci derece ve yüksek dereceden özellikler, ilişkiler, önermeler, yapısal özellikler, türsel özellikler, belirlenebilir (renk) ve belirleyen (kırmızı) özellikler, doğal tür özellikleri, özsel/ilineksel özellikler vb. Bkz. Swoyer, Chris, Orilia, Francesco, “Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2014, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/properties/>, Erişim: 07.09.2015. Ancak biz burada özellikle yapısal olduğu düşünülen bazı nitelikler ve ilişkiler türünden özelliklerle ilgileneceğiz. İnceleyeceğimiz kuramları tüm bu özellikleri de tartışacak biçimde ele almayacağız çünkü böyle bir karşılaştırma bir makale boyutunu aşacaktır.

Tüm bu dile getirişler bir yandan dilimizin söyleyiş olanakları olsa da bir yandan da bir başka gerçeği iletirler: Özellikler vardır ancak genellikle bir şeyin özellikleri olarak vardır.

Metafizik araştırma farklı filozoflarca farklı biçimlerde tanımlansa da onun genellikle kategorilerle (en üst türden varolanlar, cinsler vb.) ilgilenen bir yapısının olduğu düşünülmektedir.³ Bu kategoriler dilimizin kategorileri olabileceği gibi varlığın kategorileri de olabilir, hatta bu ikisi birebir birbiriyle ilişkili de olabilir. İşte bu kategoriler arasında en temel iki kategori olarak özellikler ile onların ilişkide oldukları şeyler olarak tözler (**substances**), tikeller (**particulars**), nesnelere (**objects**) karşımıza çıkmaktadır.

1. Tümeller sorununun klasik görünümü ve temel belirlemeler

Özellikler Platon'la beraber (başka filozoflarda bazı erken görünümüleri varolsa da) bir felsefe sorunu olarak ortaya çıkmıştır denebilir. Platon'un metinlerindeki klasik sorgulama tekniği tek tek varolan, deneyime konu olan şeylerin ardında yatan, asıl, daha değerli olan; deneyime konu olanlardaki gibi değişmeyen, birlikli olan şeyin aranmasına ve ortaya konmasına yöneliktir. Platon tek tek şeylerdeki güzelliğin ardındaki Güzel'in⁴, farklı farklı olduğu söylenen erdemden ayrı, tek biçimli olan Erdem'in⁵ ortaya konması ve tanımlanmasıyla ilgilenmektedir.

Böylece Platon'a göre özelliklerin tek tek şeylerdeki varoluşları aslında aynı şeyin farklı biçimlerde ortaya çıkmasından kaynaklanıyor görünmektedir. Kırmızı elma, kırmızı domates, kırmızı topun kırmızı olmalarının nedeni hepsinde ortak bir biçimin, değişmeyen, kusursuz, birlikli bir Kırmızı'nın (idea –eidos- ya da Form) olmasından kaynaklanmaktadır. Platon açısından önemli olan da Kırmızılığın kendisinin anlaşılması olmaktadır çünkü tek tek şeylerdeki kırmızılar asıl olarak Kırmızı anlaşıldığında açıklanabilir olacaktır.

Platon özelliklere ilişkin Form'u öne çıkartması dolayısıyla ilk gerçekçi olarak adlandırılmaktadır. Gerçekçi adlandırması asıl gerçekliğin Formlar olduğunu dile getirmesinden ve böylesi varolanların gerçekliğinin kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Form daha sonra tümel olarak da adlandırılacak ve tikel ile karşıt varolanlar olarak nitelenecektir.

³ Bu anlayış dönem dönem eleştirilmiş olsa da de güncel felsefe içerisinde hâlâ felsefeyi kategori araştırması olarak gören önemli filozoflar bulunmaktadır. Bu filozoflar arasında bazıları kategorileri düşüncenin, dilimizin yansımaları olarak görürken bazıları da bunların düşünmemizden bağımsız varlığın kategorileri olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Thomasson, Amie, "Categories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2013, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/categories/>, Erişim: 07.09.2015.

⁴ Bkz. Platon, *Symposium*, 210 a-b.

⁵ Bkz. Platon, *Republic*, 595 vd.

Aristoteles ise klasikleşmiş sınıflamasında bu ilişkileri şu şekilde ortaya koymaktadır:⁶

Aristoteles'e göre töz olan bir tikel 'bu insan, bu at' gibi gündelik yaşamda bire bir ilişkide olduğumuz, karşımızda olan olağan varolanlardır (masalar, uçaklar vb.). Töz olmayan bir tikel yine bu türden olağan nesnelere kimi özellikleridir: Bu masanın bu kahverengisi, önümdeki kağıdın önümdeki köşeli şekli vb. Töz olan tümeller önümdeki bir varolana ilişkin sorduğum 'bu nedir?' sorusunun öncelikli cevabıdır. Bir kağıdı gösterip 'bu nedir' diye sorulsa 'Kağıt' denecektir ve 'Kağıt' pek çok yerde bulunan 'bu kağıt' gibi işaret edilebilir olan varolanlardan farklı olarak bir tümel (tümünde olan) olacaktır. Ancak 'bu nedir' sorusunun cevabı olan tür ve cinsi belirten tümellerin yanısıra pek çok özellik de 'bu kağıt'a ilişkin olarak dile getirilebilir: '-bu kağıt hangi renktedir?' '-beyazdır', 'şu kağıt hangi renktedir?' '-o da beyazdır.'

Aristoteles'e göre cins ve tür belirten özelliklerin yanı sıra bu türden özellikler de tümellerdir. Tekil görünümüleri vardır ancak hepsi bir tümelin (e.d. tipin) örnekleridir (e.d. örneklemleri⁷): "Birleştirilmeden söylenen şeylerin her biri ya tözü ya niceliği ya niteliği ya göreliliği ya uzamı ya zamanı ya durumu ya iyeliği ya etkinliği ya da edilginliği belirtir."⁸

Böylece özelliklerin her zaman nitelikler olarak görülmediği, ilişkileri, nicelikleri vb. tikelin her bir durumunu içerdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle her ne kadar özellikler dense de ilişkilerin de içerilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla güncel bazı kuramlarda niteliklerden söz edilir ancak bazı kuramlarda da niteliklerin yalnızca belli bir durum olması nedeniyle onun yerine ilineklere (**attribute**) söz edilir.⁹ Bu makalede özellikler dendiğinde ilişkiler dışında kalan her türden duruma işaret edeceğiz çünkü ilişki tek bir tikelde açıklanamamaktadır. Bir tikel bir başka tikelin yanındadır, bir tikel bir başka tikele çarpılmaktadır vb. (Böylece bazı tümellerin tekli **-monadic-** oldukları ancak ilişkiler türünden tümellerin ikili **-dyadic-**, üçlü, ..., n-li oldukları da söylenmelidir.¹⁰)

⁶ Bkz. Aristoteles, *Categories*, 1a20-1b10.

⁷ Örneklem (**token**) ve tip (**type**) güncel filozofların hepsinin kabul ettikleri bir kavramsallaştırmadır. Bkz. Armstrong, *Universals: an opinionated introduction*, Westview Press, London, 1989, s. 1. Bir şeyin bir çok örneklemleri olabilir ancak hepsi bir tipten olabilirler. Kırmızı tipinin, şuradaki (kırmızı1), buradaki (kırmızı2) ve oradaki (kırmızı3) bulunuşları örneklemlerdir.

⁸ Aristoteles, a.g.e., 1b25.

⁹ Bkz. Loux, Michael, *Metaphysics: a contemporary introduction*, Routledge, New York, 2006, s. 19-20. Quine bu tercihi yapan filozoflardan biridir. Bundan dolayı tümeller sorunu ileride ele alacağımız gibi 'çoklukta teklik' sorunu biçiminde ortaya konduğu gibi, ilinek uyumu (**attribute agreement**) sorunu olarak da tanımlanmaktadır. Bkz. Loux, a.g.e., s. 20.

¹⁰ A.g.y.

Taşıyıcı için mi söyleniyor?	Taşıyıcı İçinde mi?	Varlık Türü	Örneği
Evet	Evet	Töz-olmayan tümel	Beyaz
Evet	Hayır	İkincil Tözler (töz olan tümel)	İnsan
Hayır	Evet	Töz-olmayan tikeller	Bu grammer bilgisi
Hayır	Hayır	Birincil Tözler (töz olan tikel)	Bu at, Bu insan

Aristoteles bir gerçekçi (e.d. tümel varolanların olduğunu söyleyen biri) olmasına rağmen bu tür tümellerin tikellere içkin (**immanent**, e.d. ile tikelde taşınan) olduğunu söylemesi bakımından Platon'dan ayrılır.¹¹

Makalemizin başlığında tümeller sorununda 'güncel yaklaşımlar'ın ele alınacağı belirtilmiş olmasına rağmen tümeller ile tikellere ilişkin bu temel belirlemelerin Platon ve Aristoteles metinlerinden hareket edilerek açıklanıyor olması bir çelişki olarak görülebilir ancak değildir. Bu seçim,

1- Söz konusu temel tanımların güncel ontolojilerde hâlâ kabul ediliyor olmasından,

2- Platon ve Aristoteles'in tümeller sorununda gerçekçi yaklaşımlarıyla güncel gerçekçi kuramlara temel oluşturmaları ve ayrıca ilk adcı yaklaşımların ortaya çıkmalarına neden olmalarından kaynaklanmaktadır.¹²

Böylece tümeller sorunu özelliklerin ne türden varolanlar olduklarına ilişkin ilk sorgulamaların cevaplarından ortaya çıkmış görünmektedir. Ancak yukarıda da gördüğümüz gibi özelliklerin ne türden varolanlar oldukları bir yandan da ikincil bir araştırmadır. Her bir tümel, bir tikelde örneklendiği, taşındığı, içerildiği, bulunduğu için ve her tikel özelliklere sahip olduğu için bir tikelin ne olduğuna ilişkin araştırmanın da tümeller sorunu ile ilişkili olduğu ortaya konabilir. Önümüzde duran tikeli işaret ederek 'bu nedir' sorusunu yönelttiğimiz biri bize şöyle bir cevap verecektir: 'Bu, beyaz, diktörgen, yumuşak, üzerine yazı yazılabilen bir kağıttır.' Böylece bir

¹¹ Tüm güncel kuramlarda Platon gerçekçiliği aşkın (**transcendent**) gerçekçilik, Aristoteles gerçekçiliği için (**immanent**) gerçekçilik olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Armstrong, D. M., *Universals and Scientific Realism*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, s. 75.

¹² Güncel gerçekçi kuramlar genellikle klasik gerçekçiliği eleştirmektedir ancak örneğin Moreland geleneksel gerçekçilik lehine bir kuram ortaya koymaya çalışmaktadır ve argümanlarını genellikle bu filozofların düşüncelerinden hareketle geliştirmektedir. Bkz. Moreland, J. P., *Universals*, Acumen Pub., Chesham, 2001, s. 100 vd.

tikeli öğrenmek istediğimizde de onun özellikleri ile karşı karşıya olduğumuzu ve bu sorgulamanın da tümeller sorununa ilişkin olabileceğini görüyoruz.

Ancak tümeller konusundaki tek tavrın gerçekçilik olmadığı görülmektedir. Özellikle 14 yy.'da Okhamlı William'la beraber adcılık (**nominalism**) de önemli bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Adcılık günümüzde gerçekçiliğe karşı en önemli alternatif olarak gösterilse de aslında kuramın yine Aristotelesçi kökenlerinden de söz edilebilir.

Aristoteles *Kategoriler* eserinin yukarıdaki sınıflamaya yol açan incelemesinin başında amacının 'birleştirilmeden söylenenler' üzerine bir araştırma yapmak olduğunu dile getirmektedir.¹³ Birleştirilmeden söylenenlerin sınıflaması varolanların (**onta**) sınıflaması gibi görünmektedir.¹⁴ Diğer yanda da Aristoteles'in dilsel öğeleri sınıflamaya çalıştığı açıktır.¹⁵

Adcılık bu temellerden hareket ederek somut olan tek şeyin tikeller olduğunu ve özellikler denen soyut herhangi bir şeyin olmadığını, onların basit bir biçimde adlar olduklarını dile getiren bir kuramdır. Ancak bu konu, özellikle güncel kuramlar söz konusu olduğunda, üzerinde tam olarak fikir birliği olan bir konu değildir. Güncel gerçekçilik, temel iddiası bakımından klasik gerçekçiliğin (Platon ve Aristoteles gerçekçiliğini bundan sonra klasik gerçekçilik olarak adlandıracağız) özellikler konusundaki tavrını devam ettirse de; güncel adcılık özelliklere ilişkin 'yadsıyıcı' tavrı tek biçimli bir şekilde sahiplenmez. Güncel adcı kuramlar içerisinde bazıları, özelliklerin var olduklarını ancak onların tümeller değil tikeller olduklarını dile getirmektedir.

Tümellerin Platoncu gerçekçilikte ayrı, bağımsız varolma, hiçbir şeyden etkilenmeme özelliklerine sahip olması ve Aristoteles gerçekçiliğinde adlar gibi görülebilmeleri nedeniyle tümeller genellikle soyut, tikeller somut olarak düşünülmüştür. Girişte dile getirdiğimiz örnekler ile söylersek biz günlük yaşamda bir masaya çarparız, önümüzdeki kağıda yazı yazarız, o elmanın kırmızılığını görürüz vb. Tüm bu varolanlar uzamlı şeylerdir ve zamanda bir süre içerisinde varolurlar (ve yok olurlar). Ancak 'kır-

¹³ Ar., *Categories*, 1a15.

¹⁴ Ar., a.g.e., 1a20. Bu konuda iki farklı görüşe ilişkin şu örnekler verilebilir (problemin ortaya çıktığı gündün bugüne süregelen bu tartışma içerisinde kısmen güncel örnekler vermeye çalıştık): Ross, *Kategoriler*'in Organon'un parçası olmasından hareketle ana konusunun "dilsel olguları ele almak" olduğunu bildirirken, Shields, Aristoteles'in "kategoriler listesini oluşturmaya çalıştığında, kelimeleri veya diğer dilsel kategorileri değil, çok açık bir şekilde varolanların türlerini sınıflamaya çalıştığını" belirtmektedir. W. D. Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 37 ve C. Shields, *Aristotle*, Routledge, London, 2007, s. 148.

¹⁵ Armstrong, M. J. Cresswell'in Aristoteles'in böylesi bir yorumuna dayanarak bir adcı kuram geliştirmeye çalıştığını bildirmektedir. Armstrong'un aktardığına göre Cresswell'in kuramı kendi sözleriyle "tikellerden başka herhangi bir şeyin varlığına ontolojik olarak bağlı olmayan" Aristotelesçi adcı bir kuramdır. Armstrong, a.g.e., s. 16.

mızılık', 'kağıtlık', 'masalık' gibi özelliklerin fiziksel olarak etkileşimde olduğumuz (çarptığımız, yediğimiz, üzerine yazdığımız) şeyler olmadıkları düşünülür.¹⁶

Ancak bu temel ayrımın da, söz konusu olan güncel yaklaşımlar olduğunda, kimi değişikliklere uğradığı görülmektedir. Özelliklerin tikeller olduklarını söyleyen bazı kuramlar böylece soyut tikellerin olduklarını ileri sürmüştür¹⁷, diğer yanda bazı kuramlarda tümellerin uzam-zamanlı oldukları düşünülmüştür.¹⁸ Bu nedenle güncel kuramlarda tikeller ve tümellerden söz ederken bunların ne türden varolanlar olduklarına ilişkin belirlemeler de önem kazanmaktadır.

2. Güncel tümeller sorununun iki görünümü

Güncel tartışmalarda tümeller sorunu genellikle iki farklı görünümde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi 'çokluktaki teklik' (**one over many**) olarak adlandırılan ve sorunun geleneksel olarak 'birçok şeyin aynı olduğu nasıl ileri sürülebilir' şeklinde de sergilenebilecek olan görünümüdür. 'Çokluktaki teklik' sorunu gerçekçi kuramlar açısından bir tümelin farklı tikellerde nasıl varolduğunun cevaplanmasına yönelik bir çabayı ortaya çıkarır. Diğer yandan aynı sorun, bir güncel trop kuramı açısından bir tikel özelliğin benzerliklerin açıklanmasında nasıl kullanıldığının anlaşılması olarak görünür (buna çokluktaki çokluk da diyebiliriz).¹⁹

Tümeller sorununun ikinci görünümü de tartışmaların dilsel yönünü öne çıkaran yaklaşımlarda ortaya çıkmaktadır. Hatta bu yaklaşımlara göre tümeller sorunu dildeki bazı tümcelerin yanlış bir biçimde ele alınmasından kaynaklı ortaya çıkmaktadır. Bu kuramların bazılarında göre aslında ortada herhangi bir sorun yoktur. Ancak bazı klasik adcı kuramlar açısından, yüklem (kavramın, kümenin vb.) somut tikellerin benzerliklerinin açıklanmasında nasıl kullanıldığının ortaya konmasını gerektirir.²⁰

¹⁶ Pereyra, soyut olmanın en önemli göstergesi olarak uzam-zamansal olmama ve nedensel olarak eylemsiz olmayı göstermektedir. Bkz. Pereyra, R. G., "Nominalism in Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2015, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/nominalism-metaphysics/>, Erişim: 07.09.2015.

¹⁷ Campbell özelliklerin soyut ancak konumlu olduklarını dile getirmiştir. Bkz. Campbell, Keith, *Abstract Particulars*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1990.

¹⁸ Bkz. Armstrong, D. M., *Universals and Scientific Realism*, vol. I&II, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

¹⁹ Adcı kuramlar içerisinde önde gelen kuramlardan biri olan Benzerlik Adcılık'ı kuramı söz konusu nitelermelerin ikisini de sorunlu bulmaktadır. Sorun bu şekilde sergilendiğinde bu kurama göre ister istemez gerçekçi ya da tropçu kuramlara yönelinir. Oysa sorun 'teklikteki çokluk' (many over one) olarak tanımlanmalıdır yani bir tikel nasıl oluyor da birden çok özelliğin taşıyıcısı olabiliyor. Pereyra bu şekilde hem ileride incelenecek olan Devekuşu adcılığına hem de Armstrongcu gerçekçilik ve trop kuramlarına bir alternatif geliştirmeye çalışmaktadır. Bkz. Pereyra, *Resemblance Nominalism*, s. 43-48.

²⁰ Trop kuramları bazı metinlerde adcı kuramlar olarak gösterilmektedir ve bu bazı trop kuramları açısından doğrudur. Bkz.. Ehring, Douglas, *Tropes: properties, objects, and mental causation*, Oxford

Bundan dolayı ‘a F’dir’ tümcesini güncel kuramların nasıl yorumladıkları ortaya konmalıdır çünkü özellikler vardır diyen kuramlar da yoktur diyen kuramlar da dildeki kimi kullanımların sorunlar yarattığının farkındadırlar.

2.1. ‘Çokluktaki teklik’ sorunu

Önümüzde siyah bir masanın olduğunu ancak karşımızda da siyah bir masanın olduğunu varsayalım. Her iki masanın sayısal olarak özdeş olmadıkları bellidir (çünkü iki tanedirler) ancak nitelikleri aynı görünmektedir. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Her iki varolanın da masa olması ve siyah olması nasıl açıklanabilir?

Güncel gerçekçi kuramın önemli temsilcilerinden Armstrong’a göre klasik gerçekçiliğin tümellerin varlığını ileri sürmesi haklı bir tavidir. Ancak tümellerin tikelerden bağımsız ama onlarda örneklenen (Platon için) ya da onlarla birlikte olarak tikelerde örneklenmiş bulunan (Aristoteles için) şeyler olarak düşünülmeleri (e.d. bir ilişki bağlantısıyla) sorunlara yol açmaktadır.²¹ Bu sorunların başında sonsuz geriye gidiş sorunu olarak adlandırabileceğimiz bir sorun gelmektedir. Buna göre ‘masa siyahtır’, ‘masa siyahlığı örnekler’ olarak bir tikel ile bir tümelin ilişkisi şeklinde sergilenirse bu durumda örneklenmenin (**type**) iki örnekleme (**token**) ile karşı karşıya kalırız. ‘Şu masanın örnekleme örnekleme’ ile ‘diğer masanın örnekleme örnekleme’ bir başka örneklenmeyi (**type**) ortaya çıkaracaktır ve bu da bir tümel olduğundan iki örnekleme ile örnekleme tümeli arasında da örnekleme ilişkisi ortaya çıkacaktır ve bu sonsuza kadar gidecektir. Bundan kurtulmak için Armstrong durumlar (**state of affairs**) kuramını önermektedir.²² Kuramın Aristoteles gerçekçiliği ile benzerlikleri çok açıktır ancak Armstrong’a göre kendi kuramında söz edilen türden sonsuz geriye gidiş ortaya çıkmaz. Armstrong’a göre iki durumun (şu masanın siyah olmasının ve bu masanın siyah olmasının) açıklaması her iki durumda da siyah tümelinin varolmasından kaynaklanmaktadır. Tümel, durumda örneklenerek yer almamaktadır. Tümel ile tikel birlikte durumu oluşturmaktadır. Ancak Armstrong her ne kadar ilişki sonsuz geri gidişini durdursa da tümeller arası ilişkilerin yeni özellikler belirlediği her yerde kuramın benzer bir sorunla karşı karşıya kalacağı görülmektedir.²³ Örneğin ‘memeli olmak’ ile ‘hayvan olmak’ birer tümel iseler ikisi arasındaki ilişkiden dolayı ortaya bir başka tümel çıkacaktır: Örneğin ‘doğurarak çoğalan canlılar olmak’ tümelinin varolacağı ileri sürülebilir. Böylece iki şeyin yalnızca özellik-

University Press, Oxford, 2014 ve Karş. Pereyra, “Nominalism in Metaphysics”. Ancak bizim burada incelemelerimize temel olacak Campbell’in trop kuramı kendi sözleriyle bir adcı kuram değildir: “Başka sözcüklerle söylenirse Tikelcilik, Adcılık biçimini almak zorunda değildir.” Bkz. Campbell, a.g.e., s. xi. Bu nedenle adcılık ile trop kuramını bu yazı bağlamında ayrı kuramlar olarak değerlendirdik.

²¹ Bkz. Armstrong, Vol I, s. 65-70 ve 108.

²² A.g.e., s. 113.

²³ Bkz. Loux, a.g.e, s. 21.

lerinin uyuşmasından yola çıkarak onlarda ortak bir şeyin olduğunu ileri sürmek ya da onların aynı tümel örneklemediklerini ileri sürmek bir başka geriye gidişi de ortaya çıkaracaktır.

Güncel gerçekçilik dışı kuramların gerçekçiliğe genel olarak itirazları tek biçimlidir denebilir. Bu kuramlar, ‘bizim her iki durumda da varolduğunu söyleyebileceğimiz tek bir şey vardır derler’: Tikel siyah masalar. Onlara göre tümeller masanın siyahlığını açıklamaya ek bir katkı sağlamaz aksine fazladan bir varolan olarak ortaya çıktıklarından ontolojik kuramı kalabalıklaştırır.²⁴ Bu açıdan güncel gerçekçi olmayan kuramların öncelikli itirazlarının tümel diye bir varolan varsaymamızın gereksizliğinden öncelikli olarak beslendiği görülmektedir. Bu kuramlara göre çoklukta tek olan e.d. özdeşliğini koruyarak varolan bir şey yoktur.²⁵ Ancak yukarı da da dile getirdiğimiz gibi gerçekçilik dışındaki kuramların birbirinden kökten ayrı iki biçimi ilgili durumu birbirlerinden ayrı şekillerde açıklamaktadır.

Güncel trop kuramı yaklaşımına göre iki masanın siyahlığı aynı siyah (ya da aynı siyahın örneklemleri) değil, olsa olsa birbirine benzeyen iki ayrı siyahtır. Nasıl ki masalar ayırıcıdır, aynı şekilde siyahlar da ayırıcıdır. Özellikler felsefe tarihinde düşünüldüğü üzere tümel varolanlar değildir, onlar da tıpkı somut nesnelere gibi tikeldirler. Hatta çoğu trop kuramında somut nesne, özellikler demeti (**bundle**) olarak görülmektedir.²⁶ Tikel özellikler eşbulunuş sayesinde bir araya gelirler ve bir demet oluşturarak somut nesneyi oluştururlar. Bu kuramlar bu sayede ilişki sonsuz geriye gidişi sorunu ile karşılaşmazlar. Bir özelliğin bir demetteki bulunuşu örneklenme vb. bir ilişki dolayısıyla değil bizzat o tikel özelliğin yalnızca ilgili demette bulunması dolayısıyladır.²⁷ Ancak trop kuramlarının da açıklamakta zorlandıkları iki ilişki biçimi bulunmaktadır: bunlardan birincisi benzerlik (**resemblance**), ikincisi de eşbulunuş (**compreence**) ilişkisidir.

Russell ünlü eleştirisinde benzerlik ilişkileri kurarak tümeller sorununu çözmeye çalışanların, bu ilişkilerin kendilerinin tümellerin kabul edilmelerine yol açtıklarını fark etmediklerini belirtmektedir.²⁸ Ona göre “a’nın b’ye benzemesi” benzeme türünün bir örnekleme olacağından en az bir tümel kabul edilmiş olacaktır: Benzerlik tümeli. Böylece de bir tümelin kabul edilmesi tüm diğerlerinin kabul edilmesi için yeterli bir dayanak oluşturacaktır. Armstrong’un klasik gerçekçiliğe yönelttiği eleştirinin Russell’in eleştirisiyle aynı içerikte olduğu görülmektedir. Ancak bu eleştiriler trop kuramlarına bir zarar vermezler çünkü trop kuramları tikel özellikleri tek

²⁴ Bkz. Pereyra, “Nominalism in Metaphysics” ve Campbell, a.g.e., s. 28.

²⁵ Campbell, a.g.e., s. 27.

²⁶ Bkz. A.g.e., s. 20.

²⁷ Bkz. A.g.e., s. 14-5.

²⁸ Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 87.

varolan olarak gördüklerinden (e.d. tek kategorili bir çözüm önerdiklerinden) benzerliklerin de en fazla birbirine benzediklerinin söylenebileceğini ileri süreceklerdir. Trop kuramları için genellikle²⁹ tek varolanlar tikel özelliklerdir ve özelliklerin tikel olmaları gibi ilişkiler de tikeldir. Bu kuramların gerçekçi kuramlara üstünlüğü iki nesnede de aynı şeyin olduğunu ya da bir tümelin bir örneğinin olduğunu ileri sürmemelerinden, klasik adcı kuramlara üstünlüğü de özellikleri de kabul etmelerinden kaynaklanır. Böylece özelliklerin hatta benzeme türü ilişkilerin de en fazla birbirlerine benziyor oldukları dile getirilebilir.³⁰ İki tikelde aynı şekilde bulunan (ortak) herhangi bir şey yoktur.

Ancak Russell'in eleştirisinin adcı kuramları ciddi biçimde etkileyeceği görülebilir. Adcı kuramlar tek varolanların somut nesnel olduklarını dile getirdiklerinden ilişkiler türü varolanların ne olduklarını açıklamakta zorlanırlar. Bunun açık bir kanıtı ilişkilerin somut varolanlar türünden varolanlar olmamalarında görülebilir. Russell'in söyleyişi ile dile getirirsek 'kuzeyinde olma' ilişkisinin herhangi bir tikelde olmadığı görülmektedir.³¹ Bu konu bir sonraki başlıkta daha açık bir şekilde ele alınacaktır.

Trop kuramlarının gerçekçi yaklaşımlara karşı üstünlükleri yalnızca tümellere gerek duymaması ve ilişki sorununu çözmelerinden kaynaklanmamaktadır. Trop kuramının somut nesneyi tikel özellikler demeti olarak görmesinden kaynaklı da üstünlükleri ortaya çıkmaktadır. Armstrong'un klasik gerçekçilikte somut nesnenin tümeli örneklemesinden kaynaklı ortaya çıkan sorunu aşmak için geliştirdiği durum kuramı, trop kuramı açısından yine bir fazlalık olarak değerlendirilmektedir.³² Trop kuramına göre ortada olan tek şey, tikel özelliklerin bir demetidir ve bir nesnenin (eşbulunuşlu tikel özellikler demetinin) siyah olması onun oluşturucuları arasında siyah tikel özelliğinin yani siyah tropunun bulunmasından kaynaklıdır. Eşbulunuş ilişkisi ise tropların birliktelikleri için ortaya konmaktadır.³³

Güncel tümel kuramı ile trop kuramı arasında çokluktaki teklife ilişkin son karşılaştırma da yapısal olduğu düşünülen özellikler göz önüne alınarak yapılabilir. Buna göre Armstrong her ne kadar durumlar kuramını ortaya koysa da, örneğin 'metan olma'yı açıklamak için ekonomik olmayan bir kuramı savunmak durumunda kalmaktadır çünkü bir 'karbon olma' tümeli, bir 'hidrojen olma' tümeli ve bir 'metan olma'

²⁹ Bazı trop kuramları tikellerin yanı sıra tümellere de yer vermektedirler. Bkz. Bacon, John, *Universals and Property Instances: the alphabet of being*, Blackwell, Oxford, 1995.

³⁰ Bkz. Campbell, a.g.e., s. 30-1.

³¹ Bkz. Russell, a.g.e., s. 89.

³² Bkz. Campbell, a.g.e., s. 50.

³³ Her ne kadar burada ele alınmayacak olsa da demet kuramlarının karşılaştıkları zorluklar da bulunmaktadır. Ancak bir ontolojik kuram Okhamlı'nın usturası ilkesi gereği ne kadar az varolanla sorunlara çözüm getiriyorsa o kadar başarılıdır denebilir. Adcılık da ekonomik bir kuram olmasına rağmen trop kuramına göre akla yatkın değildir. Bkz. Campbell, a.g.e., s. xi.

tümellerinden söz etmek durumundadır. Ancak aynı tümeller bir bütün oluşturmak için de geçerlidir hatta daha da karmaşık olanı bir iso-bütün oluşturmak için de kullanılmaktadır.³⁴ Tüm bu yapılar aynı oluşturucularla oluşturulmaya çalışıldığında onların yapıları için tek bir Hidrojen tümelinden söz edilemeyeceği için, Hidrojen tümelinin 1., 2., 3., ... örnekleri ve onların karbon olma örneklenmelerinin 1., 2., 3., ... ile, karbon atomlarına bağlanmalarının örneklenmeleri gibi gittikçe karmaşıklaşan bir yapı ortaya çıkacaktır (ayrıca bazı karbon atomları üçlü bağlar kurarken bazı karbon atomları ikili bağlar kuracaktır: Bu atomlar da ayrı tümellerin örnekleri olarak mı görülmelidirler?).³⁵ Oysa trop kuramları bu tür varolanların hepsini zaten tikeller olarak gördüğünden ilgili yapıları nitelemekte daha az sorun yaşayacaktır. Trop kuramının tek yapması gereken tek tek karbon, hidrojen vb. tikeli nitelemek olacaktır. Eğer Armstrong tikeliği ve burada karşılaşılabilecek benzerlik sorunlarını aşmak için (hangi karbonun hangi hidrojenle nasıl bağlandığına ilişkin) durum kuramını yani bir tikel ile bir karbon örneğinin birleşerek bir durum yaratması açıklamasını kullanacaksa trop kuramına göre bu da tikeliğin zaferine yol açacaktır.³⁶

Yapısal özellikler, yalnızca bu tür atom benzeri yapılar olarak düşünülmemelidir. Renkler de bir bakıma yapısal özelliklerdir ve onlar açısından da benzer sorunlar ortaya çıkabilir. Kırmızı her ne kadar belli bir renk olsa da farklı tonlarının olduğu görülmektedir. Bu durumda her bir kırmızı tonu için ayrı bir tümel mi ortaya konacaktır? Eğer bu şekilde düşünülürse kırmızı ile örneğin turuncu arasında belirlenebilecek her bir ton için bir tümel ileri sürülmelidir aksi durumda şeyin niteliği açıklanamaz olur. Oysa trop kuramlarının benzerlik temelli açıklamaları merkezine 'kırmızılığı' koymadıklarından her bir renk tonu için kendi aralarında benzerlik ilişkisini gözeterek bir açıklama getirebilecektir. Trop kuramlarına göre 'karmen kırmızısı' tümeli, 'koyu kırmızı' tümeli vb. varsaymak gereksizdir, tek yapılması gereken tikel özellikler arası benzerlik ilişkilerinin değerlendirilmesidir. Hatta 'benzerliğin değerlendirilmesi' bile öznel bir vurgu taşıdığından tüm insan özneliğini dışarda bırakmak adına bu kuramlarda benzeme ilişkisi ve troplar yalın doğalar olarak değerlendirilirler.³⁷ Onlar ne şekilde varlarsa ve birbirlerine benziyorlarsa o şekilde vardır ve benziyorlardır ya da benzemiyorlardır.³⁸

Tümeller sorununun 'çokluktaki teklik' sorunu olarak sergilenmesinde, özelliklerin yüklemeler olarak düşünülmelerinden kaynaklı olarak da ortaya kimi sorunların çıktığı görülmektedir. İkinci başlık altında bu konudaki tartışmaları ele alacağız.

³⁴ Campbell bu örneği Lewis'in bir makalesinden aktararak kullanmaktadır. Bkz. Lewis, David, "Against Structural Universals", *Australasian Journal of Philosophy*, 61, ss. 343-77. Bu eleştirinin adçı kuramlarda da kullanılmasına ilişkin Bkz. Pereyra, "Nominalism in Metaphysics".

³⁵ Bkz. Campbell, a.g.e., s. 46-8.

³⁶ Campbell, a.g.e., s. 50.

³⁷ Bkz. A.g.e., s. 38-9.

³⁸ Bkz. A.g.e., s. 83.

Ancak şimdiye kadar adcı kuramların ‘çokluktaki teklik’ sorununda tartışılmamalarından dolayı bu kuramların bu sorundan tamamen bağışık oldukları düşünülmemelidir. Bu konuya ilişkin tartışma bir sonraki başlık ve sonuçta ele alınacaktır. Adcı kuramların özellikle dilsel incelemelerden beslenerek ortaya çıktıkları ileri sürülse de onların ‘çokluktaki teklik’ sorununa dair, özellikleri yadsıyıcı tavırlarının yanısıra açıklamalar getirmeye çalıştıkları yani iki nesnenin neden aynı şekilde görüldüklerinin açıklanmasına da çalıştıkları ortaya çıkacaktır.

2.2. Dilsel sorunlar

Şimdiye kadar ele alınan sorunun, ağırlıklı olarak ‘bir tikelin neden o şekilde olduğunun’ sorulduğu durumda verilen cevapları incelediği görülebilir. Buna göre ‘masa neden siyahtır’ sorusuna gerçekçi ‘onun (ya da o durumun) siyahlık tümelini taşıması ya da örnekleme nedeniyle’ diye cevap verecek, trop kuramı ise ‘masa özellik demetinin siyah tikel özelliğini de taşımasından dolayı siyah olduğu’ cevabını verecektir. Oysa adcı kuramlar ‘masanın siyah olmasını’, ‘onun yüklem, kavram, küme altında düşmesi ya da birinin bir diğerine benzemesi’ ilişkileri sayesinde açıklamaya çalışmaktadırlar.

Böylece tümeller sorununun dilsel yanı ya da semantik yanı da ortaya çıkmaktadır. Tümeller sorununun bu şekildeki görünümü ağırlıklı olarak adcı kuramları öne çıkarmaktadır. Ancak hem gerçekçi kuramın hem de trop kuramının semantik konusunda da açıklamaları olduğu görülecektir. Adcı yaklaşımların genel görünümünün ‘a F’dir’ tümcesinin çözümlenmesinden hareket ettikleri görülmektedir. Bu tümcede, a öznesi şimdiye kadar ele aldığımız klasik gerçekçi kuramlar bağlamında somut nesne, F de yüklem olan özellik olarak düşünülmektedir.³⁹

Adcı yaklaşımlar, trop kuramını da tıpkı gerçekçi kuramları eleştirdikleri gibi eleştirirler. Bu eleştiri ‘ortada olan tek şey siyah masadır, tikel de olsa özellik diye bir şey yoktur’ şeklinde dile getirilebilir. Adcı kuramlara göre özellikler olarak gördüğümüz ortaklıklar aslında somut nesnelere aynı yüklem, aynı kavramın onlara uygulanabilmesinden; onlardan oluşan aynı kümelerde bulunmalarından ya da onların birbirlerine benzemelerinden kaynaklanmaktadır. Cümlelerde görünen bu tip ortaklıklar dolayısıyla nesnelere ortak bir şeylerin olduğu düşünülmüştür oysa

³⁹ Adcı kuramların türlerine ilişkin Bkz. Armstrong, Vol I, s. 12-16. Literatürde Armstrong’un bu sınıflaması ve adlandırılmaları kabul edilmiştir, dolayısıyla burada da aynı adlandırmalarla ele alınacaktır. Söz konusu kuramlar “a F’dir” önermesini şu şekilde ele almaktadır: Yüklem adcılığı: (i) “a, F yüklemi altına düşüyorsa”, Kavram adcılığı: (ii) “a, F kavramı altına düşüyorsa”, Küme adcılığı: (iii) “a, F özelliğine sahiptir ancak ve ancak a, F olanların kümesinin bir üyesi ise”, Benzerlik adcılığı (iv) ise “a, F’nin bir paradigma durumuna (ya da durumlarına) uygun biçimde benziyor ise”. Ancak kuramları yalnızca Armstrong’a gönderimle ele almayacağız. Söz konusu sınıflamanın kabul edilmişliğine ilişkin Bkz. Pereyra, a.g.e., Moreland, a.g.e., 23-50.

böyle ortak bir şey onlarda yoktur (bu eleştirinin ağırlıklı olarak gerçekçi kuramları hedeflediğine dikkat edilmelidir.)

Adcı kuramların en keskin tarzının Quine'in görüşlerinde bulunduğu görülmektedir. Quine'a göre (bizim örneğimizle devam edersek) iki masanın neden siyah olduklarını açıklamak için ne bir tümele, ne tikel özelliğe ne de bir yüklem, kavram, kümeyi varsaymamıza gerek yoktur. Olan tek şey masanın siyah olmasıdır ve bu durum herhangi bir açıklama gerektirmemektedir.⁴⁰

Adcı kuramlara sıklıkla yöneltilen eleştiri, onların iki şeyin neden öyle olduklarına dair yaptıkları açıklamaların aslında herhangi bir açıklama sayılamayacağıdır. Örneğin yüklem adcısı iki masanın siyah olmalarının her ikisine de siyah yüklemine uygulanmasıyla (kavram adcısı da iki nesnenin siyah kavramı altına düşmeleri nedeniyle) açıklanabileceğini dile getirmektedir. Bu açıklamanın gerçekten bir şey açıklayıp açıklamadığını anlamak için şu soru sorulabilir: Siyah yüklemi (ya da kavramı) olmasaydı bu nesnelere siyah olmaktan vaz mı geçeceklerdi? Cevap hayır olacağından yani nesnelere siyah olmalarının açıklanması hedeflenmişken, yüklem ve kavram adcı kuramlarının bunu başaramamasından dolayı bu kuramlar gerçekçi ve tropçu kuramlara karşı zayıf olarak nitelenirler.⁴¹ Aynı örneği küme ve benzerlik adcılığı için de geliştirebiliriz.⁴² Eğer masalar 'siyah şeyler kümesinin üyesi olmalarından' ya

⁴⁰ Bundan dolayı Quine'in görüşü devekuşu adcılığı olarak da adlandırılmaktadır. Bkz. Armstrong, a.g.e, s. 16. Quine "On What There Is" adlı önemli makalesinde söz konusu tavrı kendisi şu şekilde dile getirmektedir: "Şimdi ontolojik tümeller sorununa dönelim: ilinekler, ilişkiler, sınıflar, sayılar, işlemler gibi şeyler var mıdır? McX, karaktersitik bir biçimde olduğunu düşünür. İlinekler hakkında konuşurken, 'Kırmızı evler, kırmızı güller, kırmızı günbatımları vardır; bu hepimizin üzerinde anlaşacağı felsefi olmayan sağduyudur. Bu evler, güller ve günbatımları bu duvarda ortak bir şeye sahiptir; ve bu onların ortak sahip oldukları şey, söylemek istediğimin hepsi budur ki kırmızılık ilineğidir' şeklinde sözler söyler. (...) Evlerin ve güllerin ve günbatımlarının hepsinin kırmızı olması sonul (**ultimate**) ve indirgenemez olarak alınmalı ve McX'in, ortaya koyduğu 'kırmızılık' gibi adlar altında sunduğu okült varolanlar için gerçek açıklayıcı bir güç bakımından daha iyi durumda olmadığı ortaya konmalıdır." Quine, W. V., "On What There Is", *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 80-81. Ancak Armstrong'un devekuşu adcılığı belirlemesine Dewitt'in katılmadığı da belirtilmelidir. Dewitt' e göre Armstrong 'Serap Gerçekçisi'dir yani tıpkı çölde bir serap gördüğünü iddia eden bir kişi gibi ortada bir sorun yokken bir sorun olduğunu gören kişidir. (Quine'in McX adlı sözde filozofunun Mr. Armstrong olarak da okunabileceğini de belirtir.) Bkz. Dewitt, Michael, " 'Ostrich Nominalism' or 'Mirage Realism' ", *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 93-4. Biz de ortada bir sorunun olmadığı yerde neden bir açıklamaya gereksinim duyulduğu konusunda adcı kuramların her çeşidinin eleştirilebileceğini düşünüyoruz.

⁴¹ Armstrong bu iki yaklaşımı öznelci (**subjectivist**) yaklaşımlar olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımlar öznelcidirler çünkü ilki sözcüklere, ikincisi ise insan zihnine (e.d. kavramlara) gönderimde bulunmaktadır. O'na göre her ikisi için de ölçüt insanmış gibi görünmektedir. Bkz. Armstrong, a.g.e., s. 25. İki kuram için de aynı zorlukların geçerli olduğuna dair Bkz. A.g.e., s. 27.

⁴² Armstrong bu kuramları da nesnelci (**objectivist**) kuramlar olarak adlandırmaktadır. Bu kuramlarda insana herhangi bir gönderim yoktur. Bkz. A.g.e., s. 28. Ancak Campbell bu kuramlarda da görece

da ‘bir siyah paradigma nesnesine benzemelerinden’ dolayı siyah olacak olsalardı söz konusu küme değiştiğinde (diyelim ki daha az siyah bir masa da kümeye dahil edildi) nesnenin de değişmesi gerekecektir.⁴³ Ayrıca dünyada bir özelliği taşıyan tek bir nesne olsa, küme tek elemanlı olacağı için o nesneye dair ‘bu nesne o özelliktedir’ demeyeceği ortaya çıkar.⁴⁴ Benzerlik adcısı da ilgili paradigma nesnesinin hangi nesne olacağı (bizim evdeki masa mı, sizin evdeki masa mı) ve o paradigma nesnesinin yok olması durumunda diğer nesnelerin etkilenmiyor olmalarını açıklayamayacaktır.⁴⁵

Küme adcılığının karşı karşıya kaldığı en ciddi eleştiri, aynı üyelere sahip iki kümenin yani iki özelliğin de aynı olma riskinin ortaya çıkmasına dairdir. Buna göre a, b, c siyah masaları masa kümesini oluştururlar (ve siyah olan tek şeyin masalar olduğunu düşünelim) ancak aynı masalar siyah kümesini de oluşturmaktadırlar. Bu durumda özellikler yok sayıldığından ve tek varolanlar somut tikeller olduklarından, küme üyeleriyle açıklanan iki özelliği birbirinden ayıran bir ölçüt bulmak olanaksızlaşacaktır. Bu sorun eşkaplılık sorunu olarak da adlandırılmaktadır.⁴⁶

Adcı kuramlar içerisinde özellikle benzerlik adcılığının diğer kuramlara göre üstünlükleri vardır. Bu kuramların somut varolanlar dışında başka açıklayıcılar kullanılmaları kayda değerdir. Ayrıca benzerlik adcısı yukarıdaki türden eleştirileri de bertaraf edebilirler: Örneğin bir paradigma nesnesinin varlığını reddedebilir ve yalnızca “a nesnesi b nesnesine şu derece benzerdir” diyebilirler.⁴⁷ Ancak benzerliklerin derecelendirilmeleri yani iki şey arasında diğer iki şeye göre belli bir benzerliğin olmasının ‘iki şeyin siyah olduğu’nun açıklaması olarak verilmeye çalışılması tam da bir açıklama sayılamaz.⁴⁸ Ayrıca yine bir özelliğin tek taşıyıcısı olan bir nesne olsa bu nesne ile bir başka nesne arasında benzerlik kurulamayacağından benzerlik adcılığının da zorluğa düşeceği görülmektedir.⁴⁹ Benzerlik adcılığının karşı karşıya kaldığı diğer bir zorluk da mükemmel olmayan topluluk sorunu olarak adlandırılmaktadır.⁵⁰

insan belirlemelerinin rol oynayacağını ileri sürmektedir. Bizce de eğer ki kümeler ve benzerlik yalın ve doğal doğrular olarak düşünülmezse gerçekten de bu risk bulunmaktadır. Bkz. Campbell, a.g.e., s. 31.

⁴³ Bkz. Armstrong, a.g.e., s. 36-8.

⁴⁴ Armstrong, a.g.e., s. 37.

⁴⁵ A.g.e., s. 50-1. Paradigma nesnesi küme adcılığının düştüğü zorluğa düşmemek için yani eşkaplılık eleştirisi ile karşılaşmamak için gereklidir. Benzerlik nesnel bir zemine bağlanmaya çalışılmaktadır.

⁴⁶ Pereyra, a.g.e., s. 96, Armstrong, a.g.e., s. 35 ve Campbell, a.g.e., s. 33.

⁴⁷ Armstrong bunun olanaklı olmadığını aksine paradigma nesnelerinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bkz. Armstrong, a.g.e., s. 46. Ancak Pereyra, benzerliğin dereceli olarak düşünüldüğü (‘bu nesne şu nesneye belli bir dereceye –örneğin d derecesi- kadar benzer’ şeklinde) taktirde bu zorluğun aşılabileceğini düşünür. Bkz. Pereyra, a.g.e.

⁴⁸ Kuramın detayları için Bkz. Pereyra, *Resemblance Nominalism*, s. 156-98. Karş. Armstrong, a.g.e., s. 45-55.

⁴⁹ Bkz. Armstrong, a.g.e., s. 51-2.

⁵⁰ Campbell, a.g.e., s. 33 ve Pereyra, a.g.e., s. 145.

Nesnelerin değişik bakımlardan birbirlerine benzedikleri görülmektedir. Buna göre siyah tahta masa, kırmızı tahta sandalye ve metal kırmızı masa bir benzerlik zinciri içerisinde düşünülebilir çünkü hepsinin tek tek ele alındıklarında birbirleriyle belli bakımlardan benzedikleri görülmektedir. Ancak hepsinin tek bir grup olarak düşünülmesi büyük bir sorun yaratacaktır çünkü aslında grup olarak düşünüldüklerinde hiçbirinin ortak tek bir özelliği yoktur.

Trop kuramlarının da benzerlik adcılığı gibi, benzerliği temel bir ilişki biçimi olarak düşündüğünü gördük. Ancak trop kuramı benzerliği, benzerlik adcılığındaki gibi nesnelere arasındaki bir ilişki olarak görmediğinden ve tek varolan şeyin nesnelere olduklarını ileri sürmediğinden son iki eleştiriye maruz kalmazlar. Trop kuramı nesnelere arasında değil özellikler arasında benzerlik kurmaktadır. Böylece ne eşkaplamlılık ne de mükemmel olmayan topluluk argümanlarından etkilenmez.⁵¹

Adcı kuramlar da özne ile yüklem, kavram, küme arasında bir ilişki ya da benzerlik ilişkisi öngördüklerinden (yüklemin uygulanması, kavramın altına düşme, küme üyesi olma) her birinde sonsuz geriye gidiş sorunu ile karşılaşılır. Her bir adcı kuramda somut nesnenin ilgili varolanla ilişkisi bir örneklem olduğundan hem tümel tehditi ile (Russell'in eleştirisi gereği) hem de ona bağlı olarak sonsuz geriye gidişin ortaya çıkması mümkün olacaktır. Bu kuramlar bu anlamda da hem Armstrong gerçekçiliğine hem de trop kuramına tam bir alternatif oluşturamazlar.

Son olarak hem Armstrong'un hem de Campbell'in konuya dilsel birer tartışma olarak bakmamalarından kaynaklı, gerçekçilik ve trop kuramının adcı kuramlara üstünlükleri olduğu belirtilemelidir. Her iki kuram da özelliklerin tartışılmasının özne-yüklem ilişkilerinin temel alınarak düşünülmemesi gerektiği konusunda birleşirler. Armstrong özelliklerin yüklem olarak düşünülmesinin örneklenmeyen tümeller sorununa yol açacağını belirtmektedir.⁵² Buna göre eğer her yükleme bir özelliğin karşılık geldiği düşünülürse, bu durumda örneğin 'kırmızı olmama' gibi bir tümelin de kabul edilmesi gerekir. Oysa bu doğru değildir. Nesnede ya da durumda olan özellik, kırmızılık ya da bizzat örneklendiği düşünülen özellik olmalıdır.⁵³

Trop kuramı da yüklem ile özellikler arasında kurulan bire bir ilişkiyi eleştirmektedir. Campbell'e göre tropolar herhangi bir şekilde bir semantik kuramın parçası değildirler.⁵⁴ Bir şeyin kırmızı tropuna sahip olması ayrı bir konudur 'a kırmızıdır' tümcesi ayrı bir konudur. Böylece trop kuramı ortaya çıkabilecek yeni yüklemelerin de kuramda içerilmesi olanağını sağlar.⁵⁵ Oysa böyle bir olanak, tüm ontolojik açıklama tarzlarını cümle incelemelerine bağladıklarından adcı kuramlarda sağlanama-

⁵¹ Bkz. Campbell, a.g.e., s. 33-4.

⁵² Bkz. Armstrong, *Universals: an opinionated introduction*, s. 75.

⁵³ Bkz. Armstrong, a.g.e., s. 82.

⁵⁴ Bkz. Campbell, a.g.e., s. 24-6.

⁵⁵ Bkz. A.g.e., s. 25.

yacak, her bir yeni dilsel olanağın ortaya çıkmasında kuram değiştirilmek zorunda kalınacaktır. Bu konuda önemli bir belirlemeyi Ramsey dile getirmektedir:

“Böylece ‘Sokrates bilgedir’de Sokrates öznedir, bilge de yüklemdir. Ancak önermeyi tersine çevirdiğimizi ve ‘Bilgelik Sokrates’in bir niteliğidir’ dediğimizi varsayalım, bu durumda önceden yüklem olan bilge, şimdi özne olur. Şimdi bana felsefede olabilecek herhangi bir şey kadar, iki cümlenin (...) aynı olguyu ve önermeyi açıkladığı açık görünmektedir.”⁵⁶

Dile yönelik incelemelerin felsefede 20. yy boyunca çok değerli katkılar yaptıkları (dil felsefesi başlığında ayrı bir alanın ortaya çıkmasına yol açacak kadar etkili oldukları) doğrudur ancak söz konusu olan durumlar ya da özellikler ile nesnelere ilişkisi olduğunda tek belirleyici olanın dil olamayacağı da ortaya çıkmaktadır.

⁵⁶ Ramsey, F. P., “Universals”, *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 60.

Sonuç

Sonuç olarak, güncel kuramlara yönelik özellikle iki bakımdan yapılan incelemede adcı kuramların başarılı olamadığı görülmektedir. Güncel gerçekçi kuramlar ve trop kuramlarının adcı kuramlara karşın üstünlükler içerdikleri görülmektedir. Ancak gerçekçi kuramlar ile trop kuramları, neredeyse benzer açıklama modelleri geliştirmelerine rağmen trop kuramı tikelliği öne çıkartmaktan kaynaklı artıları olan bir kuram olarak görünmektedir. Özelliklere yönelik güncel kuramlarda, bu tür sert (**austere**) kuramların yanı sıra daha ılımlı (**moderate**) kuramlar da ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki türden kuramları sert kuramlar olarak nitelememizin nedeni her tür durumu tek bir ilke ile açıklamaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa kimi güncel kuramlar için önemli olan, çeşitli sorunların tek bir ilke ile değil farklı ilkelerle de olsa açıklanabilmeleridir.⁵⁷ Ancak yalnızca bu makalede incelediğimiz kuramlar açısından bakarsak trop kuramlarının diğer kuramlardan daha etkili bir açıklama getirdiğini ileri sürebiliriz.

Özellikler konusu, 20. yy felsefesinin üzerinde en yoğun tartışmaların yaşandığı başlıklarından biri olmuştur. Yüzyılın başında başlayan tartışmalar günümüzde de hâlâ sürmektedir. Önceden belirttiğimiz gibi tikeli anlamaya yönelik her çabanın onun özelliklerini de anlamayı gerektirmesinden ve gündelik yaşamda öncelikli bilgi kaynağımız ve etkileşimimizin olduğu varolanların tikeller olmasından kaynaklı bu konuların verimli tartışmalarla ele alınmaya devam edeceği açıktır.

⁵⁷ Lewis'in kuramı bu tarz bir kuram olarak görülmektedir. Lewis'e göre özellikler seyrek (doğal özellikleri niteleyenler) (**sparse**) ve bol (semantik özellikleri yani her türden yüklemi niteleyenler) (**abundant**) özellikler olarak ayrımlanırsa metafizik açıklamaların gereksindiği açıklamalar yapılabilir çünkü seyrek özellikler nesnenin doğasına ilişkindir, içkindir vb., ancak diğer yanda dilsel yaklaşımlardan kaynaklanan sorunlara da çözüm getirilebilir çünkü bol özellikler yüklemle karşılık gelen özellikler olarak düşünülür. Böylece bir tikelin anlaşılmasına yönelik her türden durum sergilenmiş olur. Bkz. Lewis, David, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford, 1986.

Kaynakça

- Aristoteles, *Categories and de Interpretatione*, tr. J. L. Ackrill, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Armstrong, M. David, *Universals and Scientific Realism*, vol. I&II, Cambridge University Press, Cambridge , 1978.
- Armstrong, M. David, *Universals: an opinionated introduction*, Westview Press, London, 1989.
- Bacon, John, *Universals and Property Instances: the alphabet of being*, Blackwell, Oxford, 1995.
- Campbell, Keith, “The Metaphysics of Abstract Particulars”, *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, ss. 125-140.
- Campbell, Keith, *Abstract Particulars*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1990.
- Dewitt, Michael, “ ‘Ostrich Nominalism’ or ‘Mirage Realism’ ”, *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, ss. 93-101.
- Ehring, Douglas, *Tropes: properties, objects, and mental causation*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Lewis, David, “Against Structural Universals”, *Australasian Journal of Philosophy*, 61, ss. 343-377.
- Lewis, David, *On The Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford, 1986.
- Loux, Michael, *Metaphysics: a contemporary introduction*, Routledge, New York, 2006.
- Moreland, J. P., *Universals*, Acumen Pub., Chesham, 2001.
- Pereyra, G. R., *Resemblance Nominalism: a solution to the problem of universals*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Pereyra, G. R., “Nominalism in Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta , 2015, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/nominalism-metaphysics/>, Erişim: 07.09.2015.
- Plato, *The Republic*, tr. P. Shorey, Harvard University Press, Cambridge, 1937.
- Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, tr. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, 2005.
- Quine, W. V., “On What There Is”, *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, ss. 74-89.
- Ramsey, F. P., “Universals”, *Properties*, ed. Mellor&Oliver, Oxford University Press, Oxford, 2004, ss. 57-74.
- Ross, W., D. , *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.

- Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Shields, Christopher, *Aristotle*, Routledge, London, 2007.
- Swoyer, Chris, Orilia, Francesco, “Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2014, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/properties/>, Erişim: 07.09.2015.
- Thomasson, Amie, “Categories”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, 2013, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/categories/>, Erişim: 07.09.2015.