

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2025 / YAZ | SAYI: 81



FELSEFE DÜNYASI

The Philosophy World

Sayı/Issue: 81 (Yaz/Summer 2025)

ISSN 1301-0875 - eISSN 2822-2970

Yayıncı ve Sahibi/Publisher and Owner

Türk Felsefe Derneği Adına/On behalf of Association for Turkish Philosophy

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Merve Nur Sezer (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Celal Türer
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Christof Rapp
(Ludwig Maximilians Universität, Germany)

Prof. Dr. Dean Zimmerman
(Rutgers University, USA)

Prof. Dr. Duncan Pritchard
(University of California Irvine, USA)

Prof. Dr. Jason Brennan
(Georgetown University, USA)

Assoc. Prof. Dr. Eros Carvalho
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brazil)

Assoc. Prof. Dr. Zalan Gyenis
(Jagiellonian University, Poland)

Doç. Dr. Fatih Özkan
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Muhammet Enes Kala
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Aynur Tunç
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Gary N. Kemp
(University of Glasgow, United Kingdom)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu
(Trakya Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Fatih Özkan
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mehtap Doğan
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Nihat Durmaz
(Selçuk Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Sebile Başok Diş
(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Yurdagül Kılınç
(Selçuk Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Taşkın
(Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin
(Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Nazan Yeşilkaya
(Şirnak Üniversitesi, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Övge Öztürk
(Yozgat Bozok Üniversitesi, Türkiye)

Yazım Editörleri/Spelling Editors

Ahmet Hamdi Işcan
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Zehra Eroğlu
(Ankara Üniversitesi, Türkiye)

Dil Editörleri/ Language Editors

Abdussamet Şimşek
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)

Hatice İpek Keskin
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)

Dizinlenme Bilgileri/Indexed by

ULAKBİM TR Dizin (2003'dan itibaren/since 2003)

Philosopher's Index (2004'dan itibaren/since 2004)

ERIH PLUS (2023'den itibaren/since 2023)

PhilPapers (2023'dan itibaren/since 2023)

Ulrich's Periodicals Directory (2025)

Felsefe Dünyası uluslararası, süreli ve hakemli bir dergidir; yılda iki sayı yayımlanır; elektronik versiyonu, açık erişimlidir.

Derginin online versiyonu ücretsizdir.

The Philosophy World is an international, periodical biannually, and peer-reviewed journal; its digital version is open access.

The online version of the journal is free of charge.

Fiyat/Price: 300 TL | Basım Tarihi/Publication Date: Temmuz/July 2025, 300 Adet/Copies

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Tasarım / Design: Turku Ajans

Baskı / Printed: Sayfa Basım

Tevfik İleri Mahallesi Emek Caddesi, Polat Sk. No:2,

06145 Pursaklar/Ankara

Tel: (0312) 394 83 94 | Sertifika No: 77079

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

TEORİK MAKALE / THEORETICAL ARTICLE

Analitik Felsefe Bir Stil/Üslup Konusu mudur? <i>Is Analytic Philosophy a Question of Style?</i>	4
---	---

Ali Bilge ÖZTÜRK

"Denotation" ve "Reference" Ayrımı <i>The Distinction Between "Denotation" and "Reference"</i>	32
---	----

Demet Tuğçe DUMANOĞLU COSGRAVE

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Russell'in Mantıksal Analiz Yöntemi: Tasvirler Teorisi <i>Russell's Method of Logical Analysis: Theory of Descriptions</i>	54
---	----

Buşra AŞIK BİRLİK

Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri <i>The Metaphilosophical Implications of The Relation Between Truth and Method In Early Analytic Philosophy</i>	80
---	----

Alper GÜRKAN

Deneyisel Zihin Bilimleri ve Doğallaştırılmış Fenomenoloji <i>Experimental Sciences of Mind and Naturalized Phenomenology</i>	108
--	-----

Mustafa Kaan ÖZKAN

Alfred Jules Ayer'de Metafizik Eleştirisi ve Doğrulanabilirlik Problemi <i>Alfred Jules Ayer's Critique of Metaphysics and the Problem of Verifiability</i>	132
--	-----

Murat SEL

Sezgisel Bilginin Gerekçelendirilebilirliği Üzerine: Klasik ve Modern Epistemolojide Analitik Bir İnceleme <i>On the Justifiability of Intuitive Knowledge: An Analytic Investigation in Classical and Modern Epistemology</i>	148
--	-----

Zeynep ÇELİK

Ad Hoc Hipotezlerin Bilimdeki Rolü: Karl Popper'in Yanlışlanabilirlik İlkesi ve Sözdabilim ile İlişkisi <i>The Role of Ad Hoc Hypotheses in Science: Karl Popper's Falsifiability Principle and Its Relationship with Pseudoscience</i>	180
---	-----

Alper Bilgehan YARDIMCI & Selin GÜLEROĞLU

Metaetik Nedir? Ahlaki Bir Hayat Görüşü Sunabilir mi? <i>What is Metaethics? Can It Provide a Moral View of Life?</i>	200
--	-----

Cemre DEMİREL

Digitalization and Philosophy of Communication: Transforming Other-Self Relationships from a Spinozist Perspective <i>Dijitalleşme ve İletişim Felsefesi: Spinozacı Bir Bakışla Dönüşen Öteki-Ben İlişkileri</i>	228
--	-----

Özgür YILMAZ

Parmenides Filozof mu, <i>Peri Physeos</i> Felsefe Metni mi? <i>Is Parmenides a Philosopher, Is Peri Physeos a Philosophy Text?</i>	252
--	-----

Hayyam CELILZADE

Doğal Dilin Yorumlanabilirliği: Davidson'ın Radikal Yorumlama Yaklaşımı <i>The Interpretability of Natural Language: Davidson's Radical Interpretation Approach</i>	270
--	-----

Asude Vildan EFE

Analitik Felsefe Bir Stil/Üslup Konusu mudur?

Ali Bilge ÖZTÜRK

<https://orcid.org/0000-0002-8342-1753> | alibilgeozturk@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sistematik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı, Antalya, Türkiye
<https://ror.org/01m59r132>

Öz

Geçmişte analitik felsefeyi bir tür felsefe yapma stili olarak tanımlayan çeşitli yorumlar geliştirilmiştir. Ancak bu yorumlar analitik felsefenin karakterinin ne olduğundan çok ne olmadığıyla ilgilidir: Yorumcular bir “analitik stilden” bahsederken, aslında analitik filozofların ortak bir epistemolojik, etik veya başka türde bir felsefi programa sahip olmadığını, analitik felsefenin bir doktrinler kümesiyle belirlenmediğini vurgulamaya çalışmıştır. Dahası bu yorumcular, söz konusu stilin tam olarak nasıl betimlenmesi gerektiğine dair kapsamlı bir açıklama da geliştirmemiştir. Diğer taraftan görece yakın bir zamanda Hristiyan felsefesinin temsilcilerinden Michael Rea, çağdaş Anglofon Hristiyan felsefesinin analitik felsefenin bir parçası olduğunu savunma girişiminde bulunmuş ve bu iddiasını temellendirmek için Hristiyan filozofların analitik filozoflarla aynı stili paylaştığını öne sürmüştür. Dahası sözü edilen analitik stilin ne olduğuna dair kapsamlı sayılabilecek bir açıklama girişiminde de bulunmuştur. Diğer taraftan bu çalışmada Rea’nın analitik stil hakkındaki betimlemeleri incelenmekte ve bu betimlemelerin analitik filozofları tarif edemediği gösterilmektedir. Böylece Hristiyan metafelsefesi ile analitik metafelsefenin birbirine karıştırılmaması gerektiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metafelsefe, Felsefi üslup, Felsefi metodoloji, Kavram analizi, Felsefi gelenekler, Dil ve felsefe

Atıf Bilgisi Öztürk, Ali Bilge (2025). Analitik felsefe bir stil/üslup konusu mudur?. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 4-31, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1641703	
Geliş Tarihi	17.02.2025
Kabul Tarihi	31.03.2025
Yayın Tarihi	11.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Is Analytic Philosophy a Question of Style?

Ali Bilge ÖZTÜRK

<https://orcid.org/0000-0002-8342-1753> | alibilgeozturk@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sistematik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı, Antalya, Türkiye
<https://ror.org/01m59r132>

Abstract

Various past interpretations have described analytic philosophy as a style of doing philosophy. However, these interpretations focus more on what analytic philosophy is not rather than what it is. In referring to an 'analytic style,' commentators have sought to emphasize that analytic philosophers do not share a common epistemological, ethical, or philosophical program, and that analytic philosophy is not defined by a fixed set of doctrines. Moreover, these commentators have not provided a comprehensive account of how this style should be characterized. More recently, however, Michael Rea has argued that contemporary Anglophone Christian philosophy is part of analytic philosophy. To support this claim, he contends that Christian philosophers share the same style as analytic philosophers and further attempts to provide a detailed explanation of what this 'analytic style' entails. This study critically examines Rea's account of analytic style and demonstrates that his descriptions fail to adequately characterize analytic philosophers. Accordingly, this study argues that Christian metaphilosophy and analytic metaphilosophy should be carefully distinguished.

Keywords: Metaphilosophy, Philosophical style, Philosophical methodology, Concept analysis, Philosophical traditions, Language and philosophy

Citation Öztürk, Ali Bilge (2025). Analitik felsefe bir stil/uslup konusu mudur?. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 4-31, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1641703	
Date of Submission	17.02.2025
Date of Acceptance	31.03.2025
Date of Publication	11.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

1983 yılında Alvin Plantinga, *Hristiyan Filozoflar Cemiyeti* adlı bir felsefe topluluğunun başkanı oldu. Ardından hiç zaman kaybetmeden “Hristiyan Filozoflara Öğütler” (1984) başlıklı bir makaleyi kaleme aldı. Söz konusu makale aynı topluluğun bir dergisi olan *Faith and Philosophy*’de yayımlandı. Günümüz uluslararası felsefe çalışmaları açısından dahi oldukça kışkırtıcı olan bu makalede Plantinga, Hristiyan filozoflara “özerklik”, “bütünlük” ve “birlik” içinde olmalarını öğütlüyordu. Plantinga’nın burada “özerklik” ve “bütünlük” sözcüklerinden kastı ise 20. yüzyılda tartışılan pek çok anaakım soru ve konudan uzak durmaktı. Peki, nedir bu sorunlar?

Günün ateşli sorunları yeni gönderge kuramı, gerçekçilik-karşı gerçekçilik tartışması, olasılıkla ilgili sorunlar, Quine’ın çevirinin radikal belirlemezliği hakkındaki iddiaları, Rawls’ın adalet üzerine görüşleri, nedensel bilgi kuramı, Gettier sorunları, insan olmanın ne olduğuna dair yapay zeka modeli, bilimde gözlemlenemez varlıkların ontolojik statüsü, bilimde ya da diğer yerlerde gerçek nesnelliğin olup olmadığı, matematiğin küme kuramına indirgenip indirgenemeyeceği, soyut varlıklardan (sayılar, önermeler, özellikler vb.) tuhaf şekilde ifade ettiğimiz üzere genel olarak “kaçınmanın” mümkün olup olmadığı, mümkün dünyaların soyut mu yoksa somut mu olduğu, öne sürdüklerimizi en iyi dil oyunlarındaki eylemler olarak mı yoksa dünya hakkında yalın doğruları ifade girişimleri olarak mı görmemiz gerektiği, rasyonel egoistlerin irrasyonel olduğunun gösterilip gösterilemeyeceği ve diğerleri gibi konulardır. (1984, ss. 254-255)

Plantinga’nın sıraladığı bu konuların ilginç bir özelliği bulunuyor. Felsefeyle profesyonel olarak ilgilenen kimselere felsefi yönelimleri ve ne tür konularla ilgilendikleri sorulduğunda, bazıları bu soruyu “analitik gelenekte tartışılan konularla” ilgilendiğini belirterek yanıtlar. Böyle bir yanıt, geleneksel olarak, az çok birbirine benzeyen birtakım sorun kümelerini ima etmektedir. Plantinga’nın yukarıdaki alıntıda sunduğu liste ise tam da bu sorun kümelerinin biri. Hatta şu sorunun yanıtının sorgulaması faydalı olabilir: Plantinga’nın sözünü ettiği sorun ve konular bir bilgi ile felsefe tarihinden silindiğinde 20. yüzyıl analitik ve post-analitik felsefesinden geride ne kalır?

İşte Plantinga, “özerklik” hedefiyle, kendisini “Hristiyan filozof” olarak tanıtan kimselerin bu tür konulardan uzaklaşıp ilgisini başka bir yöne kaydırması gerektiğini savundu. Çünkü Plantinga’ya göre analitik ve post-analitik felsefede hararetle tartışılan bu sorunlar, “Hristiyan olmayan dünyanın” sorunlarıydı:

Bahsettiğim sorunlar önemli ve ilgi çekicidir. Ancak Hristiyan filozoflar Hristiyan cemaatinin filozoflarıdır ve Hristiyan cemaatine hizmet etmek, Hristiyan filozoflar olarak görevlerinin bir parçasıdır. Ancak *Hristiyan cemaatinin kendi sorunları, kendi ilgileri, kendi soruşturma konuları, kendi gündemi ve kendi araştırma programı vardır*. Hristiyan filozoflar ilhamlarını sadece Princeton, Berkeley ya da Harvard'da olup bitenlerden almamalıdır [...] Eğer ellerinden gelenin en iyisini Hristiyan olmayan felsefe dünyasında moda olan konulara adarlarsa Hristiyan filozoflar olarak görevlerinin önemli ve merkezi bir kısmını ihmal etmiş olacaklardır. Burada ihtiyaç duyulan şey daha fazla bağımsızlık, *teistik olmayan felsefe dünyasının proje ve ilgilerine karşı daha fazla özerklidir*. (1984, s. 225; italik vurgu bana aittir)

Plantinga'nın yukarıdaki metnini biri güçlü, diğeri zayıf olmak üzere iki şekilde yorumlamak mümkündür. Güçlü yoruma göre Plantinga analitik ve post-analitik felsefede tartışılan anaakım sorunları tamamen aforoz etmektedir: Hristiyan filozoflar bu tür sorunlarla asla ilgilenmemelidir. Zayıf yoruma göre ise Hristiyan filozofları "ellerinden gelenin en iyisini" bu sorunlara adamamalıdır (ki aslında pratikte bu da bir tür aforozdur). Bu iki olası sonuç da metinde görülebileceği gibi "Hristiyan cemaatine hizmet etmek, Hristiyan filozofların görevlerinin önemli ve merkezi bir kısmıdır" öncülüne dayanıyor.

Bu öncül ise Alvin Plantinga'nın felsefi programını gerçekten yansıtmaktadır. Öncelikle Plantinga, kamuya açık çeşitli röportajlarında Hristiyanlıkla çelişen her tür inancı yanlış görerek reddettiğini açıkça belirtmiştir (örneğin: Closer to Truth, 2015). Bu temelde Plantinga, önce "bir öznenin bir önermeyi bilmesi" anlamındaki bilginin *epistemik güvence* (*epistemic warrant*) ile ilgili bir şey olduğunu, epistemik güvencenin ise doğru inancın üretimini hedefleyen bir tasarım planına göre düzgün işleyen bilişsel süreçler veya yetenekleri gerektirdiğini savunan bir kuram geliştirdi. Ardından *Warranted Christian Belief* (2000) yapıtıyla Hristiyan inancının (başka bir teistik inancın değil, yalnızca Hristiyan inancının), *teslis* (*trinity*), *kefare*t (*atonement*) ve *hulûl* (*incarnation*) gibi inançları da içerecek şekilde (2000, s. viii) bu ölçütü sağladığını savundu. Plantinga'nın nihai sorunu hiçbir zaman analitik ve post-analitik felsefenin hararetli sorunlarıyla cebelleşmek olmadı. O, hayatı boyunca kendisini "Hristiyan filozof" olarak konumlandırdı, "Hristiyan cemaatine hizmet etmeyi" kendisine görev bildi ve buna uygun çalışmalarda bulundu.

Burada Plantinga'nın görüşlerinin haklılığı elbette tartışmaya açılabilir. Çünkü felsefenin sorunlarının, Hristiyan sorunları ve teistik olmayan sorunlar şeklinde ayrılması, bazı sorunların bu temelde aforoz edilmesi gibi

fikirler, Thales'ten beri devam eden felsefe pratiği açısından hem oldukça tuhaftır hem de ne kadar gerekçelendirilebilir olduğu tartışılır. Nihayetinde felsefe tarihi gerek Hristiyan gerek Müslüman gerek Yahudi olsun, yaşadığı dönemin anaakım felsefi, bilimsel, mantıksal, siyasal ve etik konularını dini konulardan bağımsız görmeyerek kendi felsefelerini geliştirmiş geniş bir filozoflar topluluğu içermektedir. Dahası Plantinga'nın "öğütlerinin" Hristiyanlığa da felsefeye de hiçbir katkısı olmayacağını öne süren Hristiyan filozoflar da bulunmaktadır (örneğin: Phillips, 1988).

Diğer taraftan bu çalışmanın konusu Hristiyanlığın ve felsefesinin iç bunalmaları değildir. Yukarıda dikkat çekilmeye çalışılan nokta Plantinga'nın Hristiyan felsefesini bir *felsefi kimlik sorunu* haline getirmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle Plantinga, kendisini "analitik filozof" olarak değil "Hristiyan filozof" olarak tanımlamış, *teistik olmayan felsefe dünyasının proje ve ilgilerine karşı daha fazla özerklik* iddiasında bulunan ve bu bağlamda *kendi sorunları, kendi ilgileri, kendi soruşturma konuları, kendi gündemi ve kendi araştırma programı* olan, analitik metafelsefeden bağımsız bir Hristiyan metafelsefesi kurulumıştır. Dahası bu kurgu Plantinga ve benzer düşünürlerin (meta)felsefi programı açısından oldukça aydınlatıcıdır.

Diğer taraftan bugün uluslararası makale ve tez veri tabanlarında "analitik din felsefesi" ve "analitik ilahiyat" (*analytic theology*) gibi anahtar terimler aratıldığında Plantinga'nın çalışmaları ve Plantinga üzerine yapılan çalışmalar başlıca arama sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, bu karşıtlık nasıl açıklanabilir? Daha açık bir ifadeyle, Plantinga ve benzer ilgilere sahip başka düşünürlerin görüşlerini "Hristiyan felsefesi" veya belki de "Hristiyan ilahiyatı" gibi daha açıklayıcı bir terim yerine "analitik din felsefesi" ve "analitik ilahiyat" gibi terimlerle dünya felsefe çevrelerine sunma politikası nasıl gerekçelendirilebilir?

1. Soruşturmanın Motivasyonu

Bu soruyu tartışmadan önce böyle bir soruyu vurgulamanın arkasındaki motivasyonu açık kılmanın faydası bulunuyor. Öncelikle felsefe tarihi soruşturmalarında ve ayrıca metafelsefi tartışmalarda çeşitli filozoflar hakkında sıkça "F filozofu G felsefe geleneğindendir" genel biçiminde iddialarda bulunulur. Bu iddia ise çeşitli tartışma bağlamlarında iki anlama gelir:

1. Eğer amacımız F'nin felsefi veya metafelsefi görüşlerini anlamaksa G geleneğinin temsilcilerinin çalışmalarındaki belirleyici özellikleri bilmek *ilk bakışta* yardımcı olabilir.

2. Eğer amacımız *G* geleneğinin temsilcilerinin çalışmalarındaki belirleyici özellikleri anlamaksa örneklerini *F*'nin çalışmalarında aramak *ilk bakışta* yardımcı olabilir.

Dolayısıyla filozofları felsefe gelenekleri ile ilişkilendiren iddialar hem filozofun görüşleri hem de ilişkilendirilen gelenek açısından *aydınlatıcı* olduğunda kurulmalıdır. Aksini yapmak, filozoflar ve gelenekler hakkındaki kavrayışımızı bulandıracaktır. Yine, *F* filozofu *G* felsefe geleneğindendir” iddiasının *aydınlatıcı* olmasının gerek şartlarından biri, iddianın *muğlak* olmaması, *açıklığa* (*clarity*) sahip olmasıdır. Burada açıklık ise ancak filozofun ilişkilendirildiği geleneğin temsilcilerinin çalışmalarındaki belirleyici özelliklerinin tanımlanmasıyla sağlanır.

Burada ortaya çıkabilecek sıkıntılardan biri, bir terimin çok fazla sayıda ve niteliksel olarak farklı nesneye uygulandığında açık ve seçik göndermelerini kaybetmesi tehlikesinin ortaya çıkmasıdır. Aynı sorun filozofları felsefe gelenekleriyle ve hatta çeşitli “izm”lerle ilişkilendirme sorununda da ortaya çıkmaktadır. Bir örnek olarak, *yöntembilimsel doğalcılık* anlamındaki “doğalcılık” terimine dikkat çekilebilir. Çağdaş felsefede bu terimin bu anlamda ünlenmesine yol açan kişi W. V. O. Quine’dir. Quine bu terimi özellikle kendi epistemoloji yaklaşımına, John Dewey’nin felsefesine (1969a, s. 28) ve bir öncü olarak David Hume’un felsefesine (1969b, s. 72) uygulamıştı. Quine’in doğalcılığını pek çok filozof takip etmişti ve bunların arasında Hilary Kornblith ve Michael Devitt gibi filozoflar da bulunmaktaydı; her ne kadar Quine’in özgün yaklaşımından belirli oranlarda sapmış olsalar da. Devitt’in ilginç bir özelliği, doğalcı yaklaşıma sempatiyle yaklaştıkları halde felsefelerinde *a priori* kavramını kurtarmaya girişip doğalcılıktan saptıkları gerekçesiyle Georges Rey ve Harty Field gibi filozofları eleştirmesiydi (Devitt, 1998). Sonraları bu listeye Louise Antony ve Alvin Goldman gibi isimleri de dahil etmişti (Devitt, 2011). Yine Penelope Maddy, Quine’in özgün yaklaşımını bile yeterince “doğalcı” bulmayıp, Quine’in özgün görüşlerinden önemli noktalarda sapan daha ileri bir doğalcılık geliştirme iddiada bulunmuştu (1997, ss. 176-205). Dolayısıyla (yöntembilimsel anlamda) “doğalcılık” gibi görece yakın bir zamanda ünlenmiş bir terim dahi, bu kadar çok ve çeşitli açılardan farklılaşan filozofa aynı anda uygulanmaya çalışıldığı için, bugün Quine’in metinlerindeki açıklığı kaybetme ve muğlaklaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Burada işaret edilen sorun, “*F* bir analitik filozoftur” veya “*F* analitik gelenektedir” gibi ifadelerde çok daha belirgindir. Çünkü hem bu ifadelerin kullanımı daha köklüdür hem ifadelerin uygulandığı filozof sayısı çok daha fazladır hem de gerek felsefi yönden gerek metafelsefi yönden birbirleriyle

irtibatı çok zayıf filozoflara eşit olarak uygulanmaktadır. Dahası, ne yazık ki uluslararası yayınevlerinin coğrafi ve ekonomik kaygılarla yaptığı çeşitli seçimler de bu muğlaklaşmayı pekiştirmektedir. Bir örnek olarak Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* yapıtında, (1a) “bütün felsefe dil eleştirisidir” görüşünü, (2008, tez: 4.0031), ayrıca (2a) gerçek felsefi sorunların olmadığı-nı düşündüğü için “felsefenin sonucu, felsefe tümceleri değildir” görüşünü (2008, tez: 4.112), ayrıca (3a) olgular hakkında bilgi verme ehliyetinin yalnızca doğabilimlerinde olduğunu düşündüğü için “[d]oğru tümcelerin toplamı, toplam doğabilimi (ya da doğabilimlerinin toplamı)dır” görüşünü savunmuştur. Wittgenstein’a karşı Karl Popper (1b) “[f]elsefenin damıtılarak veya yoğunlaştırılarak bir tanım içine sokulacak herhangi bir özü yoktur” görüşünü (2002[1959], s. xxii-xxiii), (2b) “eğer gerçek felsefi sorunlar olmasaydı ben filozof olmazdım” görüşünü (1974, s. 98) ve (3b) “bütün bilim kozmolojidir ve felsefenin ilgisi, biliminkinden az olmamak üzere, yalnızca bu soruna yaptığı katkılarda yatar” (2002, s. xviii) görüşünü savunmuştur. Bu iki örnek filozofun felsefe kavrayışları taban tabana zıttır: Felsefenin konusu, amacı, yöntemi ve bilimlere göre konumu açısından metafelsefeleri hiçbir şekilde bağdaştırılamaz. Ancak onlar, uluslararası yayınevleri tarafından aynı şekilde “analitik filozof” etiketiyle tanıtılmaktadır. Bu tür örneklerin sayısını oldukça çoğaltmak da mümkündür. Ancak tekrar belirtmek gerekir ki uluslararası yayınevlerinin coğrafi ve ekonomik kaygılar barındıran seçimleri de “analitik filozof” teriminin muğlaklaşmasına katkı sağlamaktadır.

Dahası “analitik filozof” etiketi atfedilen pek çok düşünür ile bu düşünürlerin kendi yaklaşımlarını algılayışı arasında uyumsuzluklar gözlenebilmektedir. Bir örnek olarak Quine’ı analitik filozof etiketiyle anmak bir gelenek haline gelmiştir. Ancak Giovanna Borradori, geleneğe uymayıp Quine’ı “post-analitik filozof” olarak tanımladığında Quine bu tanımlamayı reddetmemiş, hatta kendisi gibi post-analitik sayılabilecek başka filozof örnekleri sunmuştur (Borradori, 1994, ss. 37-38). Bu yeni tanımlamayı reddetmeme durumu Borradori’nin Hilary Putnam’la yaptığı röportajda da yaşanmıştır (Borradori, 1994, ss. 64-65). Aslında bu çalışmanın ilk bölümünde ele alınan Plantinga örneği dahi böyle bir uyumsuzluğun dikkate değer bir örneğidir.

Diğer taraftan “analitik filozof” teriminin açık ve seçik göndergelerini kaybetmesi bu terimi bir kenara atmayı gerektirmemektedir; çünkü bu terim hala açık kılınmaya müsaittir. Dahası “analitik filozof” terimi, meşru olarak uygulanabileceği filozof sayısı sanılandan az olmakla birlikte, önemli pek çok 20. yüzyıl filozofunun felsefi kimliğini aydınlatıcı niteliktedir; ancak elbette terimin açık kılınması koşuluyla. Buradaki sorun ise bu açık kılma sürecinin çeşitli motivasyonlardan bağımsız olarak düşünüleceğidir.

Bu konuda şimdiye dek en fazla benimsenmiş motivasyonu, çağrışımında kolaylık olması adına “kapsayıcı motivasyon” olarak adlandırabiliriz. Kapsayıcı motivasyona göre (1) “analitik filozof” terimi coğrafi, ekonomik, yöntem-bilimsel veya başka bir gerekçeyle çeşitli filozoflara halihazırda atfedilmektedir. (2) Bu atıfların hepsi haklıdır. (3) O halde bütün bu atıfları açıklayacak genel bir “analitik felsefe” ve “analitik filozof” tanımına ulaşılmalıdır.

Burada işaret edilen *kapsayıcı motivasyon*, (3) numaralı iddia temelinde iki tür tanımlamayı beraberinde getirmektedir. Bunlardan birincisi *kapsayıcı özellik tanımlaması* olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşımda tanımlama, analitik filozof sıfatı atfedilen bütün filozoflarda ortak en az bir özellik aramak yoluyla gerçekleştirilir. Ancak bu tür bir tanımlamadaki sorun, (2) numaralı iddia çeşitli biçimlerde yaygınlaşmış her analitik filozof atfını haklı gördüğü için, bu kadar filozofta ortak bir özellik bulmakta sıkıntı yaşamaktır.

Örneğin bir analitik filozofu “metafizik tez ve soruşturmaları reddeden filozof” olarak tanımlamak mümkün değildir. Çünkü böyle bir tanımlama günümüzün filozofları bir yana analitik felsefeyi başlatan filozofları bile yeterince tarif etmez. Örneğin Gottlob Frege analitik felsefeyi başlatan filozoflardandır ve fiziksel dünya ve bilişsel iç dünyamız dışında düşüncelerin, sayıların, kavramların kaplamalarının vb. oluşturduğu bir varlık zemini olarak üçüncü bir dünyayı varsaymıştır (1984, s. 363). George Edward Moore bir metafizik tez olarak idealizmi reddetmiştir; ancak bu görüşe karşı savunduğu realizm de en azından mantıksal pozitivistlerin ölçütlerine göre (Carnap, 1935, ss. 18-22) metafizik bir tezdur. Bertrand Russell ve Wittgenstein’in bir dönem savunduğu *mantıksal atomculuk* metafiziksel bir tezdur. Örneğin Wittgenstein, *Tractatus*’ta bilim karşıtı gördüğü idealist felsefenin bütüncül metafiziğine karşı çıkmış ve dünyanın hepsi birbirinden mantıksal olarak bağımsız şekilde bilinebilecek olgulardan oluştuğunu öne süren olgusal atomcu bir metafizik önermiştir. Yani sıkça zannedilenin aksine *Tractatus*, özünde bir metafizik yapıtıdır; elbette bu metafiziğin tırmandıktan sonra atılması gereken bir merdiven olarak görülmesi şerhiyle. Burada kritik noktada düzgün ifade edilmelidir: Analitik felsefeyi başlatan düşünürlerin ortak biçimde kabul ettiği görüş, Russell’ın formüle ettiği haliyle “bilime kapalı olup da felsefeye açık olan hiçbir özel bilgelik kaynağı yoktur” (1998, s.87) görüşüdür. Bu görüş bazı filozoflarda bilim dostu veya bilimsel doğruluğu açıklayıcı, bazen ise bilimi temellendirici bir metafizik geliştirme biçiminde belirginleşirken Rudolf Carnap gibi bazı pozitivist filozoflarda metafiziğin her biçimine karşı olmak biçiminde belirginleşir. Aynı nedenle analitik felsefenin başlangıcında metafizik karşıtı olup sonraları metafiziğe ilgili duy-

maya başladığı şeklindeki yüzeysel kanaatin de kuramsal ve tarihsel olarak izah edilebilir bir tarafı yoktur.

Dahası analitik filozoflar dilbilimsel analizi felsefenin başat yöntemi olarak gören filozoflar olarak da tanımlanamaz. Çünkü bu tanımlama en başta Russell gibi analitik felsefeyi başlatan bir filozofu dışarıda bırakır. Russell'ın belirli betimlemeler kuramıyla bazı klasik felsefe sorunlarını çözmeye çalıştığı doğrudur. Ancak her şeyden önce Russell, "bir felsefi sorun ancak filozofun yöntemleriyle çözülür" kanısında değildir. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (1945) yapıtının "mantıksal analiz felsefesi" başlıklı son bölümünde kadim pek çok felsefi sorunun bilimin çeşitli sahalarındaki gelişmeler sonucu çözüldüğünü öne sürer. Felsefeyi ise *Tractatus*'ta Wittgenstein'in yaptığı gibi "dil eleştirisi" olarak değil, "bilgi eleştirisi" olarak tanımlar (1998, s.87). Russell'ın bilgi eleştirisinden kastı ise dil analizi değildir. Bunun yerine bilimde ve gündelik yaşamda öne sürülen iddiaların *gerekçelerini* sorgulamak, bunlarda tutarsızlık olup olmadığını araştırmak ve bu eleştiri sürecinden sonra "onları reddedecek bir neden ortaya çıkmadığında kabul etmektir" (1998, s.87-88).

Yine analitik filozofları, "*kavram analizini* felsefenin başat yöntemi olarak gören filozoflar" olarak tanımlama, *stil/üslup* yönünden tanımlama ve bazı başka özellikler temelinde tanımlama gibi çeşitli girişimler bulunmaktadır. Özellikle kavram analizi ve stil/üslup konusu sonraki bölümlerde daha geniş şekilde tartışılacak ve analitik felsefeyi tanımlamak için yeterli olmadıkları gösterilecektir. Ancak şimdilik şuna dikkat edilmelidir: Yaygın şekilde "analitik filozof" olarak tanıtılan kimseler çok fazla ve çeşitlidir. Bunların hepsinde ortak ve belirleyici bir özellik bulmak güç bir iştir. Çünkü önerilen çeşitli "ortak özellikler" her defasında bazı filozofları tanım dışına çıkarmaktadır.

Buradan hareketle kapsayıcı motivasyona sahip bazı yorumcular, *kapsayıcı özellik tanımlaması* yerine, Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" modelini analitik felsefeye uygulayarak bir *kapsayıcı aile benzerlikleri tanımı* geliştirmeye çalışmıştır. Bu tanımlamada yine bir şekilde yaygınlaşmış bütün analitik filozof atıfları meşru kabul edilir. Ancak bu filozoflar arasında ortak bir özellik bulmanın güç olması nedeniyle, analitik filozoflar kısmen örtüşen özelliklere sahip bir aile olarak tanımlanır. Analitik felsefeyi bu model temelinde tanımlama girişiminde bulunan pek çok yorumcu olsa da özellikle Hans-Johann Glock'un (2008) çalışması dikkate değerdir. Glock analitik filozof sıfatı atfedilen çok sayıda filozofu çeşitli yönlerden inceledikten sonra şu sonuca ulaşmıştır:

Tartıştığımız hiçbir özellik (örneğin, tarihe veya metafiziğe karşı temkinli yaklaşım, dile dönüş, analizin kullanımı, bilimsel bir ethos, üslupta açıklık

ve argümanlarda titizlik arzusu) bütün analitik filozoflara özgü değildir ve yalnızca onlara ait değildir. Ancak yine de analitik felsefe ailesi içindeki kısmen örtüşen önemli unsurları yakalar. (2008, s. 213).

Elbette Glock, analitik felsefeyi aile benzerlikleri modeli üzerinden tanımlama girişiminde bulunan ilk kişi değildir. Bu nedenle kendinden önceki girişimleri ve bu girişimlere yöneltilen eleştirileri de değerlendiren Glock, bu değerlendirme sonunda “aile benzerlikleri” modelini de tek başına yeterli görmemiştir. Nihayetinde analitik filozoflar yalnızca, özellikleri (her ne kadar bu özellikler kısmen örtüşse de) kazara örtüşen bir filozoflar topluluğu değildir. Çoğu zaman birbirlerinin çalışmalarını değerlendiren, bazen birbirlerinin öğrencilerine katkı sağlayan, gerektiğinde örgütlenen ve *tarihsel olarak gelişen* bir bireyler ve okullar dizisidir. Buradan yola çıkarak Glock, aile benzerlikleri modelini *tarihsel* yaklaşımla birleştirmeyi önerir:

Bu nedenle, tarihsel bir yaklaşımı ve aile benzerliği modelini birleştirmekten yana olduğumu savunmak istiyorum. Analitik felsefe hakkında en çok şeyi, onu hem etkileşim bağları hem de kısmen örtüşen özelliklerden oluşan bir gelenek olarak ele alarak öğrenebiliriz. (2008, s. 223)

Diğer taraftan aşağıda savunulacak bakış açısından bakıldığında, aile benzerlikleri modelini analitik felsefeye uygulamakta da bazı sorunlar bulunmaktadır. Öncelikle Wittgenstein, sözcüklerin gündelik dil oyunlarından bağımsız ve onun ötesinde bir felsefi anlamlar dünyası olduğunu kabul etmezdi. Filozofların tartıştıkları sözcüklerin gündelik kullanımının ötesinde bir felsefi/metafizik anlamı olduğunu düşünüp o anlama erişmeye çabalamasını “dilın tatile gitmesi” olarak görürdü. Tam da bu nedenle Wittgenstein filozoflara şunu önermişti:

Filozoflar “bilgi”, “varlık”, “nesne”, “ben”, “önerme/cümle”, “ad” gibi bir sözcüğü kullandıklarında ve o şeyin özünü kavramaya çalıştıklarında, her zaman kendine şunu sormalıdır: Sözcük, evi olan dilde hiç bu şekilde kullanılmış mıdır? (2009[1953], 116, s. 53e).

Örnek olarak “bilgi” sözcüğünü ele alalım. Wittgenstein’a göre bir mahkemede şahitlik yaparken “ben biliyorum” dediğimizde “ben eminim” demekten daha başka bir şey söylemiş olmayız (1969, 8, 3e) veya bir çocuk bu ifadeyi kullandığında “ben öyle öğrendim” anlamına gelebilir (1969, 165, 24e). Sözcük başka durumlarda başka anlamlara da gelebilir ve bu kullanımların hepsi haklı ve meşrudur. Örneğin Wittgenstein bir çocuğun “bilme” sözcüğünü “öyle öğrendim” anlamında kullanmasında bir sorun görmez. Dil

oyunlarındaki anlamlar esastır, baştan meşrudur ve böylece bir tanıma ulaşılabilecekse bu anlamların hepsi dikkate alınmalıdır. Ancak sözcüğün bu kadar farklı anlamlarında ortak bir özellik bulunamayacağını düşündüğü için Wittgenstein “aile benzerlikleri” modelini kullanmayı tercih eder.

Ancak şu nokta gözden kaçırılmamalıdır: Daha önce de belirtildiği gibi Wittgenstein’a göre filozofların özünü yakalamaya çalıştıkları bu tür sözcüklerin gündelik dildeki kullanımlarının hepsi baştan meşrudur, haklıdır ve esastır. Ancak “analitik filozof” ifadesi böyle bir ifade değildir. Bu ifade, gündelik dil oyunlarında kullanımı olmayan teknik bir terimdir. “*F* bir analitik filozoftur” ifadesinin *F* filozofu bağlamında hem felsefe tarihi açısından hem de metafelsefi açıdan sonuçları vardır. Yine “*F*₁ ve *F*₂ bir analitik filozoftur” ifadesi, bu iki filozofun ortaklaşa paylaştıkları metafelsefe açısından bir şey söylemeli, aydınlatıcı olmalıdır. Ancak “analitik filozof” sıfatı atfedilen düşünür sayısı son yıllarda oldukça artmıştır. Bu atıfların pek çoğu coğrafi ve ekonomik kaygılar temelinde yapılan, felsefe tarihi ve metafelsefi açıdan aydınlatıcı olmayan atıflardır. Dahası yukarıda da tartışıldığı üzere, pek çok filozofun kendi yaklaşımını anlama biçimiyle de gerilim içindedir. Dolayısıyla bu atıfların hepsini en baştan haklı, meşru, dolayısıyla esas görmek sorunludur. Böylece analitik felsefeyi “aile benzerlikleri” modeli üzerinden yorumlamakta da ciddi sorunlar bulunmaktadır.

Böylece yukarıda işaret edilen sorunlar kapsayıcı değil, *eleyici* motivasyonu daha makul kılmaktadır. Eleyici motivasyon, bir şekilde yaygınlaşmış veya bilerek yaygınlaştırılmış bütün analitik filozof atıflarını baştan haklı ve meşru görmemeyi gerektirir. Böylece tanımlanacak hedef küme, belirleyici ortak özellikler bulunup bu terimi aydınlatıcı ve dolayısıyla açık kılana kadar daraltılmalıdır. Dahası bu motivasyon yalnızca “analitik filozof” teriminde değil, felsefe tarihi ve metafelsefe açısından anlamı olan her terimde yönlendirici olmalıdır. Okuduğunuz çalışmada da savunulan motivasyon budur.

“Post-analitik felsefe” teriminin ortaya çıkışı bu bakımdan önemlidir. Bu terimle Richard Rorty, Hilary Putnam, Donald Davidson, Ian Hacking, John Rawls, Arthur C. Danto, Thomas Kuhn, Robert Nozick, Alasdair MacIntyre ve hatta W. V. O. Quine gibi filozofların çalışmalarının analitik felsefenin değil, post-analitik felsefenin parçası olduğu öne sürülmüştür. (Rajchman 1985; Borradori, 1994). Böyle bir terimin gerekliliğini Rajchman şöyle gerekçelendirmiştir:

Yine de Amerika’da giderek daha fazla dile getirilen bir görüşe göre, bu felsefenin temel programları, tam da kendi teknik çalışmaları tarafından zayıflatılmış ve bunun nasıl devam edebileceğine dair bazı şüpheler ortaya

çıkılmıştır. Mantıksal analiz fikrinin kendisi sorgulanmıştır. Bilimin yöntemi veya mantığı diye bir şey olmayabilir, üzerinde çalışılacak “felsefi” hiçbir şey bulunmayabilir. Analitik önermeler diye bir şey olmayabilir ve analitik filozofların analiz edebileceği bir şey kalmamış olabilir. Rorty bunu açıkça ifade eder: “Mantıksal analiz kavramı kendi üzerine döndü ve yavaş yavaş intihar etti.” (1985, s. X)

Şimdi, eleyici motivasyondan bakıldığında böyle bir terimin ortaya çıkması ise oldukça değerlidir. Çünkü “analitik filozoflar” kümesini daraltıp bu terimin açık ve seçik göndergelerinin netleştirilmesi amacına hizmet etmektedir. Dahası post-analitik sıfatı atfedilen isimlerden Quine ve öğrencilerinin Anglofon felsefede yaptıkları kırılma göz önünde bulundurulduğunda bu terim oldukça yerinde bir terim sayılabilir. Ayrıca daha önce de tartışıldığı üzere en azından Quine ve Putnam gibi filozofların “post-analitik” sıfatıyla bir sorunu olmamıştır.

Plantinga’nın bir önceki bölümde tartışılan yaklaşımı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Hatırlanabileceği üzere Plantinga, *kendi sorunları, kendi ilgileri, kendi soruşturma konuları, kendi gündemi ve kendi araştırma programı* olan ve “ellerinden gelenin en iyisini” analitik ve post-analitik felsefenin “moda” sorunlara “adamayan” bir Hristiyan metafelsefesi kurgulamıştır. Bu kurgu hem “analitik felsefe” teriminin göndergelerini daraltıp anlamını açık kılmak için hem de Hristiyan filozofların ilgi alanlarını “analitik” teriminden daha iyi vurguladığı için kullanılabilir.

Bu temelde önceki bölümün sonundaki soruyu yinelemek gerekiyor: Plantinga ve benzeri düşünürlerin felsefelerini “Hristiyan felsefesi” gibi aydınlatıcı ve anlambilimsel olarak daha açık bir terim yerine “analitik din felsefesi” ve “analitik ilahiyat” gibi terimlerle dünya felsefe çevrelerine ve öğrencilerine tanıtmaya politikası nasıl gerekçelendirilebilir?

2. Analitik Felsefe Terimini Genişletmek

Soruyu tartışmadan önce, herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için, bu sorunun vurgusunun ne olduğu ve ne olmadığını açık kılmak gerekiyor. Öncelikle “analitik din felsefesi” ve “analitik ilahiyat” gibi terimler, teistik inancı her yönden inceleyen genel bir din felsefesi ve ilahiyat çalışmasını çağrıştırmaktadır. Ancak bu etiketle sunulan literatürün baskın şekilde Hristiyan inancını konu ettiği veya Hristiyan perspektifini temel aldığı bilinmektedir. Bu nedenle farklı dini, kültürel ve cinsiyet kimliklerinden çalışmalara da talep artmış olup ve bu talebi karşılayacak çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Ancak bu konuda değerli araştırmalar yapmış Graham Oppy’nin de

belirttiği gibi bunlar “[...] neredeyse tamamen Hristiyanlık odaklı olan ve büyük ölçüde beyaz, erkek ve Anglofon kimseler tarafından sürdürülen bir alan içinde yalıtılmış adalar olarak durmaktadır” (Oppy 2021). Bu durumda, baskın biçimde belirli bir inanca odaklanan bir literatürü “analitik din felsefesi” ve “analitik ilahiyat” gibi yansız görünen terimlerle tarif etmenin meşruiyeti tartışma konusu edilebilir. Ancak o nokta bu çalışmanın konusunun dışındadır. Çünkü yukarıdaki soru ilgili literatürün dini odağıyla ilgili değil, “analitiklik” vurgusuyla ilgilidir; yani analitik felsefeyle ilişkisiyle ilgilidir.

Bu temelde “analitik” din felsefesi ve “analitik” ilahiyat gibi terimlere geri dönüldüğünde, bu terimlerin tarihinin oldukça eski olduğu gözlemlenebilir. “Analitik din felsefesi” terimi en az 1950’lerden beri, “analitik ilahiyat” terimi ise en az 1960’lı yıllardan beri kullanılmaktadır. Ancak uzun yıllar boyunca bu terimler ya açık bir tanım verilmeden keyfi çağrışımlarla kullanılmış ya da bir tanım verilen istisnai durumlarda günümüzdekinden çok daha dar bir anlamda kullanılmıştır. Örneğin “analitik ilahiyat” teriminin keyfi çağrışımları temel alarak kullanıldığı ilginç bir örnek Bednarowski (1976)’da görülebilir:

Ontolojik kanıt ile neye ulaşılır?

Tanrı’nın var olduğu

yoksa yalnızca biraz analitik teolojiye mi (eğer böyle bir şey varsa), yani [...]

(b’) Tanrı kavramının var olmayı içerdiği (1976, s. 284-285).

“Analitik din felsefesi” terimine gelindiğinde ise Willem Zuurdeeg, bu terime bir anlam kazandırmaya çalışan en erken ve istisnai düşünürlerden biriydi. Zuurdeeg bu terimi metafizik konulara girmeden, yalnızca *dini dilin analizi*yle sınırlı bir çalışma olarak tanımlamıştı (2013[1959], s. 13). Bu tür örneklerin sayısı çoğaltılabilir. Ancak görece yakın bir zamana kadar, bu tür terimler günümüzdekinden dar bir anlamda veya yalnızca çağrışımlarla kullanılmaktaydı.

Diğer taraftan Wiley, Elsevier, Jstor ve Springer gibi veri tabanları incelendiğinde görülecektir ki özellikle 2000’li yıllarından başından itibaren bu terimler farklı işlevler de kazanmaya başlamıştır. Yani bu terimler yalnızca (1) *dini dilin analizi*ni ve dini önermeleri açık kılmayı betimlemekle kalmamış, aynı zamanda (2) Hristiyan inancını bütün metafizik ve dini boyutlarıyla ele alıp savunan ve (3) özellikle Anglofon dünyadaki Hristiyan felsefesi çalışmalarını *kita ilahiyatından* ayıran bir çerçeveyi ifade etmek için de yaygın şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Böylece bu terimler birinci işlevinin yanında ikinci ve üçüncü işlevler de kazanmıştır.

Yine aynı veri tabanlarında yapılabilecek bir inceleme ile “analitik din felsefesi” ve daha da belirgin olarak “analitik ilahiyat” gibi terimlerin kullanımında özellikle 2009-2013 yıllarından itibaren ciddi bir patlama yaşandığı gözlemlenebilir. Bu dönem ise tam olarak Peter van Inwagen ve Michael Rea gibi filozofların *Hristiyan Filozoflar Cemiyeti*’nin başkanlığına seçildiği döneme denk gelmektedir.

İşaret edilen örtüşme tek başına elbette herhangi bir nedensellik sunmaz. Ancak bu tür terimlerin kullanımındaki ciddi yaygınlaşmanın araştırılması için iyi bir başlangıç noktası sunmaktadır. Dahası bu iki düşünürü, işaret edilen örtüşmeye ek olarak, benzer ilgilere sahip düşünürlerden farklı kılan başka özellikleri de bulunmaktadır. Örneğin 2003 yılında Milan Katolik Üniversitesi’nde analitik felsefenin zorunlu olarak (ontolojik) doğalcılığı gerektirip gerektirmediği konulu bir konferans düzenlenmişti. Katılımcılar ise bu sorunu analitik felsefenin Hristiyan inancını dışlayıp dışlamadığı biçiminde yorumlayarak bildiri sunmuştu. Bu ünlü konferansta sunulan bildiriler incelendiğinde görülecektir ki van Inwagen, “analitik felsefe nedir?” sorusuna açık ve kısmen kapsamlı bir yanıt verip bu yanıt temelinde analitik felsefenin Hristiyanlığı dışlamadığına yönelik bir argüman geliştiren tek düşünürdü (van Inwagen, 2006). Diğer katılımcılar, konferans bildiri kitabının editörleri de dahil olmak üzere, bu soruya açık veya kapsamlı bir yanıt sunmadan konuyu tartışmıştı. Hatta pek çok katılımcı (Plantinga da dahil olmak üzere) “analitik felsefe” ifadesini bildirilerinde kullanmamıştı bile.

Bu iki isimden Michael Rea’nın çalışmaları ise daha dikkat çekicidir. Filozof Michael Rea, ilahiyatçı Oliver Crisp’le birlikte 2009 yılında *Analitik Teoloji* adlı ünlü bir kitaba editörlük yapmıştı. Bu yapıt çeşitli açılardan ilginçtir. 2013 yılında dahi analitik felsefe ve Hristiyan ilahiyatının “analitik ilahiyat” adı altında “gelecekteki” bir potansiyel iş birliğinden söz edilirken (McMartin, 2013), analitik ilahiyatın ortak bir programının olmadığından ve en fazla Wittgenstein’in “aile benzerlikleri” kavramına benzer bir birlik-telik oluşturan bir “proje” olabileceği öne sürülürken (Coakley, 2013), Michael Rea 2009 yılında dahi analitik ilahiyat hakkında zaten olmuş bitmiş, kendi belirleyici özelliklerini çoktan keşfetmiş bir hareketmiş gibi söz etmişti ve analitik teolojinin ne olduğuna dair çok kapsamlı açıklamalarda bulunmuştu. Yine Rea ve Crisp 2013 yılında *Journal of Analytic Theology* adlı bir dergiyi de kurmuştu. Rea ve Crisp’in hem editörlüğünü yaptıkları kitap hem de kurdukları dergi, “analitik ilahiyat” teriminin yaygınlaşmasına ciddi bir katkı sağlamıştı. Uluslararası akademik veri tabanlarına ek olarak Google Trends de aynı sonucu sunmaktadır.

Şimdi, “analitik din filozofu” ve “analitik ilahiyatçı” terimlerinin birbirlerinden nasıl ayrıldığı önemli bir konu olup pek çok çalışmaya da konu olmuştur. Ancak bu konu okuduğunuz çalışmanın dışındadır. Burada tekrar hatırlatmak gerekiyor ki, bu iki terimin kullanımının patlama yapmaya başladığı asıl dönem van Inwagen ve Rea’nın *Hristiyan Filozoflar Cemiyeti*’nin başkanlığına seçildiği döneme denk gelmektedir. Dahası bu düşünürler, ilgili terimleri geliştiren kişiler olmasa da yaptıkları çalışmalar ve çeşitli girişimleri ile bu terimlerin yaygınlaşmasına ciddi katkılarda bulunmuştur. Ayrıca iki düşünür de analitik felsefenin ne olduğu ve Hristiyan felsefesi literatürünün neden “analitik” sayılması gerektiğine dair kapsamlı gerekçelendirmeler sunup analitik felsefe terimini genişletme konusunda girişimlerde bulunmuştur. Ancak şunu not etmek gerekiyor ki Rea’nın açıklamaları van Inwagen’ın açıklamalarından kapsamlıdır. Hatta benzer ilgilere sahip düşünürler arasında en kapsamlı olanıdır.

Bu nedenle sonraki bölümde “analitik din filozofu” ile “analitik ilahiyatçı” gibi terimlerin, “Hristiyan filozof” veya “Hristiyan ilahiyatçı” gibi terimlere göre aydınlatıcılık ve açıklık açısından bir avantajı olup olmadığı ele-yici motivasyonla değerlendirilecek ve bu değerlendirmede ilgili terimler hakkında en kapsamlı gerekçelendirmeler Rea tarafından geliştirildiği için Rea’nın açıklamaları temel alınacaktır.

3. Michael Rea ve “analitik stil”

Önceden de belirtildiği gibi filozof Michael Rea, ilahiyatçı Oliver Crisp’le birlikte *Analitik Teoloji* (2009) adlı oldukça ses getiren bir kitaba editörlük yapmıştı. Bu kitabın hazırlanmasına çeşitli motivasyonlar neden olmuştu. Örneğin Rea’nın belirttiği üzere felsefe bölümleri ve ilahiyat bölümleri arasındaki iş birliği zayıftı. Hatta öğrencilerini dahi birbirlerinden uzak tutma eğilimleri gözlemlenebilmekteydi (2009, s. 2). Dolayısıyla Rea, bu farklı çevrelerin ortak bir metodolojiyi veya doktrini paylaşmasalar bile en azından ortak bir yazı stilinde, yani “analitik felsefi yazı” stilinde uzlaşıp birlikte ilahiyat konularını tartışabileceklerini, yani iş birliği yapabileceklerini düşünüyordu (2009, s. 7). Kitabın diğer editörü Crisp de belirli bir “analitik stilin” var olduğunu düşünmekteydi. Çünkü sonraki bir çalışmasında, Thomas Aquinas’ın yazılarının dahi kulağa ne kadar “analitikler” gibi geldiğinden bahsedecekti (2013, s. 611).

Rea, felsefe ve ilahiyat bölümleri arasındaki uzlaşmazlığın temel bir kaynağı olarak, din felsefecilerinde *analitik* eğilimlerinin, ilahiyatçılarda ise *kı-tacı* eğilimlerin daha baskın olmasını göstermişti (Rea, 2009, s. 1). Peki, din felsefecilerinde baskın olan “analitik felsefe” nedir? Rea’ye göre:

[Analitik felsefe][...] felsefi sorunlara yönelik olarak, belirli bir retorik üslup, bazı ortak hedefler, gelişen bir teknik söz dağarcığı ve belirli bir gelişen literatür etrafında diyalog halinde projeler yürütme eğilimi ile karakterize edilen bir yaklaşımı ifade eder. (Rea, 2009, s. 4)

Rea, yukarıda işaret ettiği *literatür* ve *teknik söz varlığının* bir listesini sunmaz. Ancak analitik felsefenin “ortak hedefleri” (*ambitions*) ve “retorik üslubu” konularında uzunca açıklamalar yapar. İlkın, Rea’nın sözünü ettiği “analitik felsefenin ortak hedefleri” şunlardır:

(i) dünya hakkında bilgi edinme gücümüzün kapsamını ve sınırlarını belirlemek ve (ii) doğa bilimlerinin kapsamı dışında kalan araştırma alanlarında (metafizik, ahlak ve benzeri) elimizden geldiğince doğru açıklayıcı teoriler sunmak. (Rea, 2009, s. 5)

Rea, analitik felsefeyi karakterize ettiğini düşündüğü retorik stil/üslubu ise şöyle sunmuştur:

Tamlık ya da evrensellik iddiasında bulunmadan analitik stil, kabaca, paradigmatik örnekleri aşağıdaki yönergelere (az ya da çok) uygun olmasıyla belirginleşen bir stil olarak nitelendirilebilir:

Y1. Felsefi pozisyonları ve sonuçları, biçimselleştirilebilecek ve mantıksal olarak manipüle edilebilecek cümleler yoluyla yeterince formüle edilebilecek şekilde yaz.

Y2. İncelik, açıklık ve mantıksal bağdaşıma öncelik ver.

Y3. Anlamsal içeriği önermesel içeriğinin önüne geçen metafor ve diğer mecazların asli (süs amaçlı olmayan) kullanımından kaçın.

Y4. Mümkün olduğunca iyi anlaşılmış ön kavramlarla ve bunlar yoluyla analiz edilebilecek kavramlarla çalış.

Y5. Kavram analizini (mümkün olduğunca) bir delil kaynağı olarak kullan. (Rea, 2009, ss. 5-6)

Michael Rea “analitik stil” dediği yönergeler kümesini böyle sıraladıktan sonra bu stilin analitik felsefeyi kıta felsefesinden belirleyici biçimde ayırdığını savundu:

Daha fazlası da elbette eklenebilir. Ancak benim ‘resmi’ listem Y5’te duruyor çünkü ekleyebileceğim diğer şeylerin çoğu analitik filozofları kıta

filozoflarından ayıran yönergelerden sayılmaz. Bununla birlikte, Y1-Y5 ihtilafıdır. Bana göre bunlar, analitik olmayan filozofların ya önemsiz görüp reddettiği ya da ilkesel nedenlerle etkin biçimde ihlal etmeyi amaçladıkları yönergelerdir. (2009, s. 6)

Bütün bu görüşlerin ardından Rea, analitik ilahiyatı da “analitik hedef ve stilde yapılan ilahiyat” olarak tanımladı:

Gördüğüm kadarıyla analitik ilahiyat, ilahiyat konularına analitik bir filozofun hedefleri ve analitik felsefi söylemin belirleyici yönergelerine uygun bir stille yaklaşma etkinliğidir. Aynı zamanda, az ya da çok, bu konuları analitik geleneği oluşturan literatürle etkileşime girecek şekilde ele almayı, bu geleneğin bazı teknik jargonlarını kullanmayı vb. içerecektir. (2009, s. 7)

Rea, bu görüşlerini (2013) çalışmasında da sürdürdü. 2013 sonrası çalışmalarında ise düşüncelerini değiştirdiğini gösteren bir metni bulunmamaktadır. Şimdi, Rea'nın yaklaşımı çeşitli açılardan önemlidir. Çünkü analitik felsefeyi bir stil/üslup meselesi olarak tanıtmak yoluyla kıta felsefesinden ayıran Rea'den farklı çeşitli yorumcular da olmuştur. Ancak sürekli varlığından bahsedilen bu stili açık kılmaya yönelik ciddi bir girişimle karşılaşmak pek mümkün değildir. Rea ise bu stili maddeler halinde açık kılma çabasına girmiştir. Dahası bir “analitik” stilden bahseden kimselere bu stilden neyi anladıkları sorulsaydı, az ya da çok Rea'nın betimlemelerine benzer sonuçlar elde edilirdi. Çünkü Rea, yukarıdaki betimlemeleriyle analitik felsefeye stereotipik şekilde atfedilen bazı nitelikleri de açık kılmaktadır. Bu bakımdan Rea'nın açıklamaları kapsamlı ve değerlidir. Ancak bu açıklamalarının analitik filozofları yeterince tarif edip etmediği şüphelidir. Bu noktayı görmek için Rea'nın açıklamaları aşağıda sırayla değerlendirilecektir. Öncelikle Rea'nın “analitik filozofların ortak hedefleri” olarak sıraladığı maddelerden başlamak gerekirse:

(i) *Dünya hakkında bilgi edinme gücümüzün kapsamını ve sınırlarını belirlemek.*

Rea bu maddeyle kıta filozoflarının analitik filozoflara göre belirli bilgi türlerinin *temellendirilebileceği* ya da *temelleri olduğu* iddiasına karşı daha eleştirel bir söylem geliştirdiğini kastetmektedir (Rea, 2009, s. 4). Ancak bu ölçüt elbette analitik filozofları tamamen tanımlamaz. Çünkü iyi bilindiği üzere analitik filozoflar arasında da belirli bilgi türlerinin varlığına eleştirel yaklaşan düşünürler vardır. Rea de bu noktanın farkında olduğu için şöyle bir ek açıklama yapmıştır:

Bu tür projeler hem analitik hem de analitik olmayan filozoflar tarafından yü-

rütülmektedir. Bas van Fraassen'in metafiziğe [...] eleştirisi ile Jean-François Lyotard veya Jean-Luc Marion gibi filozofların sunduğu eleştiriler arasındaki fark, genel amaç veya tezden ziyade argümantasyon tarzında, hedeflerin ve tartışma partnerlerinin seçiminde, varsayılan kabuller ve kullanılan söz dağarcığında yatmaktadır. (Rea, 2009, s. 4)

Diğer yandan bu ek açıklama da bazı sorunları beraberinde getirmektedir. 20. yüzyıl akademik yapılanması göz önünde bulundurulduğunda çeşitli coğrafyalardaki düşünürlerin argümantasyon tarzında, hedeflerinde, tartışma partnerlerinin seçiminde, kabullerinde ve sözcük dağarcıklarında farklılık olması gayet doğaldır. Burada yanıtlanmayan soru, belirli bir akademik yapılanmanın hangi gerekçeyle “analitik” kimliği hak ettiği ve metafelsefi bir pozisyon olarak savunulması gerektiğidir. Bu belirleyici soru yanıtlanmadığı sürece Rea'nın birinci maddesinin analitik felsefe hakkında aydınlatıcı olduğu söylenemez. Şimdi, ikinci maddeyi inceleyelim:

(ii) *Doğa bilimlerinin kapsamı dışında kalan araştırma alanlarında (metafizik, ahlak ve benzeri) elimizden geldiğince doğru açıklayıcı teoriler sunmak*

Rea'nın bu maddesi de pek çok başat analitik filozofu kapsamamaktadır. Bu noktayı tek tek bazı çarpıcı örnekler üzerinden görebiliriz. Örneğin Wittgenstein *Tractatus*'ta, “Felsefenin sonucu, “felsefe tümceleri” değil, tümcelerin açık hale gelmesidir” (tez: 4.112) görüşünü savunmuştur. Böylece Wittgenstein felsefe için “doğru açıklayıcı teoriler” kurmak diye bir amaç belirlememiştir. Yine örneğin Russell, felsefeyi bilimden ayrı bir soruşturma sahası yapan unsurun “bilgi eleştirisi” olduğunu öne sürmüştür (1998, ss. 87). Russell'ın bilgi eleştirisinden kastı ise “her görünen bilgi parçası üzerinde değerine göre düşünmek” ve “bu düşünme sona erdiğinde yine de bilgi olarak kalabilmiş olanı” muhafaza etmektir (1998, ss. 87-88). Böylece Russell da felsefeyi bir tür eleştiri olarak tanımlamış ve felsefenin “doğru açıklayıcı teoriler sunmak” gibi bir göreve sahip olduğunu savunmamıştır. Carnap “felsefenin tek uygun görevi mantıksal analizdir” fikrini savunmuştur (1935, s. 35). Onun mantıksal analizden kastı ise “bütün bilgiyi, bilimdeki ve gündelik yaşamdaki bütün iddiaları, bu iddiaların anlamlarını ve birbirleriyle olan bağlantılarını açık kılmak amacıyla çözümlemektir” (1935, s. 9). Böylece Carnap da felsefeye “doğru açıklayıcı teoriler” geliştirmek gibi bir hedef belirlememiştir. Benzer şekilde, etik konularda doğru açıklayıcı teoriler sunmak da pek çok başat analitik filozofun ısrarla kaçındığı bir iştir (örneğin: Wittgenstein, 2008, tez: 6.421; Russell, 1945, s. 834; Carnap, 1935, ss. 22-26). Bu çarpıcı karşı örnekler listesini oldukça genişletmek de mümkündür.

Bu durumda, “analitik felsefenin ortak hedefleri” listesi analitik filozofları tarif etmekte başarısızsa belki de Rea’nın “analitik stil” olarak adlandırdığı Y1-Y5 maddelerinin bu tarifi sağlamakta başarılı olmasını umabiliriz. Şimdi, bu stilistik maddeleri de sırayla inceleyelim:

Y1. Felsefi pozisyonları ve sonuçları, biçimselleştirilebilecek ve mantıksal olarak manipüle edilebilecek cümleler yoluyla yeterince formüle edilebilecek şekilde yaz.

Michael Rea bu madde hakkında şöyle bir açıklama da yapmıştır:

Her zaman biçimselleştirmeler yapmanın ya da iddialar arasındaki mantıksal ilişkileri tamamen ortaya koymanın analitik felsefenin bir parçası olduğunu kastetmiyorum. Ancak analitik filozoflar genellikle, özel durumlar dışında, felsefi bir görüşün açık mantıksal sonuçları olmayacak şekilde ifade edilmesi durumunda bir şeylerin çok yanlış gittiğini düşünür. (2009, s. 5)

Y1 maddesi, analitik filozofların “öyle bir x vardır ki bütün y’ler için eğer x ise” ve benzeri bir biçime dönüştürülebilir cümleler kurmayı tercih ettiğini ima etmektedir. Açıklama ise bu filozofların öne sürdüğü tezlerin “açık mantıksal sonuçları” olmasını bekledikleri için böyle bir tercih yaptığını belirtmektedir. Van Inwagen da daha önce aynı fikri şöyle ifade etmişti:

Analitik felsefe, tezlerin savunulmasını içerdiği ölçüde, açık argümana büyük değer atfeder; yani, yazar tarafından argüman olarak tanımlanan ve geçerliliği mantık kurallarına göre değerlendirilecek metin parçalarına önem verir. (van Inwagen, 2006, s. 86)

Bu madde ilk bakışta oldukça makuldür. Dahası bu maddeyi kabul etmenin tamamen yanlış olmamak gibi de bir avantajı vardır. Ancak buradaki önemli noktayı düzgün ifade etmek gerekiyor. Öncelikle analitik filozofların, bir iddia öne sürdükleri her durumda bu iddianın mantıksal olarak manipüle edilebilir olmasını planladıklarından söz edemeyiz. Çünkü eldeki mantık sistemleri (özdeşlik operatörüyle genişletilmiş birinci-düzyen mantık, ikinci-düzyen mantık vb.) her argümanı biçimsel olarak denetlemeye yetecek kadar güçlü değildir. Zaten analitik felsefeyi başlatan filozofların pek çok argümanında öncüller ile sonuçları birbirine bağlayan şey mantık değil, küme teorisi ve tipler teorisi gibi mantıksal doğası tartışmalı teorilerdir. Hatta aynı durum Hristiyan filozoflarda da geçerlidir. Örneğin Plantinga’nın “rehbersiz (*unguided*) doğal seçim” fikrine karşı geliştirdiği argümanda veya Richard Swinburne’ün teizm lehine argümanında öncüller ile sonucu birbirine mantık kurallarından ziyade olasılık kuramı bağlamaktadır. Dolayısıyla Y1 maddesini “mantıksal veya matematiksel olarak manipüle edile-

bilecek cümleler yoluyla formüle edilebilecek şekilde yaz” biçiminde ifade etmek daha doğru olur.

Ancak ilke bu şekilde düzenlendiğinde dahi bu ilkenin “analitik” sözcüğünün anlamını ne kadar karşıladığı şüphelidir. Bir defa biçimsel mantık sistemleri yoluyla manipüle edilebilecek ve denetlenebilecek cümleler kurmaya dikkat eden filozoflar yalnızca analitik gelenekte yoktur. Çünkü aynı ilke, W. V. O. Quine, Richard Rorty ve diğer post-analitik filozoflarda geçerlidir. Hatta Karl Popper gibi yaşamı boyunca analitik felsefe ve kıta felsefesi arasında üçüncü bir yol aramış, bu bağlamda analitik filozoflarla ilişkisini bazen müttefiklik bazen de karşıtlık olarak tanımlamış (2002[1959], s. xviii) bir filozof açısından da geçerlidir. Dolayısıyla düzenlenmiş haliyle dahi Y1 maddesi analitik filozofları tarif etmek için gereğinden fazla geniştir.

Dahası mantıksal olarak manipüle edilebilirliğe olan hassasiyetin bir filozofu hangi anlamda “analitik” kıldığı da açık değildir. Burada kritik noktayı düzgün ifade etmek gerekmektedir. Mantıksallığa vurgu veya mantığın ilkelerini ciddiye alma söylemi, analitik filozofların her iddiasının mantıksal olarak manipüle edilebilirliğinden ziyade, eleştirdikleri kimselerin kusurlu görüşler öne sürdüğünü savunmak için dile getirdikleri bir söylemdir. Örneğin Bertrand Russell, antikiteden beri dini fikirleri savunmak veya çürütmek için kanıtlar geliştirildiğini ancak bu kanıtların “mantığı tahrif ederek” ileri sürüldüğünü savunmuştur:

Kanıtlarını geçerli kılmak için *mantığı tahrif etmek*, matematiği mistikleştirmek ve köklü önyargıların ilahi sezgiler olduğunu iddia etmek zorunda kalmışlardır. Tüm bunlar, *mantıksal analizi felsefenin başlıca işi haline getiren filozoflar tarafından reddedilmiştir* (1945, s. 834; italik vurgular bana aittir)

Yine Wittgenstein’in, *Tractatus*’ta savunduğu ünlü tezlerden biri felsefi konularda yazılmış çoğu önerme ve sorunun saçma olduğu tezidir. Wittgenstein bu “saçmalığın” kaynağı olarak “dilimizin mantığını anlamamayı” göstermiştir:

Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bu yüzden de bu türden soruları hiçbir şekilde yanıtlamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır. (2008, tez: 4.003)

Yine örneğin Rudolf Carnap, pek çok yapıtında, maddi konuşma tarzını (*material mode of speech*) her zaman reddettiği metafiziğin başlıca kaynağı olarak göstermiştir. Buradan yola çıkarak kuramsal tartışmaların biçimsel

(yani mantıksal) bir konuşma tarzı (*formal mode of speech*) içinde yapılması gerektiğini savunmuştur. Bu örnekler sayıca çoğaltılabilir. Ancak mantıksallığa vurgu, analitik felsefeyi başlatan filozofların her önemli iddiasının mantıksal olarak manipüle edilebilir olması konusunda hassas olmalarından ziyade, eleştirmek ve alt etmek istedikleri kimselere karşı kullandıkları bir söylemdir. Sonuç olarak Rea'nın Y1 maddesi analitik filozofların tarifini vermekten çok uzaktır. Şimdi Y2 maddesini inceleyelim:

Y2. Hassasiyet/titizlik (precision), açıklık (clarity) ve mantıksal bağdaşıma (logical coherence) öncelik ver.

Bu maddede “mantıksal bağdaşım” (*logical coherence*) teriminden ne anlaşılması gerektiği açık değildir. Çünkü *bağdaşım (coherence)* mantıksal değil epistemolojik bir terimdir. Mantıksal olan terim *tutarlılıktır (consistency)* ve tutarlılık, bağdaşımla aynı anlama gelmez. Rea ise bu terimle neyi kastettiğini açıklamamıştır. Bu nedenle Y2 maddesindeki diğer ilkelere, yani hassasiyet/titizlik ve açıklık ilkelerine geçerse, Rea bu bunlar hakkında şöyle bir ortak açıklama yapmıştır:

Açıklığa öncelik verilmesi konusuna gelince, analitik felsefenin büyük bir kısmının uzmanlar için bile çok zor ve uzman olmayanlar için tamamen erişilemez olduğu gerçeği ışığında bu iddia ironik görünebilir. Ancak analitik filozofların açıklığa önem verdiği fikri, bence, uzman olmayanların (hatta uzmanların) erişebilirliğine önem vermekten ziyade, analitik filozofların gizli varsayımların açıklanmasına, ortaya attıkları iddialar için sahip oldukları (ya da olmadıkları) delilleri titizlikle ortaya koymaya çalışmalarına ve söz dağarcıklarını gündelik dille, iyi anlaşılmış önsel kavramlarla ve bunlar yoluyla tanımlanabilir teknik jargonla sınırlamaya özen göstermeye büyük önem vermeleriyle ilgilidir. (2009, s. 5)

Buna benzer fakat daha az ayrıntılı bir yorum önceden van Inwagen tarafından da yapılmıştı:

Analitik felsefe, genel bir kural olarak, ifadede açıklığı amaçlar. Bu, elbette analitik filozofların yazılarının her zaman açık olduğu anlamına gelmez. [...] Ancak, genel bir kural olarak, analitik filozoflar felsefi cümlelerin mümkün olduğunca basit olması gerektiğini ve sözcüklerin gündelik anlamlarında kullanılmasını ya da açıkça tanımlanmasını gerektiğini düşünürler. (2006, s. 86)

Şimdi, Rea'nın Y2 maddesinin, yukarıdaki benzer açıklamalar ışığında analitik filozofları ne kadar tarif ettiği tartışmalıdır. Burada sıkıntı şu ki eğer analitik filozoflar, “söz dağarcıklarını gündelik dille, iyi anlaşılmış ön-

sel kavramlarla ve bunlar yoluyla tanımlanabilir teknik jargonla sınırlamaya" özen gösterseydi, herhangi bir uzmanlığa sahip olmayan kimseler analitik filozofları anlamakta hiç güçlük çekmezdi. Ancak durum böyle değildir.

Öncelikle, analitik felsefe literatüründe karşılaşılabilecek yapıtların çoğu, örneğin Bertrand Russell'ın *Felsefe Sorunları* kitabındaki dil kadar gündelik dile yakın değildir. Gerçekte argüman analizine inanan, bu bakımdan filozofları değerlendirirken öncül ve sonuç ilişkilerinin düzgünce açık kınması gerektiğini düşünen bir kimse, analitik felsefe literatüründe geliştirilmiş pek çok argümanı anlamak için belirli bir seviye mantık, küme teorisi, olasılık teorisi ve hatta kimi zaman bilişsel bilimlerde geliştirilmiş terimleri anlamakla uğraşmak zorunda kalır. Örneğin Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri* (2007) yapıtındaki argümanlarını anlamak için küme teorisinden belirli bir seviyede haberdar olmak gerekir veya Rudolf Carnap'ın *Dilin Mantıksal Sözdizimi* (2001[1937]) yapıtındaki argümanları anlamak için ikinci düzey mantığın sözdiziminden haberdar olmak gerekir. Yine pek çok filozofun argümanlarında öncülün sonuca nasıl bağlandığını anlamak için modal mantık sistemleri hakkında ön bilgi gerekir. Analitik epistemolojinin en basit dille yazılmış gibi görünen makalelerinden Edmund Gettier'in (1963) makalesi bile, düzgün bir argüman analizi için klasik mantığın bazı kurallarını, örneğin *tikeli genelleme* (*existential generalization*) ve *tikel evetleme oluşturma* (*disjunction introduction*) gibi kuralların anlaşılmasını gerektirir. Analitik epistemolojide sıkça kullanılan terimlerden bazılarını eksiksiz anlamak için küme teorisi (örneğin: *Epistemik kapanış ilkesi*) ve bilişsel bilimlerde geliştirilmiş bazı terimleri (örneğin: *Yetkililik* veya *entitlement*) anlamak gerekir. Hatta bazen çeşitli analitik felsefe metinlerini anlamak için dilbilim ve fizikteki bazı teknik terimleri de anlamak gerekir. Çünkü analitik felsefe literatürü, bilimin oldukça çeşitli sahalarından terimleri felsefi soruşturmalara başarılı şekilde ithal edebilmeyi ve bunlara felsefi bir rol vermeyi başarmış bir literatürdür. Ancak bunun sonucunda bu literatürün dili zaman içinde teknikleşmiştir. Öyle ki bu teknik dili, felsefi uzmanlığı olmayan kimseler için basitleştirme ihtiyacı da ortaya çıkmıştır. Örneğin David Papineau'nun *Felsefi Araçlar* (2012) yapıtı tam da böyle bir ihtiyaç nedeniyle, felsefeye yeni başlayan kimselere analitik ve post-analitik felsefede sıkça kullanılan ve çoğu bilimin çeşitli sahalarında geliştirilmiş teknik terimleri öğretmek niyetiyle yazılmıştır. Dolayısıyla Rea, van Inwagen ve benzer yorumcuların iddialarının aksine "söz dağarcıklarını gündelik dille, iyi anlaşılabilir önsel kavramlarla ve bunlar yoluyla tanımlanabilir teknik jargonla sınırlamaya" özen göstermek, analitik felsefeyi tanımlayan bir özellik değildir.

Daha önemlisi, analitik filozoflar hassasiyete/titizliğe ve açıklığa her zaman önem verseydi çeşitli analitik filozofların çeşitli yorumları olmazdı. Halbuki pek çok analitik filozofun çeşitli yorumları vardır. Örneğin geç dönem Wittgenstein'ı anlamanın çok çeşitli yolları vardır. Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar* yapıtını inceleyen bir kimse orada metafizik karşıtı program yürüten bir filozof görebileceği gibi *terapötik yaklaşım* yürüten bir filozof da görebilir. Wittgenstein'ın geç dönem dil felsefesinin dahi en az iki yorumu vardır (Morris, 2007, ss. 292-293). Aynı durum Rudolf Carnap ve eğer post-analitik filozoflardan örnek vermek gerekirse Quine'in çeşitli metinleri açısından da geçerlidir. Elbette burada olanca analitik felsefe literatüründen örnekleri tek tek ele almanın gereği bulunmuyor. Çünkü çeşitli analitik filozofların çeşitli şekillerde yorumlanması zaten bilinen bir olgudur. Bu filozofların metinleri de kimi zaman gizli öncüllerin ortaya çıkarılmasını, kimi zaman farklı metinlerinin karşılaştırmalı şekilde okunmasını, kimi zaman da filozofun metinleri hakkında farklı yorumların tartışılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla analitik filozoflara stereotipik şekilde titizlik ve açıklık ilkelerini atfetmekte çok ciddi sorunlar bulunmaktadır. Açıklığın analitik felsefeyi tanımlamakta başarısızlığı konusunda (Glock, 2008, s. 168-173) de ayrıca görülmelidir.

Rea'nin Y3, Y4 ve Y5 maddelerini ise bir arada değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü bu maddelerin birbirleriyle ciddi bağlantıları bulunmaktadır. Öncelikle Rea, Y3 maddesinde “anlamsal içeriği önermesel içeriğinin önüne geçen metafor ve diğer mecazların asli (süs amaçlı olmayan) kullanımından kaçınan” bir analitik felsefeyi tarif ederken, Y5 maddesinde “kavram analizini (mümkün olduğunca) bir delil kaynağı olarak kullanan” bir analitik felsefeyi tarif etmektedir.

Burada dikkat çeken ilk unsur, Rea'nin kavram analizini delil kaynağı olarak kullanmak hakkında sanki olumlu bir şeymiş gibi söz etmesidir. Ancak sıkıntı şu ki “kavram analizi” (*conceptual analysis*) teriminin aslen kendisi bir metafordur. “Benim argümanım şu öncülü K kavramının kavram analizine dayanmaktadır” iddiasında bulunan bir filozof, belirli nesnel bir prosedürü betimlemediği sürece argümanını bir metafora dayandırıyor demektir. Dolayısıyla Rea'nin Y3 ve Y5 maddeleri birbirlerine uymamaktadır.

Klasik anlamında “kavram analizi” terimi bazı kavramların “analiz” edilebileceğini, çünkü bu kavramların (Rea'nin Y4 maddesinde belirttiği türden) daha önsel kavramlar temelinde tanımlanabileceği fikrini içerir. Bu imada metaforik unsur, kavramların tıpkı tuğlalarla örülmüş bir bina gibi veya daha temel yapboz parçalarından oluşan bir yapboz bütünü gibi veya belki

de Frege'nin eleştirel biçimde betimlediği gibi içine bazı şeyler saklanan bir kutu gibi düşünülmesi (2007, s. 181-182), böylece birleştirilip ayrıştırılabilir entitelermiş gibi kavranmasıdır.

Bu türden bir düşüncenin kökleri, Locke ve Hume'un *bileşik/karmaşık idealar* fikrinde ve Kant'ın *analitik yargılar* tanımında bulunabilir. Örneğin Hume, *Tanrı* kavramının analiz edilebileceğini, çünkü bu kavramın *akıllı, bilge* ve *iyi* gibi kavramların birleştirmesi yoluyla insanlar tarafından oluşturduğunu düşünüyordu (2007, 2.5.12). Benzer şekilde Kant *cisim* kavramının *yer kaplama* kavramını içerdiğini fakat *ağır olma* kavramını içermediğini düşünüyordu (1998, A6-A7; B10-B11). Böylece onlara göre çeşitli kavramlar analiz edilerek, bu kavramlarda örtük şekilde içerilen daha temel bileşen kavramlar ortaya çıkarılabilir. Ancak klasik analitik/sentetik ayrımının da temelinde olan bu fikir, yani kavramların birer yapbozmuş gibi düşünülmesi, analitik felsefeyi başlatan filozoflar tarafından metaforik bulunmuş ve kategorik olarak reddedilmiştir. Esasta analitik felsefenin doğuş serüveni, bu anlamda bir analizin terk edilmesi ve alternatif analiz yöntemlerinin geliştirilmesi serüvenidir.

Örneğin Frege, Kant'ın analitik yargı tanımını değerlendirirken, böyle bir kavram analizinin mümkün olabilmesi için ele alınan kavramın "vasıfların birbirine eklenmesi yoluyla" oluşması gerektiğini ve bunun da bütün kavram oluşturma yolları arasında en verimsiz olanı olduğunu ileri sürmüştü (2007, s. 181) ve kavramlar ile yargıların içeriğine dayanmayan yeni bir analitiklik tanımı önermişti (2007, s. 89). Frege'den önce Bernard Bolzano bir kavramın örtük/gizli şekilde bazı başka kavramları bileşen olarak içerdiği fikrini "metaforik" bulmuştu ve bu temelde yine kavramların veya yargıların içeriklerine dayanmayan yeni bir analitiklik tanımı önermişti (bu konuda güzel bir inceleme için: Lapointe, 2011, ss. 59-71). Bolzano'nun metaforiklik eleştirisi, sonraları Quine tarafından tekrarlanmıştı (1951, s. 21). Wittgenstein *Tractatus*'ta "Ancak tümcenin anlamı vardır; ancak tümcenin bağlamında bir adın imlemi vardır" (2008, tez: 3.3) görüşünü savunduğu için, kavram analizini değil, bir bütün olarak tümcelerin analizini önermişti. İkinci dönemini imleyen *Felsefi Soruşturmalar* yapıtında Wittgenstein, ilk döneminden farklı olarak kavramları analiz etmekten bahsetse de bu terimden kastettiği şey kavramları parçalarına ayırmak değil, dil oyunlarındaki *uygulamalarını* ortaya çıkarmaktı (2009, 383, 125^e). Yine, Carnap kavramları hiçbir zaman yapboza benzer analiz edilebilir entiteler olarak görmedi. Carnap'a göre terimler ancak doğrulanabilir bir cümlede anlam kazandığı için, analizini cümlelerin doğruluk koşullarına yönlendirdi. 20. yüzyıl analitik felsefesini yakından gözlemleyen bir filozof olarak Quine'in da belirttiği gibi:

Dikkatin terimden cümleye doğru kaymasının sonucu olarak yirminci yüzyılda epistemoloji temelde kavramların değil fakat doğruların ve inançların bir eleştirisi haline geldi. Viyana Çevresi'ne egemen olan doğrulamacı anlam kuramı sözcüklerden ziyade cümlelerin anlamı ve anlamlılığıyla ilgiliydi. İngiliz gündelik dil filozofları, hocaları Wittgenstein'in hem önceki hem de sonraki çalışmaları tarafından belirlenen örneğe uygun olarak, analizlerini sözcüklere değil cümlelere yönlendirmişlerdir. (1981, s. 70)

Dolayısıyla kavram analizini bir delil kaynağı görmek, analitik felsefeyi başlatan büyük bir filozoflar kümesini tarif etmez ve böylece analitik felsefenin belirleyici bir özelliği de değildir. Dahası, “kavram analizi” terimi günümüz metafelsefi tartışmalarında metaforik ve tartışmalı statüsünü korumaktadır ve bir filozof bu yöntemi kullanıyorsa metafora başvuruyor demektir. Böylece Rea'nın Y3-Y5 maddeleri de analitik filozofları tarif etmekte başarılı görünmemektedir.

Sonuç

Görece uzun bir zamandır Anglofon Hristiyan felsefesinin “analitik din felsefesi”, “analitik ilahiyat” gibi terimlerle tanıtılmasını gerekçelendirmek için geliştirilen argüman kabaca şudur:

1. Şu belirli stile (anlambilimsel açıklık, argümanlarda titizlik ve diğerleri) sadık filozoflar analitik filozoftur (veya analitik felsefe belirli bir stil konusudur).
 2. Şu belirli filozoflar, bu stile sadıktır.
- O halde şu belirli filozoflar analitik filozoftur.

Rea'nın argümanı da yukarıdaki argümanın bir *mantıksal model*idir; ancak değerli bir mantıksal modeldir. Çünkü bir *analitik stilde*n bahseden yorumcular çoğu zaman bu stili ayrıntılarıyla betimlemekten ısrarla kaçınmakta, okuyucuların serbest çağrışımlarına başvuracak şekilde terimi muğlak bırakmaktadır. Aksine Rea (ve öncesinde kısmen van Inwagen), bu varsayılan stili hem maddeler halinde açık kılmaya çalışmış hem de bütün “analitik filozof” atıfları için kapsayıcı bir özellik olarak tanımlamıştır. Böylece bir taraftan analitik felsefenin doğasına ışık tutmaya, diğer taraftan da “analitik” olarak tanımlanan ilahiyat (ve ayrıca din felsefesi) literatürünün analitik felsefe ile bağlantısını kurmaya çalışmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere bu çalışmada Rea'nın tanımının tartışılmasının nedeni, benzer yorumcular arasında en kapsamlı ve tartışmaya değer stilistik tanımlamayı yapmış olmasıdır.

Diğer taraftan bu çalışmada gösterildiği üzere yukarıda genel biçimi sunulan argüman sağlam (*sound*) değildir. Bunun nedeni, birinci öncülünün yanlış olmasıdır. Analitik felsefe, felsefenin klasik sorunları hakkındaki bir doktrinler kümesi olmadığı için, stilistik tanımlara sıkça başvurulmaktadır. Ancak kapsayıcı motivasyonla analitik felsefeyi stil/üslup biçimi olarak tanımlayarak bir *kapsayıcı özellik tanımlaması* yapmaya çalışıldığında, analitik felsefeyi başlatan ve o geleneğe “analitik” karakterini veren önemli sayıda filozof tanım dışı kalmaktadır. Bu sonuç ise kuramsal ve tarihsel olarak izah edilemez.

Elbette yukarıdaki argümanın sağlam olmaması, ilgili literatürün analitik felsefe dışı bir literatür sayılmasını zorunlu kılmaz. Çünkü stereotipik varsayımlara dayanmayan daha güçlü argümanlar geliştirmek mümkündür ve hatta bu çalışmada gösterildiği üzere zorunludur. Örneğin ilgili literatürün analitik felsefeyi başlatan filozofların metafelsefi olmayan görüşlerinin reddiyle başlayan bir literatür olarak analitik felsefeyle ilişkilendirilmesi, daha güçlü bir argüman sunabilir.

Ancak bu yönde sağlam bir argüman bulununcaya kadar kapsayıcı motivasyonu değil eleyici motivasyonu takip etmek, analitik felsefeyi “analitik felsefe” olarak, Plantinga’nın açık sözlülükle belirttiği gibi *kendi sorunları, kendi ilgileri, kendi soruşturma konuları, kendi gündemi ve kendi araştırma programı* olan Hristiyan felsefesini ise “Hristiyan felsefesi” olarak tartışmaya devam etmek daha uygun olur. Ayrıca eğer “analitik” terimini kullanmaktaki motivasyonlardan biri hedef literatürü kıta felsefesi ve kıta ilahiyatından ayrı bir yere konumlandırmaksa o zaman “Anglofon Hristiyan Felsefesi”, “Kıta Hristiyan Felsefesi” gibi terimler kullanmak ilgili literatür açısından daha açık ve aydınlatıcı olur.

Bitirmeden önce şu noktaya da dikkat çekmek gerekir: Bu çalışmada, varlığı öne sürülen *analitik stil* analitik felsefenin başat filozofları bağlamında soruşturuldu ve bu stil hakkındaki betimlemelerin analitik filozoflar açısından kapsayıcı veya belirleyici olmadığı gösterildi. Bu stereotipik betimlemeler analitik filozofların belirleyici karakteristiğini sunmadığı için, yukarıdaki argümanın ikinci öncülünü, yani bunların Anglofon Hristiyan ilahiyatçıları ve din felsefecilerini tarif edip etmediğini ayrıca sorgulamanın gereği bulunmamaktadır.

Teşekkür

Bu makale daha taslak halindeyken sunduğu eleştirel değerlendirmelerle argümanımın inşasına değerli katkılarda bulunmuş ve ayrıca bazı görüşlerime katılmasa da böyle bir tartışmalı konuya dair çalışmamı paylaşmam konusunda beni teşvik etmiş olan Sn. Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir’e teşekkür ederim.

Kaynakça | References

- Bednarowski, W. (1976). The riddle of existence. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 50, 267–289.
- Borradori, G. (1994). *The American philosopher*. University of Chicago Press.
- Carnap, R. (1935). *Philosophy and logical syntax*. Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Carnap, R. (2001). *The logical syntax of language*. Routledge.
- Coakley, S. (2013). On why “analytic theology” is not a club. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3), 601–608.
- Crisp, O. D. (2013). Reason, style, and wisdom: More on analytic theology. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3), 609–613.
- Devitt, M. (1998). Naturalism and the a priori. *Philosophical Studies*, 92(1–2), 45–65.
- Devitt, M. (2011). No place for the a priori. M. J. Shaffer & M. L. Veber (Ed.), *What place for the a priori?* içinde (ss. 9–32). Open Court Publishing Company.
- Frege, G. (1984). The thought: A logical inquiry (P. Geach, Trans.). B. McGuinness (Ed.), *Collected papers on mathematics, logic, and philosophy* içinde (ss. 351–372). Basil Blackwell.
- Frege, G. (2007). *Aritmetiğin temelleri* (çev. B. Gözkan). Yapı Kredi Yayınları.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Glock, H.-J. (2008). *What is analytic philosophy?* Cambridge University Press.
- Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
- Lapointe, S. (2011). *Bolzano's theoretical philosophy: An introduction*. Palgrave Macmillan.
- Maddy, P. (1997). *Naturalism in mathematics*. Oxford University Press.
- McMartin, J. (2013). Analytic philosophy and Christian theology. *Religion Compass*, 7(7), 361–371.
- Morris, M. (2007). *An introduction to the philosophy of language*. Cambridge University Press.
- Oppy, G. (2021). Analytic philosophy of religion. *Saudi Journal of Philosophical Studies*, 2, 163–179.
- Papineau, D. (2012). *Philosophical devices: Proofs, probabilities, possibilities, and sets*. Oxford University Press.
- Phillips, D. Z. (1988). Advice to philosophers who are Christians. *New Blackfriars*, 69(820), 416–430.

- Plantinga, A. (1984). Advice to Christian philosophers. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 1(3), Article 1.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press.
- Popper, K. (1974). Intellectual autobiography. P. A. Schilpp (Ed.), *The philosophy of Karl Popper* içinde (ss. 3–184). Open Court.
- Popper, K. (2002). *The logic of scientific discovery*. Routledge.
- Quine, W. V. O. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20–43.
- Quine, W. V. O. (1969a). Ontological relativity. *Ontological relativity and other essays* içinde (ss. 69–90). Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. (1969b). Epistemology naturalized. *Ontological relativity and other essays* içinde (ss. 69–90). Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. (1981). *Five milestones of empiricism*. *Theories and things* içinde. Harvard University Press.
- Rajchman, J. (1985). Philosophy in America J. Rajchman & C. West (Eds.), *Post-analytic philosophy* içinde (ss. IX–XXVII). Columbia University Press.
- Rea, M. (2009). Introduction. O. Crisp & M. Rea (Eds.), *Analytic theology: New essays in the philosophy of theology* içinde. Oxford University Press.
- Rea, M. (2013). Analytic theology: Précis. *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3), 573–577.
- Russell, B. (1945). *A history of Western philosophy*. Simon & Schuster.
- Russell, B. (1998). *The problems of philosophy*. Oxford University Press.
- Van Inwagen, P. (2006). What is naturalism? What is analytical philosophy? A. Corradini, S. Galvan, & E. J. Lowe (Eds.), *Analytic philosophy without naturalism* içinde (ss. 74–88). Routledge.
- Wittgenstein, L. (1969). *On certainty* (G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, Eds.; D. Paul & G. E. M. Anscombe, Trans.). Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. O. Aruoba). Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.; P. M. S. Hacker & J. Schulte, Rev. Eds., 4th ed.). Wiley-Blackwell.
- Zuurdeeg, W. F. (2013). *An analytical philosophy of religion* (Vol. 40, Routledge Library Editions: Philosophy of Religion). Routledge.
- [Closer to Truth]. (2015, November 24). Alvin Plantinga - Can many religions all be true? [Video]. YouTube. <https://youtu.be/DrfMMnVDjZY>

“Denotation” ve “Reference” Ayrımı

Demet Tuğçe DUMANOĞLU COSGRAVE

<https://orcid.org/0000-0002-2017-074X> | dtдуманoglu@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

<https://ror.org/02wcpmn42>

Öz

Bu makalede, dil felsefesi alanında merkezi bir öneme sahip olan “denotation” ve “reference” kavramları arasındaki ayrım ele alınmakta ve bu ayrımın felsefi kökenleri tartışılmaktadır. Türkçeye her iki terimin “gönderim” olarak çevrilmesi, söz konusu terimler aralarındaki semantik farklılığın göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Makalede, öncelikle Bertrand Russell’in erken dönem gönderim teorisi üzerinden niceleyicilerin gönderim problemi açıklanacak ardından Russell’in özel ad ve belirli betimleme ayrımına yer verilecektir. Bir sonraki bölümde gönderimi bulunmayan ifadeler içeren cümlelerin doğruluk-değeri problemi; Frege, Russell ve Strawson’un görüşleri üzerinden tartışmaya açılacaktır. Ardından, Keith Donnellan’ın belirli betimlemelerin niteliksel ve gönderimsel kullanımlarını ayırdığı yaklaşım merkeze alınacak ve bu ayrımın “denotation” ve “reference” kavramları arasındaki farkı daha da belirgin kıldığı gösterilecektir. Sonuç olarak, makale Türkçede yaygın biçimde her iki kavram için de “gönderim” terimi kullanılmasının, İngilizcedeki ayrımı yansıtmadığını; bu nedenle “reference” için “gönderim”, “denotation” için ise “gösterim” terimlerinin kullanılmasının daha doğru olacağı tezini savunmaktadır. Böylece makale, söz konusu iki terim arasındaki ayrımın Türkçe terminolojiye de taşınmasının gerekliliğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Özel Ad, Belirli Betimleme, Gönderim, Niteliksel/Gönderimsel Ayrım.

Atıf Bilgisi

Dumanoglu Cosgrave, Demet Tuğçe (2025). “Denotation” ve “reference” ayrımı. *Felsefe Dünyası*, 81, 32-53, <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1687201>.

Geliş Tarihi	29.04.2025
Kabul Tarihi	30.06.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Distinction Between “Denotation” and “Reference”

Demet Tuğçe DUMANOĞLU COSGRAVE

<https://orcid.org/0000-0002-2017-074X> | dtдуманoglu@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Systematic Philosophy and Logic, Artvin, Türkiye

<https://ror.org/02wcpmn42>

Abstract

In this article, the distinction between the concepts of “denotation” and “reference,” which hold a central place in the philosophy of language, is examined and the philosophical roots of this distinction are discussed. Translating both terms as “gönderim” into Turkish leads to the neglect of the semantic difference between them. The article first addresses the problem of the reference of quantifiers through Bertrand Russell’s early theory of denoting, and then presents Russell’s distinction between a proper name and a definite description. In the following section, the truth-value problem of sentences containing non-referring expressions is discussed in light of the views of Frege, Russell, and Strawson. Subsequently, Keith Donnellan’s approach, which differentiates between the attributive and referential uses of definite descriptions, is taken as a focal point, and it is demonstrated how this distinction further clarifies the difference between “denotation” and “reference”. In conclusion, the article argues that the common practice of translating both terms into Turkish as “gönderim” does not reflect the distinction present in English; therefore, it is more appropriate to use “gönderim” for “reference” and to introduce “gösterim” as the Turkish equivalent for “denotation”. In this way, the article emphasizes the necessity of incorporating this conceptual distinction into Turkish terminology.

Keywords: A Proper Name, A Definite Description, Reference, Denotation, Referential/Attributive Distinction.

Citation Dumanoglu Cosgrave, Demet Tuğçe (2025). “Denotation” ve “reference” ayrımı. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 32-53, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1687201	
Date of Submission	29.04.2025
Date of Acceptance	30.06.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Dil felsefesi alanında merkezi bir öneme sahip olan “denotation” ve “reference” kavramları, Türkçeye çevrilen klasik metinlerde “gönderim” terimiyle karşılanmaktadır. Ancak, bu kavramlar arasında göz ardı edilmemesi gereken bir farklılık bulunmaktadır. Burada söz konusu olan farklılık özellikle Donnellan’ın belirli betimlemelerin kullanımları konusunda yapmış olduğu niteliksel ve gönderimsel ayrım ile daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Bu makalede, “denotation” ve “reference” kavramları arasındaki ayrımı değinilecek ve bu ayrımın felsefi kökenleri tartışılacaktır. Bu bağlamda, makalenin amacı, İngilizce konuşulan dünyada “gönderim” kavramını karşılamak üzere kullanılan ve aralarındaki farkı belirgin kılan iki farklı terimin (“denotation” ve “reference”) bulunmasına karşın, Türkçede böyle bir ayrımın yapılmadığına dikkat çekmektir. “Reference” kavramı, Türkçede oldukça yaygın ve yerleşik bir biçimde “gönderim” olarak karşılanmaktadır. Ancak, “denotation” kavramı için yeni bir Türkçe karşılığa ihtiyaç olduğunu savunuyor ve bu kavram için “gösterim” teriminin uygun olacağını düşünüyorum. Makale boyunca neden böyle bir kavramlaştırmaya ihtiyaç duyulduğunu açık kılmak adına “denotation” ve “reference” kavramları arasındaki ayrım ayrıntısı ile incelenecektir.

Gösterim (*denotation*) ile gönderim (*reference*) arasındaki ayrımının kökenlerinin benim burada irdelediğim anlamıyla Bertrand Russell’in erken dönem gönderim teorisine¹ (*Theory of Denoting*) dayandığı söylenebilir. Gösterim yani “denotation” Russell için *Principles of Mathematics* (Russell, 1903/2010) isimli eserinin V. bölümünde sunduğu önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Russell söz konusu eserinde gösterimin önemini şu şekilde ifade etmiştir:

Ancak betimlemenin mümkün olması –kavramları kullanarak kavram olmayan bir şeyi imleyebilmemizdir– bazı kavramlar ve bazı terimler arasında mantıksal bir ilişki olmasından kaynaklanır; bu ilişki sayesinde bu kavramlar, hem doğaları gereği hem de mantıksal olarak bu terimlere gönderimde² bulunurlar. Burada söz konusu olan bu gönderimin anlamıdır. (Russell, 1903/2010, s. 54).

- 1 Orijinal adıyla *Theory of Denoting* Türkçede yerleşik olarak “Gönderim Teorisi” şeklinde karşılandığı için burada söz konusu çeviri korunacaktır.
- 2 Klasik Russell çevirilerinde “denoting” kavramı “gönderim” olarak karşılandığı için klasik metinlerle ilgili bir kavram karmaşası yaşanmaması adına makale boyunca Russell’in felsefesi ile ilgili alanlarda “gönderim” kavramı korunacaktır. Bu anlamda Russell ile ilgili bölümlerde yer alacak “gönderim” kavramının “denotation” kavramına karşılık geldiği unutulmamalıdır.

Bu pasajda açıkça görüldüğü gibi Russell gönderimi (*denotation*) mantıksal bir ilişki olarak tanımlamakta ve yine aynı eserinde gönderimin “psikolojinin aşırı karışımı” ile karartıldığını savunmaktadır (Russell, 1903/2010, s. 54).

Peki, gönderim (hem “reference” hem “denotation” kavramlarını kapsayan genel bir anlamda) tam olarak ne anlama gelmektedir? Ontolojik bir anlamda gönderimin bir tanımını yapacak olursak onu, bir varlık ile bir sembol arasındaki mantıksal bir ilişki olarak tanımlayabiliriz. Dahası Monk’un (1996, s. 175) ifade ettiği gibi gönderim, Russell için bir kavram ile söz konusu kavramın gönderim yaptığı şey arasındaki mantıksal ilişki olarak tanımlanabilir.

Russell’a göre (1903/2010, s. 54), eğer bir kavram bir önermenin içinde geçiyorsa, o önerme söz konusu kavram hakkında değil, “kavram ile özel bir şekilde bağlantılı bir terim” hakkındadır, yani burada işaret edilen terime bir gönderim söz konusudur.

Diğer taraftan gönderimin klasik bir tanımı şu şekilde yapılabilir: Gönderim, bir ifadenin içerdiği kelimelerin ‘şeyleri’ temsil etmesi/işaret etmesi olarak söz konusu ifadenin anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır. Kısacası gönderim, bir ifade ile onun işaret ettiği nesne arasında bulunduğu varsayılan mantıksal ilişkidir. Bu anlamda her kelimenin doğal olarak dünya üzerindeki bir nesneye hatta tek bir nesneye karşılık gelmesi beklenebilir ama bu durumda “her”, “bazı”, “herhangi” gibi belgisiz zamirler ve nicelik belirlen sıfatların gönderimleri ile ilgili bir problem ile karşılaşırız. Örneğin “hiç kimse” belgisiz zahirinin bu durumda gönderimi ne olarak belirlenecektir? İşte bu soruna Russell erken dönem gönderim teorisinde bir cevap aramaya çalışmıştır ve *Principles of Mathematics* (Russell, 1903/2010, s.56) isimli eserinde “tüm A’lar (*all A’s*)”, “her A (*every A’s*)”, “bir A (*an A/ the A*)”, “bazı A’lar (*some A*)” biçimindeki ifadeleri incelemiştir.

Russell’in Erken Dönem Gönderim Teorisinde Belgisiz Zamirlerin Gönderimi

Bu makaledeki asıl amacım, “denotation” ve “reference” kavramları arasındaki varsayılan ayrımı açıklamak olduğundan, bu bölümde gönderim kavramını (özellikle “denotation” kavramını içerek şekilde) biraz daha açık kılmak adına yalnızca Russell’in erken dönem gönderim teorisine kısaca değinmekle yetineceğim

Öncelikle Russell, “tüm (*all*)” niceleyicisini erken ve geç dönemlerinde farklı biçimlerde ele almıştır. *Principles of Mathematics* (Russell, 1903/2010, s. 56) isimli eserinde Russell, “tüm (*all*)” niceleyicisini, onun çoğul bir ifade

olduğunu öne sürerek yani onun bir sınıfa gönderim yaptığını (*denote*) iddia ederek incelediği diğer niceleyicilerden ayırır. Fakat “On Denoting” (“Gönderim Üzerine”) (1905)” isimli eserinde Russell, “tüm (*all*)” niceleyicisinin bir sınıfa gönderim (*denote*) yapmış olduğunu reddederek söz konusu niceleyiciyi “her (*every*)” ifadesi ile bir tutmuştur: “‘C (her insan)’ın anlamı’ ‘C (bütün insanlar)’ ile aynıdır” (Russell, 1903/2010, s. 57).

Yukarıda açıkladığım nedenden ötürü burada “tüm (*all*)” niceleyicisini konun dışında bırakarak diğer niceleyicilerin neye gönderim (*denote*) yapıyor olduğunu Russell’ın erken dönem düşüncesine sadık kalarak kısaca açıklamaya çalışacağım.

Principles of Mathematics (Russell, 1903/2010, s. 55) isimli eserinde Russell, basit önermeyi, bir özne-yüklem önermesi olarak ele alır ve basit önermeler için şu örnekleri verir: “A’dır (*A is*), A tektir (*A is one*), A insandır (*A is human*)”³. Özne-yüklem türündeki bu tarz önermeler “bir bireyin bir sınıfa ait olduğunu öne süren” diğer önermeleri işaret ederler ya da onlar tarafından işaret edilirler. O halde yukarıda basit önermeler için verilen örnekler şu şekilde yazılabilir: “A varlıktır (*A is an entity*), A birimdir (*A is unity*), A bir insandır (*A is a man*)”⁴ (Russell, 1903/2010, s. 55). Fakat burada Russell, bizi yukarıda verilen her iki örnek grubunun birbirleri ile özdeş olmadığı konusunda uyarmaktadır. Kısacası “A bir insandır (*A is a man*)” önermesi ile “A insandır (*A is human*)” önermesi arasında bir fark bulunmaktadır. Özellikle “bir insan (*a man*)” Russell’a göre ne bir kavram ne de bir terimdir, ancak o, “belirli terimlerin, yani insan olan şeylerin belirli bir tür birleşimi” dir (Russell, 1903/2010, s. 55). Russell’a göre her iki önerme arasındaki ayrım sınıf-kavramı açısından önemlidir. Bu görüşünü açıklamak için Russell, üç önerme verir ama burada konuyu özetlemek adına söz konusu önermelerden yalnızca ikisini ele alacağım.

(i) Sokrates insandır (*Socrates is human*)

Russell’a göre (i) numaralı önerme basit bir önermedir ve yalnızca bir terim ve bir yüklem içermektedir [Russell, 1903 (2010): 55]

(ii) Sokrates bir insandır (*Socrates is a man*)

3 Metin içindeki İngilizce ifadeler, orijinal metinle karşılaştırma yapılabilmesine olanak sağlamak amacıyla tarafımdan eklenmiştir.

4 Burada “A is human” ve “A is a man” ayırımına dikkat edilmeli, ilk önerme “A insandır” şeklinde çevrilirken ikinci önerme “A bir insandır” şeklinde çevrilmiştir. Söz konusu Türkçe çeviride olası bir karışıklığı önlemek adına metin boyunca tüm önermelerin İngilizce karşılıkları parantez içinde verilecektir. Bu bölümün sonunda her iki önerme arasındaki ayrım sınıf-kavramı açısından daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır.

Diğer taraftan Russell’a göre (ii) numaralı önerme ise bir terim, bir bağıntı ve bir ayrıklık (*disjunction*) içermektedir (Russell, 1903/2010, s. 56) Russell’ın (ii) numaralı önermeyi nasıl analiz ettiğine (özellikle içerdiğini iddia ettiği ayrıklık ve bağıntı açısından) aşağıda yer verilecektir. Fakat öncelikle Russell, “Sokrates bir insandır (*Socrates is a man*)” önermesinin analizini yapmadan önce söz konusu önermede “aynı sözcüklerle ifade edilmesine rağmen birbirine yakın iki farklı önerme olduğunu” öne sürer (Russell, 1903/2010, s. 56). Bunun nedeni Russell’a göre bir önermenin yalnızca kendisini oluşturan öğelerin bir birleşimden oluşmamasıdır. Ona göre önerme bir bütündür. Bu görüşle ilişkili olarak (ii) numaralı önerme aslında iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki “Sokrates bir-insandır (*Socrates is a-man*)” önermesidir. Bu önerme Sokrates’in “belirsiz bir bireyle özdeşliğini ifade etmektedir” (Russell, 1903/2010, s. 56). İkinci önerme ise “Sokrates - bir insandır (*Socrates is - a man*)” önermesidir. Bu önerme ise Sokrates ile insan sınıf-kavramı (*the class-concept man*) arasındaki ilişkiyi ifade etmekte ve Russell aksi iddia edilmedikçe söz konusu önermeden yalnızca bu önermenin anlaşılması gerektiği konusunda okuyucuyu uyarmaktadır (Russell, 1903/2010, s. 56).

Böylelikle Russell, “sınıf-kavramı” ve “yüklemi” birbirinden ayırarak; “(i) Sokrates insandır” önermesindeki “insan (*human*)” ifadesini yüklem, “(ii) Sokrates bir insandır” önermesindeki “insan (*a man*)” ifadesini sınıf-kavramı olarak adlandırmaktadır (Russell, 1903/2010, s. 57) Böylelikle (i) ile (ii) numaralı önermeler arasındaki ilk fark da burada ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada söz konusu farklılığı açıklamak için belki de sorulması gereken ilk soru, (i) numaralı önermedeki “insan (*human*)” ifadesinin nasıl yüklem olarak kabul edildiği olabilir. Bu konu Russell’ın *Principles of Mathematics* isimli çalışmasında “terim (*term*)” den neyi anladığıyla ilişkilidir. Russell’a göre “terim” en geniş felsefi kategoridir ve Russell “terim”in tanımını şu sözlerle yapar: “Düşüncenin nesnesi olabilen, herhangi bir doğru ya da yanlış önermede yer alabilen veya *bir* olarak sayılabilen her şeye *terim* denir” (Russell, 1903/2010, s. 44). Russell terim kavramı ile eş anlamlı olarak “varlık (*entity*)” kavramını da kullanmaktadır ve bu kullanım terimin “var” olmasından, yani bir şekilde varlığa sahip olmasından türetilmiştir” (Russell, 1903/2010, s. 44). Kısacası Russell’a göre tüm terimler “varlığa sahiptir” fakat bu, tüm terimlerin mevcut var olan olduğu anlamına da gelmemektedir (gönderimi bulunmayan ifadelerin gönderim sorunu ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır).

Konu ile ilişkili olarak terimler Russell’a göre “şeyler (*things*)” ve “kavramlar (*concepts*)” olarak birbirinden ayrılmaktadır (Russell, 1903/2010, s.

45). Bu ayrım aynı zamanda bir terimin önerme içerisinde hangi pozisyonda bulunabileceğine de işaret etmektedir. Russell’ın yapmış olduğu bu ayrıma göre “şeyler” önerme içerisinde her zaman özne pozisyonunda bulunurken, “kavramlar” ise bazen özne bazen yüklem pozisyonunda bulunabilirler (Russell, 1903/2010, s. 46).

Yukarıda söylenenler üzerinden (i) numaralı önermeyi yeniden analiz edersek, Russell’a göre “Sokrates” bir şeyi (*thing*) göstermekte ve önermede özne pozisyonunda bulunmaktadır. Diğer taraftan “insan (*human*)” ise bir kavramı göstermekte ve önermede yüklem pozisyonunda bulunmaktadır. İşte “Sokrates insandır” önermesinin neden yalnızca bir terim ve yüklem içerdiği Russell tarafından bu şekilde açıklanmaktadır.

Russell’ın öne sürmüş olduğu (ii) numaralı önermede ise “insan (*a man*)” ifadesi yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi yüklem değil, sınıf-kavramı olarak ele alınmaktadır. Bu anlamda Russell “sınıf-kavram” ve “yüklem” arasında bir ayrıma gider. Ona göre “özne-yüklem tipindeki önermeler, her zaman bir bireyin bir sınıfa ait olduğunu belirten türdeki diğer önermeleri ima eder ve onlar tarafından ima edilir” (Russell, 1903/2010, s. 55) Diğer taraftan “A bir insandır (*A is a man*)” şeklindeki bir önerme “A insandır (*A is human*)” önermesinden farklı bir forma sahiptir ve burada “insan (*a man*)” artık ne bir kavram ne de bir terimdir, o sınıf-kavram olarak artık “belirli terimlerin, yani insan olan şeylerin belirli bir tür birleşimi” olarak karşımıza çıkmaktadır (Russell, 1903/2010, s. 55).

Aslında sınıf-kavramı ile yüklem arasında büyük bir fark olduğu Russell’ın da kabul ettiği gibi söylenemez (Russell, 1903/2010, s. 56) Bu anlamda sınıf-kavram (*a man* gibi) “belirli terimlerin, yani insan olan şeylerin belirli bir tür birleşimi” yani bir özelliğe sahip olanların oluşturduğu sınıfı tanımlarken, yüklem (*a human* gibi) ise “bir bireyin bir sınıfa ait olduğunu öne süren” yani bir bireyin belirli bir özelliğe sahip olup olmadığını ifade eden mantıksal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır (Russell, 1903/2010, s. 55).

Yukarıdaki (i) ve (ii) önermeleri arasındaki ilk fark o halde şu şekilde özetlenebilir: (i) önermesi yalnızca bir terim ve yüklem içeren basit bir önerme olarak kabul görürken, (ii) numaralı önermede “insan (*a man*)” ifadesinin sınıf-kavram olarak işlev görmesinden dolayı bu önermede “Sokrates” ile “insan sınıf-kavramı (*the class-concept man*)” arasındaki bir ilişki yani bir bağıntı işaret edilmektedir.

Russell, yukarıdaki (ii) numaralı önermenin (i) numaralı önermeden farklı olarak bir terim, bir bağıntı ve bir ayrıklık içerdiğini öne sürmüştü. Terim ve

bağıntı konularını yukarıda açıklamaya çalıştım şimdi Russell’a göre söz konusu önermenin içermiş olduğu ayrıklık konusunu açık kılmaya çalışacağım.

Yukarıda genel olarak gönderim kavramının kendisini tanımlarken her kelimenin doğal olarak dünya üzerindeki bir nesneye karşılık gelmesinin beklendiğini söylemiştim. Aslında sözcelediğimiz her kelimenin bir nesneye işaret ettiğini kabul ettiğimiz noktada söz konusu spesifik nesneleri işaret etmek için kullandığımız terimlerle ilgili bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Örneğin Paris, Kutup Yıldızı, Van Gölü gibi ifadelerin hangi varlıklara ya da nesnelere gönderim yaptığı bir anlamda açıktır. Fakat söz konusu spesifik olmayan terimler ise yani “her (*every*)”, “herhangi bir (*any*)”, “bir (*a*)”, “bazı (*some*)” vb. burada açıkça bir sorun ortaya çıkacaktır. İşte Russell’ın amaçladığı şey yukarıda ifade edilen belgisiz zamirlerin aslında neye gönderim yaptığını göstermektir. Burada, yukarıda ele alınan (i) ve (ii) numaralı önermeler ile ilişkili olarak, yalnızca “bir insan (*a man*)” (yani burada İngilizcedeki “*a*” artikeli) ile ilgili olan örnekler ele alınacak ve neden (ii) numaralı önermenin bir ayrıklık içerdiği de bu konu ile ilişkili olarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Russell’a göre [1903/2010, s. 57] “her *A* (*every A*)”, “herhangi *A* (*any A*)” “bir *A* (*an A*)” ve “bazı *A* (*some A*)” gibi belgisiz zamirleri içeren her ifadenin her zaman gönderimde (*denotation*) bulunduğu açıktır. Fakat söz konusu gönderim ifadelerinin (*denoting phrases*) her biri aslında var olan tüm *A*’ların bir birleşimine/kombinasyonuna (fakat yukarıdaki dört farklı gönderim ifadesinin her biri farklı bir kombinasyon olmak koşulu ile) gönderim yapmaktadır. Bu noktada Bostock (2009), Russell’ın açıklamalarını oldukça net bir şekilde özetlemektedir. Bostock’a göre (2009, s. 50) Russell söz konusu kombinasyonları “ve” ve “veya” bağlaçları aracılığı ile oluşturmaktadır. Russell’ın (1903/2010, s. 57) kendisi de burada belirtilen analiz şeklini sınıf-kavram ile ilgili olarak şu sözlerle açıklar: “Bir sınıf-kavramı tarafından tanımlanan sınıf yalnızca sonlu sayıda terim içeriyorsa, sınıf-kavramını tamamen çıkarmak ve gönderimde bulunulan çeşitli nesneleri, terimleri tek tek sıralayarak ve gerektiği şekilde “ve” (*and*) ya da “veya” (*or*) ile birbirine bağlayarak belirtmek mümkündür”.

Burada söz konusu niceleyicileri içeren önermelerde oluşan kombinasyonların birbirinden nasıl farklılaştığı, konunun biraz daha açık anlaşılmasına olanak tanımaktadır. Russell (1903/2010, s. 58), söz konusu farklılığı anlaşılır kılmak için şu iki terimi ele almamızı ister: Brown ve Jones. Brown ve Jones, Bayan Smith’in iki talibidir ve aynı zamanda Brown ve Jones, *A* olarak nitelenen şeylerin de bir listesini bize vermektedir.

Russell’ın görüşlerini özetlemek adına (Brown ve Jones ile ilişkili olarak) Bostock da (2009, s. 50) bizden $a_1, a_2, a_3, \dots$ gibi A olarak nitelenen şeylerin eksiksiz bir listesine sahip olduğumuzu varsaymamızı ister. Buradaki temel mesele bir gönderim ifadesini böyle bir liste ile değiştirdiğimizde ortaya çıkacak olan doğruluk-koşulları üzerine düşünmemizdir. Şimdi yukarıda ele aldığımız (ii) numaralı önerme ile ilgili olarak (çünkü “bir insan (*a man*)” ifadesini içermekteydi) “bir A (*an A*)” ve “bazı A (*some A*)” örnekleri üzerinden bu söylenenleri inceleyelim.

A olarak nitelenen şeylerin yalnızca a_1 ve a_2 yani Brown ve Jones olarak düşünmemizi isteyen Bostock (2009, s. 50), Russell’ın görüşlerini şu şekilde özetler:

(a) Bir A ile karşılaştıysanız, o, a_1 veya a_2 olmalıdır⁵

(b) Bayan Smith a_1 ya da a_2 ile evlenecek⁶

İlk önerme (a) “bir A (*an A*)” belgisiz zamirini içermekteyken, ikinci önerme (b) “bazı A ’lar (*some A*)” belgisiz zamirini içermektedir ve her iki önerme de Russell’a göre (1903/2010, s. 58-59) birbirlerinden farklı birer formda ayrıklık içermektedir. Söz konusu farklılık (b) önermesinin (a) önermesinden farklı olarak şu şekilde yazılabilmesinde kendisini gösterir:

(b’) (Bayan Smith a_1 ile evlenecek) veya (Bayan Smith a_2 ile evlenecek)⁷

Diğer taraftan “veya” bağlacı ile yapılan bu açılım ilk cümleye (i) uygulanamaz. Çünkü eğer terimlerin sayısı ikiden fazla olursa bu ifade şekli Russell’a göre kullanışsız olur (1903/2010, s. 59).

(a’) (Eğer bir A ile karşılaştıysanız, bu a_1 olmalıdır) veya (eğer bir A ile karşılaştıysanız, bu a_2 olmalıdır)⁸ (Bostock, 2009, s. 50-51).

Kısacası Russell’a göre (a’) önermesindeki ayrıklık biçimi “değişken bir terimi göstermektedir; yani iki terimden hangisini seçersek seçelim, ayrıklık doğrudan o terime gönderimde (*denote*) bulunmaz, fakat yine de iki terimden birini gösterir” (1903/2010, s. 59). Bu nedenle Russell bu tarz önermelere yani “ a ” artikelini içeren önermelerin içerdiği bu forma “değişken ayrık (*variable disjunction*)” adını verir.

5 Çeviri kaynaklı oluşabilecek bir yanlış anlaşılmayı önlemek için cümlelerin İngilizcesi şu şekildedir: “If you met an A , it must have been a_1 or a_2 ”.

6 “Miss Smith will marry a_1 or a_2 ”.

7 “(Miss Smith will marry a_1) or (Miss Smith will marry a_2)”.

8 (If you met an A , it must have been a_1) or (if you met an A , it must have been a_2)”.

Diğer taraftan (b) önermesi ise “sabit ayırık (*constant disjunction*)” içermektedir. Bu önermede “ya Brown ya da Jones’a gönderim (*denote*) yapılmaktadır, fakat hangisinin seçileceği belirli değildir” (Russell, 1903/2010, s. 59).

Bu örneklerde görüldüğü gibi “a1 veya a2” ifade kombinasyonu her durumda yani (a) ve (b) numaraları önermelerde farklı bir nesne kombinasyonuna gönderim (*denotation*) yapmaktadır. Yani “bazı A’lar (*some A*)” ifadesinin gönderim yaptığı nesne kombinasyonu ile “bir A (*an A*)” ifadesinin gönderim yaptığı nesne kombinasyonu yukarıdaki “veya” bağlacının uygulandığı örneklerde de görüldüğü gibi farklıdır. İlk örnekte (a) “bir A (*an A*)” ile gönderim yapılan nesne kombinasyonu ile ikinci örnekteki (b) “bazı A’lar (*some A*)” ifadesi ile gönderim yapılan nesne kombinasyonları birbirinden farklıdır.

İşte yukarıda ifade edildiği gibi Russell, belgisiz zamirlerin her birinin aslında var olan tüm A’ların bir birleşimine/kombinasyonuna (fakat yukarıdaki dört farklı gönderim ifadesinin her biri farklı bir kombinasyon olmak koşulu ile) gönderim (*denote*) yaptığını ileri sürmektedir. Söz konusu gönderim kombinasyonları ise “ve” ve “veya” bağlaçları aracılığı ile oluşmaktadır. Bu konu hem belgisiz zamirlerin nasıl gönderimde bulunduklarını açıklamakla beraber (ii) numaralı önermenin [Sokrates bir insandır (*Socrates is a man*)] neden bir ayırıklık içerdiğini de açıklamaktadır.

Kısacası Russell’ın ilk dönem gönderim teorisinde niceleyici içeren ifadelerin gönderim problemine yönelik bulduğu çözüm şu şekilde özetlenebilir: Yukarıda ele alınan dört niceleyiciyi içeren ifadelerin her biri aslında aynı nesne (A olarak nitelenen nesnelerin tümüne) kümesine gönderim yapmaya eğilim gösterse de aralarındaki asıl ayırım onların farklı nesne kombinasyonlarına gönderimde (*denote*) bulunduklarıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, “her A (*every A*)”, “herhangi A (*any A*)” “bir A (*an A*)” ve “bazı A (*some A*)” gönderim ifadelerinin her biri aslında var olan tüm A’ların bir birleşimine/kombinasyonuna (fakat yukarıdaki dört farklı gönderim ifadesinin her biri farklı bir kombinasyona olmak koşulu ile) gönderim (*denote*) yapmaktadır.

Özel Ad ve Belirli Betimleme Ayrımı

“Denotation” ve “reference” kavramları arasındaki ayrımı açıklayabilmek adına değinmemiz gereken bir diğer konu ise özel ad (*a proper name*) ve belirli betimleme (*definite description*) arasındaki ayrımdır. Çünkü bu makalenin sonuç bölümünde açıkça gösterileceği gibi yalnızca özel isimler “doğrudan” gönderimde (*referring*) bulunurken, belirli betimlemeler yalnızca gösterimde (*denoting*) bulunabilmektedirler.

Diğer taraftan özel ad ve belirli betimleme arasındaki ayrım, Russell’ın görüşlerini de anlaşılır kılmak adına yardımcı olacaktır. Hatırlanacağı gibi bir önceki bölümde Van Gölü, Kutup Yıldızı, Paris örneklerini vermiştim. Bu tarz ifadeler Russell tarafından özel ad olarak kabul edilirler. Diğer taraftan “Türkiye’nin en büyük gölü”, “Kuzeyi gösteren en parlak yıldız” ve “Fransa’nın Başkenti” gibi ifadeler ise belirli betimlemelerdir. Kısacası Russell’a göre bir ifade İngilizcedeki “the” belirtme tanımlığı ile başlıyorsa, o ifade bir belirli betimlemedir (Pears & Kenny, 1997, s. 253).

Russell’ın belirli betimleme tanımında da görüldüğü gibi İngilizcedeki “the” belirtme tanımlığı Russell’ın teorisinde özel bir öneme sahiptir. Söz konusu “the” belirtme tanımlığının önemi, gönderimi bulunmayan ifadeler içeren cümlelerin doğruluk-değerinin nasıl belirlenmesi gerektiği üzerine yapılan tartışmalarda da açığa çıkmaktadır.

Gönderimi Bulunmayan İfadeler İçeren Cümlelerin Doğruluk-Değeri Problemi

“Denotation” ve “reference” kavramları arasındaki ayrımı açıklamak için ele almamız gereken bir diğer konu gönderimi bulunmayan ifadeler içeren cümlelerin doğruluk-değerinin nasıl belirleneceği problemidir. Söz konusu iki kavram arasındaki ayrım kendisini özellikle Donnellan’ın görüşüyle belirgin kılacaktır ve Donnellan’ın görüşünü açıklayabilmek için öncelikle Russell ve Strawson’un gönderimsiz ifadeler üzerine öne sürdükleri görüşlere yer vermemiz gerekir.

Gönderimi bulunmayan bir ifade içeren bir cümlenin doğruluk-değerinin ne olması gerektiği ile ilgili tartışmalarda kabul gören iki baskın görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilki Frege ve Strawson’un savunduğu doğruluk-değeri boşluğu görüşü iken diğeri Russell’ın niceleyicili (*quantificational*) analizi ile ortaya koymuş olduğu görüştür. Bu görüşe göre Russell, söz konusu cümlelerin “yanlış” olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Konuyu biraz daha anlaşılır kılmak için kısaca Frege, Russell ve Strawson’un görüşlerine yer vermek bu noktada yararlı olacaktır. Frege’ye göre cümlede içerilen her özel adın bir ön-varsayımı (*presupposition*) bulunmaktadır.⁹ Kendisi ön-varsayım ile ilgili bu görüşünü “Anlam ve Gönderim Üzerine” isimli ünlü makalesinde şu sözlerle açıklamaktadır: “Eğer birisi ‘Kepler sefalet içinde öldü’ diye iddia ederse, burada Kepler adının bir şeye işaret ettiğine dair bir ön-varsayım vardır (...)” (Frege, 1892/1997, s. 162]. Cümlede

9 Frege, özel ad ve belirli betimleme arasında bir ayrıma gitmemiştir. Frege’nin “özel ad” tanımı Russell’dan farklı olarak hem belirli betimlemeleri hem de özel adları kapsamaktadır.

içerilen özel adın ön-varsayımı aynı zamanda cümlenin doğruluk-değerinin de belirleyicisidir. Özel adın gönderimde bulunduğu yani işaret ettiği varlık, ifadenin varoluşsal ön-varsayımı ile eşleşmelidir. Bu eşleşmenin sonucunda cümlenin doğruluk-değeri “doğru” ya da “yanlış” olmak üzere belirlenir. Şayet herhangi bir eşleşme yoksa yani özel adın gönderimi bulunmuyorsa söz konusu cümlenin doğruluk-değeri belirlenemez, yani cümle ne doğru ne de yanlış olarak ele alınmalıdır. Bu görüş felsefe literatüründe “doğruluk-değeri boşluğu” olarak adlandırılmaktadır.

Diğer taraftan Russell “Gönderim Üzerine” isimli ünlü makalesinde gönderimi bulunmayan ifadeler içeren cümlelerin doğruluk-değerinin “yanlış” olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunarak Frege’nin yukarıdaki görüşüne itiraz etmektedir. Bu görüşünü açıklamak için felsefe literatüründe oldukça ünlü olan “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” örneğini verir (Russell, 1905/2015, s. 59). Açıkça görüldüğü gibi “Fransa’nın şimdiki kralı” belirli betimlemesinin [Fransa 1905 yılında, yani “Gönderim Üzerine” (“On Denoting”) makalesi yayımlandığında, monarşi ile yönetilmediği için] herhangi bir gönderimi bulunmamaktadır. Frege’ye göre bu tarz cümleler doğruluk-değeri boşluğuna sahip olmalıyken Russell için söz konusu cümleler “yanlış” olarak değerlendirilmelidir.

Russell’a göre “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” gibi gönderimi bulunmayan belirli betimlemeler içeren bu tarz cümleler örtük yapıları olarak iki anlamlıdır (*double-barreled*) ve söz konusu yapılarından dolayı farklı bir şekilde analiz edilmelidirler. Russell’ın burada öne sürmüş olduğu iki anlamlılık konuşma dili ile ilişkilidir. Diğer bir ifade ile bu tarz cümleler örtük bir şekilde (konuşma dili ile ilişkili olarak) bir yanlışlığa neden olurlar. Bu söz konusu yanlışlığın kaynağı birden fazla konuya değinen cümlenin tam olarak hangi konu üzerinde fikir beyan ettiğinin tam olarak belirlenemiyor oluşudur. Bu nedenle Russell söz konusu cümleler için özel bir analiz şeklini öne sürmüştür.

Russell’ın öne sürmüş olduğu analiz, cümle içinde üç yan cümlecğin örtük bir şekilde bulunduğunu ileri sürmektedir. “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” cümlesi üzerinden örneklendirecek olursa söz konusu üç yan cümlecik sırasıyla şu şekildedir:

1. Varlık bildiren yan cümlecik: “Fransa’nın şimdiki kralı olan en az bir şey vardır”
2. Benzersizlik bildiren yan cümlecik: “Fransa’nın şimdiki kralı olan en çok bir şey vardır”

3. Yüklemeleme bildiren yan cümlecik: “Bu şey keldir” (Mendelsohn, 2005, s. 86).

Russell’a göre “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” cümlesi yukarıda sıralanan üç yan cümlecüğün bir birleşimidir. Böylelikle yukarıda sıralanan üç yan cümlecüğün birleşimi şu şekilde olacaktır:

a. “Fransa’nın şimdiki kralı olan yalnızca ve yalnızca bir kişi vardır ve o kişi keldir” (Mendelsohn, 2005, s. 86).

Eğer bu cümle doğru ise üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereğince cümle-
nin mantıksal değillemesinin bu noktada doğru olması gerekir.

b. Fransa’nın şimdiki kralı kel değildir

Russell’ın öne sürmüş olduğu yukarıdaki üç yan cümlecüğün birleşimi ile aynı cümle şu şekilde ifade edilebilir:

c. Fransa’nın şimdiki kralı olan tek bir varlık vardır ve o kel değildir (Russell, 1905/2015, s. 63).

Diğer taraftan açıkça görülebileceği gibi (b) ve (c), cümlelerin gerçek mantıksal değillemesi değildir. İşte Russell’ın cümlelerin iki anlamlılığı olarak işaret ettiği durum burada açığa çıkmaktadır. Russell’a göre ne (b) ne de (c) cümlelerin gerçek değillemesidir. Bu nedenle burada farklı bir analiz devreye girmelidir. Söz konusu analizde değilleme cümlelerin yalnızca yüklemine değil tüm cümleye uygulanmalıdır. O halde yeni analiz şu şekilde olmalıdır:

d. Fransa’nın şimdiki kralı olan ve kel olan öyle bir varlık yoktur (Russell, 1905/2015, s. 63).

Görüldüğü gibi (d) doğru bir cümledir. Bu durumda “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” cümlesi “yanlış” olacaktır. İşte Russell’a göre gönderimi bulunmayan ifadeler içeren cümlelerin analizi, onların iki anlamlı yapısıyla ilgili olarak, yukarıdaki şeklide (d) analiz edilmelidir. Böylelikle söz konusu cümlelere yani gönderimi bulunmayan ifadeler içeren cümlelere bir doğruluk-değeri ataması yapılabilir: “Yanlış”.

Russell’ın analizi yukarıda da görülebileceği gibi varoluşsal bir analizdir. Russell için bu tarz cümlelerde varoluşsal önermeyi gerektiren bir öne sürüm mevcuttur. Kısacası Russell, belirli betimlemelerin (Fransa’nın şimdiki kralı vb.) gönderimlerinin var olduğunu öne sürmektedir. Örneğin yukarıda verilen “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” cümlesi hatırlandığında Russell bu cümlelerin üç yan cümlecüğün birleşimden oluştuğunu öne sürmüştü. Bu

yan cümleciklerden varlık ve benzersizlik bildirenler hatırlandığında –Fransa’nın şimdiki kralı olan en az bir şey vardır ve Fransa’nın şimdiki kralı olan en çok bir şey vardır- bunların birer varoluşsal önermeyi öne sürdükleri ve Fransa’nın şimdiki kralının gerçekten de var olduğunu var saydıkları açıkça bellidir. Aslında buradaki varoluşsal öne sürüm İngilizcedeki “the” belirtme tanımlığı ile yakından ilgilidir. Burada İngilizcedeki “the” belirtme tanımlığı ile benzersiz olan tek bir varlığa gönderim yapıldığına yönelik bir öne sürüm bulunmaktadır. Söz konusu belirtme tanımlığı ile Russell bir türün belirli bir bireyini belirtir yani onun var olduğunu öne sürer. Bu Russell’in varoluşsal analizinin temel özelliğidir.

Diğer taraftan gönderimi bulunmayan ifadeler yani belirli betimlemeler içeren cümlelerin doğruluk-değeri üzerine yapılan tartışmalarda Strawson, Russell’a yönelttiği eleştiriler ile felsefe literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Strawson, söz konusu cümlelerin doğruluk-değeri boşluğuna sahip olduğunu savunmaktadır. Strawson analizinde, Russell’dan farklı olarak belirli betimlemelerin gönderimlerini yalnızca ön-varsaymaktadır. Yani Russell gibi belirli betimlemenin gönderiminin tek bir varlığa gönderim yaptığını ve o gönderimin nesnesinin gerçekten var olduğunu öne sürmez, yalnızca söz konusu gönderim nesnesini ön-varsayar.

Strawson’un analizini şu şekilde özetleyebiliriz. Strawson yapmış olduğu analizde temel olarak üçlü bir ayrıma gitmektedir: ‘bir cümle’ (*a sentence*), ‘bir cümlenin kullanımı’ (*a use of a sentence*) ve ‘bir cümleyi sözceleme’ (*an utterance of a sentence*) (Strawson, 1950, s. 324-325). Strawson’a göre bir cümlenin kendi başına bir doğruluk-değeri bulunmamaktadır. Yani cümle- nin kendisi doğruluk-değeri taşıyıcısı değildir. Bu noktada doğruluk-değeri ataması için cümlenin doğru ya da yanlış bir iddiada bulunmak için kullanılmasıdan yani cümlenin kullanımından söz edebiliriz. Kısacası yalnızca cümlenin kullanımı doğru ya da yanlış bir önerme üretebilir (Strawson, 1950, s. 326). Cümlenin kullanımı aynı zamanda cümlenin “belirli bir kişi hakkında” doğru ya da yanlış bir iddiada bulunmasını da sağlamaktadır. Strawson’a göre bir cümle, birbirinden farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda farklı kişiler hakkında konuşmak için de kullanılabilir (Strawson, 1950, s. 326). Bu noktada cümlenin kullanımı tarihlenebilen ve belirli bir kişi hakkında bir iddiada bulunmak için kullanılan bir özellik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla “bir şey hakkında olmak” ve “doğruluk-yanlışlık” gibi özellikler yalnızca cümlenin kullanımı ile ilgili özelliklerdir. Bu analiz biçimi aynı zamanda cümlenin kullanıldığı bağlamı da önemli bir unsur haline getirmektedir. Diğer bir ifade ile cümlenin kullanıldığı bağlam, cümle-

nin doğruluk-değeri almasında önemli bir hale gelmiştir. Kısacası cümleler ancak belirli bağlamlarda doğru ya da yanlış olabilirler.

Strawson’un analizini daha açık kılmak adına “Fransa’nın şimdiki kralı kel değildir” cümlesini yeniden ele alalım. “Fransa’nın şimdiki kralı kel değildir” cümlesinin farklı bağlamlarda farklı kişiler tarafından sözcelendiğini varsayalım. Örneğin Smith isminde birinin 1996 yılının Mayıs ayında ve Jones isminde birinin ise XIV. Louis hükümdarlığı sırasında aynı cümleyi sözcelediğini varsayalım. Strawson’un analizi doğrultusunda burada aynı cümle farklı kişiler tarafından farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Jones, “Fransa’nın şimdiki kralı kel değildir” cümlesini sözcelediğinde XIV. Louis hakkında doğru ya da yanlış bir iddiada bulunmuştur ve bu iddia söz konusu kral kel ise yanlış, değil ise doğru olacaktır. Diğer taraftan Smith’in 1996 yılında sözcelediği cümlelerin kullanımı ise herhangi bir iddia barındırmamaktadır. Çünkü 1996 yılı göz önüne alındığında “Fransa’nın şimdiki kralı” belirli betimlemesinin herhangi bir gönderimi yoktur. Bu nedenle söz konusu cümlelerin kullanımı doğruluk-değeri boşluğuna sahip olacaktır (Taylor, 1998, s. 72).

Diğer taraftan Strawson, Russell’a yöneltmiş olduğu detaylı eleştirisini “Fransa kralı bilgedir” cümlesi üzerinden gösterir (Strawson, 1950, s. 330). Öncelikle Strawson, bu cümlelerin anlamlı bir cümle olduğu ve mevcut bir Fransa kralı olması durumunda söz konusu kralın bilge olup olmadığı durumuna göre cümleye bir doğruluk-değeri ataması yapılabileceği konusunda Russell ile hem fikirdir. Fakat ardından Strawson, Russell’ın analizinden radikal bir şekilde ayrılır. Öncelikle Russell’a göre “Fransa kralı bilgedir” cümlesini sözcileyen biri söz konusu cümlelerin doğru ya da yanlış olmak üzere bir öne sürüm barındırdığını iddia eder. Russell analizi ile “Fransa kralı bilgedir” cümlesi ile öne sürülen şey; “şu anda Fransa kralı olan yalnızca ve yalnızca bir kişinin var olduğudur” (Strawson, 1950, s. 329-330). Diğer bir ifade ile burada “Fransa kralı bilgedir” cümlesinin içermiş olduğu “Fransa kralı” belirli betimlemesi en çok bir şeyi işaret etmekte ve dolayısıyla cümle de söz konusu gönderim hakkında olmalıdır. İşte tam bu noktada Russell’ın varoluşsal analizine karşı Starwson’un ön-varsayımsal analizi devreye girer.

Strawson’un ön-varsayımsal analizine göre “Fransa kralı bilgedir” cümlesi sözcelendiğinde Russell’dan farklı olarak burada belirli betimlemenin var olduğu öne sürülmez, aksine burada belirli betimlemenin gönderiminin varlığına yönelik bir inanma söz konusudur. Fakat burada bahsedilen inanma farklı türden bir inanmadır. Strawson (1950, s. 330) bu durumu şu sözlerle açıklar: “‘Fransa kralı bilgedir’ demek, bir anlamda Fransa’da bir kral olduğunu ima etmektir”. Burada özel bir “ima etmek (*imply*)” söz konusudur. Straw-

son’un ön-varsayımsal analizinin temel noktası olan “ima etmek”, Russell’in varoluşsal analizinin bir parçası olan “gerektirmek” (*entails*) ile eş değer değildir. Russell’in varoluşsal analizine göre cümle; varlık, benzersizlik ve yüklemleme bildiren üç yan cümlecüğün birleşiminden oluşmaktadır ve burada varlık ve benzersizlik bildiren yan cümlecikler -Fransa kralı olan en az bir şey vardır ve Fransa kralı olan en çok bir şey vardır- cümlede zorunlu olarak içerilir. Strawson’da ise durum farklıdır. Onun ön-varsayımsal analizine göre “Fransa kralı” belirli betimlemesi yalnızca gönderimi ön-varsayar yani burada bir Fransa kralının varlığına yönelik bir ima söz konusudur.

Strawson’un analizinin temel noktası olan “ima etmek”, yukarıda değinilen İngilizcedeki “the” belirtme tanımlığı ile yakından ilişkilidir ve Russell ile Strawson analizleri arasındaki farkı da açıkça ortaya koymaktadır. Strawson’a göre İngilizcedeki “the” belirtme tanımlığı Russell’in varoluşsal analizinden farklı olarak, benzersiz olan tek bir varlığa gönderim yapıldığına dair bir öne sürüm olarak ele alınmamalıdır. Strawson’a göre söz konusu belirtme tanımlığı yalnızca bir “işaret” (*signal*) olarak değerlendirilmelidir (Strawson, 1950, s. 331-332). Yani burada “the” ile başlayan bir belirli betimleme ile yalnızca bir türün belirli bir bireyine gönderim yapmayı amaçlarız, Russell’in savunduğu gibi bir türün belirli bir bireyinin var olduğunu öne sürüp onu belirtmeyiz. Böylece Strawson’un ön-varsayımsal analizinde bir belirli betimlemenin gönderimi bağlama, zamana, yere ve kim tarafından sözcelendiğine göre değişiklik göstermektedir ve Russell’dan farklı olarak bir belirli betimleme söz konusu değişkenlere bağlı olarak birden farklı bireye gönderim yapabilir. Böylelikle Strawson, bir cümlenin kendisinin değil de yalnızca cümlenin kullanımının bir doğruluk-değeri alabileceğine yönelik görüşünü bu şekilde temellendirmeye çalışmıştır.

Donnellan Ayrımı: Belirli Betimlemelerin Niteliksel/ Gönderimsel Kullanım Ayrımı Üzerine

1960’lı yıllara gelindiğinde belirli betimlemelerin cümle içinde farklı kullanımları olduğunu öne süren birtakım görüşler ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifade ile belirli betimlemelerin, Russell’in öne sürdüğü gibi yalnızca varoluş belirten birer niceleyici olarak değil de tıpkı özel adlar gibi birer gönderim ifadeleri olarak da cümle içinde kullanıldıkları öne sürülmüştür. Bu görüşler arasında felsefe literatüründe ön plana çıkan “Donnellan ayrımı” olarak bilinen, belirli betimlemelerin niteliksel (*attributive*) ve gönderimsel (*referential*) kullanımları ayasındaki ayrıma dikkat çeken Donnellan’ın görüşleridir. İşte tam bu noktada “denotation” ve “reference” arasındaki ayrım da daha belirgin hale gelmektedir.

Keith Donnellan 1966 yılında yayımlamış olduğu “Reference and Definite Description” isimli makalesinde belirli betimlemelerin niteliksel ve gönderimsel olarak iki farklı kullanımları olduğunu öne sürerek hem Russell’in hem de Strawson’un belirli betimlemeler konusunda yanlışlıklarını iddia etmiştir. Donnellan’a göre Russell belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımını göz ardı etmiş, Strawson ise belirli betimlemelerin niteliksel ve gönderimsel kullanımları arasında bir ayrım olduğunu görememiştir (Donnellan, 1966, s. 297).

Söz konusu ayrıma göre belirli betimlemeleri niteliksel kullanan bir konuşmacı Russell’in analizinde olduğu gibi “kim ya da ne olursa olsun falanca hakkında” bir şey belirtmektedir (Donnellan, 1966, s. 285). Diğer taraftan belirli betimlemeyi gönderimsel olarak kullanan bir konuşmacı ise Strawson’un analizinde olduğu gibi belirli bir kişiden ya da şeyden bahsetmektedir. Diğer bir ifade ile belirli betimlemenin gönderimsel kullanımında konuşmacı tarafından belirtilen belirli bir kişi ya da şey, dinleyici tarafından açıkça seçilebilmektedir. Bu ayrımı daha açık kılmak için Donnellan “Smith’in katili delidir” örneğini verir (Donnellan, 1966, s. 297).

Donnellan, belirli betimlemelerin niteliksel ve gönderimsel kullanım farklarını açıklamak için “Smith’in katili delidir” cümlesini iki farklı senaryo içinde kullanır. İlk senaryoda Donnellan bizden Smith isminde bizzat tanıdığımız birinin acımasızca öldürüldüğünü varsaymamızı ister. Smith’in iyi bir insan olduğunu bizzat bildiğimiz bu ilk senaryoda Smith’in acımasızca öldürülmüş olduğu gerçeği ile “Smith’in katili delidir” diye haykırdığımızı varsayarsak, burada “Smith’in katili” belirli betimlemesini Donnellan’a göre niteliksel olarak kullanmış oluruz.

Söz konusu cümlelerin kullanıldığı ikinci senaryoda ise Donnellan bizden Jones isminde birinin Smith’i öldürmekle suçlandığını ve mahkemeyle çıkarıldığını varsaymamızı ister. Bu noktada bizim de o duruşmada bizzat bulunduğumuzu ve duruşma boyunca Smith’in katili olarak yargılanan Jones’un oldukça tuhaf davranışlar sergilediğine şahit olduğumuzu düşünelim. Duruşma boyunca Jones’un tuhaf davranışlarına şahit olarak yanımızdaki kişiye döndüğümüzü ve “Smith’in katili delidir” dediğimizi varsayarsak, bu noktada “Smith’in katili” belirli betimlemesini Donnellan’a göre gönderimsel olarak yani Jones’a gönderimde bulunmak amacıyla kullanmış oluruz. İşte buradaki kullanım belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımına yönelik bir örnektir (Donnellan, 1966, s. 285-286).

Donnellan, ilk senaryo içinde gösterilen belirli betimlemenin niteliksel kullanımını konusunda Russell ile hemfikirdir. Bu kullanımda (belirli betim-

lemelerin gönderimsel kullanımından farklı olarak) belirli betimleme ile belirli bir kişi seçilip onun hakkında bir şey söylenmemiştir. Kısacası belirli betimleme burada niceleyici olarak ya da diğer bir ifade ile niteliksel olarak kullanılmıştır. Bu kullanımda Russell’ın yapacağı analiz geçerli olacaktır: Öyle bir x vardır ki, x Smith’in katilidir ve herhangi bir y için eğer y Smith’in katili ise, y ve x aynıdır ve x delidir. Bu analizde “benzersizlik” niceleyicisinin kullanımı ile Smith’i öldüren kişinin deli olduğu belirtilmektedir.

Diğer taraftan Donnellan, ikinci senaryo ile belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımını örneklendirmiştir. Burada söz konusu olan belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımının Strawson analizini desteklediği söylenilebilir. Aslında Strawson’un Russell’a itiraz ettiği temel mesele de belirli betimlemelerin yalnızca niceleyici olarak işlev görmediği yönündedir. Strawson analizinde belirli betimlemeler, genel olarak “gönderim ifadeleri” olarak, yani konuşmacıların hakkında konuşmak istedikleri bireyleri ya da şeyleri seçmek için bir dilsel araç olarak kullanılmaktadır. İşte Donnellan’ın ikinci senaryo ile göstermeye çalıştığı şey de Strawson analizinde olduğu gibi belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımındır. Bu noktada Donnellan’a göre Russell, belirli betimlemelerin bu tarz kullanımlarını göz ardı ettiği için hatalıdır.

Donnellan’ın işaret ettiği belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımında, konuşmacı aklında olan bir bireyi seçmek için betimlemeyi kullanmaktadır. İkinci senaryo hatırlandığında “Smith’in katili” belirli betimlemesi ile konuşmacı “aklında olan” belirli bir birey (x)’in deli olduğunu belirtmektedir yani Jones’un (Bezuidenhout ve Reimer, 2004, s. 183-184). Burada Jones’un gerçekten Smith’in katili olup olmadığı önemli değildir. Konuşmacı “Smith’in katili delidir” cümlesi ile Jones’u işaret etmekte ve dinleyici işaret edilen kişiyi açıkça seçebilmektedir. Bu durumu doğruluk-değeri açısından tartışan Donnellan her iki senaryo için cümlelerin alacağı farklı doğruluk-değerlerinden bahsetmektedir.

Öncelikle açıkça görülebileceği gibi her iki senaryo için de aynı cümle kullanılmıştır: “Smith’in katili delidir”. Her iki senaryo için de kullanılan “delidir” yüklemi özneye yüklenen bir niteliği belirtmektedir. Belirli betimlemenin niteliksel olarak kullanıldığı ilk senaryo üzerinden konuşacak olursak kendisine delilik niteliğini yüklediğimiz doğru bir kişi olmak zorundadır. Yani eğer otopsi raporunda Smith’in vahşice öldürülmediği aksine onun intihar ettiği ortaya çıkarsa, delilik niteliğinin bir yüklenicisi olacak herhangi bir kişinin bulunmadığı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu durumda delilik niteliğinin yüklenicisi olan bir kişi bulunmadığı için cümle “doğru” olarak de-

ğerlendirilemez. Ancak belirli betimlemenin gönderimsel kullanımında durum farklıdır. Gönderimsel kullanımda belirli betimleme, yalnızca hakkında konuşmak istediğimiz kişiyi tanımlamak yani diğer bir ifade ile aklımızdaki kişiyi “seçmek” için kullanılan dilsel bir araç pozisyonundadır. Bu durumda gerçekten Smith intihar etmiş bile olsa, “Smith’in katili” belirli betimlemesi ile Jones’a gönderimde bulunabilir ve şayet Jones gerçekten psikolojik bir rahatsızlığa sahip ise onun hakkında “doğru” bir şey söylemiş oluruz. Dolayısıyla Donnellan, belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımı ile betimlemeye uyan herhangi bir birey ya da şey olmasa bile konuşmacının bu kullanım ile yine de “doğru” bir şey söyleyebileceğini öne sürmektedir.

Sonuç

Donnellan yapmış olduğu söz konusu ayırım ile aslında “denotation” (gösterim) ve “reference” (gönderim) arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre gönderim (*reference*), gösterim yapmak (*denoting*) değildir ve belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımını (*referential use of definite description*) Russell tanımamaktadır (Donnellan, 1966, s. 281-282). Donnellan’a göre Russell’ın gösterim (*denoting*) tanımı şu şekildedir: “Belirli betimleme bir varlığa, o varlık betimlemeye benzersiz bir şekilde uyuyorsa gönderimde (*denoting*) bulunmaktadır” (Donnellan, 1966, s. 293). Bu anlamda Russell’ın görüşü yalnızca belirli betimlemelerin niteliksel kullanımını kabul etmektedir. Dolayısıyla “denotation” yalnızca belirli betimlemelerin niteliksel kullanımı ile ilgili bir gösterimi işaret etmektedir. Bununla beraber belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımı ise gönderim yani “reference” ile ilişkilidir. Bu anlamıyla “denotation” ve “reference”ın birbirlerine karıştırılmaması gerekmektedir. Bu noktada Donnellan söz konusu iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasından doğacak sonucu şu sözlerle açıklar:

(...) denoting ve referring birbirine karıştırılmamalıdır. Eğer bu iki kavramın aynı olduğu iddia edilirse, ortaya çıkacak sonuçlardan biri, konuşmacının bilmeden bir şeye gönderimde (*referring*)¹⁰ bulunuyor olabileceği olacaktır. Örneğin, eğer birisi 1960 yılında, Bay Goldwater’ın 1964 yılında Cumhuriyetçilerin adayı olacağına dair herhangi bir fikri yokken, “1964 yılında Cumhuriyetçilerin başkan adayı muhafazakâr olacaktır” demiş olsaydı, (belki de parti liderlerinin görüşlerinin analizine dayanarak) buradaki belirli betimleme Bay Goldwater’a *gösterimde* (*denote*)¹¹ bulunurdu. Fakat burada konuşma-

10 Metnin orijinalinde parantez içinde “referring” kelimesi bulunmamaktadır, burada hangi terimin kullanıldığını açık kılmak için söz konusu terim parantez içerisinde benim tarafından çeviriye eklenmiştir.

11 Aynı şekilde Donnellan metnin orijinalinde “denote” terimini kullanmıştır burada hangi terimin kullanıldığını açık kılmak adına “denote” kelimesi parantez içinde çeviriye benim tarafımdan eklenmiştir.

cının Bay Goldwater’a gönderimde (*refer*) bulunduğunu, ondan bahsettiğini ya da ondan söz ettiğini mi söylemek isterdik? Bu terimlerin yersiz olacağını düşünüyorum. Yine de gönderimde bulunma (*referring*) ve gösterimde (*denoting*) bulunma kavramlarını tanımlarsak, konuşmacının 1960 yılında kendisinin de bilmediği bir şekilde Sayın Goldwater’a gönderimde (*refer*) bulunduğu (Cumhuriyetçi Kongre’den sonar) ortaya çıkabilir. Ancak benim görüşüme göre, kullanılan belirli betimleme Bay Goldwater’a *gösterimde* (*denote*) bulunsun da (Russell’ın tanımını kullanarak), konuşmacı bunu *nite-lik*sel olarak kullanmış ve Bay Goldwater’a *gönderimde* (*refer*) bulunmamıştır. (Donnellan, 1966, s. 293).

Görüldüğü gibi “denotation” ve “reference” ayrımı Donnellan’ın da belirttiği gibi belirli betimlemelerin kullanımları ile ilgili bir meselede daha açık olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu iki kavram arasındaki ayrımın semantik bir mesele olduğu ileri sürülebilir. Bu konu üzerine çalışmaları olan Joseph Almong (2016, s. 37) “reference” ve “denotation” arasındaki ayrımı mantıksal olan farklı iki ilişki türü olarak tanımlamaktadır. Bu noktada yukarıda yapmış olduğumuz özel ad ve belirli betimleme ayrımı hatırlandığında bir özel adın yalnızca gönderimde bulunduğu yani gösterim yapmadığı ileri sürülebilir. Russell analizini izlediğimizde ise “Fransa kralı” ya da “Smith’in katili” gibi belirli betimlemelerin de yalnızca gösterimde bulundukları (gönderim yapmadıkları) söylenebilir. Bu anlamda gönderimin, gösterimden farklı olarak, özel adlar üzerinden tarihsel bir zaman ve mekân anlayışıyla daha temel ve “doğrudan” olduğunu ileri sürebiliriz. Dolayısıyla gönderimin, gösterimden daha temel olan bir semantik ilişki türünü ifade ettiğini ileri sürmek yerinde olacaktır.

Özel adlardan belirli betimlemelere doğru bir geçiş, konuşmacının basit ifadelerden karmaşık ifadelerle doğru bir geçişini de temsil etmektedir. Özel adların yalnızca gönderimde bulunduğu göz önüne alındığında belirli betimlemeler ile ilgili olan gösterimin de bu noktada post-semantik bir mesele olduğu ileri sürülebilir ve bu doğrultuda gönderimin, gösterim için bir temel olduğu kabul edilebilir.

Buradan Donnellan’ın işaret ettiği noktaya dönersek, gönderimde bulunmak belirli betimlemenin gönderimsel kullanımı ile ilgili bir mesele olarak karşımıza çıkacaktır. Donnellan’ın vermiş olduğu ikinci senaryoyu hatırlayalım: Bizzat tanıdığımız Smith isminde biri vahşice öldürülmüştü ve biz mahkeme salonunda bu cinayeti işlediğinden şüphe duyulan Jones’un sergilediği tuhaf davranışlara şahit olarak yanımızdaki kişiye “Smith’in katili delidir” dediğimizde aslında Jones hakkındaki izlenimlerimizi iletmiş olduk.

Bu noktada Smith intihar etmiş olsa bile burada kullanılan “Smith’in katili” belirli betimlemesi “doğrudan” Jones’a gönderimde bulunmakta ve onun hakkında bir hüküm belirtmektedir. Buradaki ana mesele şu şekilde açıklanabilir: Jones, Smith’in katili olmasa da, konuşmacı “Smith’in katili” belirli betimlemesi ile yine de Jones’a bir gönderimde bulunabilmektedir. Kısacası belirli betimlemelerin gönderimsel kullanımları söz konusu olduğunda konuşmacı, söz konusu belirli betimlemeyi doğru bir şekilde betimlenmemiş bir nesneye gönderimde bulunmak için yine de kullanabilmektedir. Buradan yapılan gönderim “doğrudan”dır ve bu kullanım konuşmacının gönderimde bulunurken aklında kimin veya neyin olduğu ile ilişkilidir.

Diğer taraftan belirli betimlemelerin niteliksel kullanımı ise gösterim yapma (*denoting*) ile ilişkilidir. Burada Donnellan’ın vermiş olduğu ilk senaryoyu hatırlayalım: Smith isminde bizzat tanıdığımız birinin vahşice öldürüldüğünü duyuyoruz ve ardından Smith’in cesedini gördüğümüzde bu cinayeti işleyen kişi için “Smith’in katili delidir” diye haykırıyoruz. Bu durumda “Smith’in katili” belirli betimlemesi ancak betimlemenin uygulandığı tekil birey deli ise doğrudur. Kısacası buradaki gösterim ilişkisi doğru yüklemeye bağlıdır, ifadenin sahip olduğu niteliğin belirli betimleme tarafından taşınması gerekir. Bu anlamıyla gösterimin konuşmacının kelime seçimine bağlı olmayan sabit bir ilişki olduğu da ileri sürülebilir.

Sonuç olarak, İngilizcede “denotation” ve “reference” terimleri arasındaki ayrım, Donnellan’ın belirli betimlemelerin kullanımlarına dair görüşleri ile birlikte daha da belirginleşmiştir. Bu makalede, söz konusu ayrımın felsefi nedenlerini ortaya koymaya çalıştım. Türkçede ise her iki terim için de “gönderim” kavramı kullanılmakta; ancak bu kullanım, ilgili ayrımı tam olarak yansıtmamaktadır. Bu nedenle, “reference” terimi için “gönderim”, “denotation” terimi için ise “gösterim” sözcüklerinin kullanılmasını bir öneri olarak sunmaktayım.

Kaynakça

- Almong, J. (2016). Reference without denotation. İçinde A. Bianchi, M. Morato, & G. Spolaore (Ed.), *The Importance of Being Called Ernesto* (ss. 37-66). Padova: Padova University Press.
- Bezuidenhout A. & Reimer M. (2004). Giriş: Presupposition and truth-value gap. İçinde Bezuidenhout A. ve Reimer M. (ed.), *Descriptions and beyond* (ss. 307-314), Oxford University Press.
- Bostock, D. (2009). Russell’s early theory of denoting. *History and Philosophy of Logic*, 30, 49-67.
- Donnellan, S. K. (1966). Reference and definite description. *The Philosophical Review*, 75(3), 281-304.
- Frege, G. (1997). On Sinn and Bedeutung (M. Black, Çev.). İçinde M. Beaney (Der.), *The Frege Reader* (ss. 151-171). Blackwell. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1892)
- Mendelsohn, R. L. (2005). *The philosophy of Gottlob Frege*. Cambridge University Press
- Monk, R. (1996). *Bertrand Russell: The spirit of solitude*. Cape.
- Pears, D., & Kenny, A. (1997). Mill to Wittgenstein. İçinde A. Kenny (Ed.), *The Oxford illustrated history of Western philosophy* (ss. 239-274). Oxford University Press.
- Russell, B. (2010). *Principles of mathematics*. Routledge. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1903)
- Russell, B. (2015). Gönderim üzerine (A. Yavuz, Çev.). *Felsefe Tartışmaları*, 49, 55-71. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1905)
- Strawson, P. F. (1950). On referring. *Mind*, 59, 320-344.
- Taylor, K. (1998). *Truth and meaning an introduction to the philosophy of language*. Blackwell.

Russell'ın Mantıksal Analiz Yöntemi: Tasvirler Teorisi

Buşra AŞIK BİRLİK

<https://orcid.org/0000-0001-5802-8485> | busraasikbirlik@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

Öz

Bertrand Russell'ın tasvirler teorisini ele alan bu çalışma, dil felsefesindeki belirsizliklerin mantıksal bir analiz yöntemi ile nasıl çözülebileceğini incelemektedir. Russell, tasvirlerin yanlış anlaşılmasının ve gündelik dildeki gramatik yapıların felsefi karmaşaya yol açtığını savunur. Russell'ın tasvirler teorisi üzerine yoğunlaşan bu çalışma, Russell'ın dil felsefesine yaptığı önemli katkıları incelemektedir. Tasvirler teorisi, metafizik, semantik, mantık ve dilbilim alanlarında derin bir etki bırakmıştır. Russell, dilin gündelik kullanımındaki belirsizlikleri ve bu belirsizliklerin yol açtığı felsefi sorunları mantıksal analiz yöntemiyle çözmeye çalışmıştır. Bu çalışma, Russell'ın belirli ve belirsiz tasvirler arasındaki farklara ilişkin analizlerine, özellikle 'Fransa'nın şimdiki kralı' gibi var olmayan nesnelerle ilgili ifadeler üzerine yaptığı çözümlemelere odaklanmaktadır. Ayrıca, Meinong ve Frege gibi filozofların bu alandaki yaklaşımlarına getirdiği eleştiriler ve Russell'ın tasvirlerle ilişkili paradoksları çözme yöntemini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu çalışma, tasvirler teorisinin dildeki anlam belirsizliklerini nasıl ortadan kaldırmaya yönelik bir araç olarak kullanıldığını ve felsefi problemlere nasıl çözümler sunduğunu tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bertrand Russell, tasvirler teorisi, on denoting, dil felsefesi, paradoks, mantık.

Atıf Bilgisi Aşık Birlik, Buşra (2025). Russell'ın mantıksal analiz yöntemi: tasvirler teorisi. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 54-79, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1554813	
Geliş Tarihi	23.09.2024
Kabul Tarihi	27.05.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Russell's Method of Logical Analysis: Theory of Descriptions

Buşra AŞIK BİRLİK

<https://orcid.org/0000-0001-5802-8485> | busraasikbirlik@duzce.edu.tr

Düzce University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

Abstract

This study on Bertrand Russell's theory of descriptions examines how the ambiguities in philosophy of language can be resolved through logical analysis. Russell argues that misunderstandings of descriptions and the grammatical structures of ordinary language lead to philosophical confusion. Focusing on Russell's theory of descriptions, this study explores his significant contributions to philosophy of language. The theory of descriptions has had a profound impact on the fields of metaphysics, semantics, logic, and linguistics. Russell aimed to resolve the ambiguities in ordinary language usage and the philosophical problems arising from these ambiguities through logical analysis. This study highlights Russell's analysis of the differences between definite and indefinite descriptions, particularly focusing on his examination of expressions involving non-existent objects, such as "the present King of France". Furthermore, the work delves into Russell's critiques of philosophers like Meinong and Frege, as well as his techniques for resolving paradoxes. Ultimately, this study discusses how the theory of descriptions functions as a tool to eliminate semantic ambiguities and offers solutions to philosophical problems.

Keywords: Bertrand Russell, theory of descriptions, on denoting, philosophy of language, paradox, logic.

Citation Aşık Birlik, Buşra (2025). Russell'in mantıksal analiz yöntemi: tasvirler teorisi. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 54-79, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1554813	
Date of Submission	23.09.2024
Date of Acceptance	27.05.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Bertrand Russell, dönemin sosyal, politik ve eğitimle ilgili meselelerine yönelik kamusal katkılarıyla tanınmakla birlikte özellikle mantık ve dil felsefesi alanındaki derin katkılarıyla dikkat çekmektedir. Özellikle ileri sürmüş olduğu mantıksal analiz yöntemi, felsefi tartışmaların daha net ve tutarlı bir şekilde yapılmasına olanak sağlamıştır. Aynı zamanda Russell, mantıksal analiz yöntemi ile epistemoloji, semantik, psikoloji, mantık ve dilbilim hakkındaki tartışmalarda önemli bir rol oynamıştır (Ludlow, 2022). Russell'in mantığı ve matematik felsefesinin kapsamlı ve tutarlı bir yorumunu geliştirmek oldukça önemlidir. Çünkü çalışmaları felsefe, matematik, ekonomi, karar teorisi, hesaplanabilirlik teorisi, bilgisayar bilimi ve diğer disiplinler üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

Russell'in matematiğe olan ilgisi daha küçük yaşlarda başlamıştır. Russell, otobiyografisinde matematiğin temelleriyle nasıl ilgilenmeye başladığını şu şekilde ifade etmektedir:

On bir yaşında abimin rehberliğinde Öklid'e başladım. Bu hayatımın en büyük olaylarından biriydi, ilk aşk kadar göz kamaştırıcıydı. Dünyada bu kadar keyifli bir şeyin olduğunu hayal etmemiştim. Beşinci önermeyi öğrendikten sonra abim bana bunun genel olarak zor kabul edildiğini söyledi ama ben hiçbir zorluk yaşamamıştım. Bu, zeki olabileceğimin ilk kez farkında olduğum andı. O andan Whitehead ile Principia Mathematica'yı tamamladığımız otuz sekiz yaşına kadar, matematik en büyük ilgi alanım ve mutluluğumun başlıca kaynağıydı. Ancak her mutluluk gibi bu da saf değildi. Bana Öklid'in bazı şeyleri kanıtladığı söylenmişti ama aksiyomlarla başlaması beni çok hayal kırıklığına uğratmıştı. İlk başta, abim bana bunları kabul etmem için bir neden sunmadıkça onları kabul etmeyi reddettim, ancak o şöyle dedi: 'Eğer kabul etmezsen ilerleyemeyiz.' Ben de devam etmek istediğim için, isteksizce onları kabul ettim. O anda matematiğin öncülleri konusunda hissettiğim şüphe ben de kaldı ve sonraki çalışmalarımın gidişatını belirledi (Russell, 1969, s. 37-8).

1890'da Cambridge'e girmeden önce evinde bir dizi İsviçreli ve Alman mürebbiye ve öğretmenden eğitim alan Russell, akademik hayatı coşkuya benimsedi ve 1893'te Matematik alanında bir birincilik elde etti. Buna rağmen Russell, Whitehead'in verdiği dersler dışında, Cambridge'deki matematik öğretimini 'kesinlikle kötü' buldu (Russell, 1959, s. 38). Dönemin matematik eğitimini yetersiz bulması sonucunda matematik öğrenme konusunda daha da kararlı hale gelmiştir. Lisans programını matematik alanında bitiren Russell, 'felsefenin fantastik dünyasına tüm kalbiyle dalmıştır'

(Russell, 1959, s. 38). Onun en bilinen çalışmalarından biri olan *Tasvirler Teorisi* (*Theory of Descriptions*), felsefi sorunları ozmek için geliştirdiği en önemli araçlardan biri olmuştur.

Russell'ın ortaya koyduğu tasvirler teorisi, hem dilin mantıksal yapısını hem de dildeki belirsizlikleri ozuMLEmeye yönelik önemli bir adım olarak görülmektedir. Bu teorinin temel amacı, dildeki belirli ve belirsiz tasvirlerin yol açtığı felsefi problemleri ortadan kaldırmaktır. Russell'a göre, dilde kullanılan birçok ifade, yzeyssel olarak anlaşılmaya çalışıldığında felsefi karmaşalara neden olmaktadır. Bu karmaşaları ozmek için dilin daha derin, mantıksal bir analiz yöntemine tabi tutulması gerektiğini savunmuştur. Özellikle, dildeki tasvirlerin, doğru bir şekilde analiz edilmediğinde yanlış anlamalara ve felsefi sorunlara yol açtığını belirtmiştir.

Russell'ın tasvirler teorisi, özellikle belirli ve belirsiz tasvirler arasındaki farkları açıklamaya yönelik bir zm sunar. Belirli tasvirler, bir nesneyi veya varlığı açıkça ifade ederken, belirsiz tasvirler daha genel ve muğlak bir anlama sahiptir. Örneğin, 'Fransa'nın şimdiki kralı' ifadesi, mevcut olmayan bir nesneye işaret eder. Bu tür ifadeler, yzeyssel olarak incelendiğinde, felsefi sorunlara yol açabilir; ancak Russell, bu tür ifadelerin doğru bir mantıksal analiz yöntemiyle zlebileceğini savunur. Ona göre, dilde kullanılan tasvirler, sembolik mantık kullanılarak yeniden düzenlenmeli ve böylece yanlış anlamalar ortadan kaldırılmalıdır. Russell'ın örnek olarak sıkça verdiği 'Fransa'nın şimdiki kralı keldir' ifadesi, mevcut olmayan bir kraldan söz ettiği için felsefi bir paradoksa yol açar. Ancak Russell, bu tür ifadelerin mantıksal bir analiz yöntemiyle doğru bir şekilde ele alındığında, paradoksların zlebileceğini göstermiştir.

Bu bağlamda, Russell'ın tasvirler teorisi, dildeki bu tür paradoksları ozmek için geliştirilmiş bir araç olarak karşımıza çıkar. Bu teori, dilin yzeyssel yapısının ötesine geçerek dilin mantıksal yapısındaki derin anlamları açığa çıkarmayı amaçlar. Başka bir deyişle teori, dildeki belirsizliklerin ve mantıksal hataların nasıl zlebileceğini göstererek, felsefi problemlerin daha net ve tutarlı bir şekilde ele alınmasını sağlamıştır. Russell'ın bu yaklaşımı yalnızca dil felsefesinde değil, mantık, metafizik ve semantik gibi birçok alanda da geniş bir etki yaratmış ve bu alanlardaki çalışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Russell'ın tasvirler teorisi kendisinden sonraki düşünürler tarafından ek-sik ya da hatalı bulunarak eleştirilmiştir. Dolayısıyla makale, tasvirler teorisinin doğruluğunu gösterme amacından ziyade söz konusu teorinin hangi sorunları gün yüzüne çıkardığı ve bu doğrultuda daha başka teorilerin geliş-

mesine katkı yaptığını anlama açısından önemini koruduğunu göstermektedir. Unutulmamalıdır ki hiçbir inceleme, kuram ya da yöntem mutlak bir başarısızlık içermez; bir şeye dikkat çeker, bir sorunu açığa çıkarır. Fakat bir çözümün ortaya konmasından ziyade bir sorunun ortaya çıkarılması daha önemli bir meseledir. Russell'in düşüncelerinde de bu durum görülmektedir. Russell, belirli sorunları gün yüzüne çıkarmış ve onlara bir çözüm önerisi getirmiştir. Ancak Russell, sorunlara karşı getirdiği çözümlerin yanı sıra ele almış olduğu özgün sorunlar felsefenin gelişiminde etkili olmuştur. Russell'in ortaya koymuş olduğu sorunlar ve problemler kendisinin bile tahmin edemeyeceği sonuçlara ve yeni kuramların önüne ışık tutmuştur. Russell, ortaya koymuş olduğu düşünceler ve sorunlar Wittgenstein'a kadar uzanan dil felsefesinin gelişiminde çok önemli katkılarda bulunmuştur. Yine felsefe tarihinde önemli bir topluluk olan ve felsefenin bir öğreti değil etkinlik olduğunu ortaya koyan Viyana Çevresi, bu görüşlerini oluştururken Russell'in düşüncelerinden beslenmiştir. Dolayısıyla Russell'in tasvirler teorisinin anlaşılması söz konusu alanlarda yapılan çalışmaların daha sağlıklı olmasına imkan verecektir. Sonuç olarak makale, Russell'in çağdaş felsefede hala önemini koruduğu iddiasını taşımaktadır.

Ayrıca çalışma, Russell'in tasvirler teorisini yalnızca tarihsel ve kuramsal bir çözümleme nesnesi olarak ele almakla kalmaz; aynı zamanda bu teoriyi çağdaş dil felsefesi, mantık ve bilişsel bilim alanlarındaki güncel tartışmalar bağlamında yeniden konumlandırarak literatüre bütüncül bir katkı sunar. Literatürdeki pek çok çalışma, Russell'in *On Denoting* (1905) adlı makalesini merkeze alarak tasvirler teorisini yalnızca belirli tanımlamalar bağlamında ve çoğunlukla giriş düzeyinde ele almaktadır. Oysa bu çalışma, söz konusu teoriyi hem *Principia Mathematica* bağlamında hem de Russell'in önermesel fonksiyonlar (*propositional functions*), mantıksal analiz yöntemi ve sembolik dil yaklaşımı gibi daha ileri düzey kavramlarıyla birlikte ele alarak daha derinlikli bir kuramsal okuma yapmaktadır. Bununla birlikte çalışma, tasvirler teorisinin yalnızca içerdiği iddialar bakımından değil, doğurduğu felsefi sorunlar ve bu sorunlara sunduğu analitik çözümler açısından da özgün bir perspektif geliştirmektedir. Özellikle, tasvir içeren önermelerin gramatik ve mantıksal analiz farkları üzerinden yeniden yapılandırılması, "özne" ve "yüklem" ayrımlarının önermesel fonksiyonlar düzeyinde yeniden yorumlanması gibi yönler, mevcut literatürde nadiren detaylandırılmıştır. Bununla birlikte, çalışma Meinong ve Frege gibi düşünürlerle yürütülen tartışmaları yalnızca karşılaştırmalı değil, aynı zamanda problematik odaklı bir yöntemle inceleyerek Russell'in teorisinin hangi ontolojik ve epistemolojik boşluklara cevap verdiğini somutlaştırır. Bu açıdan,

Russell'ın sunduğu çözüm önerilerinin yalnızca bir felsefi pozisyonu değil, aynı zamanda çağdaş anlam kuramlarına zemin hazırlayan analitik bir yöntemi temsil ettiği gösterilmektedir.

Bu çalışmada izlenen yöntem, Russell'ın tasvirler teorisinin dil felsefesindeki işlevini ve mantıksal çözümleme gücünü ortaya koymak amacıyla tümevarımsal bir okuma ve çözümlemeye dayanmaktadır. Öncelikle Russell'ın "On Denoting" makalesi esas alınarak, dildeki belirli tasvirlerin mantıksal formda yeniden yapılandırılması gösterilmiştir. Ardından bu yeniden yapılandırmanın, klasik mantığın temel ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı) bağlamında doğurduğu sonuçlar değerlendirilmiştir. Ayrıca Meinong ve Frege gibi düşünürlere yöneltilen eleştiriler, karşılaştırmalı analiz yoluyla çözümlenmiş ve Russell'ın önerdiği çözüm biçimlerinin paradoksları nasıl giderdiği somut örneklerle açıklanmıştır. Çalışmada ayrıca sembolik mantık yöntemine yer verilmiş; önerme çözümlemelerinde mantıksal sembollerle gösterim yoluna gidilmiştir.

1. Russell'da Tasvirlerin Arka Planı

1897'ye kadar Russell'ın felsefi görüşleri, İngiliz çağdaşlarının çoğunun görüşleri gibi, genel olarak idealist ve özellikle yarı Kantçı olarak tanımlanabilir. Bu doğrultuda Russell, dönemindeki düşünürlerden etkilenecek ilk olarak mutlak idealizme yönelmiştir. Russell, her ne kadar başlarda mutlak idealizmi benimsemiş olsa da söz konusu doktrindeki sıkıntıları görmesiyle ve matematik anlayışıyla uyumsuz olduğunu anlamasıyla birlikte bu görüşü terk etmiştir. İdealizm ile matematik arasında seçim yapmak zorunda kalan Russell, bu nedenle hiç tereddüt etmeden matematiği seçmiştir (Irvine, 2009, s. 4-5).

Russell'ın idealizmden tam olarak kopuşu 1900 yılında Paris'te düzenlenen Uluslararası Felsefe Kongresi'nde tanışmış olduğu Peano ile gerçekleşmiştir. Peano'nun düşünceleri Russell'da matematiğin temellerine ilişkin gerekli temel unsurları bulmasına yardımcı olmuştur.

Kongre benim entelektüel hayatımda bir dönüm noktasıydı çünkü orada Peano ile tanıştım. Onu zaten ismiyle tanıyordum ve bazı eserlerini görmüştüm ama notalarını ustalıkla kullanma zahmetine girmemiştim. Kongredeki tartışmalarda onun her zaman herkesten daha kesin olduğunu ve giriştiği her tartışmada her zaman daha üstün olduğunu gözlemledim. Günler geçtikçe bunun onun matematiksel mantığından kaynaklandığına karar verdim. Bu nedenle tüm eserlerini bana vermesini sağladım ve Kongre biter bitmez onun ve müritlerinin yazdığı her kelimeyi sessizce incelemek için Fernhurst'e çekildim. Onun notasyonunun yıllardır aradığım türden bir mantıksal analiz aracı

sağladığını ve onu inceleyerek uzun zamandır yapmak istediğim iş için yeni ve güçlü bir teknik elde ettiğimi açıkça anladım (Russell, 1969, s. 217-218).

Ayrıca Russell'in genel felsefi konumunun değişmesinde genç çağdaşı G. E. Moore'un da etkisi olmuştur. Russell, Cambridge'deki üçüncü yılında, o zamanlar Trinity'de birinci sınıf öğrencisi olan Moore ile tanışmış ve hem bir kişi hem de bir düşünür olarak ondan çok etkilenmiştir. Özellikle Moore'un 1903 yılında *Mind* dergisinde yayınlanan *Refutation of Idealism* (İdealizmin Çürütülmesi) adlı makalesinin sununu oldukça etkilemiştir. Bu etki, Russell'in *Principles of Mathematics* (Matematiğin İlkeleri) adlı eserinde, evrenseller ve onların zorunlu bağıntıları ve bağıntısızlıkları hakkında oldukça kaba bir saf 'realizm' (Ortaçağ anlamında) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlantıların doğrudan gözlem yoluyla veya dolaylı olarak mantıksal gösterimle önsel olarak bilinebilir olduğu savunulmaktadır (Broad, 1973, s. 331). Russell bu eserinde Meinong'un bir yandan kelimeler, ifadeler ve cümleler arasındaki ilişkilere dair çok literal görüşünü, diğer yandan çeşitli türde sözel olmayan varlıkları kabul etmiştir. Bir diğer deyişle Russell, söz konusu eserinde bir ismin anlamının o ismin işaret ettiği nesne ile özdeşleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu, herhangi bir şeyin isimlendirilebilmesi için, o şeyin işaret edilebilir olması gerektiği anlamına gelmektedir (Ayer, 1972, s. 48). Russell'in Platonculuk döneminde, yani *Principles of Mathematics* (Matematiğin İlkeleri)'ni yazdığı dönemde, bu şartı oldukça geniş bir şekilde yorumlamıştır. Onun için herhangi bir terim, bir cümlede mantıksal özne olabilecek her şey anlamına geliyordu. Dolayısıyla isimler, yalnızca herhangi bir yerde ve zamanda var olan şeylere değil, aynı zamanda soyut varlıklara, var olmayan şeylere (örneğin, şimdiki Rus Çarı), mitolojik varlıklara (örneğin, pegasus), hatta mantıksal olarak imkânsız varlıklara (örneğin, en büyük asal sayı) bile atıfta bulunabilmektedir. Dahası, Russell, bir ismin 'insanlık' gibi soyut bir nesneyi de ifade edebileceğini kabul etmektedir (Ayer, 1972, s. 48). Ancak Russell, kısa bir süre sonra bu dünya resminin aşırı derecede kalabalık olduğuna inanmaya başlaması ve 'Yuvarlak kareler yoktur' gibi cümlelerin yol açtığı zorluklar nedeniyle bu görüşü terk etmiştir. Bu görüş sonrası Russell tasvirler teorisini geliştirmiştir. Öncelikle Russell'in tasvir ile neyi kastettiğine daha sonra Russell'in hem Meinong hem de Frege'nin söz konusu konuya dair görüşlerine yönelik tutumunu ve son olarak da tasvirler teorisinin detaylarını analiz edeceğiz.

2. Russell'in Tasvir Anlayışı

Russell, matematik gibi felsefenin de kesin bir yapıya sahip olmasını istemesi sebebiyle çalışmalarına başlamıştır. Ona göre felsefedeki bulanıklığın

sebebi gündelik dil ile felsefe yapılıyor olmasıdır. Russell, gündelik dilde kullanılan gramatik yapıyı sorunlu bulmaktadır. Onu rahatsız eden asıl şey, gündelik dilde kullanılan dilbilgisinin sebebiyet verdiği yanlış yönlendirmeler ve bu bağlamda ortaya çıkan felsefi öğretilerdir. Felsefe tarihinde bu öğretilerin bulunması birçok zorluğu da beraberinde getirmekte ve böylelikle de felsefede Russell'ın talep ettiği berraklığa ulaşılamamaktadır. Dolayısıyla Russell'a göre gündelik dildeki yapı, mantıksal analiz yöntemine tabi tutulduğu takdirde dilbilgisinin sorunlu yapısından ve ortaya çıkan zorluklardan kurtulmuş olunacaktır. Russell, bu görüşünü Tasvirler Teorisi başlığında ele almaktadır. Tasvirlerle ilgili düşüncelerine *Principles of Mathematics*'da yer vermeye başlayan Russell, esas olarak 1905 yılında yayınlamış olduğu *On Denoting* (Gönderim Üzerine) adlı makalesinde temellendirmiştir. Tasvirler teorisi, Russell'ın 1905'te *On Denoting* adlı makalesinin yayımlanmasından itibaren metafizik, semantik, mantık ve dilbilim alanındaki çalışmalarda oldukça önemli bir rol oynamıştır (Ludlow, 2002). Dolayısıyla bu makale temel alınarak Russell'ın tasvirler teorisi incelenecektir.

Russell, *On Denoting* makalesinde, gündelik dilde ortaya çıkan yanılsamaların aslında gönderim ifadesi (*denoting phrase*) içeren önermelerin yanlış analizinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bir başka deyişle Russell, gönderim ifadelerin kendisinden çok söz konusu ifadeleri içeren önermelerin analizine odaklanmıştır. Bu bağlamda gönderim ifadelerin tanımını üzerinde çok fazla durmamıştır. Buna rağmen yine de makalenin başında en azından gönderim ifadeleri ile neyi belirtmek istediğini şu şekilde anlatmaktadır:

Bir 'gönderim deyim'i ile şunlardan birini anlatmak istiyorum: bir insan, kimi insan, herhangi bir insan, her insan, bütün insanlar, İngiltere'nin şimdiki kralı, Fransa'nın şimdiki kralı, Güneş Sistemi'nin yirminci yüzyılın ilk anındaki kütle merkezi, Dünya'nın Güneş'in çevresinde dönüşü, Güneş'in Dünya'nın çevresinde dönüşü... Demek ki bir deyim yalnızca biçimi yoluyla gönderim yapar. Üç durumu ayırt edebiliriz: (1) Bir deyim, gönderim deyim olup da şu anda hiçbir şeye gönderim yapmıyor olabilir; örneğin, "Fransa'nın şimdiki kralı". (2) Bir deyim belirli bir nesneye gönderim yapabilir: örneğin, "İngiltere'nin şimdiki kralı" belirli bir insana gönderim yapar. (3) Bir deyim belirsizce gönderim yapabilir; örneğin, "bir insan" birçok insana değil, belirsiz bir insana gönderim yapar. (Russell, 2005, s. 873).

Russell, görüldüğü üzere gönderim ifadeleri olarak iki çeşitten bahsetmektedir; belirli ve belirsiz gönderim ifadeleri. Belirsiz gönderim ifadesi ile '*herhangi bir falanca (a so-and-so)*' biçiminde olanları ve belirli gönderim ifadeleri olarak ise '*belirli bir falanca (the so-and-so)*' biçiminde olanları

kastetmektedir. Bunları örnekleyecek olursak belirsiz gönderim ifadelerine 'bir adam', 'bir kedi', 'bazı çocuklar' vb. gibi ifadeler gösterilebilir. Çünkü belirsiz gönderim ifadeleri birden fazla nesne tarafından karşılanabilmeleri bağlamında belirsizdir ve söz konusu örnekler de bu durumu karşılamaktadır. Belirli gönderim ifadelerine ise 'Dünya'nın uydusu', 'fakültenin dekanı', 'Ali'nin babası' vb. gibi ifadeler örnek olarak gösterilebilir. Belirli gönderim ifadeleri en fazla bir nesne tarafından karşılanabildiği için belirsiz değil belirlidirler. Kısacası söz konusu iki tür gönderim ifadeleri arasındaki fark olarak belirli gönderim ifadeleri her zaman bir biricikliği ya da benzersizliği bize gösteriyor iken belirsiz gönderim ifadeleri ise bize her zaman bir benzersizlik sunmazlar. Ayrıca Russell, gönderim ifadelerin sadece bir bireyi tasvir etme gibi bir zorunluluğunun bulunmadığını aynı zamanda bir bağıntıyı, bir yüklemi ya da herhangi başka bir şeyi de tasvir edebileceğini belirtmektedir (Russell, 2015, s. 115). "Tasvir edebileceği" ya da "gönderimde bulunacağı" deyimleri Russell için aynı anlama sahiptir. Çünkü *On Denoting* makalesinde gönderim ifadelerini daha sonraki eserlerinde tasvirler olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla biri için ifade ettiği şey diğeri için de geçerli olmaktadır ve makalenin devamında tasvirler ifadesinin kullanımı devam edilecektir. Aynı zamanda makalenin devamında belirli tasvirler ilgi odağı olacaktır. Çünkü Russell'ın belirsiz tasvirlerle ilişkin görüşü çalışmamızın konusu sınırları dışında kalmaktadır ve Russell da kendisine mesele ettiği sorunun belirli tasvirlerle ilgili olduğunu söylemektedir: "Belirsiz tasvirlerle ilintili değişik sorunlar vardır; ben onları geçiyorum çünkü tartışmak istediğim konuyla doğrudan ilişkili değil" (Russell, 1959a, s. 124). Dolayısıyla Russell'ın konuyla doğrudan bağlantısı olduğunu düşündüğü belirli tasvirlerin¹ analizi ile devam edilmektedir.

Russell, kendinden önce tasvirlerle ilişkin yapılan yorumların doğru olmadığını ve bu sebepten dolayı da birçok zorluklarla karşılaşıldığını ifade etmektedir. Bu yorumlamalara yönelik yaptığı eleştirilerin başında Meinong ve Frege'nin düşünceleri gelmektedir.

3. Russell'ın Meinong ve Frege Eleştirisi

Meinong, herhangi bir şekilde deneyimlenebilen, yani zihinsel bir eylemin hedefi olabilen her şeye 'nesne' adını vermektedir (Marek, 2023). Meinong, nesne terimiyle ifade edileni ontolojik bağlamda ele almaz; yalnızca kavramsal bir bağımlılık olarak görmek ve bir nesneyi bilinçli olarak kavranan bir şey olarak belirlememektedir. Meinong'a göre nesne, yalnızca zihinsel eylemlerle kavranabilen bir şeydir. Bu bağlamda o, sadece var olanları değil

¹ Çalışma içerisinde 'tasvir' denildiğinde bundan sonra 'belirli tasvir' kastedilecektir.

var olmayan nesneleri de içine alan ve sistematik olarak tanıtan nesneler teorisini geliştirmiştir. Meinong, ünlü nesneler kuramında düşünülebilir veya akla gelebilecek her şeyi nesne olarak kabul etmektedir. Ona göre, bir nesnenin özellikleri, o nesnenin mevcut olup olmamasından bağımsız olarak var olabilir yani varolan nesnelerin yanı sıra ideal nesneleri de teorisinin içinde barındırmaktadır. İdeal nesneler olarak matematik nesneleri gösterilebilir hatta pegasus, anka kuşu gibi mitolojik öğeler de Meinong'un nesneler teorisinde yer almaktadır. Böylelikle Meinong'un nesneler teorisi oldukça zengin bir çeşitlilik barındırdığı görülmektedir.

Meinong'a göre tasvirler de birer nesne olarak görülmektedir ve bu durum tasvirlerin önermelerin birer bileşeni olarak kabul görmesini de beraberinde getirmektedir. Örneğin "Yuvarlak kare yuvarlaktır." önermesini ele aldığımız zaman 'yuvarlak kare' terimine birer nesne niteliği atfedilmiş olup önermenin bir bileşeni olarak görülmektedir. Russell, kısa bir süre için de olsa Meinong ile aynı düşüncüyü taşımıştır. Fakat daha sonra bu durumun 'yuvarlak kare' ve bu türden nesnelere ontolojik bağlılık tanınmasına olanak verdiğini fark ederek bu düşünceden ayrılmıştır.

[Meinong] şöyle bir argüman öne sürdü: Eğer altın dağın var olmadığını söylüyorsanız, açıkça var olmadığını söylediğiniz bir şey vardır – yani altın dağ; dolayısıyla altın dağın bazı gölgeli Platoncu varlık aleminde bulunması gerekir, çünkü aksi takdirde altın dağın var olmadığını söyleyen ifadeniz anlam ifade etmez. Tasvirler teorisini bulana kadar, bu argümanın bana ikna edici geldiğini itiraf ediyorum (Russell, 1959, s. 84).

Russell'ın Meinong'a yönelik eleştirisi bu noktada başlamaktadır çünkü ona göre var olmayanlara ontolojik bir bağımlılık atfedilmesi bir sorun teşkil etmektedir. Russell, var olmayanları bir nesne olarak görülmesinin kendi içinde bir çelişki yarattığını belirtmektedir: Nasıl olur da varlığa sahip olmayan bir nesne olabilir? Eğer bir nesneden bahsediliyorsa o ortada olmalı ki ondan söz edilebilsin aksi takdirden varlığa sahip olmayan bir şey bilginin dışında olacağı için onu nesne olarak görmeyi de mümkün değildir. Russell'a göre Meinong'un bu kuramı çelişmezlik yasasını da ihmal etmektedir. Meinong'un nesneler kuramını temele aldığımız takdirde 'Fransa'nın şimdiki kralı' veya 'yuvarlak kare' gibi ifadelerde birtakım zorluklar ortaya çıkmaktadır. 'Fransa'nın şimdiki kralı' ifadesi bize hem var olduğu hem de var olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü 'Fransa'nın şimdiki kralı' dediğimiz anda bir varlık atfediliyor ve bir nesne olarak ele alınıyor ama gerçek dünyaya bakıldığında görülemiyor.

Meinong, Russell'in bu eleştirisine yanıt olarak çelişmezlik ilkesinin sadece var olanlara karşı uygulandığını ve var olmayanların bu ilkenin dışında tutulduğunu belirtmektedir. Ancak Russell, var olmayan ama var olan nesneler kavramının son derece mantıksız bir kavram olduğunu ve çelişmezlik ilkesinin de bu tarz bir ayrıma tabii olamayacağını ifade ederek Meinong'un yanıtını kabul görmemiştir. Russell'a göre çeşitli bilimlerden tarafından incelenen tek bir dünyanın yani var olan gerçek dünya olduğunu ve mantığın da buna dahil olduğunu vurgulamaktadır:

Bana öyle geliyor ki, bu tür teorilerde en soyut çalışmalarda bile korunması gereken gerçeklik duygusunda bir eksiklik bulunmaktadır. Mantık, zooloji biliminin kabul edeceğinden daha fazla tek boynuzlu atı kabul etmemelidir; çünkü mantık, saha soyut ve genel özellikleriyle ilgili olsa da, tıpkı zooloji kadar gerçek dünyayla ilgilenmektedir Russell, 1959, s. 169).

Görüldüğü üzere Russell'a göre Meinong'un var olmayan nesnelerin sözde varlığının mantıkta kabul edilmesi mümkün değildir. Russell, rahatsız olduğu bu durumu, Whitehead ile birlikte yazmış olduğu Principia Mathematica adlı eserinde de dile getirmektedir:

'Yuvarlak kare yoktur' dediğimizi varsayalım. Bunun doğru bir önerme olduğu açık görünüyor, ancak bunu 'yuvarlak kare' denen belirli bir nesnenin varlığını yadsımak olarak kabul edemeyiz. Çünkü böyle bir nesne olsaydı, var olurdu. Önce belli bir nesnenin var olduğunu kabul edip, sonra böyle bir nesnenin var olduğunu yadsıyamayız (Russell, 1963, s. 66).

Russell, daha sonra yüzünü Frege'ye döndüğünde ise Meinong'a yöneltmiş olduğu bu eleştirinin karşılığını bulamamaktadır. Çünkü Frege bir ismin anlamı ile onun gönderimi arasında bir ayrım yaparak bu eleştiriden kurtulmaktadır. Frege'ye göre bir ismin anlamından söz edildiğinde kastedilen şey ismin dildeki karşılığı olarak kullanılan sembollerdir; bir ismin gönderiminden söz edildiğinde ise isim ile gösterilen nesnenin kendisini kastedilmektedir. Başka bir deyişle Frege, bir ismin anlamı ile gönderimin sunum tarzını (Frege, 1948, s. 210) ve bir ismin gönderimi ile ismin belirttiği veya uygulandığı nesneyi kastetmektedir (Frege, 1948, s. 214). Mesela bir kuş ismi kullanıldığında onun anlamı 'kuş' olarak dildeki sembol ifadesidir. Fakat onun gönderiminden bahsettiğimizde gerçek dünyada nesnenin kendisine yönelmemiz gerekmektedir. Bu örnekte 'kuş' isminin gönderimine ulaşabilmekte iken 'pegasus', 'yuvarlak kare' gibi isimlerin gerçek dünyada bir karşılıkları olmadıkları için bir gönderime de sahip olamamaktadır. Dolayısıyla Frege'ye göre her ismin mutlak bir gönderime sahip olma

zorunluluğunun bulunmadığı görülmektedir. 'Yuvarlak kare', 'dünyanın en uzak gök cismi' vb. isimlerin bir gönderimi olmamasına rağmen bir anlama sahiplerdir. Frege bu düşüncesi ile Russell'ın Meinong'a yöneltmiş olduğu eleştiriden kurtulmakta ve hatta Russell, bu yaklaşımın bazı mantıksal zorluklardan kaçındığını da ifade etmektedir (Cohen, 2018). Fakat Frege, gönderimi olmayan ifadeleri içeren önermelerin bir doğruluk değeri taşımadığını belirtmesiyle birlikte Russell'ın tepkisini üzerine çekmiştir. Frege'ye göre sadece gönderimi olan ifadeleri içeren önermelerin bir doğruluk değeri olabilmektedir. Çünkü önermeyi oluşturan unsurların söz konusu önermenin bir parçası olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla gönderimi olmayan bir ifade içeren önerme, unsurlarından birinin gönderimi olmadığı için önermenin de gönderimi olamayacak ve bir doğruluk değeri taşımayacaktır. Russell bunu kabul etmemektedir ve ona göre herhangi bir gönderimi olmayan önermeler bir doğruluk değeri taşıyabilir. Çünkü Russell, anlamı olan her ifadenin bir doğruluk değeri alabileceğini düşünmektedir. Anlamı olan ancak gönderimi olmayan bir ifade içeren bir önerme, herhangi bir bildirimde bulunmadığı için yanlış değerini alabilmektedir. Aslında sorunun kaynağı tasvirleri önermelerin bir bileşeni olarak kabul görmekte yatmaktadır. Frege'nin kuramında Russell'ı rahatsız eden şey budur. Çünkü tasvirler önermelerin bir bileşeni olarak alındığı takdirde birtakım mantıksal sorunlarla karşılaşılacaktır. Russell'ın tasvirler teorisini oluşturma sebeplerinden biri yeterince iyi analiz edilmemiş olan unsurlar ve bu unsurların bulunduğu önermelerin çözümlenmesinde yapılan gramatik hatalardır.

4. Tasvirlerle İlişkin Paradokslar ve Russell'ın Çözüm Önerileri

Russell, tasvirlerle ilgili sorunun bir gramatik yapı sorunu olduğunu düşünmektedir ve bu doğrultuda tasvir içeren önermelerin doğru bir mantıksal analizi yapıldığı takdirde sorunun ortadan kalkacağını belirtmektedir. Bunlardan en önemlisi yukarıda sözünü etmiş olduğumuz ve Frege'yi eleştirme sebeplerinden biri olan tasvirlerin bir önermenin bir bileşeni olarak kabul etme sorunu yer almaktadır. Eğer tasvirler bir önermenin bileşeni olarak kabul görülmez ve mantıksal çözümleme ile tasvirler bölünerek ortadan kalktığı takdirde yaşanan karmaşıklıkların önüne geçilebileceğini ifade etmektedir. Russell, bir tasvirin önermenin bir bileşeni olamayacağı düşüncesini 'Tek boynuzlu at yoktur' örneğinde daha ayrıntılı bir şekilde ifade etmektedir:

Eğer tek boynuzlu at bu önermenin bir bileşeni ise bu durum gerçekleşemez; çünkü hiç boynuzlu at olmadığı sürece bir bileşen olamayacağı açıktır. Şüphesiz önermelerin bileşenleri, onlara karşılık gelen olguların bileşenleriyle aynı olduğu ve tek boynuzlu atın var olmadığı bir olgu olduğu için, tek boy-

nuzlu atın bu olgunun bir bileşeni olamayacağı çok açıktır; çünkü eğer tek boynuzlu atın bileşeni olduğu bir olgu olsaydı, tek boynuzlu at olmuş olurdu ve tek boynuzlu atın var olmadığı doğru olmazdı (Russell, 2009, s. 12).

Anlaşıldığı üzere Russell'a göre tasvirler eğer bir önermenin bileşeni olarak alındığı takdirde söz konusu önermenin doğruluğu ya da yanlışlığına ilişkin zorluklar yaşanacaktır. Dolayısıyla bu zorluklarla karşılaşılmasını için onun görüşüne göre tasvirler bir önermenin bileşeni olarak görülmemelidir. Bununla birlikte Russell, tasvirlerin tek başına bir anlam ifade etmediklerini sadece bulundukları önermeler bağlamında bir anlam taşıdıklarını da belirtmektedir.² *On Denoting* adlı makalesinde bu düşüncesini şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır:

Benim savunmak istediğim gönderim kuramının³ ilkesi şudur: gönderim ifadelerinin hiçbir zaman kendi başlarına bir anlamı yoktur ama sözel ifadelerinde bulundukları her önermenin bir anlamı vardır. Gönderimle ilgili yaşanan güçlüklerin hepsinin, sözlü ifadelerinde gönderim ifadeleri içeren önermelerin yanlış analizinden kaynaklandığına inanıyorum (Russell, 2005, s. 874).

Russell, tasvirleri, tekil terimler olarak değil, belirli bir tür 'eksik semboller' olarak görmektedir. Dolayısıyla o, tasvirler teorisini, tekil olarak kul-

2 Russell, bu düşüncesi ile tasvirlerin aslında syncategorematic (sinkategorematic) ifadeler olduğunu belirtmektedir. Syncategorematic ifadeler, felsefede ve mantıkta tek başlarına anlamı olmayan ama diğer ifadelerle birlikte kullanıldığında anlam kazanan sözcük veya terimlerdir. Bu ifade türü, sözcüklerin iki farklı kullanımından doğan ayırmadan kaynaklanmaktadır. İlki özne ve yüklem olarak kullanılabilen sözcükler categorematic (kategorematic) ikincisi de işlevi özne ile yüklem arasındaki ya da iki ayrı özne-yüklem önermesi arasındaki ilişkiyi gösteren sözcükler syncategorematic (sinkategorematic) olarak adlandırılmaktadır. Örneğin, "Platon", "ölümlü", "aslan" ve "ufak" categorematic sözcüklerdir; "ve", "ya da", "her", "bazı" ve "veya" ise syncategorematic sözcüklerdir. Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Kretzman 1982, s. 211-214). Russell'in tasvirler teorisi, syncategorematic ifadelerin rolünü çok önemli bir şekilde ortaya koyar. Çünkü Russell'in temel amacı, görünüşte anlamlı fakat aslında problemli olan ifadelerin nasıl analiz edilip mantıksal forma sokulabileceğini göstermektir. Bu bağlamda tasvirler teorisinde, "bir", "bazı", "hiçbir", "her" gibi niceleyiciler, yani syncategorematic ifadeler belirleyici rol oynamaktadır. Bu ifadeler, doğrudan nesneleri göstermese de, bir önermenin mantıksal yapısını belirlemektedir. Russell bu tür ifadeleri kullanarak, örneğin: "Şu anda Fransa'nın kralı kel" önermesini şu şekilde çözümler: "Şu anda Fransa'nın bir ve yalnızca bir kralı vardır ve o kral keldir." Daha sonra bu ifadeyi mantıksal biçime çevirerek ontolojik olarak sorunlu görünen ifadeleri mantıksal bir forma dönüştürmektedir. Bu sayede, "var olmayan nesneler" hakkındaki ifadeler de doğruluk değeri bakımından analiz edilebilir hale gelmektedir. Böylece dil ile dünya arasındaki ilişkiyi daha tutarlı ve sistematik kılmaktadır. Russell'in tasvirler teorisi, syncategorematic ifadelerin dilin yüzey yapısındaki belirsizlikleri gidermedeki önemini gözler önüne sermektedir. Bu ifadeler, dilin mantıksal çözümlemesinde nesneleri tanımlamak yerine önermelerin yapısal iskeletini kurmakta ve ontolojik sorunları mantıksal analiz yoluyla aşmakta anahtar işlev görmektedir.

3 Russell, tasvirler teorisini 'On Denoting' adlı makalesinde temellendirmeye başlamıştır. Daha sonraki çalışmalarında 'tasvirler' olarak niteleyeceği söz öbeklerin söz konusu makalede 'gönderim deyimleri' olarak bahsetmektedir. Dolayısıyla gönderim deyimleri için ifade ettiği düşünceleri aynı zamanda tasvirler için de geçerli olmaktadır.

lanılan İngilizce dilindeki 'the' şeklindeki doğal dil ifadelerinin mantıksal karşılığını nasıl ele alınacağını incelemektedir (Lambert, 1992, s. 154). Russell, söz konusu düşüncelerini *Principia Mathematica* adlı eserinde de vurgulamaktadır. Russell söz konusu eserde tasvirleri, tek başına hiçbir anlamı olmayan tamamlanmamış bir simge olduğunu ve sadece belirli bir bağlamda tanımlanabileceğini belirtmektedir (Russell, 1963, s. 66). Dolayısıyla Russell, yaşanan mantıksal sorunların kaynağı olarak tasvirleri değil, tasvir içeren önermelerin analizlerindeki yanılsamaların sebebiyet olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, bir tasvirin bağlamsal bir tanımının yapılabilmesi için gerekli olan şey, söz konusu tasviri içeren önermeyi, o tasviri içermeyen eşdeğer bir önermeye dönüştürmektir (Mansur, 2012, s. 13). Russell, söz konusu sorunları üç paradoks altında ele alarak incelemekte ve çözüm önerilerini sunmaktadır. Ona göre tasvir içeren önermelerin gündelik dildeki kullanımı göz ardı edilerek mantıksal analize indirgendiği takdirde herhangisi bir sorunla ya da paradoksal bir durumla karşılaşılacaktır.

Russell'in ele almış olduğu üç paradoksal durumun her biri klasik mantığın başlıca ilkelerinden biri ile ilgilidir (Smith, 1985, s. 316). Bunlardan ilki Leibniz'in ayırt edilemeyenlerin özdeşliği ilkesidir. Bu ilkeye göre eğer herhangi bir x ile y özdeş ise x hakkında öne sürülmüş olan bir ifade y için de aynı şekilde geçerli olmaktadır. Başka bir deyişle söz konusu ilke x ile y 'nin önermenin doğruluk değerinde herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermeden yer değiştirilebileceği göstermektedir. Russell, bu ilkeye ilişkin olan paradoksu "IV. George, Scott'ın Waverley'in yazarı olup olmadığını öğrenmek istedi" önerme örneği ile ifade etmektedir. Waverley'in yazan kişi gerçekten Scott'tur. O halde Waverley'in yazarı ile Scott birbirine özdeştir. Özdeşlik ilkesi gereği önermede yer alan 'Waverley'in yazarı' ifadesi yerine 'Scott' ifadesi kullanılabilir. Bunun sonucunda "IV. George Scott'ın Scott olup olmadığını öğrenmek istedi" önermesi elde edilecektir. Ancak ilk kurulan önerme ile yeni elde etmiş olduğumuz önermenin dikkatlice bakmaya gerek duymadan bile birbirinden farklı oldukları görülecektir. Çünkü ilk önerme olan "IV. George Scott'ın Waverley'in yazarı olup olmadığını öğrenmek istedi." ifadesi bir bilgi içeriyor iken elde ettiğimiz son önerme olan "IV. George Scott'ın Scott olup olmadığını öğrenmek istedi." ifadesi ise bir totolojiyi barındırmaktadır. Hâlbuki Russell'in da dediği gibi Avrupa'nın en centilmen kişisinin özdeşlik yasasına ilgi duyduğu söylenemez (Russell, 2005, s. 879). IV. George, Scott'ın Scott olduğu ile ilgilenmemektedir; Waverley'i yazan kişinin Scott olup olmadığını bilmek istemektedir.

Peki, bu paradoksal duruma Russell nasıl bir çözüm getirmiştir? Russell, öncelikle bir tasvirin isim ile karıştırılmaması gerektiğini belirtmek-

tedir. Bir isim, yalın bir semboldür yani sembol olan herhangi bir parçası bulunmayan bir semboldür (Russell, 2009, s. 80). Russell'in vermiş olduğu örneğe dönülürse 'Waverley'in yazarı' ifadesi bir isim değildir; bir tasvirdir. Çünkü isim olabilmesi için sembol olan parçalarının bulunmaması gerekir fakat 'Waverley'in yazarı' 'the', 'author', 'of' ve 'Waverley' olmak üzere dört adet sembol olan parçalar içeren bir karmaşık sembol ifadesidir.⁴ Oysa 'Scott' ifadesi "Scott", belirli bir kişiyi göstermek için geleneksel bir biçimde kullanılan, salt bir ses ya da biçimdir; bir birey ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir (Russell, 1959a, s. 130). Dolayısıyla 'Scott' ifadesi bir isimdir ve bir bireyi adlandırmak dışında herhangi bir fiziksel olguya dayanmamaktadır. Ancak 'Waverley'in yazarı' herhangi bir adlandırmaya da ihtiyaç duymadan sadece Waverley'in yazarı olmaktadır. Çünkü onun yazar olduğu olgusu fiziksel bir olgudur ve herhangi bir adlandırma tercihi yoluyla onun Waverley'nin yazarı olup olmadığı belirlenmemektedir (Russell, 2009, s. 81). Sonuç olarak 'Scott' ifadesi bir isim iken 'Waverley'in yazarı' ifadesi bir tasvir olması nedeniyle 'Waverley'in yazarı' ile 'Scott' ifadesi birbirinin yerine kullanılmaması gerekmektedir. Anlaşıldığı üzere bir tasvir ile bir ismin karıştırılmaması oldukça önemlidir. Tasvir içeren önermelerin doğru analizi yapıldığı takdirde paradoksun ortadan kaybolduğu görülmektedir.

Russell, bu durumun daha iyi anlaşılması için mantıksal analiz tekniği öne sürmektedir. Hatırlanacağı üzere Russell, tasvirlerin önermenin bir bileşeni olmadığını ve tasvirleri bölerek ortadan kaybolacağını ifade etmişti. Bu bağlamda Russell, tasvir içeren önermeleri, söz konusu tasvirleri içermeyen bir önermeye eş değer hale getirmektedir. Russell'a göre paradoksları çözmenin yolu tasvirlerin özgün gönderme terimleri olmadıklarını fark etmekte gizlidir. Ona göre, söz konusu tümceler tam bir analizini yaptığımız takdirde onların aslında karmaşık niceliksel ifadeler olduklarının farkına varırız ve böylelikle paradokslar çözüme kavuşturulmuş olur (Taylor, 2011, s. 60). Bu bağlamda "IV. George Scott'ın Waverley'nin yazarı olup olmadığını öğrenmek istedi." önermesinin tasvir içeren kısmı yani 'Scott'ın Waverley'nin yazarı' ifadesinin mantıksal analizini yapalım.

- 1) Waverley'nin yazarı en az bir kişidir.
- 2) Waverley'nin yazarı en fazla bir kişidir.
- 3) Waverley'i her kim yazdı ise o kişi Scott'tır.

⁴ Burada Russell'in anlatımına sadık kalmak adına önermenin özgün hali olan "The author of Waverley" ifadesi dikkate alınmıştır.

Russell'ın mantıksal analizi bu şekilde yapmasının sebebi olasılıkları yok ederek kesinliği sağlamak ve tasvirlerin bir önermenin bileşeni olmadığını göstermektir. Şimdi ilk cümlemin gerekliliği Waverley'i yazan hiç kimsenin olmama durumunu ortadan kaldırmakta ve Waverley'i yazan en az bir kişinin olduğunu söylemektedir. Fakat sadece bu cümle ile kalındığı takdirde Waverley'i yazan bir değil de birçok kimseden söz edilme olasılığı doğmaktadır. Bunu engellemek için hemen ikinci bir önerme olarak Waverley'i yazan en fazla bir kişi olduğunu ifade eden önerme eklenir. Bu önermede tek başına ele alındığında 'en fazla bir kişi' dediği için ya Waverley'i bir kişi yazmıştır ya da hiç kimse yazmamıştır sonucuna ulaşılmaktadır. Dolayısıyla bu iki önerme birlikte ele alınmalıdır ki Waverley'i yazanın yalnızca ve tek bir kişinin yazdığı sonucu elde edilebilsin. Ancak hala mantıksal analiz yeterli değildir çünkü Waverley'i yazan kişi belirsiz olarak kalmaktadır ve son önerme olarak Waverley'i yazan kişinin Scott olduğu söylenmektedir. Son tahlilde karşımıza çıkan önerme "Bir ve sadece bir varlık Waverley'i yazdı ve Scott o varlıkla özdeşdir." biçimini almaktadır. Russell, bu önermeyi daha ayrıntılı olarak şu şekilde ifade etmektedir: "x için her zaman yanlış değildir ki x, Waverley'i yazdı; eğer y Waverley'i yazdı ise y'nın x ile özdeş olduğu her zaman doğrudur ve Scott x ile özdeşdir" (Russell, 2005, s. 882). Bu önermenin modern sembolik dildeki karşılığı ise " $\exists x (x, \text{Waverley'i yazdı} \wedge \forall y (y, \text{Waverley'i yazdı} \rightarrow y=x) \wedge x = \text{Scott})$ " şeklindedir (Cohen, 2018, s. 6). Söz konusu önermenin mantıksal analizi bu şekilde yapıldığında paradoksun ortadan kaybolduğu görülmektedir. Çünkü önermenin mantıksal analizinde artık 'Scott' ifadesi yerine geçebilecek 'Waverley'in yazarı' ifadesinin kaybolduğu görülmektedir. Böylelikle Russell, önermenin bir özdeşlik ifadesi olmadığı ve tasvirlerin de önermelerin bir birleşeni olmadığını ortaya koyarak paradoksu çözmüş olmaktadır. Ancak bu durumda Russell, bir soru ile karşı karşıya kalmaktadır. 'Waverley'in yazarı' ifadesi ortadan kayboldu ise önermenin öznesi ne olacaktır? Russell, yanıt olarak tasvirlerin bulundukları önermelerin özneleri olmadığını ve gündelik dilde tasvirleri birer özne konumunda nitelendirildikleri için zaten paradoksların ortaya çıktığını belirtmektedir. Ardından da bu durumdaki önermelerin öznesi olarak önermesel fonksiyonları ele alabileceğimizi belirtir: "Öyleyse önermemizin gerçek öznesi bir önermesel fonksiyondur" (Russell, 1959a: 132). Peki Russell, önermesel fonksiyon ile neyi kastetmektedir?

Russell, önermesel fonksiyonun anlaşılabilmesi için öncelikle bir önermesel fonksiyonun önerme ile karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda öncelikle önermeyi tanımlar: 'doğru ya da yanlış olan bir şey' olarak ifade edebileceğimiz bir ifadedir (Russell, 2010, s. 12). Mesela,

'Bugün hava güneşlidir' ifadesi bir önermedir. Çünkü bu ifadeyi havanın o anki durumuna bakarak eğer güneşli ise 'doğru'; değilse 'yanlış' olarak nitelendirebiliriz. Oysaki 'x, bir çiçektir' tarzındaki bir ifade için doğru ya da yanlış denilemeyeceği için söz konusu ifade bir önerme olamamaktadır. Çünkü ifade, belirsiz bir x öznesine sahip olduğu için ne doğruluğu ne de yanlışlığı hakkında bir şey öne sürülememektedir. Ancak, x yerine bir değer atfedildiğinde atfedilen değere göre doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında bir şeyler söylenmeye başlanabilir. İşte Russell, bu tür ifadeleri önermesel fonksiyon olarak adlandırmaktadır: 'Önermesel fonksiyon gerçekte bir veya daha fazla tanımlanmamış değişken içeren bir ifadedir; öyle ki bu değişkenlere bir değer atandığı zaman ifade bir önerme haline gelmektedir' (Russell, 1919, s. 116). Bu bağlamda Russell, bir önermesel fonksiyonun belirsiz bir önerme olduğunu ifade ediyor gibi görünmektedir (Mares, 2011, s. 9) Eğer x'e herhangi bir değer verirse o zaman doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bilgi sahibi oluruz ve böylelikle önermesel bir fonksiyon bir önerme haline gelmektedir. Az önceki örneğe dönülecek olursa 'x, bir çiçektir' ifadesinde x'e kedi değeri atfedildiğinde ifade yanlış değerini alır iken x'e manolya değeri atfedildiğinde ifade doğru değerini alacaktır. Yüzeysel olarak denilebilir ki bir ifadede değişken (x) belirsiz kaldığı sürece önermesel fonksiyondur; değişkene (x) bir değer verildiğinde yani değişken belirli olma durumuna geldiğinde ise ifade bir önermedir. Bu bağlamda bir önermesel fonksiyonun temel özelliği onun belirsiz olması yani değer atfedilmemiş bir değişken içeriyor olmasıdır. Tasvirlerde de durum bu şekildedir; önerme içerisindeki tasvirler parçalanarak onların yerine bir değişken atfedilir ve artık önermenin öznesi olarak karşımızda bir önermesel fonksiyon bulunur. Örneğin Russell, "Waverley'nin yazarı vardır." önermesi ile aslında "x, Waverley'i yazdı ifadesinin x, c iken doğru, x, c değilken yanlış olduğu bir c varlığı vardır." ifadesinin kastedildiğini ifade etmektedir (Russell, 2015, s. 122). Sunulan bu önermede 'Waverley'nin yazarı' ifadesi ortadan kaybolmuş ve önermeye x değişkeni sokularak önermesel fonksiyonu olan '-vardır' ifadesi ortaya çıkmış bulunmaktadır. Böylelikle gündelik dil kullanımında özne yerine kullanılan tasvirler mantıksal analiz ile önermesel fonksiyona dönüşerek karmaşıklığın önüne geçmektedir. Russell, bu tarz önermelerin genel biçimini "falan-fılân olan bir şey vardır; bu bir şey de şu şudur" (Russell, 1959a, s. 132) şeklinde ifade etmektedir.

Russell'in ele almış olduğu ikinci paradoksal durum mantık ilkelerinden üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi ile ilgilidir. Üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine göre bir önerme eğer doğru ise değillemesi yanlış ya da önermenin kendisi yanlış ise önermenin değillemesi doğru olmak zorundadır. Söz

konusu ilkeye göre doğru ya da yanlış değerleri dışında üçüncü bir başka değer bulunmamaktadır. Bu ilkeye yönelik paradoksu 'Fransa'nın şimdiki kralı keldir' ve 'Fransa'nın şimdiki kralı kel değildir' önermeleriyle ifade etmektedir. Üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine göre bu önermeler birbirlerinin değillesmesi olması sebebiyle biri doğru ise diğlerinin yanlış olması gerekmektedir. Oysa dünyada kel olan varlıkları ve kel olmayan varlıkları tek tek saydığımız takdirde Fransa'nın şimdiki kralına denk gelmemiz mümkün değildir. O halde söz konusu iki önermenin aynı anda yanlış olduğunu söylemek zorunda mı kalacağız? Ancak bu durum üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine aykırı bir durumdur. Russell, bu durumu kinayeli bir şekilde "Sentezi seven Hegelciler büyük olasılıkla kralın peruk taktığı sonucuna varacaklardır." ifadesinde bulunmaktadır (Russell, 2005, s. 879).

Russell, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini ihlal ederek oluşan paradoksun çözümünü tasvirlerin kapsamı bağlamında ele alındığı takdirde çözüleceğini belirtmektedir (Russell, 2005, s. 884). Çünkü tasvirlerin kapsamı doğru ifade edildiğinde aslında söz konusu önermelerin birbirlerinin değillesmesi olmadığı görülecek ve ortada bir paradoks kalmayacaktır. Russell'in yöntemi uygulandığında durum daha da berrak bir hal alacaktır.

1. 'Fransa'nın şimdiki kralı keldir.' önermesi Russell'in yorumuyla

1a. 'Fransa'nın şimdiki kralı olan bir ve yalnızca bir x vardır ve x keldir' biçimini almaktadır.

2. 'Fransa'nın şimdiki kralı kel değildir' önermesi gündelik dilde (1) önermesinin değillesmesi olarak görülmektedir.

Fakat Russell, (1)/(1a) önermesinin birincil oluşum ve ikincil oluşum olmak üzere en az iki şekilde yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Russell'in birincil oluşum dediği tasvirlerin geniş kapsamında ele alındığı durum; ikincil oluşum dediği ise tasvirlerin dar kapsamda ele alındığı durumdur.

2a. 'Fransa'nın şimdiki kralı olan bir ve yalnızca bir x vardır ve x kel değildir'

2b. 'Fransa'nın şimdiki kralı olan bir ve yalnızca bir x olduğu ve kel olduğu yanlıştır'

(2a) önermesi Russell'in tasvirleri geniş kapsamda ele aldığı birincil oluşum yorumlamaya sahiptir. Birincil oluşum yorumlamasına bakıldığında (2a) önermesinin mevcut bir Fransa kralının varlığını kabul ettiği görüle-

cektir. Böylelikle gerçekte bir Fransa kralı olmadığına göre önerme yanlış değerini alacaktır. Bu durumda (1) önermesi ve onun değillmesi olarak sürülen (2a) önermesinin doğruluk değerleri ikisinin de yanlış olması bağlamında aynı olmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu sonuç, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine göre bir önerme ve onun değillmesinin aynı doğruluk değeri alması söz konusu değildir. Sonuç olarak (2) önermesinin birincil oluşum yorumlamasının yanlış bir okuma olduğu görülmektedir. İkincil oluşum yorumlaması olan (2b) önermesine bakıldığında ise mevcut bir Fransa kralının varlığını kabul etmediği tam aksine böyle bir varlığı reddetmesi sebebiyle önermenin doğruluk değeri doğru olmaktadır. Böylece önermenin kendisi yanlış iken değillmesi doğru olarak üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini ihlal eden herhangi bir durum olmamakta ve paradoksta ortadan kalkmaktadır. Görüldüğü üzere 'Fransa'nın şimdiki kralı keldir' önermesinin değillmesi 'Fransa'nın şimdiki kralı' tasviri birincil oluşum içinde ise yanlış, ikincil oluşum içinde ise doğru olmaktadır (Russell, 2005:884). Ayrıca Russell'in ifade ettiği gibi 'Böylece Fransa Kralı'nın bir peruğu olduğu sonucundan kurtulmuş olduk' (Russell, 2005, s. 884).

Russell, birincil oluşum ile ikincil oluşum arasındaki ayrımın ve bu ayrımın yol açtığı karmaşıklıktan kurtulmanın zor olduğu fakat buna rağmen yine de mümkün olduğunu söylemektedir. Russell, bu zorluklardan kaçınmanın yolu olarak sembolik mantığı göstermektedir (Russell, 2005, s. 883). Aynı bir önceki "IV. George Scott'ın Waverley'in yazarı olup olmadığını öğrenmek istedi" paradoksunu da sembolik mantık ile gösterildiğinde durumun daha net görülmesi gibi şimdiki paradoks da sembolik mantık ile gösterildiğinde birincil oluşum ile ikincil oluşum arasındaki ayrım çok daha rahat bir şekilde anlaşılacaktır.

2a. 'Fransa'nın şimdiki kralı olan bir ve yalnızca bir x vardır ve x kel değildir'

$$(\exists x) [Kx \wedge (\forall y) (Ky \rightarrow y=x) \wedge \sim Bx]^5$$

2b. 'Fransa'nın şimdiki kralı olan bir ve yalnızca bir x olduğu ve kel olduğu yanlıştır'

$$\sim (\exists x) [Kx \wedge (\forall y) (Ky \rightarrow y=x) \wedge Bx]$$

Bir önermenin gündelik dilin gramer yapısında onun doğru bir değillmesi yapılırken oluşan belirsizlik sembolik mantık gösteriminde ortadan kalkmaktadır. Yapılması gereken Fransa'nın şimdiki kralının kel olduğunu

5 'Kx' ifadesi 'x, Fransa'nın şimdiki kralıdır'; 'Bx' ifadesi 'x, keldir' olarak ele alınmıştır

değillemek değil; Fransa'nın şimdiki kralının var olduğunun değillemesinin yapılmasıdır ve bu sembolik mantık gösterimde önermenin başına eklenen değil (~) notasyonu ile net olarak görülmektedir.

Russell'ın üçüncü paradoksu negatif varoluşsalılık yani herhangi bir şeyin varlığını inkar etmenin kendi içinde çelişkili olduğu görüşüyle ilgilidir (Cohen, 2018: 5). Bir şeyin varolmadığını dile getirmek oldukça çelişkili bir durumdur. Bir şeyin var olmadığı ifade edilmek istendiğinde aslında o şey, varoluşa getiriliyor değil midir? Varlığını inkar etmek için onu gösteren bir cümle kullanıldığında o şeyin varlığını inkar etmek ne kadar doğru olacaktır? Russell'ın ifadeleriyle:

'A, B'den farklıdır' önermesini düşünün. Bu doğruysa A ve B arasında bir fark vardır ve bu olgu 'A ve B arasındaki fark kalıcıdır.' biçiminde dile getirilebilir. Ancak A'nın B'den farklı olduğu yanlışsa, o zaman A ve B arasında hiçbir fark yoktur. Bu olgu 'Ave B arasındaki fark kalıcı değildir.' şeklinde dile getirilebilir. Ancak olmayan bir varlık nasıl bir önermenin öznesi olabilir? (Russell, 2005, s. 879).

'F yoktur' biçimindeki olumsuz varoluş önermesi doğru olduğunda söz konusu önermenin içerdiği tasviri karşılayan herhangi bir şey bulunmamaktadır. Russell'ın örneğinde de olduğu gibi A ve B farklı değillerse 'A ve B arasındaki fark' gibi bir nesnenin varlığı nasıl ortaya koyulacaktır? Bu önermenin doğru olabilmesi için 'A ve B arasındaki fark' var olma niteliğine sahip olmaması gerekmektedir. Fakat söz konusu nesneyi karşılayan herhangi bir varlık bulunmadığından dolayı söz konusu nesnenin var olma niteliğine sahip olup olmadığına bakılamamaktadır. Bu durumda var olmayan nesnelere gönderim yapılması bağlamında bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Yine başka bir örnek 'Pegasus yoktur' Eğer pegasus gerçekten yok ise önermenin öznesi olan 'pegasus' ifadesi nasıl kullanılabilir?

Russell, bu tarz durumlarda ortaya çıkan paradoksal durumlar için yine gündelik dildeki gramatik yapının yanıltıcılığı öne sürmektedir ve mantıksal analiz ile bu durumun önüne geçilebileceğini belirtmektedir. Sorun, belli bir nesnenin belli bir nitelikten yoksun olduğu sonucu çıkarıldığı zannedilen 'A ile B arasında fark yoktur' ifadesi ile 'Obama bir budala değildir' ifadesinin aynı gramatik yapıya sahip olduğunun düşünülmesidir (Taylor, 2011, s. 62). Russell, bunun doğru olmadığını ve 'F vardır' (veya 'F yoktur') biçimindeki varoluşsal ifadelerin 'F, G'dir' (veya 'F, G değildir') biçimindeki diğer tasvir içeren ifadelerden karakteristik olarak farklı olduğu ifade etmektedir. 'F, G'dir' (veya 'F, G değildir') biçiminde tasvir içeren bir önermenin yüklem

konumunda bir yüklemi bulunmaktadır. Ancak 'F vardır' (veya 'F yoktur') biçimindeki varoluşsal bir cümlemin yüklem konumunda bir yüklemi bulunmamaktadır (Mansur, 2012, s. 27). Çünkü Russell'a göre varoluşun bir yüklem olarak ele alınması söz konusu değildir ve daha ileri giderek bu görüşe sahip olan felsefeleri de saçmalık olarak nitelendirmektedir:

Daha önce de belirttiğim gibi, var olmanın şeylere atfedilen bir nitelik olduğu ve var olan şeylerin var olma niteliğine sahip olduğu ve var olmayan şeylerin ise var olma niteliğine sahip olmadığı görüşüne sahip çok fazla felsefe bulunmaktadır. İster şeylerin türlerini ister tasvirlenen tekil şeyleri alın bu saçmalıktır (Russell, 2015, s. 125).

Görüleceği üzere Russell, varoluşu nesnelerin sahip oldukları ya da olmadıkları bir nitelik olarak görmemektedir. Örneğin 'F vardır' ifadesi F'ye bir varlık atfetmez, sadece bir şeyin var olduğunu ve o şeyin F ile özdeş olduğu anlamına gelmektedir. Russell, varoluşun sadece söz konusu önermenin önerme fonksiyonu haline getirildiğinde anlamlı olduğunu ifade etmektedir (Russell, 2015, s. 125). Bu durum 'F vardır' (veya 'F yoktur') biçimindeki bir ifadenin bir önerme fonksiyonunu ileri sürdüğünü göstermektedir. Yani 'F vardır' biçimindeki bir önerme, 'öyle bir x vardır ki bu x, F'dir' önerme fonksiyonunun x'in en az bir değeri için doğru olduğu ve 'F yoktur' biçimindeki bir önerme ise 'öyle bir x vardır ki bu x, F'dir' önerme fonksiyonunu doğru yapan hiçbir x değerinin olmadığını yani hiçbir zaman doğru olmadığı anlamına gelmektedir. Bir şeyin varlığını olumlamak, ona belirli bir varlık atfetmek demek değildir; daha çok belirli bir önerme fonksiyonunun en az bir değer için doğru olduğunu iddia etmektir. Bu nedenle bir şeyin varlığını inkar etmek, belirli bir önerme fonksiyonunun hiçbir değerinin doğru olmadığı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda 'A ve B arasında fark yoktur' ifadesi "bir ve yalnızca bir x varlığı vardır ki, öyle ki 'x, A ve B arasındaki farktır'" önerme fonksiyonunu doğru yapan herhangi bir x değerinin bulunmadığı anlamına gelmektedir. Eğer ortada bir varlık var ise önermenin bir gönderimi bulunmaktadır; eğer bir varlık yok ise o önermenin bir gönderimi bulunmamaktadır. A ile B arasında bir farkın olduğunu öne süren önermenin bir gönderimi bulunuyor iken A ile B arasında bir farkın olmadığını ileri süren önermenin ise bir gönderimi bulunmamaktadır. Sonuç olarak bir varlığın olumsuzlanması yapılırken o varlıktan söz edilme gibi bir durumun aslında olmadığı görülmektedir. Böylelikle söz konusu ifadenin mantıksal çözümlenmesinde herhangi bir nesneye gönderim yapılmadığı yani herhangi bir nesnenin varlığı varsayılmadığından dolayı herhangi bir paradoksta oluşmamaktadır.

Sonuç

Russell'ın 1905 tarihli *On Denoting* adlı makalesinde sunduğu tasvirler teorisi (*theory of descriptions*), hem 20. yüzyılın başındaki analitik felsefenin doğuşuna öncülük etmiş hem de günümüz dil felsefesi ve biçimsel mantık çalışmalarının temel taşlarından biri olmuştur. Russell'ın bu teorideki temel amacı, var olmayan ya da belirsiz referanslara sahip gibi görünen ifadelerin nasıl olup da anlamlı ve mantıksal olarak analiz edilebilir önermeler oluşturabildiğini açıklamaktır. Bu bağlamda, dilin yüzey yapısı ile onun mantıksal derin yapısı arasındaki ayrımı temellendirmiştir.

Russell, örneğin “Şu anda Fransa'nın kralı kel” gibi bir önermede, dilin yüzeyinde bir özne varmış gibi görünse de, aslında böyle bir varlığın olmasından ötürü bu tür ifadelerin anlam sorunları yarattığını gözlemlemiştir. Bu nedenle Russell, felsefi sorunları çözme sürecinde, ifadeleri yüzeysel dil yapısından arındırarak onların altında yatan mantıksal biçimleri ortaya çıkarmayı temel ilke olarak benimser. Bu yöntemin uygulanışı şu temel adımları içerir:

1. Yüzeysel Dilden Başlama

Analiz, doğal dille ifade edilmiş bir önermeyle başlar. Bu önerme genellikle açık görünse de, içinde kavramsal karışıklıklar veya belirsizlikler barındırabilir. Yani dilin yüzeysel biçimi felsefi olarak yanıltıcı olabilir.

2. Mantıksal Bileşenleri Ayırma

İfade içerisindeki kavramlar, ilişkiler ve yapılar ayrıştırılır. Böylece önerme; içerdiği varlık iddiaları, ilişkisel ifadeler, zamansal boyutlar ve mantıksal bağlar açısından parçalarına bölünür. Buradaki amaç, ifadeyi oluşturan tüm anlam unsurlarını açık hale getirmektir.

3. Varsayımları Açığa Çıkarma

Yüzeyde açıkça görülmeyen ancak önermenin anlamını taşıyan örtük varsayımlar (örneğin varlık, özdeşlik vb.) analizle görünür hale getirilir. Russell'a göre çoğu felsefi problem, bu tür gizli varsayımların fark edilmemesinden kaynaklanır.

4. Sembolizasyon ve Mantıksal İfade Dönüşümü

Önerme, biçimsel mantığın diliyle yeniden ifade edilir. Bu aşamada doğal dil yerini, niceleyiciler, bağlaçlar, değişkenler ve semboller gibi mantıksal araçlara bırakır. Böylece önerme açık ve tutarlı bir yapıya kavuşur.

5. Mantıksal Tutarlılık ve Anlam Açıklığı Sağlama

Son aşamada, elde edilen mantıksal yapı üzerinden önermenin anlamı değerlendirilir. Hangi koşullarda doğru ya da yanlış olacağı, hangi mantıksal sonuçların çıkacağı analiz edilir. Böylece felsefi sorun, mantıksal düzeyde çözümlenmiş olur.

Böylelikle Russell'in yöntemi, dilsel karmaşayı ortadan kaldırarak kavramları mantıksal düzeyde sadeleştirmek ve düşünsel açıklık sağlamaktır. Bu, özellikle varlık, anlam, özdeşlik gibi metafizik ve epistemolojik konularda derinlikli çözümleme imkânı sunar.

Günümüz dil felsefesinde ise bu teori, özellikle referans kuramları, gösterimsel anlam, mantıksal biçim ve ontolojik bağılıklar gibi konularla yakından ilişkilidir. Frege ile başlayan anlam ve göndergesellik tartışmaları, Russell'in teorisiyle yeni bir ivme kazanmış ve daha sonra Strawson, Donnellan, Kripke gibi filozoflar tarafından eleştirilip dönüştürülerek daha da geliştirilmiştir. Örneğin, Saul Kripke'nin geliştirdiği "katı belirleyiciler" (*rigid designators*) kavramı, Russell'in tasvirlerle ilgili sorunlarına yanıt arayan yeni bir yaklaşım doğurmuştur. Ancak Kripke'nin teorisi, Russell'in bazı varsayımlarını reddederken bile, ona karşı bir "devamlılık" içinde gelişmiştir. Günümüzde özellikle Montague Grameri çerçevesinde geliştirilen biçimsel semantik teorileri de Russell'in tasvirlerin mantıksal analiz yöntemine ilişkin eleştirileri barındırmakla birlikte onun fikirlerini temel almaktadır. Russell, mantığın işlevini doğal dili geliştirmeye yönelik bir araç olarak görmüştü. Bu durum Montague semantiğine uygun düşen bir amaç değildi. Fakat, daha yüksek düzeyli fonksiyonel tip kuramını kullanan Montague, İngilizce gibi kaynak dilin ögesel (bileşen) yapısını koruyan Russell'in analizinin 'bileşimsel' bir versiyonunu geliştirmiştir (Janssen ve Zimmermann, 2025). Russell, tasvirleri yüzeyde özne gibi görünen ancak gerçekte mantıksal çözümlemeye ihtiyaç duyan ifadeler olarak değerlendirirken, Montague doğal dildeki tüm ifadeleri bileşenlerine ayırarak, bunların mantıksal yapılarını lambda kalkülüsü aracılığıyla yeniden inşa eder. Bu süreçte Montague, Russell gibi ifadelerin yüzey yapısına aldanmaz; aksine, ifadenin mantıksal formunu çözümleyerek anlamı belirler. Montague, Russell'in tasvirlerin ancak önermelerin mantıksal biçime indirgenmesiyle anlam kazandığı yönündeki yaklaşımını temel alarak, bu tür ifadeleri lambda kalkülüsü aracılığıyla fonksiyonel yapılar halinde biçimlendirmiştir. Böylece, lambda kalkülüsü, Russell'in sunduğu tasvir analizinin biçimsel semantik sistemlerde uygulanabilirliğini sağlayan bir araç işlevi görmüştür. Bu çerçevede, Russell'in tasvirler teorisi, doğal dildeki göndermelerin mantıksal analizi

açısından Montague semantiğine kurucu bir teorik zemin sunar. Montague ise bu analizci yaklaşımı, fonksiyonel tip kuramı ve biçimsel yöntemlerle sistemleştirerek hem teknik hem de dilbilimsel açıdan daha gelişkin bir düzleme taşımıştır.

Görüldüğü üzere çağdaş biçimsel semantik yaklaşımlar, Russell'ın sunduğu ayrımları modelleyerek doğal dili anlamlandırma girişimlerinde kullanılmaktadır. Ayrıca yapay zekâ, dil işleme ve bilgi temsili gibi disiplinlerde, referans ve anlam problemleriyle başa çıkmada Russell'ın çözümlemeleri önemli bir teorik çerçeve sunar. Bu bağlamda tasvirler teorisi, yalnızca tarihsel bir tartışmayı ele almakla kalmaz, aynı zamanda çağdaş düşünceye yön veren çözümleyici yöntemleri de teorik ve pratik düzlemde yeniden işler.

Sonuç olarak, Russell'ın tasvirler teorisi, yüz yılı aşkın süredir felsefe ve mantık alanında canlılığını koruyan bir çözümleme modelidir. Bu teori sayesinde dilin yüzeydeki görünümünden çok, onun mantıksal yapısının felsefi olarak nasıl temellendirileceği anlaşılmış; dilin anlam üretme biçimi, yalnızca sezgisel değil, aynı zamanda sistematik ve biçimsel olarak da çözümlenebilir hale gelmiştir. Günümüz dil felsefesi ve mantık çalışmaları için hâlâ geçerliliğini koruyan bu kuram, dili anlamlandırmanın hem teknik hem de ontolojik boyutlarını bütüncül bir biçimde ele alması bakımından önemini korumaktadır.

Kaynakça

- Ayer, A. J. (1972). *Russell*. Collins.
- Broad, C. D. (1973). Bertrand Russell as philosopher. *Bulletin of the London Mathematical Society*, 5(3), 328–341.
- Cohen, S. M. (2018). Russell: On denoting. *Microsoft Word - Russell Display.doc*. (Erişim tarihi: 7 Haziran 2022).
- Frege, G. (1948). On sense and reference. *The Philosophical Review*, 57(3), 209–230.
- Irvine, A. D. (2009). Bertrand Russell's logic. In D. M. Gabbay & J. Woods (Eds.), *Logic from Russell to Church* (ss. 1-29). Elsevier.
- Janssen, T., & Zimmermann, T. E. Montague semantics. *Stanford Felsefe Ansiklopedisi*. <https://plato.stanford.edu/entries/montague-semantics/#Com> (Erişim tarihi: 13 Nisan 2025).
- Kretzmann, N. (1982). Syncategorema, exponibilia, sophismata. İçinde N. Kretzmann, A. Kenny, & J. Pinborg (Ed.), *The Cambridge history of later medieval philosophy* (ss. 211-245). Cambridge University Press.
- Lambert, K. (1992). Russell's version of theory of definite descriptions. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 65, 153–167.
- Ludlow, P. (2002). Descriptions. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/descriptions/> (Erişim tarihi: 14 Haziran 2022).
- Mansur, M. N. (2012). *Bertrand Russell's theory of definite descriptions: An examination* [Doktora tezi, University of Calgary].
- Marek, J. Alexius Meinong. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/meinong/#ObjTheOntBeyBeiNonBei> (Erişim tarihi: 21 Ağustos 2023).
- Mares, E. (2011). What is a propositional function in Russell? İçinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter ed.).
- Russell, B. (1919). *Introduction to mathematical philosophy*. George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1959). *My philosophical development*. Simon and Schuster.
- Russell, B. (1959a). *Mysticism and logic and other essays*. George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1969). *The autobiography of Bertrand Russell* (Vols. 1–3). Little Brown and Company; Simon and Schuster.
- Russell, B. (2005). On denoting. *Mind*, 114, 873–887.
- Russell, B. (2009). *The philosophy of logical atomism*. Routledge.

- Russell, B. (2010). *Principles of mathematics*. Routledge Classics.
- Russell, B. (2015). *Mantıksal atomculuk felsefesi* (Dilek Arlı Çil vd., Çev.). Alfa Basım.
- Smith, J. F. (1985). The Russell-Meinong debate. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 305–350.
- Taylor, K. A. (2011). Bertrand Russell. İçinde B. Lee (Ed.), *Philosophy of language: The key thinkers* (ss. 56-76).
- Whitehead, A. N., & Russell, B. (1963). *Principia mathematica* (Vol. 1). The Cambridge University Press.

Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri

Alper GÜRKAN

<https://orcid.org/0000-0003-0407-769X> | gurkanalper@yahoo.com

TBMM, Ankara, Türkiye

<https://ror.org/02awp8a87>

Öz

Bu makalede, erken analitik felsefede dilbilimsel çözümleme yönteminin metodolojik dayanakları, bu yöntemin hakikat anlayışıyla bağı ve felsefenin mahiyetine dair meta-felsefi sonuçları eleştirel bir bakış açısıyla incelenir. Frege, Russell ve Wittgenstein'in görüşleriyle şekillenen ve mantıksal pozitivistlerce takip edilen yaklaşım, yöntemi dilbilimsel çözümlemeyle sınırlandırır ve felsefeyi bilimsel bilginin mantıksal açıklığını sağlama etkinliği olarak konumlandırır. Bu tutum, dil ve gerçeklik arasında yapısal bir uyum olduğu varsayımına ve hakikati, ifadelerin gerçekliğe tekabülü olarak gören uygunluk kuramına dayanır. Ancak bu metodolojik ve epistemolojik duruş; metafizik, etik ve normatif sorunları ya dilsel çözümlemeye indirgemenin ya da tamamen dışlamanın yolunu açmıştır. Wittgenstein'in geç dönem çalışmaları, erken analitik felsefe geleneğinin bu sınırlılıklarının bir eleştirisini de içermektedir. Dil çözümlemesinin erken dönemdeki kabullerinin aksine "dil oyunu" kavramıyla, anlamın bağlamsal ve pratik boyutu vurgulanarak dilin salt temsil işlevi reddedilir. Benzer şekilde, Quine'in analitik-sentetik ayrımı eleştirisi, Kuhn'un paradigma kavramı ve Davidson'ın radikal yorum yaklaşımı analitik felsefe geleneği içinde bir kırılma var eder. Bu eleştiriler dil ve gerçeklik ilişkisine meydan okumalar yanı sıra felsefenin mahiyetine dair farklı bakış açılarına da olanak sağlamıştır. Çalışmada, erken analitik felsefecilerin metodolojik tutumları ayrıntılandırılarak eleştirisi yapılırken felsefenin mahiyetine yönelik eleştirilere de cevap verilmektedir. Felsefenin metodolojik çeşitlilik ve diyalogla ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlarını bütüncül şekilde kucaklaması gerektiği savunulur.

Anahtar Kelimeler: Analitik Felsefe, Yöntem, Dilbilimsel Çözümleme, Hakikat, Wittgenstein, Meta-felsefe

Atıf Bilgisi Gürkan, Alper (2025). Erken analitik felsefede hakikat ve yöntem ilişkisinin meta-felsefi içerimleri. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 80-107. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686294	
Geliş Tarihi	29.04.2025
Kabul Tarihi	20.06.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Metaphilosophical Implications of The Relation Between Truth and Method In Early Analytic Philosophy

Alper GÜRKAN

<https://orcid.org/0000-0003-0407-769X> | gurkanalper@yahoo.com

TBMM, Ankara, Türkiye

<https://ror.org/02awp8a87>

Abstract

In this article, the methodological foundations of the method of linguistic analysis in early analytic philosophy, its connection to the conception of truth, and its metaphilosophical implications for the nature of philosophy are critically examined. Shaped by the ideas of Frege, Russell, and Wittgenstein and later adopted by the logical positivists, the approach confines philosophy to linguistic analysis, presenting it as an activity aimed at achieving logical clarity in scientific knowledge. This framework rests on the assumption of a structural correspondence between language and reality, as well as a correspondence theory of truth that defines truth as the alignment of expressions with reality. However, this methodological and epistemological stance paved the way for either reducing metaphysical, ethical and normative problems to linguistic analysis or excluding them altogether. Wittgenstein's later work also includes a critique of the limitations of early analytic philosophy. Contrary to the early assumptions of language analysis, the concept of "language game" rejects the purely representational function of language by emphasising the contextual and practical dimensions of meaning. Similarly, Quine's critique of the analytic-synthetic distinction, Kuhn's paradigm concept, and Davidson's radical interpretation approach led to a shift within the analytic tradition in philosophy. These critiques not only challenged the relationship between language and reality but also enabled different perspectives on the nature of philosophy. In the study, the methodological attitudes of early analytic philosophers are critiqued in detail, and critiques of the nature of philosophy are responded to. It is argued that philosophy should holistically embrace its ontological, epistemological and axiological dimensions through methodological diversity and dialogue.

Keywords: Analytic Philosophy, Method, Linguistic Analysis, Truth, Wittgenstein, Metaphilosophy

Citation Gürkan, Alper (2025). Erken analitik felsefede hakikat ve yöntem ilişkisinin meta-felsefi içerimleri. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 80-107, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686294	
Date of Submission	29.04.2025
Date of Acceptance	20.06.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Analitik felsefe diye bir bütünlükten söz etme imkânı çeşitli zorluklar barındırsa da isimlendirmenin dilbilimsel dönemecin (*the linguistic turn*) etkisi altında biçimlenmiş bazı felsefî yaklaşımlara karşılık geldiği görülür. Bu yaklaşımlar belirli bir yöntem anlayışı ve ona bağlı biçimlenen üslupla ilgili olarak görece bir bütünlük arz ederler. Söz konusu yöntem anlayışını ortaya çıkaran dilbilimsel dönemeç, felsefî sorunları ele almada dilbilimin imkânlarının odağa alınmaya başlanmasını ima eder. Bu çalışmada, erken analitik felsefeciler olarak özellikle Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein ve mantıksal pozitivistlerin görüşleriyle biçimlenen dilbilimsel çözümleme yönteminin metodolojik dayanakları, felsefeyi anlama biçimine etkisi ve felsefî pratiği dönüştürmesi sorunu ele alınmaktadır.

Analitik felsefe, Frege'nin anlam-referans ayrımı ve Russell'ın mantıksal atomculuğu gibi kuramlarla şekillenmiş, Wittgenstein'in erken dönem çalışmasındaki "dünyanın resim kuramı" ile sistemleşmiştir. Böylece genel olarak analitik felsefeciler, dil ve gerçeklik arasında yapısal bir uyum olduğunu varsayarak felsefeyi, önermelerin mantıksal çözümlemesine odaklanan bir etkinlik olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla dilbilimsel çözümlemenin felsefede bir yöntem olarak ortaya çıkmasının gerekçeleri ile bu yöntemi benimseyen filozofların felsefenin ne olduğuna ilişkin görüşleri arasında bir koşutluk mevcuttur. Bu koşutluk, metodolojiyle ilişkili olarak birbirine yakın ontolojik ve epistemolojik görüşlerle bir çerçeve var eder. Wittgenstein'in geç dönem görüşlerinin etkisinde biçimlenen felsefî yönelimin ortaya çıkışına kadar sözü edilen çerçeve analitik felsefeyi karakterize eder. Bu nedenle bu çalışmanın kapsamı; Frege, Russell, Wittgenstein ve mantıksal pozitivistlerin çeşitli görüşleriyle sınırlıdır. Bununla birlikte ele alınan konu bağlamında uyandırdığı etki nedeniyle özellikle Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta¹ ileri sürdüğü fikirlere odaklanılmaktadır.

Çalışmanın ilk kısmında, analitik felsefe geleneğinin ortaya çıkmasına sebep olarak görülen dilbilimsel dönemeç olgusu üzerinde durulmaktadır. Burada özellikle dönemecin etkinliği, dilbilimsel çözümlemenin felsefî yöntem olarak kullanımı açısından irdelenmektedir. İkinci kısımda, analitik felsefede dil ve gerçeklik arasındaki varsayılan ilişki üzerine bina edilen hakikatin uygunluk kuramı bu bağlamda ortaya konulmaktadır. Temsiliyetçi (*representationalist*) epistemolojide dilin yapısı ile gerçekliğin yapısı arasındaki varsayılan uyum burada ele alınmaktadır. Üçüncü kısımda, söz konusu hakikat anlayışı ile felsefî yöntem arasındaki ilişkisinin ayrıntılarına odak-

1 Kısaca *Tractatus* diye anılacaktır.

lanılarak dilbilimsel çözümlemenin metodolojik dayanakları ve meta-felsefî içerimleri incelenmektedir. Dilbilimsel çözümleme yöntemine başvurunun açık veya örtük sonuç ve imaları değerlendirilerek eleştiriye tabi tutulmaktadır. Sonuç kısmında, erken analitik felsefenin metodoloji, ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji bağlamında temel özellikleriyle ilgili ulaşılan sonuçlar sunulmaktadır.

Analitik felsefenin neliğine ilişkin tartışmaların açmazlarından birisi, analitik felsefe ismiyle bütünlüklü bir felsefî okul ya da geleneği işaret etmenin güçlüğüdür. Son dönemde yapılan çalışmalar böyle bir resmin ortaya konulmasının zorluklarını göstermiştir. Bu çalışmada bu anlamda analitik felsefeye yönelik bir sınıflandırma hedeflenmemekte, daha ziyade “hakikat” kavramının yaslandığı bir dil-gerçeklik ilişkisinin tasavvuru odağında yöntem ve üslupla ilgili ortak çerçeve meta-felsefî bağlamda ele alınmaktadır. Bu vesileyle çalışmayla genel olarak felsefenin ne olduğu hakkındaki güncel tartışmalar için de bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

1. Analitik Felsefe ve Dilbilimsel Dönemeç

Analitik felsefe geleneği olarak adlandırılan felsefe yapma biçiminin neliği üzerine tartışmalarda bir yandan bütünlüklü bir felsefî yazım biçiminin mevcudiyeti vurgulanırken diğer yandan farklılıklara yönelik tespitler de öne çıkarılabilmektedir. Bu yönden hem tarihsel, dilsel ve hatta coğrafi sınıflandırmalar ortaya konulmakta hem de geleneğin dışındaki filozoflarla ortaklıklar sunularak sınıflandırmanın belirsizliğinden söz edilebilmektedir. Sözü edilen tartışmaların genişliği de dikkate alınarak geleneğe, başlangıcında varsayılan dilbilimsel etkinin sonuçları bakımından odaklanmak yeterli görünmektedir. Bu açıdan analitik felsefeye, dil felsefesinin etkisi altında bir felsefe olarak bakmak makul gözükmektedir. Felsefî sorunların dilin odağa alınarak çözülebilecek sorunlar olarak görülmesi bağlamında analitik felsefenin öne çıkan üç yönü; metodolojik tutum, temsiliyetçi zihin anlayışı ve bilimin felsefeye nazaran öncelenme eğilimidir. Bu üç yön, erken analitik felsefecilerin fikirlerini belirli bir ufka sığdırır.

1.1 Dilbilimsel Dönemeç ve Analitik Felsefenin Ortaya Çıkışına Etkisi

Dilin yapısının gerçekliğin yapısıyla örtüştüğüne dair bakış açısı, erken analitik filozoflarda görülen anlamın açık kılınması uğraşı ve dilbilimsel çözümlemenin bir yöntem olarak belirlenmesi için yönlendiricidir. Bu etkiye yol açan “dilbilimsel dönemeç” ile felsefî sorunları değerlendirmede, dil hakkında daha fazla bilgi edinme ve dili yeniden düzenleme uğraşı olarak dil felsefesine etkin başvuru kastedilir: Böylece felsefî sorunları ele almanın

veya çözümlerin dilbilimsel olmayan bir yolunun bulunmadığı ileri sürülür (Rorty, 2010, s. 62). Özellikle 19'uncu yüzyılın ortalarından itibaren dilbilimsel dönemeç için bir zemin hazırlığı görülmektedir: Bu dönemde dikkatlerin çevrildiği dil, dünyaya dair inanış ve temsilleri anlamak için merkeze yerleştirilerek bir kavramlaştırma aracı olarak görülmeye başlanmıştır (Wolf, 2025). Erken analitik felsefecilere bakıldığında dilin bu işlevi ana felsefi meseleler hakkındaki tutumlara yönelik bir bakış açısı sağlamıştır.

Dilbilimsel dönemecin başlangıcını Frege'nin Aritmetiğin Temelleri (1884)'nde gören Michael Dummett, burada "bağlam ilkesi"nin ortaya konulmasıyla sayılara ilişkin bir sorunun dilbilimsel çerçeve içinde değerlendirilişine odaklanır (Wolf, 2025). Burada Frege kısaca, bir nesnenin yerine kullanılabilir bir sayı kavramı için bütün durumlarda geçerli bir ölçüt ortaya konulması ve bu ölçütün söz konusu ilişki için bir bağlam üretmesi gereğinden söz eder.² Dummett, buradaki dilbilimsel yönün, bir sözcüğün yer aldığı cümle içinde anlamının ortaya çıkışıyla ilgili olmak bakımından bağlam ilkesi olduğunu vurgular: Frege, dilsel olmayan bir soru ortaya koyarak ona dilbilimsel bir yanıt veren ilk filozoftur (Gözkân, 2007, s. 17). Böylece Immanuel Kant'ın, sayıların ontolojisine ve epistemolojisine dair sorusu dilbilimsel bir yolla ele alınarak kavramların anlamlarının ortaya çıkarılacağı bir çözümleme yöntemi felsefede kullanılmaya başlanmıştır. Dummett'a göre Frege; düşüncenin incelenmesi için çözümleme yapılmasına, çözümlemede psikolojik süreçlerle meşgul olunmamasına ve dilbilimsel çözümlemenin kullanılmasına ilişkin üç ilke belirler ki bunlar analitik felsefe okulunun ortak paydası olarak görülür (Bernstein, 2009, s. 8). Genel anlamıyla analitik düşünce, bir bütünün öğelerini, karmaşık olanın oluşturucu basit parçaları aracılığıyla kavrama (Rossi, 2013, s. 58) çabası olarak tanımlanırsa analitik felsefede bu çaba özellikle bağlam ilkesi dolayımında anlam ve dili merkeze alarak özel hâle gelmektedir. Çözümleme, Aristoteles'te kavramlarla, David Hume'da idelerle ilgili olduğu hâlde analitik felsefede önermelerin anlamlarına ilgilidir (Özcan, 2021, s. 39).

Bu durum, dil felsefesini öncelemenin analitik felsefenin ayırt edici yönü olduğu yargısına ulaşmak için yeterli midir? Bu soruyu gerekli kılan nokta,

2 Frege bir kümenin elemanlarının niceliğini ifade eden "sayal (kardinal) sayı" kavramını elde etmek için sayısal eşitliğin anlamının ne olduğunun saptanması gerektiği üzerine şöyle yazar: "Eğer onun hakkın-da hiçbir öznel tasarımı veya görüşümüz yoksa bir sayı bize nasıl verilmiş olabilir? Sözcüklerin ancak tümce bağlamında referansları [*Bedeutung*] vardır. Şu hâlde bizim sorumuz, sayı sözcüğünün geçtiği tümcenin anlamını [*Sinn*] açıklamaktır. Bu, bize hala geniş bir seçim olanağı veriyor. Ama sayı sözcüklerinin, kendi başına varolan nesnelerin yerine duran sözcükler olarak anlaşılması gerektiğini daha önce ortaya koymuştuk. Bu da bize, anlamlı olması gereken tümceler sınıfını, yani bir sayıyı kendisi olarak teşhis etmemizi sağlayacak tümceleri vermek için yeterli olmaktadır" (Frege, 2007, s. 155-156).

dil çalışmalarının modern felsefe üzerindeki etkisinin genelliğidir. Zira Crispin Sartwell'in öz biçimde ortaya koyduğu üzere dil felsefesi kıta felsefesi geleneği üzerinde de ciddi bir etkiye sahip olarak 20'nci yüzyıl felsefesini biçimlendirir: Analitik felsefeciler yanı sıra Martin Heidegger, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ve Hans-Georg Gadamer başta olmak üzere gelenek dışında da dil çalışmaları belirgin bir yönlendirici ağırlığa sahip olmuştur (Sartwell, 2025). Richard Rorty bunu dikkate alarak analitik felsefeyi diğer felsefelerden ayıran noktanın görece önemsiz olduğunu yazmış, ayırım için yöntem ve ilkelerden ziyade üsluba bakmayı yeterli görmüştür (Rorty, 2006, s. 14). Fakat bu, bir sınıflandırmaya imkân verip vermemesinden ayrı olarak dilbilimsel dönemecin analitik felsefenin biçimlenmesindeki rolünü ortadan kaldırmaz. Burada sınıflandırma ölçütlerine değil, analitik felsefenin neliğinin anlaşılmasına odaklanıldığı için dilbilimsel dönemeçle ilişkisine bakmakla yetinilmektedir.

Sözü edilen ilişkiyi anlamanın bir yolu, felsefî sorunların belirlenip çözümlenmesinde dil felsefesine başvuru yapmak ile felsefenin mahiyetine ilişkin yargıları biçimlendirecek bir metodolojik tutuma yaslanmak arasında bir ayırım yapmaktır. Bu ayırım açısından analitik felsefeciler, diğer geleneklerin aksine bazı konuları felsefeden dışlayarak felsefî sorunları salt dil sorunları olarak ele almaya eğilimlidirler. Başka bir ifadeyle anlamı ve dolayısıyla onu belirleyen bağlamı belirli bir referans kuramıyla sınırlama söz konusudur. Bu nedenle dilbilimsel dönemeç felsefenin mahiyeti hususunda belirgin bir yönelimle bütünleşiktir. Bu yönelim, 19'uncu yüzyılda yükselen bilimsel bilgiye güvenin karşısında veya yanında felsefenin işlevinin ne olduğu sorusuyla ve dolayısıyla onun için uygun yöntemin hangisi olduğu sorunuyla doğrudan bağlantılıdır.

Analitik felsefenin metodolojik çerçevesinin ortaya çıkışında iki etken öne çıkar: Bunlar, Frege'nin anlam ve referans arasındaki ayrımı ve Russell'in mantıksal atomculuğudur. Frege, gündelik dilde bir ifadenin anlamı olmasına rağmen referansının olamayabileceğini, dolayısıyla doğruyu bulma çabasının, anlamdan referansa veya düşünceden nesneye gitmeyi gerektirdiğini ileri sürer.³ Russell'in mantıksal atomculuğuysa, dildeki mantıksal atomların dünyadaki olgulara karşılık geldiği fikrine dayanarak anlamlı önermelerin, olgulara tekabül etmesiyle doğruluk değeri verebildiğimiz önermeler olduğu görüşüdür: Bu görüş, Frege'nin referans iddiasıyla uyumlu olarak temelinde önermelerin nesnelerle bire bir örtüşeceği bir ideal dil varsayar (Çelebi, 2016, s. 70). Dolayısıyla ifadelerin doğruluk değerinin, an-

3 Frege'ye göre yalın önermeler düşünce içerir ve bu düşünceler onların anlamıdır (*Sinn*), oysa referans (*Bedeutung*) nesnedir (Frege, 2022, s. 36-41).

lamlarının dışındaki referansları aracılığıyla tespit edilmesi gerektiği düşüncesi, dilin mantıksal yapısı ile gerçekliğin yapısı arasında bir örtüşmeyi varsaymaya dayanır. Bu varsayıma, dilbilimsel çözümlemenin felsefi yöntem olarak belirlenmesinde de başvurulur.

Söz konusu metodolojik kavrayışın ardında kartezyen düalizmden, Locke'un zihni -izlenimleri işleyen- "tabula rasa" olarak tasavvurunu anlamlandırılan duyumculuğundan ve Kant'ın deneyimin birliğini gerekçelendiren transdantal felsefesinden miras alınan temsiliyetçi bir zihin tasavvuru yatar.⁴ Burada dil, zihnin dışındaki gerçekliği yansıtan, temsilleri zihne taşıyan bir araç olarak görüldüğünden zihinsel olan, maddî olanın dil aracılığıyla edinilmiş temsilleri sayılır. Nihai olarak ifadelerin çözümlenmesi aracılığıyla referansların ve dolayısıyla anlamların belirlenmesinden ve böylece dünya tasavvurunu gerçeklikle uyumlu bir biçimde oluşturmak için gerekli argümantatif temellerin ortaya konulması amaçlanmaktadır. Gerçekliğin zihindeki temsiline oluşturucusu olarak dil anlayışıyla beraber artık temsilin zihinsel değil, dilsel bir şey olarak ele alınması (Rorty, 2006, s. 14), Descartes'ın düalizminin ileri taşınması ya da yeniden formüle edilmesi anlamına gelmektedir.

Sözü edilen yöntem anlayışı meta-felsefî bir tutuma da bu bağlamda yol açar. İfadelerin doğruluk değeri için referansa müracaat fikrinin yönlendirilmesiyle dünyaya ilişkin doğru tasavvurları sunmada bilim yetkin sayıldığından felsefe, bilimin sunduklarını aydınlatmakla sınırlandırılır. Felsefe bir kuram veya sistem değildir; olumsuz olarak anlamsız ifadeleri uzaklaştırarak, olumlu olarak anlamlı ifadeleri aydınlatarak metafiziğe karşıt biçimde mantıksal çözümleme faaliyetidir (Carnap, 2021, s. 156-157). Modern felsefeyi şekillendiren kartezyen düalizmin ve Kant'ın olgusal ve gerekçelendirmeye ilişkin sorunları ("quid facti" ve "quid juris") ayırarak formüle ettiği çerçeve içinden (Popper, 2003, s. 55) bakıldığında felsefenin konusu, şeylerin zihindeki temsilleridir. Analitik felsefeciler doğa bilimlerindeki yükselişe dayanarak dünyaya dair soruları felsefenin konu edinmesinin bir anlamı olup olmadığını mesele edinmişlerdir. Bu, analitik felsefenin bazen neden "bilimsel felsefe" olarak sunulduğuyla da ilgilidir: Critchley "bilimciliğin analitik felsefeyi karakterize ettiğini", Cooper onun "bilim dostu olma eğiliminde olduğunu", von Wright onun "bilimde ilerlemeye inancın bir ürünü" olduğunu, Hacker da onun "rasyonalite ve bilim ruhuyla ittifak hâlinde olduğunu" yazarken buna değinmişlerdir (Raatikainen, 2013, s. 12).

4 Rorty, modern felsefenin biçimlenişine dair okumasında analitik felsefeyi, ayna metaforuna başvurarak özellikle Descartes, Locke ve Kant'a atıfla, temel arayıcı bir epistemoloji içinde değerlendirir. Buna göre kartezyen düalizm yoluyla felsefenin zihinsel olanla meşguliyetinin tespiti, iç mekân olarak zihnin temsil üretme kapasitesinin düşünülmesi ve bunlar aracılığıyla bilgi imkânının dış alana taşınması felsefenin bilimin emin yoluna sokulması süreciyle tamamlanmıştır (Rorty, 2006, s. 144-146).

Bu anlayışta felsefe, rasyonalist Descartes'ta olduğu gibi bilimlerin kraliçesi değil, empirik yolla edinilen önermelerin açıklığa kavuşturulmasıyla meşgul bir hizmetçidir. Carnap'ın uygulamalı mantığın veya bilgi kuramının amacının, çözümlemeyle bilimsel ifadelerin bilişsel içeriklerini aydınlatma olduğunu yazması bunun bir örneğidir: Çözümleme, ifadelerdeki ya da tasavvurlardaki kelimelerin anlamlarını açıklamalıdır (Carnap, 2021, s. 134). Popper, dil çözümleyicilerinin gerçek felsefi sorunların bulunmadığını varsaydıklarını veya bunlar olsa bile dilin kullanımı ve sözcüklerin anlam ve referanslarıyla ilgili olduklarını düşündüklerinden söz eder (Popper, 2003, s. 27). Burada felsefi sorunlar dilden kaynaklanan sorunlar sayılır. O hâlde dilbilimsel dönemecin analitik felsefeye verdiği ruh, felsefenin merkezine şu soruyu taşır: "Dile ilişkin olmayan felsefi bir soru olabilir mi?" Bu açıdan Wittgenstein'in dilin yanlış kullanımına ilişkin yorumu, felsefeciler hakkında zihin bulanıklığı suçlamasıdır: Gündelik dil yetkin bir sentaksa göre biçimlenmiş olsaydı ve bir im tek referansa sahip olsaydı, örneğin "iyi" ile "güzel" in özdeş olup olmaması gibi görece bir felsefi sorun da belirmemiş olacaktı (Rossi, 2013, s. 42). Dolayısıyla felsefi sorunların esasında dilin yanlış kullanımından türediği bir teşhis olarak ortaya konulmuştur. Analitik felsefeyi diğer felsefelerden ayırırken başvurulmuş sınıflandırma net değildir (Glock, 2021, s. 305). Ancak bu örnek bu konuda Dummett'in yazdıklarını anlaşılır kılar. Zira ona göre analitik felsefeyi farklı kılan yön, düşünce- nin felsefi açıklamasına dilin felsefi açıklamasıyla ulaşılabileceği fikridir: Mantıksal pozitivistlerin, iki farklı yaklaşımla Wittgenstein'in, Oxford'un gündelik dil felsefecilerinin ve ABD'de Carnap sonrası felsefenin bu görüş çizgisinde okunması makuldür (Dummet, 1993, s. 4, akt.: Raatikainen, 2013, s. 14). Açıktır ki kıta filozofları ve diğer bazı felsefeciler kavramların içini doldurma veya birbirleriyle ilişkilendirmede dilbilimsel imkânları kullanmışlarsa da felsefi sorunları salt dil sorunları olarak görmezler. Dolayısıyla dilbilimsel dönemeç, analitik felsefeyi yalnızca yöntemsel bir yenilikle belirlememiş, aynı zamanda felsefenin neliğine dair kökten bir yeniden bakış denemesine de sevk etmiştir.

Sonuç olarak metodolojik tutumda, temsiliyetçi zihin anlayışında ve bilimin felsefeye nazaran öncelenme eğiliminde dilbilimsel dönemecin etkisi analitik felsefe için biçimlendiricidir. Bu nokta en azından analitik felsefenin bugünden bakılarak gözlemlenebilen evrimini ve bu süreçte Wittgenstein'in rolünü göz önünde bulundurmaya gerektirir. Zira Wittgenstein Cambridge'de Russell ve Moore'un ki gibi çözümleme odaklı bir felsefeden Oxford'taki dilbilimsel felsefeye geçişte önemli bir rol oynar (Glock, 2021, s. 116). Bu rol nedeniyle de bu çalışmada sorun bağlamı için analitik felsefe-

nin Wittgenstein ile şematik hâle gelmiş biçimine odaklanılmaktadır. *Tractatus*'ta onun, temel hususlardaki görüşlerini Frege ve Russell'ın etkisiyle oluşturması ve mantıksal pozitivistlere etkisiyle analitik felsefe için kullanılan "gelenek" kavramının imalarına da uygun bir biçimde yaklaşık bir bütünlüğü mümkün kılması söz konusudur. Aşağıdaki bölümlerde bu nokta-i nazardan hareketle dilbilimsel çözümlemeye başvuru konusunda analitik felsefe, Wittgenstein'in felsefesinin gelenek içindeki öncülerinde ve ardıllarında gözlemlenen söz konusu bütünlük bağlamında ele alınmaktadır.

2. Erken Analitik Felsefede Dil ve Gerçeklik İlişkisi Üzerine Bina Edilen Hakikatin Uygunluk Kuramı

Bir ifadenin doğru veya yanlış olduğuna dair kararın verilmesinde müracaat edilmesi gereken ölçütle ilgili tartışma felsefe için temel bir tartışmadır. İnsanın özellikle dış dünya hakkında edindiği izlenimlerin yanlışlığa açıklığı, yanlış yargılardan kaçınmayı temin edecek böyle bir ölçütü gerekli kılar. Buna bağlı olarak dış dünya hakkındaki yargıların uygunluğunu gözeten bilişsel standartlar geliştirilerek geleneksel epistemolojinin normatif karakteri biçimlendirilmiştir. Söz konusu bilişsel standartlar aracılığıyla bilginin nasıl olması gerektiğine ilişkin farklı felsefî tutum ve kuramlar ortaya çıkmıştır. Bilginin doğruluğu üzerine bir yaklaşım olarak hakikatin uygunluk kuramında, gerçeklik ile onun hakkındaki ifadelerin örtüşmesi hâlinde hakikatten söz edilebileceği ileri sürülür. Dolayısıyla hakikat, bir düşüncenin gerçeklikle uygunluğuna karşılık gelir. Analitik felsefe geleneği içinde de uygunluk kuramının benimsenmesine yönelik bir eğilim mevcuttur. Burada bu bağlamda, erken analitik felsefecilerin dilbilimsel çözümleme yöntemini benimsemelelerinin ardında, uygunluk kuramında varsayılan nesnel gerçeklik tasavvuru ile biçimlenmiş hakikat anlayışının yattığı konusu ele alınmaktadır.

2.1. Hakikatin Uygunluk Kuramı ve Yansıtma Anlayışı

En genel ifadesiyle düşüncenin gerçeklikte mevcut bir duruma karşılık gelmesi hâlinde doğru olacağı görüşünü esas alan hakikatin uygunluk kuramının (kısaca uygunluk kuramı) farklı biçimleri mevcutsa da (Tepe, 2016, s. 100) çeşitlilikteki ortak yön, nesnel hakikat iddiasıdır. Düşüncenin, konusundan farklı bir ontolojik statüde bulunduğu; nesnenin, zihinden bağımsız olmak anlamında gerçek olduğu varsayılır. "Doğru", zihne ait düşüncelerin ve onların ifadelerinin bir niteliğiyle "gerçek", zihinden bağımsızca var olanları imler. Dolayısıyla uygunluk kuramı nesnel gerçekliği varsayarken ifadeye "doğru" nitelemesi yapılabilmesi için, "olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını" söyleme gerekliliğini yükler (Aristoteles, 2015, s. 102-103).

Uygunluk kuramı, epistemolojik bir kuram olmakla birlikte gerçekliği varsayması itibariyle ontolojik bir yargıya dayanır. Nesnel gerçekliği ve doğru temsillerin onu zihne ayna gibi yansıtabileceği fikrini, böylece nesnelliğin ifadelere de taşınabileceği görüşünü içerir. Bu nokta, uygunluk kuramının zayıf yönünü işaret eder. Bunun sebebi, her ne kadar dış dünya ve zihin içeriğinin üreticisi olarak beyin maddîyse de aralarındaki ilişkinin dışarıdan incelenme imkânının bulunmamasıdır. Mevcut koşullarda zihin-dünya ilişkisine dair bilgi edinme imkânı yine zihinsel kategorisi dahilindeki bilişsel yetilerle sınırlıdır. Dolayısıyla bu konudaki epistemik değerlendirme, deneysel yolla sınanamayacak kimi varsayımlarla inşa edilen kuramsal bir çerçeveye mahkûmdur. Bu varsayımların en belirleyicisi gerçeklik hakkındadır. Zihinden bağımsızca var olan şeylerin bütünlüğü olarak gerçeklik epistemik olarak değerlendirilmek istendiğinde deneyime belirli bir yönü itibariyle konu edinilebilir. Nihayetinde deneyim, insan duyusunun sınırlılıkları itibariyle gerçeklik hakkında tüketici bir değerlendirmeye izin vermez. Öyleyse gerçeklik hakkındaki yargıların onunla örtüştüğü nesnel olarak nasıl bilinebilir? Bu sorun, gerçeklik varsayımının çeşitlenmesinde de görülür. Naif gerçekçilik veya inşacılık görüşlerinde işaret edilen gerçeklik tasavvurlarının farklılığı dikkate alındığında, hangisinin doğru ya da doğruya daha yakın olduğu konusunda karar verilmesine imkân sağlayacak deliller hususunda aşılması güç mantıksal bir engel mevcuttur. Çünkü gerçekliğin neliği hakkında başvurulacak deliller, ancak ve sadece bilişsel yetilere dayanacağından delillerin değerlendirilmesiyle verilecek karar sadece zihinsel dayanaklara sahip olacaktır. Burada ortaya çıkan “kanıt döngüsü sorunu” (Moser, 2018, s. 31), dış dünyayla ilgili tikel önermeler yanı sıra deneyden önce “neyin gerçekten var olduğu” konusunda da aklî dayanaklar aramaya sevk eden metafiziksel bir sorgulamaya iter. Gerçeklik hakkındaki yargıların doğru olup olmadıkları ve bu yargılara ilişkin standartlarla ilgili meseleler başta olmak üzere yapılacak bir araştırma da ontoloji ve epistemoloji ile bütüncül bir şekilde kurulur.

Gerçekliğe dair yargıların gerekçelendirilme koşullarını inceleyen ve bir ifadenin hangi koşullar altında doğru olduğunun belirlenmesine yönelik bir disiplin olarak epistemoloji, bu bağlamda dil ve dış dünya arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu temelde epistemoloji “hakikat” kavramının mahiyetini belirlemeyi hedefler. Ana epistemik hedef olarak hakikatin tanımlanması, tüm yargılarda isabetle karar vermenin bir gereği olarak görülür. Dolayısıyla gerçekliğin en azından uygun bir değerlendirmesine ulaşmanın yolu, “bilgi” kavramının inanmaya değer güvenilirlikte olmasının standartlarını temin etmekten geçer.

Söz konusu ana epistemik hedefle ilgili kuramlar, dilsel olanın gerçeklikte olup biteni zihne yansıtması gerektiği yönünde bir standartta uzlaşma içerir. Hakikat üzerine felsefe tarihinde öne çıkan belli başlı kuramlar uygunluk kuramını temel alırlar (Tepe, 2016, s. 99-100); tutarlılık kuramı veya uzlaşmacılık da gerçekliğe bakış açıları farklı olmakla birlikte ifadelerin gerçeklikle uyumlu olması gerektiği fikrinde ortaktır. Bu uzlaşıda ifadeler, gerçekliği bir imge gibi zihinde canlandıran temsil öğeleri olarak görülür: “Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır: Çünkü, tümceyi anladığımda, onun ortaya koyduğu olgu durumunu tanırım. Ve tümceyi de, anlamı bana açıklanmaksızın, anlarım” (Wittgenstein, 2018, s. 51).

Kısacası, yansıtma anlayışı içinde dil gerçeklikte olanı tasarlayıp onu kavramanın aracı olduğu için hakikat, dilsel ve gerçek olanın örtüşmesi şeklinde tasavvur edilmektedir.

2.2. Analitik Felsefede Dil, Gerçeklik ve Hakikat İlişkisi

Bir gelenek olarak analitik felsefede uygunluk kuramının benimsenmesindeki ana saik temsiliyetçi bakış açısıdır. Bu açıdan Davidson’ın dil anlayışında temsiliyetçilikten kopuşu, analitik felsefe için kritik bir eşittir (Rorty, 1995, s. 33). Sonradan zuhur eden bu farklılaşma, zihinsel olanın yerine dilsel olanı almış ve bununla biçimlenmiş ontolojik, epistemolojik ve metodolojik bir ufuk çizmek bakımından erken analitik felsefeyi anlaşılır kılmaya katkı sunar. Dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasındaki koşutluğu esas almak anlamında temsiliyetçilik, bir ifadenin doğru olup olmadığını anlamak için dilsel olanla olgusal olanın karşılaştırılabileceği bir çözümlemenin ve bunun için ifadelerdeki anlamın açık hâle getirilmesinin metodolojik bir gereklilik sayılmasına aracılık etmiştir. Frege, Russell, Wittgenstein ve mantıksal pozitivistleri bir araya getiren yönlerden en önemlisi, felsefi yöntemi “anlamın açık kılınması”na hasretmeleridir: Frege’nin anlam ve referans ayrımı, Russell’ın mantıksal atomculuğu, Wittgenstein’in “hakkında konuşulabilir olan” kavramı ve mantıksal pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesi nüanslara rağmen ortak ufka sahiptir. Bu ufku belirgin kılmak amacıyla analitik felsefede anlamı aydınlatma çabasının, dil ve gerçekliğin bir karşılıklı ilişki içinde tasavvur edilmesine dayanan bir hakikat kavrayışıyla ilişkisine bakılmalıdır. Bu amaçla Frege ve Russell etkisindeki Wittgenstein’in ilk dönem eserine bakıldığında hakikatten söz edilirken onun en azından iki yönü görünürleşir: Bunların ilki, hakikatin dilsel olanın taşıdığı bir özellik olması ve ikincisi de onun gerçekliğe tekabül etmekle ilgisi.

Tıpkı Aristoteles gibi analitik felsefeciler de hakikat sorununu dilsel alanda temellendirerek hakikatin ifadelere mahsus bir özellik olduğu var-

sayımıyla -Frege istisna olmak üzere-⁵ hakikati ifadelerin yüklemi olarak kavrarlar. Bu, doğruluk değerinin ifadelere atfedilmesi anlamına gelir. *Tractatus*'ta Wittgenstein, gerçekliği dil yoluyla ortaya koymanın imkânı ve sınırları üzerinde dururken dili, gerçekliğin bir projeksiyonu olarak alır (Rossi, 2013, s. 40). Kitabın ana fikri, "Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır." (Wittgenstein, 2018, s. 133) veciz ifadesinde özetlendiği şekliyle dilin dünyayı yansıtan bir resim olarak tasavvurudur. Wittgenstein dilin uygun kullanımını sorgulayarak gündelik dilde bir imin farklı referanslara sahip olmasının oluşturduğu bulanıklıktan söz eder (Çakmak, 1997, s. 143). Anlam ve referans arasındaki ayrıma daha önce değinen Frege'nin matematiksel doğrulukla ilgili yaklaşımını⁶ gerçeklikle ilişkili olarak yeniden biçimlendirerek anlamın nasıl mümkün olduğu sorusu üzerinde durur. Olgu dünyası açısından bunu, düşüncenin referansının bir karşılığının bulunmaması hâlinde boş-anlamlı (*sinnlos*) olduğu sonucuna taşır: Bir cümlemin anlamlı olup olmaması, dünyanın varsayılan tözüyle ilgili olarak salt nesnenin tasvirinden çıkarılacak bir sonuçtur (Wittgenstein, 2018, s. 19). Buna göre bir nesneyle ilgili bir ifadenin doğruluğu da o nesnenin tespit edilmiş anlamıyla ilgilidir. Bu tespit, anlamın (tözle ilgili olmak bakımından) ontolojik olarak belirlendiği sonucunu verir. Dolayısıyla dil, dünyayı tasvir ederken söz konusu sabit anlama gönderme yapmalıdır. Bu sayede bir nesneden söz etme, adeta bir resim gibi onu temsil etmelidir.

Bu açıdan bakıldığında idealizmin veya kavram gerçekçiliğinin aksine dış dünyanın gerçekliğine ilişkin nesnel bilgi yorumu erken analitik felsefede empirist bir bilgi kavrayışını görünür kılar. Bilgiye yol açan nedensel etkinin deneyimde temellendirilmesi söz konusudur. Gerçeklik (ontoloji) ve hakikat (epistemoloji) arasındaki bu nedensel ilişki Wittgenstein'ı, önermelerin doğruluk değerini belirlemede onların konusunu oluşturan olguları dikkate almayı gerektiren bir sonuca itmiştir. Şeylerin aksine olgular dilsel olan önermelerin nesnesi ve onların doğruluk değerinin taşıyıcısı sayıldığından (Bunnin & Yu, 2004, s. 254) dünyanın, şeylerin değil, olguların bütünlüğü olarak resmedildiği *Tractatus*'ta dünyanın nihai bileşenleri atomik olgulardır. Dolayısıyla nesnelerin tıpkı bir zincirin baklaları gibi birbirle-

5 Frege, doğruluk değerinin önermelerin bir yüklemi olmadığını, yani "kar"ın "beyaz" özelliğine sahip olmasındaki gibi düşünülmemesi gerektiği görüşündedir (Dummet, 1959, s. 141). Bir O nesnesine Px özelliği yüklemek demek; özne (O) ve yüklemi (Px) birleştirmekten ibarettir. "Kar beyazdır." önermesinde olduğu gibi, "kar" ve "beyaz" ifadelerinin birleştirilmesi söz konusudur. Frege'ye göre bu, nesneye özellik yüklemek anlamına gelmez; sadece <PO>'yu ("O P'dir." düşüncesini) kavramak söz konusudur (Kim, 2019, s. 33).

6 Frege, anlam ve referans ayrımını matematiksel doğrulukla ilgili olarak açık etmiş ve aynı sayıyı (16'yı) işaret eden 24 ve 42 sayılarının farklı düşünce içeriklerinin mevcudiyetinden söz etmiştir (Yıldırım, 2017, s. 164).

rinin içinde bulunduğu olgu bağlamlarının toplamı dünyayı verir ve olgu bağlamlarının var olmaları ve var olmamaları gerçeklik olduğu için bu resimde “toplam gerçeklik dünyadır”. (Wittgenstein, 2018, s. 21-23). O hâlde dünya hakkındaki hakikat de sadece olguların doğruladığı ifadelerin toplamıdır. Burada gerçeklik ve dil arasında kurulan koşutluk fikrinin kökeni olarak Russell’ın mantıksal atomculuğunun etkisi görülmektedir: Hakikate ilişkin çözümlemede erişilebilecek ve birbirinden bağımsız olan, fiziksel atomlar değil de atomsal önermeler olduğu için mantıksal atomlardan söz eden Russell (Rossi, 2013, s. 34), “Eğer anlamlı konuşacaksak ve sadece gü-rültü yapmayacaksak kullandığımız kelimelere bir anlam yüklemeliyiz ve kelimelere yüklediğimiz anlam aşına olduğumuz bir şey olmalıdır” diye yazar (Russell, 1959, s. 58). Russell tarafından aşinalık (*acquaintance*), “çıkarım sürecinin veya hakikat bilgisinin aracılığı olmaksızın farkında olduğumuz şey” olarak tanımlandığından (Russell, 1959, s. 46) atomsal önermeler gerçeklikle örtüşen önermelerden ibarettir. Böylece gerçeklik ve onun dil yoluyla ifadesinde anlamlı önermeler de sadece dünyayı resmeden ifadelerdir.

Russell’ın mantıksal atomculuğu sadece Wittgenstein’a değil, mantıksal pozitivistlere de etki ederek analitik felsefe geleneği içinde, felsefe için uygun yöntemin dil çözümlemesi olarak belirlenmesini yönlendirici olmuştur. Mantıksal pozitivistler yargıların gerçeklikle karşılaştırılması yoluyla doğrulanabilmesini önermelerin anlamlılık koşulu sayarlar. Buna göre mantıksal atomlar olgularla örtüştüğü ölçüde anlamlı bir düşünce mümkün olur. Örneğin Carnap, sadece matematiksel ifadelerle beraber totolojik ya da analitik önermelerle bunların çelişikleri ve protokol önermeler olarak empirik bilimlerden edinilen önermelerin anlamlı olabileceğini ileri sürer (Carnap, 2021, s. 154-155). Düşünceleri önerme formunda gerçekliği yansıtan cümleler olarak alan Wittgenstein’ın (Glock, 2021, s. 72) etkisiyle dile ilişkin çözümleme aracılığıyla elde edilecek her bir parçanın doğruluk değeri alıp almadığına göre hakikat hakkında karara ulaşılabilir kabul edilmiştir.

Erken analitik felsefede farklı yaklaşımlar ve görüşler ifade edilmişse de hakikatin uygunluk kuramı; hakikatin referansla ilgili olduğu, uygun referanslara başvurulduğu ölçüde dilin gerçekliği zihne yansıttığı ve ifadelerin çözümlemesi yoluyla anlamın açık kılınabileceği fikirleriyle örtüşür biçimde kavranılır. Bu bağlam içinde ifade edilirse yansıtma anlayışı veya temsiliyetçilik, erken analitik felsefedeki metodolojik kaygıya yerleşiktir. Felsefî bir araştırmada ifadenin çözümlemesi ve bununla bir argümanın çözümlemesi; bilimdeki nedensel akıl yürütmeden farklı olarak şeyin ne olduğuyla ilgilenmek bakımından mahiyet hakkındadır (Özkan, 2016, s. 66-67). Tanım ve anlamla ilgili bu çözümlemede, argümanın temellendirilmesi

ve onu oluşturan parçaların açıklıkla ortaya konulması beklentisi yer alır. Bu açıklık, nesnenin anlama yol açtığı görüşüyle çözümlemeye olgusal bağlamı dikkate almayı gerektirir. Bilimsel dünya görüşüyle etkileşim içinde biçimlenen analitik felsefede ontolojiye ilişkin bakış açısı bu metodolojik çerçeveye bütünleşiktir: Sınırlandırma sorununa ilişkin çözümlerde olduğu gibi bilimsel yöneme konu edilemeyen şeyleri de dikkate alan analitik-sentetik yargı ayrımı yoluyla “hakkında konuşulanlar ve konuşulamayanlar”la ilgili bir çerçeve gelenek içinde korunmuştur. Bu hâliyle analitik felsefede hakikat sorunu, referans sahibi nesne ve onun yol açtığı anlamla gerçekliğin ne ölçüde örtüştüğünün sınanmasıyla ilgilidir.

3. Dilbilimsel Çözümlemenin Metodolojik Dayanakları ve Meta-Felsefî İçerimleri

Yöntem, en genel anlamıyla belirli amaçları gerçekleştirmek veya hedeflere ulaşmak için kullanılan araçlar ile başvuru usulleri işaret eder. Hem felsefede hem de bilimlerde bilgi edinmeyle ilgisi bakımından yöntem sorununun merkezinde hakikate (ya da *tanımı gereği* doğru olan bilgiye) nasıl ulaşılabileceği sorusu yer alır. Erken analitik felsefe geleneği içerisinde yöntem yaklaşımı; bir taraftan önermelerin gerçeklikle örtüşmesi gerektiği fikri, diğer taraftan bunun sağlayacağı bir anlam ölçütü üzerine görüşleri içerir. Metodolojik dayanakları dil ve gerçeklik arasında kurulan yapısal benzerlik fikrinde temellenen hakikat ve yöneme ilişkin bu tutum, aynı zamanda felsefenin ve konusunun ne olduğuna dair bakış açısını da biçimlendirir. Burada, erken analitik felsefede metodoloji anlayışının ontolojik, epistemolojik ve semantik çerçevesi üzerinde durulmakta ve bunun meta-felsefî sonuçları değerlendirilmektedir.

3.1 Dilbilimsel Çözümlemenin Metodolojik Dayanakları

Önceki kısımlarda ele alındığı üzere analitik felsefe geleneğine dair genellik, dilbilimsel çözümlemenin etkisinde yatmaktadır. Felsefî sorunlara ilişkin çözümleme, dünya hakkında doğru ifadeleri ortaya çıkarmayı hedefler. Russell’ın mantıksal atomculuğunun biçimlendirdiği formuyla metodolojik tutumda, doğruluk değerinin sözelliği ve referansların karşılığının gösterilebilmesi gereği varsayılır. Biçimleri gereği totolojiler ve çelişkili önermeler dışındakilerin doğruluk değerini belirleyen atomsal olgular olduğu fikri, karmaşık önermelerin çözümlenerek atomsal önermelere indirgenmesi ve müteakiben bunların öznelerinin referanslarının gerçeklikteki karşılıklarının bulunması temelinde analitik felsefecilerin hakikatle ilgili izledikleri yolun ana çizgilerini belirler. Bunun özellikle Russell’ın görüşleri etkisinde

Wittgenstein ile kazandığı ve dilbilimsel dönemecin sonucu olarak aldığı biçim, felsefî sorunları dilbilimsel sorunlara indirgeyicidir.

Felsefî sorunların dilin yapısı ve kullanımıyla ilgili olduğuna ilişkin bir tümel varsayım, çözümleme yoluyla bu sorunların çözülebileceği varsayımını da içerir. Bu varsayımın ilk kısmı, gerçeklik sorunlarının dışarıda bırakılarak felsefeye gerçekliğin dil aracılığıyla resmedildiği alanın (zihinsel araştırma alanının) bırakılmasını ima eder. İkinci kısım, dilsel sorunların çözümü için ifadelerin çözümlenmesi üzerinedir. Burada dilin yapısı olarak ele alınan şey mantıksal yapı olduğundan felsefî bir sorunu ele alabilmenin yolu, onu ortaya çıkaran argümanın (sentaktik ve semantik yönden) mantıksal yapısının incelenmesidir. Bu nedenle mantıksal pozitivistlerde öne çıktığı gibi deneyimi, gerçekliği ve dili çözümlemede psikolojiye değil, mantığa başvuru söz konusudur (Glock, 2021, s. 74). Mantığın kullanımıyla “gerçeklik” kavramı, “dil sınırları” kavrayışı temelinde, metafizik içerimlerinin aksine, anlamlı kabul edilen atomik önermelerle sınırlandırılarak konu edinilir. Dolayısıyla dilbilimsel çözümleme yoluyla -bilimsel yöntemin uygulanabilmesinin bir koşulu olan- gerçekliğin kabulündeki metafiziksel gereklilik, yerini dilin yapısının gerçekliğin yapısıyla uyumlu olduğu varsayımına bırakmış olmaktadır. Böylece ontolojik olan gerçeklik sorunu, doğruluk değerinin taşıyıcısı olan önermeler üzerinden mantıksal çözümlemenin konusu olarak sınırlandırılır.

Ontolojik kabullerin temellendirilmesine yönelik mantıksal çözümlemeye dair bu tutum, gündelik dilin imkânlarına bağlı olarak mantığın yeniden biçimlendirilme arayışıyla da ilişkilidir. Frege’nin dilbilimsel dönemecin başlangıcında görülen felsefî bir sorunu dil sorunu olarak yeniden formüle etme girişimi, bu bağlamda, iki sonuca yol açar: Bunların ilki, gündelik dilin anlam sorunlarına sebep olmasının aşılması için ideal dil arayışıyken ikincisi, sembolik mantığın ortaya çıkışıdır. Frege, gündelik dilde bazen ifadelerin gramere göre bir nesneyi imlemeleri gerekirken bunu yapmamaları nedeniyle sembolik bir dil (ideografi) icat etme gereği üzerinde durarak ifadelerin içeriğini fonksiyon ve argüman olarak tespit etmiştir. “Gezegen yörüngelerinin eliptik biçimini keşfeden biri vardı.” gibi bir (A) önermesinde, “Gezegen yörüngelerinin eliptik biçimini keşfeden” yan cümlesi (B) gerçekte bir nesneyi imlemez, dolayısıyla bir doğruluk değeri yoktur. (B)’nin doğruluk değerini belirleyen (A)’dır (Frege, 2022: 49). Öyleyse (B) ancak ve sadece (A)’nın bir fonksiyonu olarak ifade edildiğinde doğruluk değerine sahip olabilir. Uygun bir çözümleme için de fonksiyon ve argümanın bir bütün olarak alınması gerekir. Frege’nin belirlediği bileşimsellik ilkesi gereği bütünü belirleyen parçalar olduğundan her bileşik ifadenin anlamı ve

referansını belirleyen semantik değeri de öğelerinin semantik değerinin bir fonksiyonudur (Özcan, 2021, s. 60). Bunda ana iddia, birden çok önermenin birleşimiyle oluşan karmaşık bir önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinde bunları bir araya getiren bağıntının türüne bakılmasının gerektiğidir: Bunun için, içindeki (“her”, “hiçbiri”, “bazı” gibi) niceleyicilerle değilme gibi sinkategorematik terimlerden arındırılmış atomsal önermelerin fonksiyon ve argüman olarak çözümlenmesinde $F(x)$ önerme fonksiyonuna başvurulur (Rossi, 2013, s. 18-21). Doğruluk değeri alabilecek her atomsal önermenin (x) içeriğindeki özne ve yüklem, ayrımlarına rağmen sözel/zihinsel olmak yönünden gerçekliği içermedikleri gibi birlikte ortaya çıkardıkları önermeler de gerçekliğin yüklemi olarak sözeldir. Dolayısıyla öznenin referansı gerçeklik olduğu müddetçe (x) değişkeninin bir limit değeri olarak alınabildiği önermeler anlamlı (doğruluk değeri alabilir) kabul edilmektedir.

Önermenin anlamının, (x) değişkeninin gerçekliğin yüklemi olmasıyla sınırlandırılmasının oluşturduğu semantik bağlam; Russell ve Wittgenstein’in etkisiyle mantıksal pozitivistlerce de izlenir. Anlamın, ifadenin olguyu işaret etmesiyle ölçüldüğü standardın doğrulama yönteminde gizli görüldüğü bir biçim alır. Bu ölçüt aracılığıyla; metafizik, değer felsefeleri ve normatif bilimleri bütünüyle anlamsız önermelerden müteşekkil gören Carnap’ın yaptığı gibi yargılar; sentetik, analitik ve anlamsız diye üç sınıfa ayrılır (Carnap, 2021, s. 154-155). Bununla birlikte bir ifade verimsiz ya da yanlış olsa bile anlamlı olabilirken belirli bir dilde bir ifade oluşturmayan kelime dizileri anlamsızdır, anlamı olmadığı hâlde anlamlı görünen sahte ifadelerdir: Bu açıdan metafizik tümüyle sahte ifadelerden ibarettir (Carnap, 2021, s. 135).

Bu kapsamda analitik felsefede yöntem hususunda emprisist yaklaşımın ontolojik ve epistemolojik kabulleri ile dilin mahiyeti ve mantığın onunla mütakabiliyetine dayalı semantik kabuller belirleyicidir. Geneli açısından değerlendirilirse bu dayanak çerçevesi, Wittgenstein’in bir tasarım oluşturulması için gerekli olduğunu ileri sürdüğü mantıksal biçimin gerçekliğin biçimi olduğu (Wittgenstein, 2018, s. 25); mantıksal olan ve gerçek olan arasındaki koşutluk varsayımında temellenir. Anlam ve referansın farklılığı, doğruluk değerinin dilsel nesneler için mümkün olduğu gibi semantikle ilişkili kabuller ile gerçekliğin atomsal olguların birleşiminden oluştuğu, atomsal önermelere tekabül eden tekil olguların mevcudiyeti gibi ontolojik kabuller, dilbilimsel çözümleme yöntemine başvurunun temel gerekçelerini oluşturur.

3.2 Dilbilimsel Çözümleme Yönteminin Meta-felsefî İçerimleri

Yukarıda ele alınan yöntem anlayışı ontolojik, epistemolojik, semantik ve mantıksal yönleri sahip olarak dil ve gerçeklik arasında varsayılan ilişki

üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla gerçek ve anlamlı olanın içinde tanımlandığı felsefenin veya konusunun ne olduğu gibi daha kapsamlı bir tutumu da içermektedir. Bu tutum tarihsel olarak bilimin yükselişine bağlı biçimde felsefenin yeniden konumlandırılması düşüncesiyle ilgilidir. Özellikle fizik biliminde 19'uncu yüzyılda dünyanın nasıl işlediğine dair açıklamalarda gözlemlenen görece başarı bu çabanın ana etkenidir. Şayet bilim, bize dünyanın ne olduğu veya nasıl işlediği konularında rehberlik edebilecek bir yetkinliğe sahipse; yüzyıllardır felsefecilerin dünyayı açıklamak için başvurdukları tarzda kuramlar inşa etmek gerekli görülmez. Bilimin açıklama gücü ölçüsünde metafiziksel kuramların bir anlamı olmadığı düşünülür. Bu yaklaşımın genel hatlarını belirlemek için Wittgenstein'in erken dönem felsefesinde ortaya koyduğu dil dolayımındaki sınırlandırma yaklaşımı ile bunun ışığında erken analitik felsefenin pozitivizm, bilimcilik ve natüralizm gibi yaklaşımları etkileyen yönüne bakmak faydalı olacaktır.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta felsefeyi bir öğreti değil etkinlik olarak tespit edip onu, bilimin sağladığı önermelerin açıklığa kavuşturulmasıyla sınırlar (Glock, 2021, s. 73). Burada felsefe, gerçeklik hakkında söylenenleri incelemek ve bunların gerçekliğe uygunluğunu sınamakla sınırlandırılır. Dolayısıyla felsefeye semantik bağlamda çizilen çerçeve, ahlâkî yargılar özelinde aksiyolojik değerlemeyi felsefe dışı sayma eğilimini yönlendirir. Bu yöneliş 20'nci yüzyılda sadece dil felsefesinde değil; bilgi sorunu, ontoloji ve değerler felsefesini de içeren geniş bir alanda etkili olur. Wittgenstein'in analitik felsefeye etki eden katkısı temelinde felsefenin mahiyetine dair görüşleri üç ana konu etrafında biçimlenir. Bunlar; felsefî sorunların dilin yanlış kullanımından türemişliği, kavramların şeyleştirilmesi ve metafizik ile etikte olduğu gibi anlamsızlık eleştirileridir (Rossi, 2013, s. 42-45).

Sentaksla ilgili olan ilk eleştiri, felsefecilerin işaret ve referans ayrılığını dikkate almamaları nedeniyle bir zihin bulanıklığı içinde olduklarına dairdir. Wittgenstein'a göre gündelik dil yetkin bir sentaksa göre biçimlenmediği için işaret ve referans arasında farklılık ortaya çıkar. Dilin yanlış kullanımı nedeniyle felsefî sorunlar üretmekten maksat da bu bağlamda ideaları birbirinin yerine kullanmak veya birleştirilmelerine yol açan önermeler dizisi oluşturmaktır. Örneğin "dır" (ist) kopulasının "Yeşil yeşildir." ("*Grün ist grün.*") cümlesinde olduğu gibi bir eşitlik göstergesi olarak kullanımında ve birisinin soyadına gönderme yapmak ("O Yeşil'dir.") yoluyla varoluşun dile getirilişi olarak kullanımında bu tür bir bulanıklık söz konusudur (Çakmak, 1997, s. 143). Bu eleştiri özellikle bilimin açıklama gücü karşısında felsefeye ihtiyaç kalmadığı görüşünü savunan bilimciler tarafından da dile getirilir. Örneğin Atkins'te felsefenin doğayı açıklamaya yardımcı olmadığını eleştiri-

siyle (Hughes, 2000, s. 32-33) işlev üzerine bir sorgulama biçimi alır: Felsefî kavramların referanslarının belirsizliği veya uygunsuzluğu bilimin olgular karşısındaki netliğine kıyasla anlam karışıklıklarına yol açmaktadır. Bu karışıklık felsefeden beklenen açıklama işleviyle çelişkili görülür. Yakın dönemde bilimciliğin örneklerini veren birçok yazar yanı sıra Hawkins ile Mlodinow'un felsefenin ölümünü ilan etmeleri de aynı nedenledir (Hawking ve Mlodinow, 2010, s. 11). Gerçeklik hakkında bilimin sağladığı açık önermeler, felsefeyi işlevsiz kılar sayılır. Felsefedeki bu tür karışıklıkların çözümüyse anlamı mümkün kılan işaretlerin açık ve seçik olacağı bir dil kullanımıdır:

“Tanımlarla belirlenen simgeler, mantıksal sözdizim içindeki anlamlı kullanımlarda birbirinden ayırt edilebilir. Adların işaret etme biçimleri bir kez tanımlandığında bu tanımlar p, q, r mantıksal simgeleriyle kullanılabilirler. Bu simgeler mantıksal çoğaltma yöntemleri içinde anlamı ifade edecek biçimde kullanılırlar” (Çakmak, 1997, s. 143).

Dil evreni ve dil dışı evren arasındaki ilişkiyi kuran referans nesneye götürdüğünden Frege de dilin nesnel bir anlamı aktarması için referansın nesnel olması gerekliliği üzerinde durmuştur (Özcan, 2021: 72-74). Anlamdaki keyfilik imkânının aksine referans ve tasavvurun nesnelliği önermelere açıklık kazandırmayı gerektirir. Sentaksla ilgili bu sorun semantik bağlama göndermeyle çözülürken Bacon'a atfedilen, “bilim yaparken felsefî düşüncüyü bir kenara atma” düsturuyula (Wolpert, 1994, s. 122) gerçekliğe müracaat yeterli ve gerekli görülmekte, böylece sahte (*pseudo*) sorunlardan kurtulmak hedeflenmektedir.

Wittgenstein'in ikinci eleştirisi, mantıksal form ideasının hatalı kullanımının felsefî yanılsamalar ürettiği şeklindedir. Bir önermenin değişkeni olarak formel bir kavram (tümel), aldığı değerlerden olan bir nesneyle karıştırılmakta ve böylece formel olan şeyleştirilmektedir (Rossi, 2013, s. 42-45). Nominalizmin çağcıl bir yorumuna dayanan bu eleştiri, bilimsel yöntemin merkezindeki tümevarım mantığı aracılığıyla edinilen genellerin birer değişken olarak fonksiyon değerleri dışında bir gerçekliklerinin olmadığı görüşüne dayanır. Fizikselci bir dilin gerekliliği üzerinde duran Neurath da felsefeyi “dili yozlaştırıcı bir şey” olarak nitelerken özellikle kavram gerçekçiliğiyle bütünleşik metafiziksel düşünme alışkanlığının gerçekliği kavrama biçimini çarpıttığını ileri sürmüştür (Sorell, 1991, s. 10). “Tümce değişkeni, biçimsel kavramı; aldığı değerler de bu kavramın altına giren nesneleri imler.” diye yazan Wittgenstein, nominalizme göndermeyle bu tür değişkenleri tikel bir nesneyi işaret ederek kullanmayı meşru görürken bir özne olarak kullanımlarında saçma sahte cümleler ortaya çıktığı görüşündedir (Wittgenstein, 2018, s. 69).

Üçüncü eleştiriyse boş-anlamli (*sinnlos*) ve anlamdan yoksun (*unsinnig*) önermeler dolayımında özellikle metafizik ve etiğe yöneliktir: Doğrulama imkânı olmayan önermeler olarak bunlar, herhangi bir şey gösteren ama hiçbir şey söylemeyen önermeler olduklarından anlamlı değildirler. Dolayısıyla olgu bağlamlarına gönderme yapmayan ya da matematiksel ve analitik yargılara götürmeyen metafizik ve aksiyolojik önermelerle meşgul olmak felsefeyi saçmaya sürüklemektedir. Anlamlı önermelerin belirlenmesi için başvuru olan doğrulanabilirlik ilkesi, mantıksal pozitivistlerin bu sorunu aşmak için geliştirdikleri bir ölçüt olmuştur. Önermenin anlamlı olabilmesinin bir koşulu olarak Carnap, türetilebilirlik ilişkisi içinde dilin her kelimesinin başka kelimelere ve nihayetinde gözlem ifadeleri olan protokol önermelerine indirgenebilmesi gereğini bu bağlamda ileri sürer (Carnap, 2021, s. 137). Bu çerçevede felsefî kuramların, bilimsel kuramlar gibi deneyimle kanıtlanabilir olmadıklarından öngörüye izin vermemeleri felsefenin açıklama gücünü sorunlaştırır. Genel olarak mantıksal pozitivistler bu bağlamda metafiziğin ne a posteriori ne de analitik olduğunu ve bu nedenle de boş-anlamli veya saçma olduğunu ileri sürmüşlerdir (Glock, 2021, s. 75): A posteriori yargılar gerçekliği yansıtırken a priori yargılar analitik dilsel uzlaşılar olarak anlam taşırlar, oysa metafiziksel yargılar ikisi de değildir. Dolayısıyla metafizik gibi yine deneyime dayanmayan değer konularını içeren aksiyolojik meseleler de felsefenin nesnel dili dışında görülür.

3.3. Wittgenstein'in Meta-Felsefî Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme

Bu eleştiriler, yöntem sorunu üzerinden felsefenin mahiyeti ve işlevi hakkında çıkarılmış sonuçlardır. Felsefî yöntem, ifadelerle ortaya konulan nesnel anlamı açığa çıkarmayı başardığında felsefenin uygun işlevi yerine getirilmiş sayılmaktadır. Böyle bir metodolojik kavrayışın 20'nci yüzyıl analitik felsefe geleneğinde; sadece doğrulanabilir önermelerin anlamlı olabileceği görüşü olarak pozitivistlere, bilginin sadece bilimsel olabileceği görüşü olarak bilimcilere ve sadece doğal şeylerin var olabileceği görüşü olarak natüralizme; ayrıca bilim felsefesi başta olmak üzere farklı alanlarda yönlendirici olan gerçekçilik ve özcülük gibi felsefî tutum ve yaklaşımlara doğrudan etkisi söz konusudur. Maddî sınırlılıklar gereği bu etkilerin ayrıntısına girmeden söz konusu metodolojik yaklaşımdaki ana sorunlar ele alınırsa bunları; anlamlılığın olgusallıkla sınırlandırılması, anlamın doğada mevcudiyeti görüşü olarak anlam gerçekçiliği ve değerın öznel alana hapsedilmesi olarak sınıflandırmak mümkündür.

İlki, analitik felsefede anlamı açık kılma hedefinin, dil ve gerçeklik arasında bir uygunluk ilişkisi olduğuna dair varsayıma dayanan nesnel hakikat

anlayışından kaynaklanır. Hakikat, ifadelerin gerçekliğe uygun olduğunda taşıdıkları bir nitelik olarak tasavvur edildiğinde, ifadelerin kendisine uygun düşeceği bir gerçekliğin bilgisine güven söz konusudur. Böylesi bir bilgi, deneyimle gerekçelendirilmek istenildiğinde döngüsellik ortaya çıkacağından, dilin yapısıyla gerçekliğin yapısı arasındaki uygunluğu varsaymaya dayanır. Zira önermelerin gerçekliğe uygun olup olmadığına dair karar, önermelerin doğru olduğunun bilgisini gerektirmektedir. Frege de hakikati düşünce ve gerçeklik ilişkisi olarak almamız durumunda, bir düşüncenin doğru olup olmadığını denetlemek için bu ilişkinin de doğruluğunu sorgulamamız gerekeceğinden ortaya çıkan döngüsellik nedeniyle hakikati tanımlanamaz sayar. Örneğin “Kar beyazdır.” önermesinin doğruluğu, “kar” ile “beyazlık” arasındaki bir ilişkiye bağlıysa, bu ilişkinin doğruluğu nasıl bilinebilir? (Baldwin, 1997, s. 9-10). Baldwin; Frege, Moore ve Davidson’ın “hakikatin tanımlanamazlığı” hakkında ileri sürdükleri görüşlerini incelerken uygunluk kuramının neden reddedilmesi gerektiğini anlayan birisinin hakikatin tanımlanamazlığını da fark edeceği konusunda üç filozofun uzlaştıklarını ifade eder, birleştikleri nokta temsiliyetçiliğe karşı olmalarıdır (Baldwin, 1997, s. 2). Frege’nin ayrıca anlam ve sayılar gibi gerçekliği olan nesnel soyut varlıkları kabulü de⁷ dilin, gerçekliği yansıttığı fikrine kapalıdır. Şayet dil gerçekliği yansıtıyorsa, söz konusu soyut varlıkların fiziksel dünyada neye tekabül ettikleri sorunu ortaya çıkar. Russell da ilk dönemde reddettiği uygunluk kuramını sonradan makul karşılasa da şüphelerinden vazgeçmemiştir. Onun şüphelerinin kaynağı, naif gerçekçiliğe ilişkin eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, zihindeki olgu temsili ile olgunun nesnel gerçekliği arasında bir farklılık gözetmesidir (Baldwin, 1997, s. 2). Saf empirizmi eleştirerek doğruların sadece deneysel olacağı görüşünü de bilgimizi kısıtlayıcı olacağı için yadsımıştır (Russell, 1959, s. 48). Doğruluk koşulunun gerçeklikle ilişkiye bağlandığı hakikat kavrayışının, gerçekliğe dair metafiziksel kabule ve “kuram yüklülüğü”⁸ görmezden gelen bir “verili

7 Frege, içeriği doğru olmasına rağmen hem fizik dünyanın hem de özel tasavvurlarımızın düzeninden ayrı bir üçüncü dünyanın mevcudiyetinden söz eder (Özcan, 2021, s. 85). Buradaki nesneler, nesnel olmak yönünden düşüncelerden, soyut olmak yönünden olgulardan ayrışır. Ancak bunlar dille kavrandıkları için düşüncelere, her zaman doğru oldukları için de olgulara benzerler.

8 Frege tarafından da matematiksel nesnelerin gerçeklikle ilişkileri sorunu olarak ele alınan ve onun üçüncü bir varlık alanı varsayımıyla bırakılan bir referans sorunu mevcuttur. Bu sorun, Quine’in analitik ve sentetik yargılar arasında ayırım yapmanın empirist dayanağının olmaması eleştirisiyle anlamın dilden bağımsız ve salt referansa dayanan bir varlığından söz edilememesi iddiasıyla devam eder ve nihai olarak kuramsal ifadeler ile gözlem ifadeleri arasındaki ayırma da yansır. Buna göre gözlem önermeleri kuramsal öğeler içerir. Quine’i bu konuda yönlendiren bir etki anlamı eylemlerle ilişkili görme biçimidir. Ona göre anlam duyuşsal uyarılara verilen sözel tepkilerde bulunur ve gözlem önermeleri de öznenin gözlemlenebilir uyarılara tepkisidir (Özcan, 2021, s. 230).

olan miti”ne⁹ dayanması gibi sorunlar emprisist açıdan yaklaşımın altını oymaktadır.

İkinci olarak dilbilimsel çözümlemenin amacı olan anlamın açığa çıkarılması çabasında dilin uzlaşım sal yapısı yadsınmakta, böylece anlam gerçekçiliğiyle ilişkili bir tür özcülük öne çıkmaktadır.¹⁰ Buna göre dilin işlevi, olgu bağlamı içindeki özleri zihn in temsil düzeyine taşımaktadır. Wittgenstein *Tractatus*’ta dilin sınırları ile dünyanın sınırları arasındaki koşutluğa vurguyla her bir olgu durumunun bir söze karşılık geldiği görüşündedir. Burada anlamın tekilliği inancı, onun bilim aracılığıyla ortaya çıkarılması sürecinde felsefeyi ikincil konuma itmiştir. Oysa bilimlerde gerekçelendirme bağlamında başvurul an gözlemler, tıpkı felsefede olduğu gibi bir kuramı tanıtlamaz (*demonstrate*) yalnızca delillendirir (*evidentiate*) (Rescher, 2017, s. 36). Quine’in vurguladığı gibi, anlamın bütüncül (*holistic*) yapısı ve emprisist açıdan analitik-sentetik ayrımının yapaylığı (Quine, 1951, s. 37-39), anlamın belirlenmesinde sadece olgu durumlarının ele alınamayacağı sonucunu verir. Kelimeler ancak bir cümle içinde semantik değ er kazanabilirler. Gözlem önermeleri gibi cümlelerse salt deneyim ifadelerinin birleştirilmesiyle oluşmaktan fazla olarak kuramsal öğeler içerdiklerinden bir olgu durumu farklı resimlere olanak sağlayabilir. Bu nedenle Frege ve Quine’in bütüncül anlam yaklaşımları, *Tractatus*’un atomsal anlam kavrayışıyla uyumsuz olarak dilin gerçekliği parça parça yansıttığı iddiasının epistemolojik temelleriyle uzlaşmazdır. Bu uzlaşmazlık, Wittgenstein’in geç döneminde ulaştığı “Bir sözcüğün karşılığı, onun dildeki kullanımıdır.” görüşüyle giderilir (Wittgenstein, 2020, s. 41). Anlamın bağlam-üstü bir şekilde sabitlenemeyeceğine dair bu yönelim, onun dilsel ifadelerin içsel yapısından ziyade bağlamların çeşitliliğinden kaynaklandığı görüşünü içerir.

Olg u durumunun anlamı değ işkense olgudan açıklığa gidilemez. Bu anlayış, dilin yalnızca gerçekliği yansıtan bir araç değ il, aynı zamanda toplumsal ve pratik bir yapı olduğu vurgusuyla muhalefet ettiğ i iddia gibi dil felsefesinin bir çıktısıdır. Her ikisi de deneysel değ ildir. Özcülüğün aksine anlamın çoğulluğunu ve bağlamlar arası geçişkenliğini ortaya koyarak filo-

9 “Verili olan” ile doğrudan duyu deneyimine sunulanlar kastedilmekle beraber Carnap dahi bunun ne anlama geldiğinin belirsiz olduğu ve bu konuda bir uzlaşma bulunmadığı kanaatindedir (Carnap, 2021, s. 137).

10 Burada özcülük, tam olarak Carnap’ın yaklaşımında açığa çıkan anlamda alınmıştır: Ona göre kelimelerin anlamı temel ifadelerden türetilme ilişkileri tarafından ya da doğrulanma yöntemi tarafından belirlenir ve bu nedenle bu kelimeyle kastedilen anlam hakkında artık bir karar verme özgürlüğünden söz edilemez (Carnap, 2021, s. 138). Bu noktada yukarıda ele alınan hakikat-gerçeklik ilişkisi “...anlamı nedir?” sorusu için de aynıyla geçerli olup, gerçekliği bilme iddiasını iç erme (anlam gerçekçiliğ i) sorunsalıyla karşı karşıyadır.

zofun farklı bağlamlar dışında “konuşabilmesi”nin de meşruiyetini ortaya çıkarır. Kuhn’u “paradigma” kavramını geliştirmeye iten de aynı sebeptir. Kuhn’un bilimsel devrimlerden söz ederken bilim insanlarının dünyayı yorumlamak için başvurdukları kavramsal yapının, Newton ve Einstein mekaniğinde olduğu gibi, nesne ve kavramlara bir ilave yapmaksızın değişimi ortaya çıkarması söz konusudur: Anlam alanında ortaya çıkan değişim yerleşik paradigma için yıkıcı bir sonuç var etmektedir (Kuhn, 2016, s. 195). Paradigma değişikliğiyle ortaya çıkan algılama değişikliği (Kuhn, 2016, s. 212), anlamlı olanın ne olduğu yanı sıra gerçek olarak kabul edilenin de değişimine sebep olduğundan kısacası anlamı belirleyen de paradigmadır.

Dilin gerçekliği doğrudan temsil ettiği varsayımını epistemolojik düzeyde sorgulayan bu görüş, dilin pratik yönünü de dikkate alan “dil oyunu” kavramıyla ilişkilidir (Rossi, 2013, s. 59). Wittgenstein için “dil oyunu”, yaşam tarzları içinde ifadelerin rollerinin değişebileceğine gönderme yapan bağlamcı bir kavramdır. Aynı kaygıyla hareket eden Davidson’ın anlam gerçekçiliği (*semantic realism*) eleştirisi de dilin salt temsil işlevine indirgenemeyeceğini, onu iletişim bağlamında ele alma gereğini vurgular. Anlamı ortaya çıkaracak çözümleme, konuşanların ve dinleyenlerin koşullarını dikkate almayı gerektirir (Özcan, 2021, s. 151-152). Onun dili, dünya ile benlik arasında duran ve gerçekliği temsil eden veya benliği dışa vuran bir araç olarak görme anlayışından kopuşu (Rorty, 1995, s. 33), çözümlemenin işlevine dair keşfedici bakışın da terk edilmesi demektir. Artık çözümleme, değişkeni ortaya çıkarmak için yapılacak bir öğelerine ayırma veya yapı-çözümlemesinden uzaklaşmakta, konuşma bağlamlarının betimlenmesi biçimini almaktadır (Rossi, 2013, s. 61). Bu, özcü bir anlam kavrayışından anlamın çoğulluğuna kapı aralayan ve pratiklerle inşa edilen bir anlam kavrayışının makul bir izahı olmak bakımından, felsefenin mahiyetini de yeniden değerlendirmeyi gerektiren bir anlayıştır. Yani felsefenin atomsal önermelere bağımlı ikincil konuma itilmesinden vazgeçilmesini gerektirir. Zira anlamın kelimedeki mi, kavramdaki mi yoksa zihinde mi olduğuna ilişkin belirsizlikle (Nagel, 2019, s. 45) uğraşan filozof, bundan önce felsefesini bir anlam araştırması olarak tesis eder. O hâlde felsefî yöntem, hazır bulunan bir anlamı aydınlatmakla yetinmemelidir. Çünkü tekil ve yerleşik bir anlamın ortaya çıkarılmasından fazla olarak anlamın neliğine dair her cevap, belirli bir felsefî bakış açısının ürünü olacaktır.

Üçüncü olaraksa değer alanına ilişkin yargılara da tıpkı metafiziksel önermelere yaklaşıldığı gibi olgusal bir zeminin bulunmamasından hareketle bakış söz konusudur. Bu nedenle değer alanına ilişkin yargılar salt öznel yargılar olarak ele alınmıştır. Ancak “bilgi” ve “hakikat” gibi kavram-

ların anlaşılmasında da normlara yapılan başvuru, felsefenin bu alandaki kaçınılmazlığını görünür kılar. Nihai olarak tüm yargılarda mevcut olan değer içerikleri; normlar ve standartlar aracılığıyla yönlendirici mahiyettedir. Dolayısıyla epistemik, etik veya estetik olması fark etmeksizin yargıları biçimlendiren değerleri olgusal olmadıkları için öznel olarak sınıflandırmak; epistemik, etik veya estetik tüm konulardaki nesnelliği yadsımakla sonuçlanır. Felsefenin olgu bağlamıyla sınırlandırılması, sadece metafizik veya etik değil; norm içeren kuram seçimi, neyin bilgi olduğu kararı veya önermenin doğruluğunun anlamı gibi sorunlar karşısında da susulması gerektiği anlamına gelir. Aynı zamanda bu, böyle bir sınırlandırma girişimin kendisinin de normatif olduğunu göstererek iddianın kendi altını oyması sonucunu da verir. Nihayetinde felsefenin ne olduğuna ve nasıl yapılması gerektiğine dair erken analitik felsefecilerin ortaya koydukları standartlar, öznel yargılar olarak hafifsenen değerlerin türevi olmak açısından ve nesnel gerçekliğin taşıyıcısı sayılan olgu bağlamında temellenmemiş olmak bakımından geleneksel anlamıyla felsefidir. Russell da böyle bir yaklaşımdaki saf emprisizmden uzak durarak yalnızca doğrulanabilir önermelerin anlamlı kabul edilmesinin, dilin imkânlarının yadsınması olarak görmüştür: Doğruyu deneyle özdeş tutmanın empirik doğruları dar bir çerçeve sıkıştırmak olduğu gibi doğruyu ne tümüyle akıldan ne de deneyden türetmek ona uygun görünmez (Uygur, 1963, s. 27-28). Değer alanını olgusal olmadığı için doğru önermeler için uygun görmemek, değerlerle ilgili önermeleri anlamsız saymak saf emprisizm için bir açmaz var eder: Şayet bilginin deneyden başka kaynakları varsa o hâlde dilbilimsel çözümlemenin dilin yapısının gerçekliğin yapısına uygun olduğuna ilişkin ana varsayımına dayanılarak bir yöntem izlendiğinde ya felsefî araştırmada anlamlılığın salt olgusal bağlamla sınırlandırılması gerektiği iddiasından vazgeçilmelidir ya da analitik felsefede kullanılan dilbilimsel yöntemin anlamı açık kılacağı iddiası terk edilmelidir.

Felsefenin mahiyetine yönelik bu üç eleştiri, analitik felsefe geleneği içerisinde başvurulmuş dilbilimsel çözümleme yönteminin temel metodolojik dayanağını oluşturan dil ve gerçeklik ilişkisine dair bakış açısından türer. Kısaca bu temel dayanağa yönelik eleştirinin ortaya çıkardığı tutarsızlıklar, felsefeye ilişkin bakış açısındaki uygunsuzluğu görünür kılar. Bu eleştirilerin merkezinde dil ve gerçeklik arasındaki uyuma ilişkin kabullerin ve nesnel gerçekliğe dair varsayımın, üzerine bina edilen felsefî yaklaşımlarla ilişkili oluşu söz konusudur. Atomsal önermelerin gerçekliğin yegâne tasviri olarak görülebilmesi için gerçekliğin mahiyetinin bilgisine ihtiyaç vardır. Geleneksel anlamıyla (büyük gelenek olarak) felsefe, belirli türden bir gerçeklik anlayışını inceleyebileceği gibi gerçekliğin mahiyetini de araştırabi-

lir. Bu ise deneysel bir kavram olmayan gerçekliğin ve içeriğinin anlamı ya da mahiyeti bakımından incelenmesi olarak felsefeyi diğer araştırmalardan mantıksal olarak öncelikli kılar.

Sonuç

Analitik felsefedeki kimi erken dönem yaklaşımların felsefî zeminini ele alan bu çalışmada hem tarihsel bir değerlendirme yapılmakta hem de güncel felsefî tartışmalara katkı sağlayacak bir çerçeve sunulmaktadır. Bu çerçevede, erken analitik felsefe geleneğinde dilbilimsel çözümleme yönteminin gerekçeleri ve özellikle felsefenin mahiyetine yönelik sonuçları ele alınmıştır.

Felsefî sorunların dilbilimsel sorunlar olarak ele alınmasıyla biçimlenen analitik felsefe geleneği, felsefenin ne olduğuna ve onun uygun yöntemine dair tutumlarla anlam arayışını ve bununla kavramlara ilişkin bakış açılarını yeniden değerlendiren yaklaşımlar içerir. Bunlar, emprisist geleneğin yeni bir yorumuyla deneyimi, gerçekliğin zihinde aldığı biçim ile uyumluluğu temelinde yeniden değerlendiren bir yol sunar. Sözü edilen yol, dilin yapısının merkeze alınmasıyla biçimlendiği için dilbilimsel çözümleme yöntemi, analitik felsefede anlamı aydınlatma amacı taşıyan bir felsefî yöntem olarak öne çıkmıştır. Frege'nin anlam ve referans ayrımı ile Russell'in mantıksal atomculuğu, dilin gerçeklikle ilişkisindeki öneminin altını çizirken bu ilişki, Wittgenstein ve mantıksal pozitivistlerin tutumlarını biçimlendirmiştir. Genel çerçevesi itibariyle ortaya konulduğu üzere erken analitik felsefede metodoloji; deneyimin sunduğu atomsal olguları dile getiren ifadelerin mantıksal çözümlemeye konu edinilmesi yoluyla felsefeyi kavramsal açıklık sağlama etkinliği olarak görme anlayışına dayanır. Bu metodolojik yaklaşım, felsefî araştırmmanın odağını spekülasyondan sakınan bir çözümlemeye kaydırmış, felsefenin geleneksel ontolojik ve epistemolojik sorunlarını ya dilsel sorunlara indirgemiş ya da tamamen dışlamıştır. Dolayısıyla sonuçları itibariyle felsefî sorunların dil sorunları olarak kavranması, yöntemsel bir yenilik olmanın ötesinde, emprisist tutumu yeniden biçimlendirmiş ve bununla felsefenin mahiyetine dair anlayışta bir dönüşüme aracılık etmiştir. Analitik felsefenin dilbilimsel çözümleme yöntemi, temsiliyetçilik anlayışı ve hakikatin uygunluk kuramına dayanan yaklaşımı; felsefenin metodolojik, ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlarına derinlemesine tesir etmiştir.

Çalışmanın merkezinde yer alan analitik felsefenin temsiliyetçiliğe güçlü bağlılığı; kartezyen düalizm, Lockeçu bilgi anlayışı ve Kant'ın transandantal felsefesinin etkisiyle dilin dünyayı zihne bir ayna gibi yansıttığını varsayar. Bu temsiliyetçi görüş, insan zihnindeki düşüncelerin, dil aracılığıyla ontolojik yapıyı yansıttığı fikrini barındırır. Böylece hakikat, zihindeki

düşüncenin ya da dile gelen ifadenin, ayrı bir ontolojik statüye sahip gerçeklikle örtüşmesi olarak kavranır. Hakikate ilişkin bu kavrayış, dilin mantıksal yapısıyla gerçekliğin örtüşmesi fikri temelinde dil çözümlemesini felsefi araştırmanın odağında tutmanın dayanağını oluşturur.

Ancak bu metodolojik çerçeve, anlamın doğasını açıklamaya yönelik çabalarda kapsamı daraltarak metafizik ve etik gibi felsefenin geleneksel alanlarını sınırlandırmıştır. Analitik felsefedeki bu metodolojik daraltma, pozitivizm, bilimcilik ve natüralizm gibi düşünsel yönelimlerle olan ilişkisi bağlamında anlaşılabilir. Pozitivizmde, yalnızca doğrulanabilir önermelerin anlamlı sayılması, bilimcilikte bilginin sadece bilimsel olabileceği görüşü, natüralizmde sadece doğal şeylerin var olabileceği görüşü gibi yönelimler bu etki altında biçimlenmiştir. Analitik felsefecilerin doğa bilimleriyle yakın temasının makul zeminini ortaya çıkaran bu durum, felsefi yöntemlerin uygulama alanını bilimin sınırlılıklarına sıkıştırmıştır ki bu, aynı zamanda felsefenin konumuna dair anlayışı da biçimlendirmek demektir. Buna göre felsefe, bilimin karşısında ikincil bir konumda, sadece bilime hizmet etmekle görevli bir çözümleme etkinliğidir.

Felsefeye dair bu indirgemeci anlayışlara yönelik eleştiriler, erken analitik felsefedeki yaklaşımlarda beliren önemli açmazları ve analitik felsefenin sınırlarını zamanla görünür kılmıştır. Wittgenstein'in "dil oyunu" kavramı, dili gerçekliğin temsillerini zihne taşıyan bir araç olarak görme biçimine etki eder. Anlamın bağlama göreli olması hasebiyle dili, aynı zamanda toplumsal, pratik ve uzlaşım sal yön lere de sahip olması bakımından dikkate alarak felsefi sorunların bu bağ lam çeşitliliği içinde ele alınması gerektiğini ortaya koyar. Benzer şekilde bilim felsefesine dair mantıksal yeniden inşa fikrinin ürünü olarak Kuhn'un "paradigma" kavramı, dünyayı farklı biçimlerde görmenin gerçekliği kavramadaki etkisini görünür kılar. Diğer taraftan Quine'nin emprisizmin dogmalarına yönelik eleştirisi, salt referansa dayanan bir anlam anlayışının uygunluğu yanı sıra deneyimin saflığına inanışın zaaf larını da ortaya çıkar ır mıştır. Davidson'ın dilin işlevine dair pragmatik yaklaşımı, analitik felsefenin ve dil felsefesinin yeniden ele alınmasına katkı sunmuştur. Bu suretle dilin çoklu işlevi, bilimsel bilginin paradigmatik ve tarihsel oluşu ve normatif kavramların felsefi meşruiyetinin önünün açılması, felsefenin çok katmanlılığının göz ardı edilemeyeceği sonucunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu gelenekten bugüne; analitik metafizik ve etik çalışmaları, normatif epistemoloji ve dil felsefesinin pragmatik dönüşümü miras kalmıştır. Böylece analitik felsefe geleneği, Gettier sorunu ve gerekçelendirme kuramları bağ lamında normatif epistemoloji tartışmalarında belirleyici olan standartlara yeniden bakışı sağlayan bir etkiye sahip

olmuştur. Son tahlilde, erken analitik felsefe geleneğinin metodolojik katkıları korunmakla birlikte, felsefenin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlarını bütüncül bir şekilde kucaklayan yeni yaklaşımlara ihtiyaç olduğu da açıktır. Günümüz felsefesinde devam edegelen tartışmalar, erken analitik felsefenin katkılarıyla zenginleşmekle birlikte felsefenin mahiyetine dair bakış açısında daha yüksek ve daha geniş bir anlayış ihtiyacını da belirginleştirmektedir. Çünkü felsefenin geleceği, yönteme ilişkin çoğulculukta yatar görünmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2015). *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Baldwin, T. (1997). Frege, Moore, Davidson - The indefinability of truth. *Philosophical Topics*, 25, 1-18.
- Bernstein, R. J. (2009). *Objektivizmin ve rölativizmin ötesi-Bilim, hermenöyitik ve praxis* (F. Yılmaz, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *The Blackwell dictionary of Western philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Carnap, R. (2021). Metafiziği dilin mantıksal analiziyle aşma. İçinde Z. Özcan (Ed.), *Viyana Çevresi* (ss. 134-162). Fol Yayıncılık.
- Çakmak, C. (1997). Wittgenstein'da dil ve felsefe ilişkisi. *Felsefe Arkivi*, 30, 141-151.
- Çelebi, V. (2016). Çağdaş mantıkçı anlam kuramında dil-dünya ilişkisi ve metafiziğin yadsınması. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26, 69-84.
- Dummett, M. (1959). Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59, 141-162.
- Dummett, M. (1993). *Origins of analytic philosophy*. Duckworth.
- Frege, G. (2022). *Fonksiyon, kavram, anlam* (M. S. Türk, Çev.). Ketebe Yayınevi.
- Frege, G. (2007). *Aritmetiğin temelleri-Sayı kavramı üzerine mantıksal-matematiksel bir inceleme* (H. B. Gözkân, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gözkân, H. B. (2007). Frege ve aritmetiğin temelleri. İçinde G. Frege, *Aritmetiğin temelleri* (ss. 13-73). Yapı Kredi Yayınları.
- Glock, H. J. (2021). *Analitik felsefe nedir?* (O. B. Kaplan, Çev.). Albaraka Yayınları.
- Hawking, S. W., & Mlodinow, L. (2010). *Büyük tasarım* (S. Ögünç, Çev.). Doğan Egmont Yayıncılık.
- Hughes, A. L. (2000). The folly of scientism. *The New Atlantis: A Journal of Technology & Society*, 37, 32-50.
- Kim, J. (2019). Frege's conception of truth: Two readings. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, 6, 31-57.
- Kuhn, S. T. (2016). *Bilimsel devrimlerin yapısı* (N. Kuyaş, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Moser, P. K. (2018). *Epistemoloji* (H. Y. Başdemir, Çev.). Adres Yayınları.
- Nagel, T. (2019). *Her şey ne anlama geliyor? Felsefeye küçük bir giriş* (H. Gündoğdu, Çev.). Say Yayınları.
- Özcan, Z. (2021). *Dil felsefesi-I* (Mantıkçı paradigma). Sentez Yayıncılık.
- Özkan, C. (2016). Felsefede mantıksal temellendirme yoluyla kavrama yöntemi: Reductio ad absurdum ile noesis. *Yeditepe'de Felsefe* (Özel Sayı), 61-84.

- The Metaphilosophical Implications of The Relation Between Truth and Method In Early Analytic Philosophy
- Popper, K. R. (2003). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (İ. Aka & İ. Turan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Quine, W. V. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 20-43.
- Raatikainen, P. (2013). What was analytic philosophy? *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2, 11-17.
- Rescher, N. (2017). Philosophy as rational systemization. İçinde G. D'Oro & S. Overgaard (Ed.), *The Cambridge companion to philosophical methodology*. Cambridge University Press. (
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, ironi ve dayanışma* (M. Küçük & A. Türker, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Rorty, R. (2006). *Felsefe ve doğanın aynası* (F. K. Gürsoy, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Rorty, R. (2010). Introduction to the linguistic turn. İçinde C. J. Voparil & R. J. Bernstein (Eds.), *The Rorty reader* (ss. 60-70). Wiley-Blackwell.
- Rossi, J. G. (2013). *Analitik felsefe* (A. Altınörs, Çev.). Bilge Kültür Sanat.
- Russell, B. (1959). *The problems of philosophy*. Oxford University Press.
- Sartwell, C. The post-linguistic turn. *Aeon*. <https://aeon.co/essays/how-philosophys-obsession-with-language-unravelled> (Erişim tarihi: 12 Ocak 2025).
- Sorell, T. (1991). *Scientism*. Routledge.
- Tepe, H. (2016). *Platon'dan Habermas'a felsefede doğruluk ya da hakikat*. BilgeSu Yayıncılık.
- Uygur, N. (1963). Bertrand Russell'in doğruluk anlayışı. *Felsefe Arkivi*, 14, 3-35.
- Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus logico-philosophicus* (O. Aruoba, Çev.). Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2020). *Felsefi soruşturmalar* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.
- Wolf, M. P. Philosophy of language. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/> (Erişim tarihi: 10 Ocak 2025).
- Wolpert, L. (1994). *The unnatural nature of science*. Harvard University Press.
- Yıldırım, M. (2017). Frege'nin anlam ve gönderim ayrımı. *Beytül Hikme An International Journal of Philosophy*, 7, 163-183.

Deneyisel Zihin Bilimleri ve Doğallaştırılmış Fenomenoloji*

Mustafa Kaan ÖZKAN

<https://orcid.org/0009-0005-4824-2564> | kaan.ozkan@altinbas.edu.tr

Altınbaş Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul Türkiye
<https://ror.org/0145w8333>

Öz

Bu çalışmanın amacı, deneyisel zihin bilimleri ile fenomenoloji arasında indirgeyici olmayan bir ilişkinin nasıl kurulabileceğini tartışmaktır. Bilimler fenomenal deneyimleri beyin olguları olarak ele alırlar. Ancak, “zor problem”in doğurduğu “açıklama boşluğu” bilimler tarafından ber-
taraf edilememektedir. Nitekim deneyisel zihin bilimlerinin bir örneği olan kognitif bilimlerin tarihsel gelişim seyri buna iyi bir örnektir. Bilimsel çalışmaların fenomenal deneyim kaynaklı problemlerle karşı karşıya kalmaktan kaçınamayacağı, bu tarihsel seyir aracılığıyla bu çalışma-
nın ilk bölümünde ortaya konmuştur. Fenomenal deneyim boyutuyla ilgili problemin çözümsüz kalması ise fenomenolojinin katkısına ihtiyaç doğurur. Bu amaçla, yazının ikinci bölümünde ge-
leneksel fenomenolojinin bilim eleştirisi ile içeriksel ve yöntemsel katkısı ele alınmıştır. İnsani deneyime bilimsel ve fenomenolojik yaklaşım sonuç itibarıyla zihin bilimleri ile fenomenoloji arasında bir ilişki inşa etme gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Bu ilişki ise çeşitli düzey ve şekillerde kurulabilir. Bu doğrultuda, çalışmanın son bölümünde üç yaklaşım biçimi ele alınmış ve fenomenolojinin deneyisel bilimlerle indirgeyici olmayan bir etkileşim içerisine nasıl girebi-
leceği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kognitif bilimler, fenomenoloji-bilim ilişkisi, fenomenal deneyim, fenom-
enolojinin doğallaştırılması

Atıf Bilgisi Özkan, Mustafa Kaan (2025). Deneyisel zihin bilimleri ve doğallaştırılmış fenomenoloji. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 108-131, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1688220	
Geliş Tarihi	30.04.2025
Kabul Tarihi	30.06.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yarar- lanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

* Bu makalenin yazılışı esnasında değerli görüşlerini benimle paylaştıkları için Prof. Dr. A. Ayhan Çitil'e ve Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık'a teşekkür ederim.

Experimental Sciences of Mind and Naturalized Phenomenology

Mustafa Kaan ÖZKAN

<https://orcid.org/0009-0005-4824-2564> | kaan.ozkan@altinbas.edu.tr

Altınbaş University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Department of Psychology, İstanbul, Türkiye
<https://ror.org/0145w8333>

Abstract

The aim of this study is to discuss how a non-reductive relationship can be established between experimental brain sciences and phenomenology. Sciences treat phenomenal experiences as brain facts. However, the “explanation gap” caused by the “hard problem” cannot be eliminated by sciences. As a matter of fact, the historical development of cognitive sciences, which is an example of experimental sciences of mind, provides a good example of this. It has been revealed in the first part of this study through this historical course that scientific studies cannot avoid facing problems arising from phenomenal experience. The fact that the problem regarding the dimension of phenomenal experience remains unsolved necessitates the contribution of phenomenology. For this purpose, in the second part of the article, the scientific criticism and contextual and methodological contribution of traditional phenomenology are discussed. The scientific and phenomenological approach to human experience ultimately entails the necessity of constructing a relationship between brain sciences and phenomenology. This relationship can be established at various levels and forms. In this regard, in the last part of the study, three approaches are addressed and how phenomenology can interact with brain sciences in a non-reductive manner is discussed.

Keywords: Cognitive sciences, phenomenology-science relationship, phenomenal experience, naturalizing phenomenology

Citation Özkan, Mustafa Kaan (2025). Deneysel zihin bilimleri ve doğallaştırılmış fenomenoloji. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 108-131. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1688220	
Date of Submission	30.04.2025
Date of Acceptance	30.06.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Zihin, genel bir çerçeveden yaklaştığımızda, doğadaki diğer canlılarla karşılaştırıldığında insanın (ve bilinebildiği kadarıyla diğer yüksek zihinsel kapasiteye sahip hayvanların) davranışlarındaki *farklılığın* kaynağı olarak kabul görmektedir. Ne var ki, bu farklılığın yorumlanma biçimleri bambaşka tutumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin, bu farklılık günümüzde maddi olmayan “ruh” kavramıyla ifade edildiğinde artık, *farklılığın* bir *ayrıcalığa* dönüşme ihtimaline olanak tanıdığını söyleyebiliriz. Böylesi bir ayrıcalık atfının, bir tutum değişikliğini beraberinde getireceği de tahmin edilebilir.

Öte yandan, insan davranışlarındaki bu farklılığı yaratan unsur ya da unsurları, belli bazı yeti ve özellikler üzerinden fiziksel olarak da pekâlâ ele alabiliriz. Örneğin akıl (yürütme), problem çözme, karar alma, dil, algı, motor kontrol, duygu ve benzerleri, çalışmalarda en dikkat çeken yeti ve özellikler arasında yer almaktadırlar. Böylelikle, her ne kadar bütün ayrıntılar yeterince açıklığa kavuşmuş olmasa da zihnin belli bir derecede cisimselleşmesinden bahsedip onun en azından amorf ve aşkın bir şey olmaktan çıkartılması sağlanabilir.

Sonuç itibarıyla, zihin konusunu felsefi olarak tartışırken kabaca, bu belirlemelere paralel iki tutumun varlığı göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, zihni fizyolojik yapı ile ilişkilendiren, bu ikisinin özdeşliği kabulü üzerinden hareket eden fizikalist yaklaşımdır. Diğeri ise zihnin bedene indirgenemeyeceğini ve bedenden farklı bir kendilik olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Bugün bu iki tutum dışında daha ara-form bazı yaklaşımlar da geliştirilmektedir.

Ancak, burada ortaya çıkan gerilim, daha gerideki bazı soruları ele almayı da gerekli kılmaktadır: Örneğin, bilimin fiilen üzerinde çalıştığı bir alandaki problemi felsefi olarak temellendirmek ve tartışmak, bilimsel bilgi dikkate alınmadan mümkün müdür? Dahası, zihin felsefesi kapsamındaki herhangi bir problemi beynin ve bedenin fizyolojik işleyişini bilmeden ele almak, o konuda ciddi felsefi boşluklara sebebiyet vermeyecek midir? Pratiğe dönük verileri dikkate almaksızın felsefi bir iddiada bulunmak, salt spekülatif bir kurgu anlamına gelmez mi? Bilimin ortaya koyduklarının felsefi bir sistem içerisinde yeterince değerlendirilmemesi, felsefi sistemin yetkinliğini olduğu kadar bilimsel bilginin sınırlarının da ortaya konmasını kesintiye uğratmayacak mıdır? Diğer yandan, deneyimin çok-boyutlu yapısından yoksun, bu yöndeki tartışmaları gereksiz bulup yadsıyan bilimsel bir tutum, giderek sınırlı bir çabayı temsil etmeye başlamayacak mıdır? Kendini tekrar

eden, mekanik bir yapının ayrıntıları, canlı bir fenomen olan yaşamın parçası olduğu gerçeği görmezden gelinerek nasıl ortaya konulacaktır?

Bütün bu ve benzeri sorular, zihin felsefesi çerçevesinde felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin ne olduğunun açıklanmaya muhtaç olduğunu gösterir. Örneğin, Chalmers'ın, bilinci zor problem olarak belirlediği noktada dikkate alınması gereken ana problem odaklarından biri, bilimin kapsam ve yöntemi ile bilinçli yaşam deneyiminin nasıl irtibatlandırılacağıdır (Chalmers, 1997; Chalmers, 2010). Ya da örneğin Patricia Churchland'ın, bilincin, hatta ahlakın nöral ağlar düzeyine pekâlâ indirgenebileceğini ileri sürerken (Churchland, 2006; Churchland, 2018), aynı zamanda örtük de olsa bir meta-felsefe ve bilim-felsefe ilişkisi tarifi yapması, bu gerekliliğin ortaya çıktığı yerlerden biridir. Konu zihin felsefesinin problemleriyle sınırlandığında ise yukarıdaki tespit, daha spesifik olarak, deneysel zihin bilimleri¹ ile fenomenoloji arasındaki ilişkinin ele alınması gerekliliğini ifade eder. Zira zihin felsefesi kapsamındaki tüm problem alanlarının (Crane, 2001, s. vii) aslında fenomenal deneyim içeriğine sahip olması böyle bir tartışma yürütmeyi anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla, bizzat fenomenolojinin yukarıda değinilen söz konusu gerilimi düşünmeye olanak sağlaması, onu ister istemez tartışmanın merkezine taşımaktadır.

Bu nedenle bu çalışma çerçevesinde şu soruya karşılık aranmaktadır: Zihin felsefesinin problem alanları dahilindeki olguları çalışan bilimsel araştırmalar ile fenomenoloji arasında indirgeyici olmayan bir ilişki nasıl kurulabilir? Bu soruya verilecek yanıtın, zihin felsefesi problemlerine yönelik bir tutum belirlemede dolaylı bir katkısının olacağını da elbette bekleyebiliriz. Ancak, buradaki çabanın zihin felsefesinin belirli bir problemine, indirgemecilik, epifenomenalizm ya da fonksiyonalizm gibi mevcut yaklaşımlar aracılığıyla çözüm önerisi sunma girişimi olmadığının da altını çizmek gerekir. Bu bakımdan, bu çalışma sınırlı bir kapsam ve amaca sahiptir ve odaklandığı nokta daha çok, bu tutumları önceleyen, dolayısıyla onları değerlendirirken bir nevi referans noktası sayabileceğimiz kavrayış bütünlüğünü açıklığa kavuşturmadır. Bu çalışmanın dayandığı temel düşünce, zihin felsefesindeki problemlerin bilimsel bilgiye başvurmamayan bir felsefe ya da fenomenal deneyimi görmezden gelen bir bilim tarafından tatminkâr bir şekilde tartışılıp çözülemeyeceğidir. Bu düşünce doğrultusunda da zihin bilimlerinin ya da fenomenolojinin varlığını tehdit etmeyen bir yan yana-

1 Deneysel zihin bilimleri tabirini kognitif ve davranışsal nörobilimin yanı sıra deneysel psikolojiyi ve yakın alanları da içeren bir bilim grubunu ifade etmek üzere kullanıyorum. Ayrıca, bu yazıda beden ile zihnin bütünlüğü temel perspektif kabul edildiğinden, bu bilimlerin yaptığı çalışmalarla fiziksel araştırmalardan ayrı bir şey kastedilmemektedir. Zihin bilimleri yerine örneğin beyin bilimleri gibi bir ifadenin kullanımından da başka bir ikiliğe, beyin-beden ikiliğine yol açacağından ötürü kaçınılmıştır.

lığın imkânları aranmaktadır. Elbette, bu işbirliği gerekliliğini esasen, fenomenal yaşantı deneyiminin canlı, çok-yönlü, dinamik yapısı doğurmaktadır. Fenomenolojik yöntem ve çözümlemelerin burada sağlayacağı katkı, araştırmalarda bu boyutun ihmal edilmesinin önünün alınmasıdır. Özellikle Husserl'in felsefenin kapsamı, amacı ve bilimle ilişkisi bağlamındaki çözümlemeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak, yazının akışı içerisinde fenomenolojiyle olan ilişkiye geçmeden önce, kognitif bilimlerin tarihsel seyrindeki bazı gelişmeleri ve nörobilimle olan etkileşimini ortaya koyacağım. Zira bu seyir fenomenal yaşantı deneyiminin nasıl kaçınılmaz olarak tartışmalara dahil edilmesi gerektiğinin iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Ayrıca, bu durumun, bilimin kendi gelişimi içerisinde ortaya çıktığını göstermesi bakımından da önemli olacaktır. Bu bağlamda kognitif nörobilim-kognitif nöropsikoloji ilişkisinin tarihsel olarak nasıl ve hangi ihtiyaçlar uyarınca şekillendiğini ortaya koymak, salt bilimsel tutumun, kendisini nasıl kavramsal çerçeveden yalıtık tutamayacağını da gösterecektir. Nitekim kognitif kavramların bilimsel yapıyı zorlamaya başlaması, fenomenal yaşantı deneyiminin varlığının da bir göstergesidir. Fenomenal boyutun konuya getirdiği açılım nedeniyle ikinci olarak, geleneksel Husserlci fenomenolojinin bilime olan yaklaşımını serimleyeceğim. Nitekim bu serimleme hem genel olarak bilimin eksik yanlarını hem de fenomenolojinin deneyisel bilimlere hangi bakımdan yöntemsel/yaklaşımsal katkı sağlayacağını ortaya koymuş olacaktır. Son bölümde ise fenomenoloji ile zihin bilimleri arasında indirgeyici olmayan bir birlikteliğin olanaklarını tartışacağım.

1. Kognitif Nörobilim ve Kognitif Nöropsikoloji

Gerek kognitif bilimlerin gerekse nörobilimin ilgilendiği temel konu başlıklarının görece yeni konular olmadığını biliyoruz. Bu başlıkların hepsi klasik felsefe ve psikolojinin ilgi alanını yüzyıllardır meşgul etmiş başlıklardır. Geleneksel sınıflama doğrultusunda algı, istek, his, hafıza, kognisyon gibi olgular bu başlıklar arasında sayılabilir. Ancak, kognitif bilimler kendini geleneksel felsefe ve psikolojiden zihne yönelik daha kesin bir bilim olma iddiasıyla ayırmıştır. Bunu yaparken de özellikle akıl yürütme ve karar alma ile karakterize olan çıkarımsal süreçler diye tarif edilebilecek kognisyonu, ana araştırma konusu olarak belirlemişlerdir. Ne var ki, kognitif bilimlerin –doğal olarak– kognisyonu merkez alıp öznelliğe ya da bilince dair diğer konuları tartışma alanının dışında bırakması, insanı ve deneyimlerini hesaba katan bütüncül bir kavrayış sergilemesine engel teşkil etmiştir. Dolayısıyla kognitif bilimler, olumlu özellikleri yanında belli bir sınırlılıklarla karşımıza çıkmaktadırlar.

Diğer yandan, duyumdan kognisyona giden süreç, fizyolojik olarak beyin temelli bir mekanizma tarafından yürütüldüğünden, aynı zamanda nörobilime başvurmamak, bu sürecin altındaki mekanizmayı tam olarak kavrayamamakla eşanlamlı olacaktır. Oysa bu fizyolojik mekanizmayı anlamak önemlidir. Bunun birbiriyle ilişkili iki noktadan kaynakladığı düşüncesindeyim: İlki, genelde bedenin, özelde ise beynin öznel deneyimlere imkân tanıyan mekanizmayı temsil etmesidir. Bir başka deyişle, zihnin ve faaliyetlerinin maddi olmayan bir niteliğe sahip olmadığı; tersine, tüm faaliyetlerin maddi bir zemin üzerine oturduğunun göstergesi olmasıdır. Bununla bağlantılı ikinci nokta ise, her ne kadar birbirlerine indirgenemezlerse de bedenin ve beynin gösterdiği dinamizmin, esnek yapının, uyarlanabilme kapasitesinin deneyimlerimizin dinamizmiyle olan korelasyonudur. Yani deneyimleri açısından bir çoğulluğa ve değişkenliğe sahip olan insanın, organizma olarak, başka bir düzeyde de bu esnekliğe sahip olduğunun gösterilmesidir. Nitekim bu özellik bize aynı zamanda organizma yapımız ile deneyimlerimiz arasında bir köprü kurulabileceğinin işaretini de vermektedir. Bunu en açık biçimde ortaya koyanlardan birisi de nörolog Marsel Mesulam'dır. Mesulam, *Brain*'deki ünlü makalesinde, herhangi bir şeyin algılanması sırasında serebral korteksin paralimbik ve limbik gibi farklı bölgelerinin de devreye girmesiyle, algısal sürecin aslında belirlenmiş olmaktan çıkıp bir deneyimin parçası haline geldiğini söylüyor (Mesulam, 1998). Dolayısıyla, öznel deneyim olarak adlandırdığımız sürecin özellikleri altında benzeri dinamik özelliklere sahip maddi bir altyapının olduğunu görebiliyoruz. Ancak, her fırsatta bunun niteliksel değil, biçimsel bir özellik olduğunun altının çizilmesi, atlanmaması gereken bir husustur. Bu yapılmadığı takdirde, indirgeyici bir tutumla, öznel deneyimlerin pekâlâ nöral ağıdan ibaret olduğu ileri sürülebilir. Oysa, mesela algıya eşlik eden “bilincin, duyusal girdiler ve motor faaliyetler/çıktılar ile doğrusal bir nedensel ilişkiye sahip zihin ya da beynin içsel bir durumu [olmadığını]” (Thompson, 2010, s. 80) deneyimlerimiz bize göstermektedir.

Demek ki, konuyu sadece geleneksel anlamdaki kognisyon-beyin tartışmasına indirgesek bile sorunumuz ortadan kalkmamaktadır. Kaldı ki, kognitif bilimler ile nörobilim arasındaki gerilimli ilişkinin varlığı da bu bağlamda bilinmektedir. Kognitif bilim ile nörobilim arasındaki tartışmanın, bu iki alanın ilgilendiği temel konu başlıkları üzerinden biçimlendiğini kestirmekse zor değil.

Rick Grush ve Lisa Damm, yazılarında bu gerilimin bir örneğini, kognisyon sınırları içerisinde kalan bazı kavramlar üzerinden ele almaktadırlar (Grush & Damm, 2012). Bu bağlamda, zihnin bir yetisi olarak kognisyonu

sadece bir nöral faaliyet olarak değerlendirmenin mümkün olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Ancak bu, işin bir yönüdür. Yaşanan deneyimin boyutlarının fizyolojik yapı aracılığıyla bütünüyle açıklanıp açıklanamayacağı ise tartışmanın diğer yönünü oluşturmaktadır. *Zira kognitif bilimlerde, nörofizyolojinin ya da beyin araştırmalarının tek başına kognisyonla ilgili yeterli bir açıklama veremeyeceği gibi hâkim bir yargının olduğu da bilinen bir gerçektir.*

Her iki tarafın da bütünüyle haksız olduğu söylenemez. Çünkü konuyu kognisyonla sınırlı tutsak bile elimizdeki deneyimi açıklamakta zorlanıyoruz. Dolayısıyla, gerek beyin araştırmalarının gerekse kognitif bilimlerin, tek taraflı bir yaklaşım sergiledikleri takdirde yetersizliğe düşecekleri çok açıktır. Buna ilaveten, bu yetersizliğin yalnızca kognisyon söz konusu olduğunda değil, diğer konularda da ortaya çıkacağını belirtmeden geçmemek gerekir.

Nitekim 1970'lerin sonu, 1980'lerin başında kognitif nörobilim gibi bir alanın ortaya çıkmasının da bu ihtiyaçtan kaynaklandığı anlaşıyor. Yani bu yeni çalışma alanını var eden ana etken, yaşanmakta olan kognitif devrim ile nörobilim arasındaki etkileşimdir (Cooper & Shallice, 2010). Ancak diğer yandan, genel olarak kognitif bilim ile nörobilim arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, alt bazı alanların iç içe geçmiş ilişkiler ağıyla da karşılaşmaktadır. Bu da hem bu alt disiplinlerin çalışma sahalarını ve sınırlarını belirlemeyi hem de aralarındaki ilişkiyi sarıh bir biçimde ortaya koymayı güçleştirmektedir. Bu iç içe geçmiş ve karşılıklı etkileşimin ürünü sayılabilecek ilişkiler ağının tipik bir örneğini, konumuz bağlamında özellikle kognitif nörobilim ile kognitif psikolojinin bir kolu olan kognitif nöropsikoloji arasında görebiliyoruz. Bu disiplinler arasındaki ilişkinin niteliği, kognitif bilim ile nörobilim arasındaki genel ilişkinin bir örneğini de güçlü bir biçimde temsil etmektedir.

Nörobilimin görece çok eski bir tarihi olmakla birlikte 20. yüzyılın ikinci yarısına gelinirken kabaca iki çalışma alanına sahip olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, temelde fizyoloji ve anatomiye esas alan, beyindeki belli yapıların sahip olduğu nöral devreleri araştıran sistemler nörobilimidir. Diğeri ise fizyolojik psikoloji olarak kurulan ve beyin-davranış ilişkilerini araştıran davranışsal nörobilimdir.

Daha sonra birbiriyle ilişkilenecek olan bu iki alt alandan sistemler nörobilimi kapsamındaki en önemli çalışma örneklerinden birini, yaptıkları çalışmayla Hubel ve Weisel vermiştir. Kedilerin ve makak maymunlarının primer görsel kortekslerindeki hücrelerin reseptif alanları üzerine çalışmış olan Hubel ve Weisel, böylelikle erken duyuşal süreçleri anlamada litera-

türe büyük bir katkı sağlamışlardır (Hubel, D.H. & Wiesel, T.N., 1977)area 17. Diğer tarafta, yani davranışsal nörobilim alanında ise çeşitli subkortikal yapılar ve nörotransmitterler araştırılıp bunların işlevsel rolü ortaya konmaya çalışılmıştır. Örneğin dopamin ile ödül sisteminin bağlantısı önemli başlıklardan biridir.

Her ne kadar bu iki alt alanı birbirinden ayrı betimlemiş olsam da ve aslında başlarda gerçekten kendi çalışma alanları dahilinde iş görüyor olsalar da aralarındaki ilişkinin ve geçişliliğin zaman içinde giderek arttığının altını çizmek gerekir. Gerek sistemler nörobiliminin gerekse davranışsal nörobilimin başlarda kognitif kavramlara uzak olduğu bilinmektedir. Nitekim kognitif nörobilimin ortaya çıktığı zemin de kognitif kavramların bu alanlar tarafından kullanılmaya başlamasıyla, daha doğrusu bu kavramların nörobilime girmesiyle var olmaktadır. Bu gelişmede ise kognitif nöropsikolojinin önemli bir rolü vardır. Çünkü kognitif nörobilim esasen bilgi-işleme süreçlerinin kavramsal çerçevesinin zihinsel süreçlere uygulanması sonucu ortaya çıkmaktadır.

Elbette ki, bu gelişmenin bir anda gerçekleştiğini söylemek gerçekçi olmaz. Daha 1970'lerin hemen başında davranışsal yaklaşım ile sistemler yaklaşımı arasında köprü kuracak bazı araştırmalar yapılmaya başlanmıştı. Bu kapsamda, belli bir davranış sergileyen hayvanlardan tek hücre kaydı alınmıştı (Fuster & Alexander, 1971). Maymunlar üzerinde yapılan bu çalışmada, kognitif bir kavram olan kısa süreli belleğe ilişkin gecikmiş bir tepki görevi ile prefrontal korteks nöronlarının ateşlemesi arasında bir bağlantı kurulmuştur. Bu tarz bir başka ilişkilendirme de hipokampüsteki mekân hücrelerinin (*place cells*) bulunması sonucunda yapılmıştır. O'Keefe ve Nadel, bu hücrelerin varlığından hareketle hipokampüsün çevrenin bir kognitif haritasına sahip olduğunu söylemişlerdir (O'Keefe & Nadel, 1978).

Kognitif kavramların kullanılmaya başlanmasını bir tek subkortikal alanların işlevlerine yönelik araştırmalarda görmüyoruz. Bu kavramların, benzeri bir kullanımına nörotransmitterlere ilişkin araştırmalarda da rastlayabiliyoruz. Örneğin, az önce yukarıda değinilen noradrenalinin etkisi açıklanırken seçici dikkat gibi bir kognitif kavrama da başvurulması, bunun bir örneğini temsil eder.

Bütün bu araştırmaların ve gelişmelerin birikimiyle 1970'lerin sonuna gelindiğinde artık, nörobilim içerisinde kognitif nöropsikoloji aracılığıyla taşınmış bazı kavramların yer aldığı önemli çalışmaların varlığına tanık olunabiliyordu. Bunların en önemlileri olarak okuma sisteminin süreçler olarak bileşenlerine ayrılması; epizodik, semantik, işitsel-görsel kısa süreli

bellek gibi bellek süreçlerinin birbirlerinden ayırt edilmesi ya da nesne tanıma esnasında katedilen seviyeler sayılabilir. Adı geçen tüm bu çalışmalar, nihayetinde kognitif bilimler ile nörobilimi zihin-beyin araştırmaları kapsamındaki problemleri giderek ortak bir zeminde ele almaya hem zorlamış hem de buna olanak sağlamıştır.

Ama bu tarihsel sürece içkin kognitif nöropsikolojiye özel bir parantez açmak gerekmektedir. Çünkü kognitif nöropsikolojinin rolünün ve kapsamının ne olduğunun anlaşılması, nörobilim ile kognitif bilimin nasıl bir işbirliğine gittiğinin de daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kognitif nöropsikolojinin ortaya çıktığı dönem, kabaca 19. yüzyılın ikinci yarısı olarak kabul edilir. Bu dönem aslında kognitif nöropsikologların aynı zamanda kognitif nörobilimci olarak da karşımıza çıktıkları bir dönemdir. Nitekim Karl Wernicke, Ludwig Lichtheim, Henry Charlton Bastian gibi fizyolog ve nörologların çalışmaları bu döneme aittir. Bulgularını kutu ve okların yer aldığı diyagramlarla ifade ettiklerinden ötürü “diyagram yapıcılar” olarak anılan bu kişiler, bir beyin hasarı sonucu ortaya çıkan yazılı dil ya da konuşma dili bozukluklarını çalışmaktaydılar. Amaçları ise sağlam bir dil işleme sisteminin yapısı üzerine bazı çıkarımlarda bulunabilmektir. Bu amacın doğal bir uzantısı olarak erişmeye çalıştıkları bir başka hedef de bu işlevsel yapının beyindeki yerini tespit edebilmektir (Caramazza & Coltheart, 2006, s. 3). Ne var ki bu konudaki başarıları işlevsel yapıyı ortaya koymalarındaki kadar güçlü değildi. Bu yüzden de daha ortodoks nörologlar tarafından eleştiriye tâbi tutulmuşlardır. Nörologların eleştirilerine davranışçılığın yükselişi de eklenince kognitif nöropsikolojinin, 1950’lerdeki “kognitif devrim”e kadar sürecek olan sessizlik dönemi de başlamış oldu.

Kognitif nöropsikolojinin yeniden ortaya çıkışının somut göstergesi olarak iki makaleye işaret edilir: J. C. Marshall ve F. Newcombe’nin “Syntactic and Semantic Errors in Paralexia” (1966) adlı makaleleri ile T. Shallice ve E.K. Warrington’ın “Independent Functioning of Verbal Memory Stores” (1970) adlı makaleleri. Bu çalışmalardan ilki okumayı, ikincisi ise hafızayı kognitif nöropsikoloji çerçevesinde ele alan çalışmalar olarak yayımlanmışlardır. Ancak, bu makaleler yalnızca tarihsel bir dönüşümü simgelemekle kalmaz, kognitif nöropsikoloji tarafından kullanılan *kavramların* nörobilim içerisine de artık yavaş yavaş sirayet ettiğini gösterirler (Cooper & Shallice, 2010, s. 399). Nitekim yukarı paragraflarda sözünü etmiş olduğum iç içe geçme de bu dönemde yaşanmaya başlanmıştır. Belki de bu iç içe geçmişliğin getirdiği bir nevi karışıklık yüzünden Alfonso Caramazza ve Max Coltheart da kognitif nörobilim ile kognitif nöropsikoloji arasındaki ayrımın

belirginleştirilmesi gerektiğini belirtirler. Zaman zaman bu ayırım noktalarının gözden kaçırılmasını ise üç ana başlık altında topladıkları sebeplere bağlamaktadırlar (Caramazza & Coltheart, 2006, s. 4). Caramazza ve Coltheart'ın dikkat çektikleri bu noktalara nöropsikoloji açısından önemli bir karakteristik özellik daha eklenir: Kognitif nöropsikolojinin, vaka çalışmalarında grup değil, tek vaka çalışmalarını tercih etmesi. Caramazza ve Coltheart bunu kognitif nöropsikolojinin, bir dizi semptomdan oluşan sendromları değil de bizzat semptomların kendilerini çalıştıkları şeklinde ifade ederler. Anılan bu durum dolayısıyla da her bir hastanın aslında bir kar tanesi kadar benzersiz olduğu kabul görür.

Pek çok kişinin işaret ettiği üzere, kognitif nöropsikoloji ile kognitif nörobilimin nasıl ilişkilendiği konusunda henüz ortak bir kanaat üretilebilmiş değildir. Bir yandan zihin hakkındaki fenomenlerin beynin ne olabileceğiyle ilgili teorileri sınırlandırıp sınırlamadığı sorulurken, diğer yandan kognitif teorileri belli bir sınırdan tutan beyin hakkında ne kadar bilgiye sahip olduğumuz sorusu yanıtlanmaya çalışılmaktadır. Yani aslına bakılırsa, çift yönlü bir kısıtlılıkla karşı karşıya kalmış vaziyetteyiz.

Benzeri bir soruyu geniş bir ölçekten sorduğumuzda da aynı kısıtlılıkla karşı karşıya kalıyoruz. Biliyoruz ki, genel olarak kognitif bilimin nörobilim ile kurmaya çalıştığı birliktelik tam anlamıyla sorunsuz bir birliktelik değildir. Son dönemde, özellikle nörogörüntüleme aracılığıyla kognitif nörobilim önemli bir yol katetmiş olsa da Cooper ve Shallice bu birlikteliği “sorunlu bir evlilik” olarak nitelemektedirler. Zira zihin, beyin ve bu ikisinin ilişkisinin karmaşıklığını açıklığa kavuşturacak önemli bir katkı sağlayabilmesi için kognitif nörobilimin tek yönlü ve indirgeyici olmayan bir birlikteliği sergileyebilmesi gerekir. Örneğin kognitif tarafının aleyhine nörobilimden yana bir tutumun sergilenmesi, kognitif bilimlerin katkısını marjinalize edeceği gibi, nörobilimin beyin hakkında ortaya koyduğu verilerin de bir yığın olarak kalmasına yol açabilir (Cooper & Shallice, 2010, s. 403).

Kognitif bilim ya da nörobilim, bize herhangi bir fenomenin altında yatan fiziksel mekanizmanın nasıl işlediğinin bilgisini verebilirler. Bugün bu konularda bile çok az bilgiye sahibiz; ama her geçen gün daha fazla ayrıntı açıklığa kavuşacaktır. Ne var ki, bu hâlâ şeyleri nasıl deneyimlediğimizi anlamakta yeterli bir olanak sağlamamaktadır. Kognitif bilimlerin nörobilime yönelttiği, deneyimi açıklamakta yetersiz kaldığı eleştirisi aslına bakılırsa fenomenoloji tarafından kognitif bilimlere karşı da pekâlâ getirilebilir. Öznel yaşantı deneyiminin mevcudiyeti, kognitif bilimler (genel olarak da zihin bilimleri) kapsamında yürütülen araştırmaların ele aldıkları fizyolojik olgula-

ra bir fenomen olarak eşlik etmesi, bu bilimler ile fenomenoloji arasında bir ilişkinin varlığını tartışmaya açmayı da gerekli kılmaktadır. Öznel deneyimi, yalıtılmış ya da sadece beyinsel süreçlere indirgenmiş bir fenomen olarak ele almak yetersiz görüldüğüne göre, “şeylerin kendisine dönelim” çağrısı yapan fenomenolojinin, insanı belli bir bütünsellikte anlamada önemli bir işleve sahip olacağı tahmin edilebilir. Zira Evan Thompson’ın da dikkat çektiği üzere, “zihnin öz-örgütlenme özellikleri hayatın öz-örgütlenme özelliklerinin zenginleştirilmiş bir versiyonudur” (Thompson, 2010, s. ix).

Dolayısıyla deneyim ya da bilinç üzerine özel, teknik bir felsefi çalışma olarak tanımlanan fenomenolojinin kognitif bilimlerle indirgeyici olmayan bir işbirliği içerisinde girmesinin, hem fizyolojik temeli hem de fenomenal boyutu olan deneyimin kavranmasında bize yeni imkânlar tanıyacağı muhakkaktır. Fakat burada daha ileri bir soru, zihin bilimleri ile fenomenoloji arasında bir köprüünün nasıl kurulacağıdır. Ancak, empirik kullanımına ilişkin önerileri tartışmadan önce fenomenolojinin geleneksel bilim kavrayışını Husserl üzerinden ortaya koymak, işbirliğine gitmesini beklediğimiz bu iki alan konusunda daha net bir görüşe ve beklentiye sahip olmak bakımından önem taşımaktadır.

2. Fenomenolojik Perspektiften Bilim

Bilimler şüphesiz, belirli sınırlar dahilinde çalışırlar. Hatta bütün başarılarını artık gelenekselleşmiş sayabileceğimiz yollarla elde ettiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Yine de bilimlerin açısından bile bir disiplinlerarasılık gerekliliği bugün kaçınılmaz görünmektedir. Doğal dünya ile anlam/kültür dünyasına ilişkin açıklamaların birbiriyle ilgisizmiş görünmemeleri bakımından bu gereklidir.

Felsefe ise bu noktada, en azından potansiyel olarak, daha özel bir duruma sahip görünmektedir. Felsefenin bu ayırıcı özelliğinin en etkili ifadelerinden biri, Samuels, Margolis, and Stich’e aittir: “Filozoflar kendilerine-dönük olma [*navel-gazers*] düşkünlüdürler ve çoğu zaman felsefenin bizzat kendi doğası araştırmalarının nesnesi haline gelir” (Margolis vd., 2012, s. 16). Diğer yandan, felsefeyi diğer disiplinlerden ayıran en önemli özelliğin, nesnesi ne olursa olsun, düşünme edimimize kavramsal bir çerçeve sağlaması olduğu söylenebilir. Bu da bir şeyin “anlam”ını ortaya koymakla eşanlamlıdır. Bunu yaparken de doğası gereği, düşünüm gibi bir reflekse sahip olması, düşünme-dış dünya-dil ilişkisinin kurulmasında farklı bir boyutun ya da düzlemin ortaya çıkmasına imkân sağlar. Bu boyut ya da düzlem, felsefenin ikamet ettiği yerdir. Felsefeye ilişkin ana hatlarıyla işaret ettiğim bu noktalar, Bennett’in analitik felsefe üzerinden yaptığı belirlemelerle kısmen

örtüşmektedir: “Analitik felsefe, her şeyden öte bir kavramsal araştırmadır. Onun başta gelen yapıcı görevi, felsefi problemleri çözmek ve kavramsal karışıklıkları önlemek amacıyla temsil formlarımızı açıklığa kavuşturmadır. Dolayısıyla o, olgu meseleleriyle değil, anlam meseleleriyle uğraşır. Onun uzmanlığı empirik doğruluk ya da yanlışlık alanına değil, anlamlı ile anlamsızın alanına ilişkindir. Analitik felsefe, anlamın sınırlarını araştırır ve tasvir eder” (Bennett & Hacker, 2003, s. 399).

Bennett’in yaptığı bu tarifi genel olarak bilimsel bir çalışma ile felsefe arasındaki sınırı belli bir noktadan çizdiği düşüncesindeyim. Bu sınırı çizmenin yanı sıra aslında, üstü kapalı bir biçimde de olsa, ikisi arasındaki ilişkiye dair bazı göndermelerde bulunduğu da saptanabilir. Bilimin, empirik olguları kendine özgü yöntemlerle ele aldığı bilinmektedir. Bu esnada felsefenin üstlendiği rol ise baştan beri, kavramsal bir karmaşanın ortaya çıkmasını önlemek adına, bilimin *de* kullandığı kavramların içeriklerini araştırmak olagelmıştır. Nitekim Bennett kavramsal bir karmaşanın yanlış sorular sordurup cevapları yanlış yerlerde aramaya yol açacağını altını her fırsatta çizmektedir. Bilimsel çalışma her ne kadar olgularla sınırlı bir çerçevede yürütülse de o olguları kavrayıp ortaya koymada en önemli araç, kavramlardır. Dolayısıyla, Bennett’in ifadesinin çift yönlülüğünü tam da burada görülebilir. Bennett bir yandan bilimin ve felsefenin çalışma alanlarını olgular ve kavramlar olarak birbirinden ayırt ediyorken, diğer yandan her etkinlik gibi bilimin de kavramlara ihtiyaç duymasından hareketle ikisi arasındaki ilişkinin niteliğini belirtmiş olmaktadır.

Öte yandan yukarıda, yaklaşımımın Bennett’in tanımıyla *kısmen* örtüşüğünü belirtmiştim. Yaptığı belirlemeler, kavramsal yerindeliğin önemini açıklıkla ortaya koyuyor. Ancak, yaptığı tanımın bu şekliyle bazı sınırlılıklar içermesi, felsefenin sanki yalnızca temsillerle ve dil felsefesinin konularıyla uğraştığı izlenimini yaratıyor. Nitekim Bennett de bunu fark etmiş olacak ki, bu paragrafa koyduğu bir dipnotta pekâlâ başka bazı edimlerin de felsefe başlığı altında ele alınabileceğinin altını kendisi de çiziyor. Ve haklı bir biçimde, yöntemlerin, ürünleri aracılığıyla değerlendirilmesi gerektiğini söylüyor (Bennett & Hacker, 2003, s. 399).

Bennett’le yöntemlerin, ürünleri aracılığıyla değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinde hemfikirim. Ancak, olası açılımları ve felsefedeki alt disiplinlerin farklı amaçları göz önüne alındığında, Bennett’in, çalışmasının amaçlarıyla tutarlı bir biçimde yaptığı tariftan uzaklaşmaktayım. Husserl’in felsefe anlayışını hatırlamanın da tam bu noktada yararlı olacağını düşünüyorum. Ancak, felsefeyi, Husserl gibi, diğer bilgi alanları üzerinde kesin bir

bilgi dalı olarak konumlandırmak gibi bir çabamın olmadığını da belirtmeliyim. Buna karşılık, tam tersi yöndeki bir yaklaşım da indirgeyici tutumdan kendini kurtaramayacaktır. Deneyisel doğa bilimlerinin felsefeyi pejoratif anlamda metafizik sayarak bir kenara bırakması, olsa olsa kendilerini krize sokar. İçinde bulundukları bütünlüğü gözden kaçıracakları gibi, çalıştıkları alanın insan *deneyiminde* nasıl bir karşılığa sahip bulunduğunu ya da bu deneyimlerin *anlamının* ne olduğunu kolay kolay kavrayamayacaklardır. Nitekim Husserl'i bu bağlamda anmanın sağlayacağı önde gelen yarar, bilimlerin tek başlarına ve felsefenin desteği olmaksızın deneyimleri açıklamakta neden yetersiz olduğudur.

Husserl'e göre felsefe, bir bilgi dalı olarak, kesin bilim olma iddiasını bir kenara bırakmış değildir. Ne var ki, özellikle Rönesans'tan 20. yüzyıla kadar ki dönemde ortaya çıkan imkânlar felsefe tarafından değerlendirilememiştir. Eleştirel düşünme ve yöntem sorunu açısından katedilen mesafeler felsefenin kesin bilim olması yolunda aslında bir zemini var etmişlerdi. Ancak, bu yoldan felsefe değil, doğa bilimleri, tin bilimleri ve saf matematik disiplinler gitmişlerdir. Oysa Husserl'e göre ne doğa bilimleri ne de tin bilimleri esasen kesin bilim olarak kabul edilebilirler. Çünkü bu bilim grupları hem “açık problemlerin açık ufku” karşısındadırlar hem de “daha önce geliştirilmiş öğreti içeriklerinde bile türlü türlü eksiklikler vardır, orada burada (*sic*) teori ve kanıtlarının sistematik düzeninde kimi bulanıklık ve yetkinsizlikler görülür” (Husserl, 1997b, s. 9).

Ancak, Husserl için felsefenin kesin bilim olamayışı bu iki sebebe dayanmaz, çünkü felsefenin henüz sahip olduğu bir şeyi yoktur. Nitekim Kant'ın felsefenin öğretilemezliğine ilişkin saptaması da Husserl açısından bunun bir nevi itirafıdır. Zira bilim öğretilenlidir. Felsefenin öğretilen değil de yapılabilir bir şey olduğunu söylemek, felsefede kavramlar aracılığıyla belirlenmiş ve anlamları açık kılınmış problem, yöntem ve teoriler olmadığını söylemektir. Bunların yokluğundan ötürü de felsefe bilim olma yolunda henüz bir şeye sahip değildir. Dolayısıyla da felsefenin yetkin olmayışının sebepleri ile diğer bilimlerin yetkin olmamalarının sebepleri birbirlerinden tamamıyla farklıdır.

Bununla birlikte, 18. yüzyılda Hegel'in ve Romantik akımın yarattığı zayıflatıcı etki, dönemin bilimleri tarafından dirençle karşılanınca natüralizmin önü açılmıştır. Deneyisel bilimler üzerine kurulu bir yaklaşım olan natüralizmi eleştirmek, Husserl için yapılması gereken en önemli işlerden biridir. Zira natüralizm, felsefenin kesin bilim olması için reform yapması gerektiğini ileri sürmekle kalmaz, bunu kendisinin gerçekleştirdiğini iddia

eder. Oysa natüralizmin sahip olduğu bu kanı, Husserl'e göre teorik açıdan hatalı olduğu kadar pratik olarak da tehlikelidir. Çünkü natüralizmin kendi içinde barındırdığı çelişkiler, felsefenin kesin bilim olma düşüncesinde de harabiyete yol açmıştır. Dolayısıyla, natüralizmin eleştiriye tâbi tutulması bir gerekliliktir.

Husserl, dönemin gerçekleştirdiği eleştiriye de yeterli görmez. Zira bu eleştirel tavır, tarihselciliğin etkisiyle dünya görüşü felsefesine savrulmayı, böylelikle de bilimsellikten uzaklaşmayı beraberinde getirmiştir. Oysa yapılması gereken şey, natüralist anlayışın temel kabullerini ortaya koymak ve bunların yarattığı yanılsamaları eleştirmektir. Husserl'e göre, natüralist düşüncenin gelişiminin önünü açan ana etken, doğanın keşfedilmesidir. Doğa, onun yasalarına tâbi olan, zaman-mekân birliği içindeki varlığı ifade eder (Husserl, 1997b, s. 13). Nitekim, temel motivasyonu bu ide olan doğa bilimleri de kaçınılmaz olarak natüralist anlayışın yayılmasına yol açmıştır.

Doğal tutum ise istisnasız tüm doğa bilimlerinin düşünme refleksi olarak karşımıza çıkar. Bu anlayışa sahip birisine göre, tüm çevre fiziksel doğadır. Natüralizm doğadaki her şeyin fiziksel ya da psişik olduğu ayrımını fiziksel olan lehine kaldırmıştır. Dolayısıyla, psişik olan da fiziksel olanın bir değişkeni, bir nevi ikinci dereceden bir "olay"dır. Yani kısacası, aslında bütün varlık psikofizik bir doğadan ibarettir. Bu doğa da yasalar çerçevesinde zorunlulukla işler.

Ancak, Husserl'in işaret ettiği natüralizmdeki çelişki tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır: Natüralizmin, bilinci doğallaştırmak istemesi, kaçınılmaz olarak bütün içerikleriyle bilinç verilerinin de doğallaştırılmasını beraberinde getirecektir. Bir başka deyişle, idelerin doğallaştırılması sonucunu doğuracaktır. Bu da mutlak ideal olanın ve normların doğallaşması anlamını taşır. Husserl, natüralizmin bunu yaparak aslında kendini ortadan kaldırdığını söyler. Gerçi sadece empirik olgulara bakanların ya da empirik bilimleri geçerli sayanların bu çelişkiden rahatsız olmayacağını ifade eder ama ideali-tenin örneği olarak kabul ettiği formel mantık açısından durum hiç de böyle değildir. Natüralizmin, formel mantık ilkelerini düşüncedeki doğal yasalar olarak yorumlaması, çelişkinin belirgin kılınmasına olanak tanımaktadır. Aynı şey değerler teorisi ile etik için de geçerlidir. Değerlerin ya da etik ilkelerin doğal yasalar olarak addedilmesi, formel mantık ilkelerine benzer bir çelişkiye yol açmaktadır. Bu dünya bizler için bir şeyler dünyası olmaktan çok öte değerlerle yüklü bir nesneler dünyasıdır (Husserl, 1982, s. 53).

Bu nedenlerle bilinç, natüralist anlayış tarafından empirik bir olgu gibi araştırılamaz. Bilinç fenomenleri, sahip olduğu nitelikler uyarınca ancak fe-

nomenolojik incelemelerce tatminkâr bir biçimde açıklığa kavuşturulabilirler (Husserl, 1997b, s. 22). Fenomenoloji, Husserl için özel bir felsefi düşünme biçimi ve yöntemi demektir (Husserl, 1997a, s. 51). Fenomenal yaşantı deneyimini *betimleme* gayretinde olan bu felsefi tutum, “radikal düşünüm”ü temsil eder (Merleau-Ponty, 2012, s. xxxv). Buna göre, alışlagelmiş düalizm, materyalizm benzeri yaklaşımların terk edilip “şeylerin kendisine dönülmesi” hedeflenmektedir (Husserl, 2001, s. 168). Bu doğrultuda da esasen yapılmaya çalışılan şey, bilincin empirik olarak araştırılması değil, bilinç deneyimlerini karakterize eden şeyin anlaşılmasıdır (Gallagher & Zahavi, 2021, s. 10).

Husserl için bu amaca giden yol ise fenomenolojik indirgeme olarak anılan yöntem tarafından dizayn edilir. Husserl, fenomenolojik indirgeme aracılığıyla dünya ile olan etkileşimimize dolayım kazandıran her tür şeyin farkına varmamızı, tüm önkabulleri bertaraf etmemizi istemektedir (Primožic, 2001, s. 9). Bu bağlamda, deneyim akışımızda gerçekte neyin verili olduğuna odaklanmak ve bu deneyimleri birer olgu olarak değil, fenomenolojik düşünümle açıklığa kavuşturulacak yönelimsel yapılar olarak anlamak gerekir (Pivčević, 1970, s. 65).

Bu çalışma açısından natüralizm eleştirisinin ve fenomenolojik çözümlemenin ifade ettiği şey, bilinç fenomenlerinin yalnızca pozitif bilimler aracılığıyla kavranamayacağının gösterilmesine olanak tanımasıdır. Burada benimsenen bakış açısı her ne kadar Husserl’den bazı noktalarda uzaklaşsa da zihnin ele alınışında tek-yönlü bir tutum içinde olmama bakımından onunla ortaktır.

Bu bakımdan, insanın fenomenal deneyimleri ile onun organizma olarak yapısı arasında bir ilişki kurmaya çalışan her tür çabanın pozitif bilimlere olduğu kadar fenomenolojiye de başvurusu gerektiği düşüncesini taşıyorum.² Bütün bu anlama çabalarının bir noktada –belki bir arayüzde– kesişmesi; bir başka deyişle, eğer insanı doğru kavrayabiliyorsak, bütün bu yaklaşımların ve sonuçlarının bir yerde üst üste gelmesi gerektiği kanısındayım.

Sonuç itibarıyla, geldiğimiz noktada şöyle bir toparlayıcı saptamada bulunmak mümkün görünmektedir: Duyumdan kognisyona kadar olan süreci fizyolojik olarak anlama ve açıklama imkânı tanıdığı için zihin bilimlerinden; fenomenal deneyimlerimizi ele almada sağladığı yöntemsel katkı

2 Bununla birlikte kimileri tarafından Husserl’in doğal tutum eleştirisinin ve transandantal fenomenoloji anlayışının deneyisel zihin bilimleri ile fenomenoloji arasında bir köprü kurmaya olanak tanımadığı ileri sürülebilir. Ancak, Husserl’in son dönem düşünceleri, özellikle de *Phenomenological Psychology* (Scanlon, 1977) böyle bir imkânın varlığına işaret etmektedir. Fenomenolojinin pozitif bilimlerle olası bir ilişkiyi mümkün kılıp kılmadığına yönelik tartışma bu yazının sınırları dışında kaldığından burada ele alınmamıştır.

nedeniyle de fenomenolojiden yararlanmak durumundayız. Ancak, bir bütünlük sağlamak amacıyla bu iki alanı ilişkilendirmemiz gerekir. Bu doğrultuda, birbirinin varlığını tehlikeye sokmayan bir birliktelik imkânından bahsedilebilir mi? Birbirlerine indirgemeyen bir birliktelik nasıl mümkün olacaktır? Fenomenoloji, kendi yöntemsel ya da fenomenolojik çalışmalarından çıkan sonuçların katkısını, örneğin kognitif bilimlere nasıl aktaracaktır? Şimdi, biraz da bu yöndeki tartışmaları değerlendirelim.

3. Fenomenolojinin Doğallaşması

Fenomenolojinin empirik kullanımında kaçınılmaz olarak fenomenolojinin doğallaşması olgusuyla karşı karşıya geliriz (Albertazzi, 2018; Bayne, 2004; Braddock, 2001; Overgaard, 2004; Petitot vd., 1999; Zahavi, 2004). Bu durum, Gallagher'ın da belirttiği üzere, geleneksel fenomenolojik anlayışla çelişen bir durum değildir. Zira buradaki temel mesele, “fenomenolojinin davranışsal ve kognitif nörobilimlerde kullanılmasına olanak tanıyacak metodolojik prosedürlerle ilgilidir” (Gallagher & Brøsted Sørensen, 2006, s. 130). Nitekim, deneysel bilimler ile fenomenoloji arasındaki ilişki, bilime metodolojik bir katkı anlamına geleceği gibi, fenomenolojik kavrayışın sınırlarının genişletilmesine de yarayacaktır. Burada bir yanlış anlamamanın önüne geçmek adına, söz konusu olanın geleneksel fenomenolojinin yeniden biçimlendirilmesi olmadığına altını çizmek gerekir (Gallagher, 1997; Gallagher & Varela, 2003). Meseleyi yöntemsel bir düzlemde tuttuğumuz takdirde yapılmaya çalışılanın fenomenolojik yöntemin ya da bu yolla erişilen çıktılarının deneysel düzenlemelere metodolojik bir katkı vermeye yönelik olduğu daha iyi anlaşılır. Gallagher ve Sørensen, fenomenolojinin sunduğu imkânı tam da bu noktada görürler: “Aslında fenomenoloji, kognitif bilimcilerin açıklamak istedikleri olguların (algı, hafıza, propriyosepsiyon, eylem, vb.) tasvirine metodolojik kontrol getirmenin bir yoludur” (Gallagher & Brøsted Sørensen, 2006, s. 130). Nitekim fenomenolojinin sağladığı bu katkının en önemli ayaklarından biri, yukarıda da görüldüğü üzere, “doğal tutum”u askıya alması ve deneyimi olduğu haliyle “betimlemesi”dir. Böylelikle, ele alınan fenomenin *anlamı* belirlenebilecektir.

Öte yandan, fenomenoloji ile deneysel çalışmalar arasındaki etkileşimi ele alan üç tür yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilki “dolaylı fenomenoloji” (*indirect phenomenology*), ikincisi “nörofenomenoloji” (*neurophenomenology*), üçüncüsü ise “önden-yüklenen fenomenoloji” (*front-loaded phenomenology*) olarak adlandırılır.

Glenn Braddock'ın dolaylı fenomenoloji adını verdiği yaklaşıma göre kognitif bilimlerin çalışmalarından elde edilen sonuçlar, fenomenolojik çö-

zümlemelere bilgi sağlamada kullanılır. Böylelikle fenomenolojik problemlerin ele alınışında bilimsel bilgi gözden uzak tutulmaz. Bununla birlikte, aynı şekilde, fenomenolojik çözümlmelerden çıkan sonuçlar da kognitif bilim çalışmalarının yorumlanmasında kullanılabilir. Fenomenoloji nitekim bu dolayım üzerinden doğallaşabilmektedir (Braddock, 2001).

Braddock için dolaylı fenomenolojinin en önemli temsilcilerinden birisi Maurice Merleau-Ponty'dir. Merleau-Ponty, özellikle *Davranışın Yapısı* ve *Algının Fenomenolojisi* adlı eserlerinde (2006, 2012) fenomenolojiyi dönemin ilgili bilimsel bilgisini deneyim açısından yorumlamakta kullanmıştır. Bu doğrultuda deneysel verilerin düzeltilmesi gibi bir işlev gören fenomenoloji, bilimsel tutumun öznel deneyim bağlamındaki eksiklik ya da yetersizliklerine işaret etmesi bakımından eleştirel bir pozisyonadadır.

Dolaylı fenomenoloji fenomenoloji-bilim ilişkisi açısından anlamlı bir girişimi temsil etse de söz konusu fenomenolojik yorumların yeniden teste tâbi tutulmamaları nedeniyle eleştirilmiştir (Gallagher, 2003). Bu eksiklikten doğan boşluk ise bu yazının temel meselesi olarak belirginlik kazanan fenomenolojik içgörülerin zihin bilimleri çalışmalarına nasıl dahil edileceği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.

Fenomenolojik içgörülerini bilimsel deneylerle işbirliği halinde kılmaya yönelik ikinci yaklaşımsa, Francisco Varela tarafından kurulan nörofenomenolojidir (Doğan, 2023; Thompson, 2010; Tiryaki, 2022; Varela, 1996)deneyime yönelik öznel bildirimleri, nörobilimsel yöntemleri kullanarak analiz etmeyi hedeflerken; öznel-nesnel karşıtlığını bedenlenmiş eylem görüşüyle aşmaya çalışan enaktif (varlık-oluşturucu. Nörofenomenolojinin amacı, fenomenolojik yöntem ve içgörü ile zihin bilimleri arasında; bir başka deyişle birinci tekil şahıs ifadeleri ile üçüncü şahıs ifadeleri arasında köprü kurmaktır. Zor probleme nörofenomenolojiyle “yöntemsel bir çare” arayan Varela, “nörobilimi deneyimin özgün fenomenolojik incelemelerini içerecek şekilde genişletme”yi amaçlamaktadır (Varela, 1996, s. 345). Bu bakımdan fenomenoloji onun için “gerçek bir açıklamaya giden yolda ... aktif bir katılımcıdır” (Varela, 1996, s. 344) .

Varela, fenomenolojiye atfettiği bu yöntemsel öneme binaen nörofenomenolojik çalışmalarda hem deneklerin hem de bilim insanlarının fenomenolojik yöntem konusunda bilgilendirilmelerini önermektedir. Bu amaçla deneklere fenomenolojik indirgeme ve paranteze alma öğretilmiş, böylelikle deneyim ve bilinç hakkında sahip olabilecekleri her tür fikir ya da teoriyi askıya almaları sağlanmıştır. Fenomenolojik yöntemin kullanıldığı bir başka nokta ise deneklerin odaklandıkları şeye ilişkindir: Deneklerden dikkatle-

rini, deneyimledikleri şeyden ziyade bizzat deneyimleri üzerine odaklamak üzere alışlageldikleri tutumlarını paranteze almaları istenmiştir. Yine bu doğrultuda, tanımlanmış kategorilere dayalı sorularla değil, “Deneyiminizi nasıl tanımlarsınız?” gibi açık uçlu sorularla deneklerin, deneyimlerine ilişkin düşüncelerini yansıtmaları sağlanmıştır.

Bu arada öznel parametrelerin tekrarlanan uyaranlara karşı verilen tepkilerde değişkenlik yaratması, bu tip çalışmalarda aşılması gereken sorunlardan biri olarak ortaya çıkar. Zira tahmin edilebileceği gibi, denneğin dikkat durumu, spontan düşünce süreci vs. bir etken olarak süreçte rol üstlenebilmektedir. Ama Lutz ve arkadaşları farklı bir yaklaşımla “istikrarlı deneyimsel değişmezler”e ulaşarak öznel parametreleri yansıtan betimlemeleri bir analitik ilke oluşturmada kullanmışlardır (Lutz vd., 2002). Nihayetinde de birinci tekil şahıs betimlemelerini sınıflandırıp bunların EEG kayıtları ile korelasyonlarını belirlemişlerdir. Deneyimlerin tarif edilmesinde askıya alınan kategorik terimlerse “hem fenomenolojik kümelerin oluşturulmasında hem de bu kümelerin davranış ve beyin aktivitesinin nesnel ölçümleriyle korelasyon gösteren sonuçları yorumlamak için kullanılmasında öznelerarası ve bilimsel olarak geçerli kılınmıştır” (Gallagher, 2003, s. 88).

Önemli ve yer yer verimli bir yaklaşım olmasına rağmen nörofenomenolojinin bazı eksiklik ve şüpheleri de üzerinde taşıdığı söylenebilir. Örneğin, deneklere bir yöntem olarak fenomenolojik indirgemenin aktarıldığı ileri sürülse de fenomenolojik geleneğe ilişkin deneklerin ne ölçüde bilgi sahibi oldukları, bu yöntemi ne derece kavradıkları, dolayısıyla bunun gerçek fenomenolojik yöntem olup olmadığı konusunda şüpheler ortaya çıkarmaktadır. Bu şüphe aynı zamanda içebakış yöntemi ile fenomenolojik indirgeme arasındaki farkın da giderek belirsizleşmesi sonucuna yol açacaktır. Fenomenolojinin yöntemsel katkısı silikleştiği takdirde ise nörobilim ile fenomenoloji arasında eşdüzeyde bir işbirliğinden değil, daha çok, varlığı ve anlamı belirsizleşen bir fenomenolojiden bahsetmek daha doğru olacaktır.

Böylesi bir eksikliği aşabilecek makul önerilerden biri, fenomenolojik yöntemin deneysel bağlamda kullanımı açısından nörofenomenolojiyi oldukça katı bulan Shaun Gallagher tarafından “Phenomenology and Experimental Design” adlı yazısında sunulmuştur (2003). Fenomenoloji, kognitif bilimlere nasıl katkıda bulunabilir, sorusundan hareket eden Gallagher, “önden-yüklenen fenomenoloji” adını verdiği yaklaşımını, deneklerin eğitilmesi ya da deneysel sonuçlar üzerine inşa etmez. Yapmak istediği daha çok, fenomenolojik analizlerde geliştirilen içgörülerin deney tasarımlarına önden yüklenmesine olanak tanımadır (Gallagher, 2003, s. 91). Bu bakımdan, feno-

menolojik analiz deneylerden önce yapılır ve bu tür analizlerin sonuçları da deneylerin tasarlanmasında kullanılır. Ancak, bu bir tek-yönlülük anlamına gelmez. “Fenomenolojide daha önce elde edilen içgörüler ile bu içgörülerini belirli bir deney veya empirik araştırmanın amaçları doğrultusunda belirleyecek veya genişletecek ön denemeler arasında diyalektik bir hareketi içerir” (Gallagher, 2003, s. 91).

Gallagher, bu saptamalar çerçevesinde ele alacağı örnek için istemsiz eylemin fenomenolojisine başvurur. Birisi tarafından habersiz bir şekilde arkamızdan ittirildiğimizde, hareket eden bedenimizin bizim olduğuna ilişkin bir kavrayışımız vardır ama bu harekete yönelik bir faillik duygusu hissetmeyiz. Bu, *sahiplik duygusu* ile *faillik duygusu* arasındaki ayrımdır (Gallagher, 2003, s. 92). Gallagher, bu ayrımın birinci-dereceden fenomenal bilinç düzeyinde ortaya çıktığını ileri sürer. Dolayısıyla, yüksek-dereceden biliş seviyesinde, düşünümsel olarak yapılmış bir ayrım değildir. Tersine, her ikisi de deneyime içkin ve düşünüm-öncesi farkındalığın bir parçasıdır. Gallagher bu noktada, nörobilimin bu fenomenolojik ayrımı kabul ettiği takdirde söz konusu birinci-dereceden fenomenal deneyimlerin hangi fizyolojik süreçler sonucu doğduğunu belirlemeye yönelik bir deneyi tasarlayabileceğini söyler. Nitekim, sahiplik duygusu ile faillik duygusu arasındaki ayrıma ilişkin fenomenolojik çözümleme, Gallagher’ın örnek aldığı iki deneyin tasarımına katkıda bulunmuştur (Chaminade & Decety, 2002; Farrer & Frith, 2002).

Bu ayrıntılar çerçevesinde değerlendirdiğimizde, önden-yüklenen fenomenolojik anlayış deneyisel bilimler ile fenomenoloji arasında, diğer iki yaklaşıma göre daha gerçekçi, bir tarafın diğeri lehine konum kaybetmediği bir yan yanalık öngörmektedir. Fenomenolojinin prosedürel kullanımı anlamında da onu daha verimli bir yere oturtan önden-yüklenen fenomenolojik yaklaşım, deneklerin eğitilmesinden ziyade deneyin tasarlanmasına önem atfettiğinden deneğe bağlı bazı belirsiz özne parametrelerin etkisine de maruz kalmayacaktır. Nitekim deneğin fenomenolojik indirgeme gibi spesifik bir yöntemi ne derece kavradığı ve uygulayabildiği belirsizlik taşımaktadır. Daha önemlisi, önden-yüklenen fenomenolojinin deneyisel bilimler ile bir iç içe geçmişlikten çok bir yan yanalığı yansıtmaması, tam da bu özelliğinden ötürü deneylerin olduğu kadar fenomenolojik çözümlemelerin de yerindeliğini sınama imkânı tanıyacaktır. Diğer yandan, fenomenolojinin nörofenomenolojiye göre bu yaklaşımda deneyisel çalışmalara biraz daha dışarıdan bir duruş sergilemesi, katkısının daha belirgin bir nitelik kazanmasına yol açacaktır.

Sanıldığından daha karmaşık bir sorun olan fenomenolojik çözümlemelerin deneysel süreçlere dahil edilmesi olgusu, yukarıdaki yaklaşımların da gösterdiği üzere, birbirinden farklı ağırlık ve önemde birçok parametreyi hesaba katmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda deneysel ve fenomenolojik parametrelerin iyi ayırt edilmesi gerekir. Önden-yüklenen fenomenoloji, iki alan arasında bu ayrımı var kılacak bir mesafeyi öngörmesi itibariyle de diğer yaklaşımlardan daha yetkin bir kurgulanışa sahip görünmektedir.

Sonuç

İnsanın fenomenal yaşantı deneyimlerine ilişkin çalışmaların oturacağı zemini netleştirme gayretindeki bu yazı, kendisini deneyimleri birer olgusal gerçeklik olarak ele alan deneysel bilimlerle fenomenoloji arasında bir ilişki kurulması ihtiyacının kaynaklarını ve bunun olası yollarını tartışmakla sınırlamıştır. Bu kapsamda, kognitif bilimler içinde yaşanan gelişmeler, deneysel bilimlerin çalışma tarzını ve bu seyrin giderek öznel deneyimi temsil eden fenomenlerle nasıl karşı karşıya kaldığını yansıtmaları bakımından dikate değer bir örnektir. Kognitif nörobilim ile kognitif nöropsikoloji arasındaki gerilim, salt bilimsel tutumun, kendini kavramsal yapının nüfuzundan yalıtık tutamayacağına ilişkin iyi bir örnek teşkil etmesinin yanı sıra disiplinlerarasılığın gereklilik zeminini de ortaya koymaktaydı.

Bu nokta aynı zamanda fenomenolojinin bu tür çalışmalara katkı sağlayabileceği noktayı temsil etmekteydi. Bilimsel çalışmalar her ne kadar bu ihtiyacın somutlaşmasına zemin hazırlasalar da kendi çalışma biçimleri itibariyle öznel deneyimi kavramada yetersiz kalmaktaydılar. Nitekim bu yetersizlik, geleneksel fenomenolojinin bilim eleştirisinde ele alındı. Husserl'in bu çerçevede gerçekleştirdiği bilim eleştirisi bilimsel refleks ve varsayımları açık bir biçimde ortaya koymaktaydı. Doğal tutum eleştirisi, bir yandan bilimin sınırlılıklarına işaret ederken, diğer yandan fenomenolojiye olan ihtiyacı somutlaştırmaktaydı.

Ne var ki, fenomenolojinin pozisyonu salt bir bilim eleştirisi olmanın ötesine geçmek durumundaydı. Aksi takdirde, öznel deneyimlerin içgörülerine yönelik çalışmalar ile aynı olgulara yönelik bilimsel çalışmaların ayrı bütünlükler olarak kalması da bir kesintiyi, bir "açıklama boşluğu"nu var edecekti. Üstelik fenomenoloji esasta yöntemsel bir tutum olması itibariyle bu boşluğu, bilimlerle yan yana gelerek kapatma ve insan deneyimine ilişkin bütünlüklü bir yaklaşımın önünü açma kapasitesine sahipti. Bu bağlamda bilinç üzerine çalışan zihin bilimleri ile fenomenoloji arasında bir ilişki inşa etmeye çalışan üç yaklaşıma değindik: Bunlar dolaylı fenomenoloji, nörofenomenoloji ve önden-yüklenen fenomenolojidi. Bunlardan ilk ikisi,

kanımca davranışsal nörobilim ya da kognitif bilimler ile beklenen işbirliğini geliştirmede, üçüncüsüne göre daha zayıf kalmaktadır. Önden-yüklenen fenomenoloji ise fenomenolojik yöntemin ve çıktılarının bilimsel çalışmalara taşınması noktasında daha yeterli ve herhangi bir indirgemeye mahal vermeyecek bir kurgulanışa sahip görünmektedir. Bu bakımdan, doğallaştırılmış fenomenolojinin deneysel çalışmalara anlamlı bir katkı sağlamasında önden-yüklenen fenomenolojik anlayışın önemli bir rol üstleneceğini söylemek yanlış bir yorum olmayacaktır.

Kaynakça

- Albertazzi, L. (2018). Naturalizing phenomenology: A must have? *Frontiers in Psychology*, 9.
- Bayne, T. (2004). Closing the gap? Some questions for neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 349-364.
- Bennett, M. R., Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical foundations of neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Braddock, G. (2001). Beyond reflection in naturalized phenomenology. *Journal of Consciousness Studies*, 8(11), 3-16.
- Caramazza, A., & Coltheart, M. (2006). Cognitive neuropsychology twenty years on. *Cognitive Neuropsychology*, 23(1), 3-12.
- Chalmers, D. J. (1997). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2010). Facing up to the problem of consciousness. İçinde D. J. Chalmers (Ed.), *The character of consciousness* (ss. 3-34). Oxford University Press.
- Chaminade, T., & Decety, J. (2002). Leader or follower? Involvement of the inferior parietal lobule in agency. *NeuroReport*, 13(15), 1975-1978.
- Churchland, P. S. (2006). *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT Press.
- Churchland, P. S. (2018). *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton University Press.
- Cooper, R. P., & Shallice, T. (2010). Cognitive neuroscience: The troubled marriage of cognitive science and neuroscience. *Topics in Cognitive Science*, 2(3), 398-406.
- Crane, T. (2001). *Elements of mind: An introduction to the philosophy of mind*. Oxford University Press.
- Doğan, M. (2023). Bilinç problemine sentezci bir yaklaşım: Nörofenomenoloji. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22(2), 705-734.
- FarFarrer, C., & Frith, C. D. (2002). Experiencing oneself vs another person as being the cause of an action: The neural correlates of the experience of agency. *NeuroImage*, 15(3), 596-603.
- Fuster, J. M., & Alexander, G. E. (1971). Neuron activity related to short-term memory. *Science*, 173(3997), 652-654.
- Gallagher, S. (1997). Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science. *Journal of Consciousness Studies*, 4(3), 195-214.
- Gallagher, S. (2003). Phenomenology and experimental design toward a phenomenologically enlightened experimental science. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), 85-99.

- Gallagher, S., & Brøsted Sørensen, J. (2006). Experimenting with phenomenology. *Consciousness and Cognition*, 15(1), 119-134.
- Gallagher, S., & Varela, F. J. (2003). Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. *Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume*, 29, 93-132.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2021). *The phenomenological mind* (3rd ed.). Routledge.
- Grush, R., & Damm, L. (2012). Cognition and the brain. İçinde E. Margolis, R. Samuels, & S. P. Stich (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of cognitive science* (ss. 273-290). Oxford University Press.
- Hubel, D. H., & Wiesel, T. N. (1977). Ferrier lecture—Functional architecture of macaque monkey visual cortex. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences*, 198(1130), 1-59.
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book* (F. Kersten, Çev.). Kluwer Academic Publishers..
- Husserl, E. (1997a). *Fenomenoloji üzerine beş ders* (H. Tepe, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Husserl, E. (1997b). *Kesin bilim olarak felsefe* (A. Kaygı, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Husserl, E. (2001). *Logical investigations I* (F. J. N. Çev.). Routledge.
- Lutz, A., Lachaux, J.-P., Martinerie, J., & Varela, F. J. (2002). Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: Synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 99(3), 1586-1591.
- Margolis, E., Samuels, R., & Stich, S. P. (Eds.). (2012). *The Oxford handbook of philosophy of cognitive science*. Oxford University Press.
- Marshall, J. C., & Newcombe, F. (1966). Syntactic and semantic errors in paralexia. *Neuropsychologia*, 4(2), 169-176.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *The structure of behavior* (8th ed.). Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*. Routledge.
- Mesulam, M. (1998). From sensation to cognition. *Brain*, 121(6), 1013-1052.
- O'Keefe, J., & Nadel, L. (1978). *The hippocampus as a cognitive map*. Oxford University Press.
- Overgaard, M. (2004). On the naturalising of phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 365-379.
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., & Roy, J.-M. (Eds.). (1999). *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford University Press.

- Pivčević, E. (1970). *Husserl and phenomenology*. Hutchinson.
- Primozic, D.T. (2001). *On Merleau-Ponty*. Wadsworth/Thomson Learning.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological psychology: Lectures, Summer Semester 1925* (J. Scanlon, Ed./Trans.). Springer Netherlands.
- Shallice, T., & Warrington, E. K. (1970). Independent functioning of verbal memory stores: A neuropsychological study. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 22(2), 261-273.
- Thompson, E. (2010). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tiryaki, M. Z. (2022). Nörofenomenoloji: Nörobilimle fenomenolojinin kesişim noktasında zihin-beden ilişkisine bir çözüm arayışı. İçinde B. Akdemir-Süleyman (Ed.), *Çağdaş felsefi bilinç kuramları* (ss. 211-257). Küre Yayınları.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 331-347.

Alfred Jules Ayer'de Metafizik Eleştirisi ve Doğrulanabilirlik Problemi*

Murat SEL

<https://orcid.org/0000-0002-8517-0054> | yahya3520@hotmail.com

Öz

Sınır belirleme (demarcation) problemini konu edinen bu çalışma, bir mantıkçı pozitivist olan Alfred Jules Ayer'in hangi gerekçelerle metafiziğe karşı oluşunun temellerini araştırma ve bu tutumla bağlantılı olarak bilimin ve felsefenin konumunu, fonksiyonunu ve birbiriyle ilişkisini tartışma amacı taşımaktadır. Bu ilişkinin belirlenebilmesinde birçok problemle mücadele edilmek zorunda kalınmıştır. Bilim olan ile olmayan ya da metafizik ile bilim ve felsefe arasında bir sınır var mıdır? Bu problemin çözümü doğrulanabilirlik ilkesinde aranmıştır. Doğrulanabilirlik ilkesinin formülü ortaya koyulduğu zaman sözü edilen problemin çözülebileceği düşünülmüştür. Bu çalışmada Alfred Jules Ayer'in metafizik eleştirisinin bir sonucu olarak düşünülebilecek olan doğrulanabilirlik ilkesi problemine onun yaklaşımı ve çözüm önerileri tartışılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alfred Jules Ayer, Mantıkçı Pozitivism, Metafizik Eleştirisi, Doğrulanabilirlik, Sınır Belirleme.

Atıf Bilgisi Sel, Murat (2025). Alfred Jules Ayer'de metafizik eleştirisi ve doğrulanabilirlik problemi. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 132-147, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1564688	
Geliş Tarihi	10.10.2024
Kabul Tarihi	29.05.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

* Bu makale yazarın "Alfred Jules Ayer Açısından Mantıkçı Pozitivism ve Karl Popper'da Bilimin Sınırlarını Çözme Sorunu" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Alfred Jules Ayer's Critique of Metaphysics and the Problem of Verifiability

Murat SEL

<https://orcid.org/0000-0002-8517-0054> | yahya3520@hotmail.com

Abstract

This study, which deals with the demarcation problem, aims to investigate the foundations of the opposition of Alfred Jules Ayer, a logician positivist, to metaphysics on what grounds, and to discuss the position, function and interrelationship of science and philosophy in connection with this attitude. Many problems had to be fought in determining this relationship. Is there a Decoupling between what is science and what is not, or between metaphysics and science and philosophy? The solution of this problem has been sought in the principle of verifiability. When the formula of the verifiability principle was put forward, it was thought that the mentioned problem could be solved. In this study, Alfred Jules Ayer's approach and solution proposals to the problem of the verifiability principle, which can be considered as a result of metaphysical criticism, will be tried to be discussed.

Keywords: Alfred Jules Ayer, Logical Positivism, Critique of Metaphysics, Verifiability, Demarcation.

Citation Sel, Murat (2025). Alfred Jules Ayer'de metafizik eleştirisi ve doğrulanabilirlik problemi. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 132-147, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1564688	
Date of Submission	10.10.2024
Date of Acceptance	29.05.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Modern dönemle birlikte bilime büyük bir hayranlık ve güven duyularak bakılmaya başlanmıştır. Bu bakış açısının şekillenmeye başladığı dönem aynı zamanda pozitivizmin de ortaya çıktığı ve kendini şekillendirdiği dönemi ifade eder. Pozitivizmin önemli kavramlarından olan 'rasyonellik', 'doğruluk', 'evrensellik' gibi kavramlar bu dönemde daha fazla gündeme gelmiş ve tartışılmaya başlamıştır. Bilime olan hayranlık ve güven Aydınlanma döneminde ise büyük bir ivme kazanmış ve bu dönem ile birlikte metafiziksel öğeleri bilimden uzak tutma eğilimi baskın bir düşünce hâline gelmiştir. Yirminci yüzyılda ise pozitivism yeni versiyonu ile karşımıza çıkmaktadır. Mantıkçı pozitivism, mantıksal pozitivism, yeni pozitivism, neopositivism gibi isimlerle karşımıza çıkan bu yeni versiyona göre bilimin yapısı, yöntemi, işleyişi gibi konu ve problemler daha ağırlıklı olarak tartışılmaya başlamışken, bu problemlerle bağlantılı olarak 'bilim', 'sözde bilim', 'metafizik', 'felsefe' arasındaki sınır belirleme çabaları olan 'demarcation' (sınır belirleme) problemi de en önemli tartışma konularından biri olmuştur. Tüm bu problemlere ilişkin olarak 'doğrulanabilirlik ilkesi' problemi ön plana çıkan ve üzerinde sürekli tartışılan önemli problemlerden biridir. Söz konusu edilen tartışmalara geçmeden önce mantıkçı pozitivismin özünde ne olduğu (Alfred Jules Ayer özelinde), nasıl ortaya çıktığı ile ilgili genel bir değerlendirme yapılması gerekmektedir.

Önemli bir mantıkçı pozitivist olan ve bu fikirlerin İngiltere'ye yayılmasında önemli bir payı olan Alfred Jules Ayer (1910-1989), 'mantıkçı pozitivism' ifadesini Viyana Çevresi olarak isimlendirilen ve içerisinde birçok bilim insanı, matematikçi, fizikçi ve filozofu barındıran kişilerin bakış açısını içerdiğini ifade etmiştir. Bertrand Russell (1872-1970), George Edward Moore (1873-1958) ve Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ile dolaylı da olsa bağlantılı olduğu düşünülen bu 'çevre', felsefenin spekülâtif bir disiplin olmasından daha çok analitik bir araştırma alanı olarak düşünülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayer, Viyana Çevresi'nin 1920'li yılların başlarında Moritz Schlick'in (1882-1936) Viyana Üniversitesi'nde profesör olarak göreve başlamasıyla etkinliğini hızlandırdığını düşünmektedir (Ayer, 1959, s. 3).

Mantıkçı pozitivismin iki temel vazifesi vardır. Birincisi: Bilimsel yöntemin tutarlı olarak empirik izahını açıklamaktır. İkincisi: Metafiziğin anlamsızlığını ortaya koymaktır. Bu vazifeler mantıksal analiz aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Mantıkçı pozitivism felsefesi, özünde mantıksal metotlarla kurulmuş olan bir deneyciliktir (Weinberg, 1936, s. 25-28).

Bilimsel metotlarla varılamayan sonuçlara ve genellemelere ulaşma alanı olan metafiziğe yirminci yüzyılda en önemli eleştirilerden biri Viyana Çevresi üyelerinden gelmiştir. Mantıkçı pozitivistlerin kendi içlerinde farklı düştükleri noktalar olsa da temelde bulunduğu ortak paydalardan en önemlilerinden biri metafiziği eleştirmek üzerinedir. Çünkü felsefe, mantıkçı pozitivistlere göre bilimsel özellikler sergilemelidir. Bu bilimsellik epistemolojik anlamda doğrulanabilirlik kriterine dayanmaktadır. Ancak bu kriter beraberinde bir problemi getirmektedir. Bu problemin en açık anlamılarından biri Ayer'in *Language, Truth and Logic* (Dil, Doğruluk ve Mantık) adlı çalışmasında dile getirilmiş ve bu problem analiz edilerek çözüm yolları aranmıştır. Bu çalışmada sözü edilen problem tartışılmaya çalışılacaktır.

Metafizik Eleştirisi

Bilim ve felsefenin temelini teşkil eden ve felsefenin en eski tartışmalarından biri olan metafizik, günümüzde de bu pozisyonunu sürdürmektedir. Ancak metafiziğe tam anlamıyla bir tanımlama getirmek ya da onun doğasını tam anlamıyla açıklamaya çalışmak kolay bir şey gibi görünmemektedir.

Aydınlanma düşüncesinin zirve isimlerinden birini temsil eden Kant, fenomenler dünyasının dışında olan bilgilerin imkansızlığından söz etmişti. Viyana Çevresi üyeleri ise Kant tarafından altı çizilen bu düşüncenin daha radikal versiyonlarla devam ettirilip geliştirilmesi yönünde çalışmalar yapmıştır. Ayer'e göre mantıkçı pozitivistin en önemli karakteristiklerinden biri metafiziğe karşıt olmasında yatmaktadır (Magee, 1985, s. 130). O hâlde Ayer'e göre metafizik ne anlama gelmektedir?

Ayer, metafiziği, spesifik bilimlerin yalnızca empirik olarak incelemekle yetinmediği fenomenlerin altında yatan ve onları aşarak gerçekliğin doğasına ilişkin bir araştırma alanı olarak tanımlamaktadır. Fenomenlerin altında yatan gerçekliğin var olup olmadığı hakkında bir hükme varmak ve bu hükmün de ötesine geçip bunu formüle etmek, Ayer'e göre saçmalıktan öte bir anlam taşımamaktadır. Bu saçmalığın gösterilmesinde başarılı olunabilirse metafiziğin imkansızlığının ispat edilebileceği kanaatindedir. Bilim insanların genellemeler yaparak ulaştığı olguların ötesine geçen bir gerçeklikle ilgilenen metafizikçi ise genellikle bilim insanların faaliyet gösterdiği alandaki çalışmaların verimsiz olduğunu düşünmez. Fakat kendi yöntemleriyle sunulan bilgilerin ötesine geçebileceğini düşünür. Bu nedenle Ayer'e göre metafizikçi içi dolu olan herhangi bir şey söylemeyi başaramaz. Bir başka ifadeyle Ayer'e göre metafizikçinin amaçladığı bu çaba boş bir çaba olmanın ötesine geçmeyi başaramaz (Ayer, 1934a, s. 335-336). Ancak felse-

fe tarihinde bakıldığında felsefenin önemli bir kısmının metafizikle sıkı bir ilişkisi olduğu görülmektedir. O hâlde yapılması gereken şey nedir?

Ayer, filozofların geleneksel konulardaki tartışmalarının gereksiz hatta verimsiz olduğunu düşünerek bu tip tartışmalara son vermenin önemli bir rolü olarak felsefenin amaç ve metotlarını yeniden ve ayrıntılı olarak incelemesini önerir. İlk yapılması gereken şey ise metafiziksel iddiaları eleştirmekten geçmektedir. Görünüşler dünyasının sınırlarını aşan bir gerçeklikle ilgilenen metafizikçilerin iddialarını eleştirmek için bu iddialara hangi öncüllerden yola çıkarak varıldığı sorulmalıdır. Duyular dünyasının sınırlarının çok ötesinde bir gerçeklikten bahseden çıkarımların bir anlamı yoktur (Ayer, 1990a, s. 13-14). Ayer'e göre metafiziksel iddialara hangi öncüllerden yola çıkılarak varıldığı konusunda metafizikçilerin verebileceği bir cevap yoktur. Buna rağmen metafiziksel iddialar öne sürülmesinde temel faktörler neler olabilir?

Metafiziksel iddialar öne sürülmesinin en çekici taraflarından biri gözlemler, tahminler, genellemeler ile yetinilmeyip bunların ötesine geçerek bunlar hakkında duyguların ifade edilmesidir. Edebiyat ve sanat bu ifade biçimleri için uygun ortam sağlamaktadır. Metafiziksel öğeler ya da sistemler öne sürülmesindeki başka bir dürtü de insanların bilgilerini birleştirme isteğinden doğmaktadır. Metafizikçi, doğa bilimlerindeki sıradan olayların keşfiyle yetinmeyip daha genel ilkelerin bilgisi arayışı içine girerek (Ayer, 1934a, s. 342) bilimlere bir basamak olarak kullanabileceği ve getireceği yorumlar ile bilimlerin ötesine geçebileceği iddiasındadır. Benzer şekilde filozofların *arkhe* arayışlarının da metafiziksel bir arayış olduğunu Ayer şu şekilde ifade etmektedir:

Filozofun işinin ilk ilkeleri aramak olduğu inancı, gerçeğin bir bütün olarak irdelenmesi biçimindeki alışılmış felsefe anlayışına bağlanabilir. Bu anlayış ise çok bulanık olduğundan eleştirilmesi çok güçtür. Eğer bu, kimi kez olduğu gibi, filozofun kendini, bir tür, dünyanın dışına atması ve onu kuşbakışıyla seyretmesi biçiminde alınırsa, bunun metafizik bir anlayış olduğu açıktır. (Ayer, 1998, s. 25)

Ayer, *Language, Truth and Logic* adlı eserinde spekülatif felsefenin sona ermesini ve felsefenin fonksiyonunun eleştirel bir yöntemle yeniden ele alınması gerektiğini önerir (Ayer, 1990a, s. 9). Amacını şu şekilde aktarmaktadır: "...Bizim amacımız, yalnızca, felsefenin, gerçek bir bilgi kolu olarak, metafizikten ayırt edilmesi gerektiğini göstermektir." (Ayer, 1998, s. 18-19)

Peki, bunlar nelerdir? Başka bir ifadeyle Ayer'e göre hangi konular ya da unsurlar metafiziksel içerik barındırmaktadır?

Ayer'e göre metafiziksel öğelerin doğruluğundan veya yanlışlığından bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. "Tanrı" terimi metafizik bir terim olduğundan aşkın bir varlığın tabiatını anlamaya çalışmak ve bunu kesin bir dille ifade etmek amaçsız ve sonuçsuz kalacaktır (Ayer, 1990a, s. 122-123). Bunun yanında ahlaki ifadeler de metafiziğe benzer nitelikler göstermektedir.

Ayer'e göre ahlaki yargıların gerçek bir anlamı yoktur ve onlar doğru ya da yanlış olarak nitelendirilemez. Ahlaki yargılar, duygusal tutumları harekete geçirme eğilimi taşımaktadır. Bu nedenle tıpkı metafizik ve teoloji gibi ahlaki yargılar da anlamsız olarak değerlendirilir. Ahlaki yargılarda çıkarım yoktur ve bu tip yargılara yönelik açıklamaların mantıksal izahını anlayıp analiz etmek mümkün görünmemektedir (Sprigge, 1990, s. 10). Ahlak filozoflarını metafizikçi olarak gören Ayer'e göre onların niyeti duyguları ifade etmek ve uyandırmak olduğundan bilgi verme çabalarının sonucu 'saçmalık' olarak görünmektedir. Ayer açısından ahlak filozoflarının çalışmalarında neyi ispatlamaya veya keşfetmeye uğraştıklarını anlamak kolay bir iş değildir. Onların ortaya koydukları sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerde yorumlanmalıdır (Ayer, 2013, s. 16). Doğrudan bilgi verme amacıyla 'saçmalık' üreten metafizikçi için Ayer, 'filozof kılığına girmiş edebiyat sanatçısı' ifadesini kullanmaktadır (Ayer, 1934b, s. 57). Ahlak filozoflarının çalışmalarının metafiziksel öğeler içermesinin yanında dinin ve dinî inançların da metafiziksel öğeler içerdiğini düşünmektedir.

Ayer, Hristiyanlık da dahil olmak üzere tüm dinî inançlara karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Ona göre din, insan yaşamında önemli ölçüde anlaşmazlığın ve hoşgörüsüzlüğün nedeni olacak şekilde olumsuz bir izlenim yaratmıştır. Onun için din, kötü koşullar altında yaşayan ve psikolojik desteğe ihtiyacı olan insanlar için bir nevi teselli kaynağı niteliğindedir (Sprigge, 1990, s. 7). Yalnızca ahlaki ve dini açıklamalar metafiziksel unsurlar içermektedir. Ona göre çağdaş düşüncede büyük bir yeri olan varoluşçu felsefe de büyük oranda metafiziksel unsurlar içermektedir. Bu durumu daha iyi ifade edebilmek adına çağdaş düşünürleri sınıflandırmayı tercih etmektedir.

Ayer, çağdaş düşünürleri 'papazlar' ve 'kalfalar' şeklinde ikiye ayırarak inceler. Amacı metafizik sistem inşa etmek olan 'papazlar', doğa bilimleri ve felsefeyi rekabete sokar ve mantıktan yoksun açıklamalar yapar. Heidegger bunun örneğini temsil etmektedir. Ayer, Heidegger'i 'zamanın önde gelen papazı', 'modern varoluşçular okulunun başrahibi' olarak nitelendirir. Ayer'e göre onun çalışmalarının temelinde rasyonel olmayan açıklamalar ve tut-

kulara hitap eden bir yapı vardır. Felsefe tarihi büyük oranda 'papazların tarihi' dir. Ancak felsefe tarihinin son yarım asırlık dönemine bakıldığında, özellikle Amerika ve İngiltere gibi ülkelerde, 'papazlardan' ziyade 'kalfaların' daha baskın olduğu görülebilir. Ayer'in 'kalfalar' dediği sınıfta nihai gerçeklik arayışlarına girilmez ve sistem inşa etmeye çalışılmaz. Bu gruba dahil olanlar, filozofların vazifesinin bilimsel metodu analiz etmek, bilimsel ifadeleri açıklığa ulaştırmak ve bilimsel teorileri yorumlamak olduğunu bilirler. 'Gerçek' filozoflar, tıpkı bir teknisyen gibi faaliyet icra eden bu gruba dahildir. Bu grupta bilim ve felsefe rekabete sokulmadan birbiri ile bütünleşirken, 'papazların' olduğu grupta ise yaratıcı edebiyat ön plandadır (Ayer, 1990b, s. 3-6). Varoluşçuluğu ve varoluşçu filozofların açıklamalarını metafizik olarak nitelendiren Ayer, o hâlde varoluşçuluğu nasıl yorumlamaktadır?

Varoluşçuluk, Paris kafelerinde moda olan ve Paris'in özgürleşmesi uğruna entelektüel bir çaba olarak görülmekteydi. Kültürel iklimin ve gençlik isyanının bir parçası olarak varoluşçuluğun fikirleri buradan tüm dünyaya yayılarak moda olmayı başarmıştır. Modernizme itiraz yükselten bir seçenek olarak görülen varoluşçuluk, felsefeden ziyade sanat ve edebiyat kültürü ile ilişkilendirilebilen bir akımdır (Vrahimis, 2013, s. 4-5). Felsefe, dünyayı anlamada kendisini sürecin bir parçası olarak görür ve bu süreci rasyonel yöntemlerle anlama ve anlamlandırma ihtiyacı duyarken, varoluşçuluk ise bu sürece kişilerin kişiliğini ilgilendiren bir girişim olarak bakmayı tercih eder (Kuhn, 1947, s. 60).

Ayer'e göre netlik eksikliği ve belirsizlik varoluşçuların en önemli özelliklerindendir. O, Heidegger'in felsefesini 'ahlaki masal' olarak görürken, Sartre'ın felsefesini ise akla ve mantığa kayıtsızlık göstermekle suçlar. Varoluşçu felsefede dil, kötüye kullanılmış ve metafiziksel iddialarda bulunulmuştur. 'Olmak' fillini kötüye kullanma sanatı olarak gördüğü varoluşçu felsefe projesinde hata yapıldığı düşüncesindedir. Onun tasavvuruna göre varoluşçular, arayışlarını rasyonel olmayan yollardan sürdürerek bir sanatçı ya da şairin yaptığı gibi duygusal bir etki bırakmaya çalışmışlardır. Varoluşçuları safsatacılıkla suçlayan Ayer, yukarıda ifade edilen sebeplerden ötürü onların felsefe yapmadıkları iddiasındadır (Akehurst, 2013, s. 247-251). O hâlde Ayer'e göre metafizikten arındırılmış bilim ve felsefenin yöntemleri ve birbiri ile ilişkisi nasıl olmalıdır?

Bilim ve Felsefenin Konumu ve Birbiriyle İlişkisi

Ayer'e göre felsefenin amacı mantıksal analizdir ve mantıksal analizin işlevi ise dış dünyaya yönelik bilimsel açıklamaların sağduyusal sonuçlarını yorumlamaktır. Bilimsel açıklamalar yapan bilim insanlarının ortaya attıkları

duyu algısına dayandığından mantıksal analiz yaparken bilim insanlarının araçlarına güvenilmelidir. Bilim insanlarının araçsal dünyası fenomenlerle ilişkilendirilen rasyonel bir yapıdadır (Ayer, 1948, s. 65-66) ve empirik bir karakter sergiler. Felsefe, bilim insanlarının ortaya koydukları üzerine değerlendirilmeler yapma işlemidir.

Felsefe, bilim değildir. Filozofların teorileri vardır; ancak bu teoriler bilimsel teoriler gibi empirik olarak doğrulanamaz ya da çürütülemez. Bilimsel önermelerin empirik olarak test edilebilir kanıtlama yöntemleri vardır. Sonuç olarak bunların doğruluğuna veya yanlışlığına dair bir neticeye varılabilecek standart prosedürleri vardır. Felsefede bu tip prosedürler bulunmaz. Filozoflar, örneğin psikologların yaptıkları gibi insanların hislerini ve düşünme biçimlerini açıklamaz; insan davranışlarını test edebilecek teoriler de geliştirmeye çalışmaz. Bir düşünme faaliyeti olan felsefe, Ayer'e göre bir zihin bilimi de değildir (Ayer, 1962, s. 14). Bu durumda bilim olmayan felsefe, Ayer için ne ifade etmektedir?

Ayer'e göre felsefe, kurgusal gerçekliklerle ve 'arkhe' arayışları ile ilgilenmez. Empirik problemlerle ilgilenmeyen felsefenin çalışma alanı metafizik de değildir. Felsefenin vazifesi bilimsel kavramları analiz ederek netliğe ulaştırmaktır. Bilimin hizmetkârı olarak tasavvur edilen felsefe, bilimin mantıksal tutarlılığına indirgenmek istenmiştir (Sel, 2024, s. 144). Ayer'e göre felsefenin fonksiyonu bilimlerin mantıksal bağlantılarını göstererek bu bağlantılarla ilişkili olan tanımların açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu nedenle felsefe, analitik olan dilsel önermelerle ilgilenir (Ayer, 1998, s. 10).

Dile yönelik bir araştırma konumuna indirgenen felsefe, dünya hakkında nasıl konuşulacağına dair önemli ipuçları verir, dünyayı değiştirmeye çalışmaz. Filozoflardan beklenen rol, bilimsel çalışmaların mahiyetini daha da netleştirme amacıyla çabalar göstermektir (Ayer, 1963, s. 2-4).

Eleştiri ve açıklama çabalarının en iyi örneklerini bilimlerin kendi bünyelerinde aramak gerekir. Bu durumda filozofların çalışmalarının tamamen analitik nitelikte olduğu sonucuna varılabilir. "Felsefe, daha geliştirici ve yapıcı bir fonksiyona veya role bürünemez mi?" sorusuna Ayer, felsefenin olgusal içerikten yoksun olduğu şeklinde cevap verir. Bu nedenle ona göre filozofların bilimsel teorilerden daha kapsayıcı ve açıklayıcı bir görevle karşı karşıya bırakılması çelişkili bir durumdur. Ayer'e göre felsefenin doğa bilimlerinden farklılaşan özelliklerinden birinin ortaya attığı soru ve problemlerin herhangi spesifik bir bilimden daha genel olduğu doğrudur. Fakat bu durum, felsefenin daha genel bir tanımlama ve açıklama verme amacı için değildir. Ortaya attığı daha kapsayıcı soru ve problemler, bilimin her-

hangi özel bir dalıyla sınırlı olamayacak kadar geniş bir kapsamı dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Ayer'e göre filozofların tanımlayıcı analizleri önemlidir. Filozoflar kavram ve problemlerin analiz edilmesinde yeni yollar önerebilir. Çünkü bu kavram ve problemlerin açıklığa kavuşturulmasına veya revize edilmesine ihtiyaç vardır. Felsefe, dilin yapısını şekillendirerek (Ayer, 1962, s. 15-19) 'anlamlandırma' çalışmalarına katkıda bulunabilir.

Bir öğreti olmaktan ziyade bir etkinlik olan felsefe, önermeleri analiz etme, aydınlatma ve bazı durumlarda önermelerin anlamsızlığını ortaya koyma faaliyetidir (Magee, 1985, s. 135). Ayer'e göre akıl yürütme yöntemleri, kavramların tanımı ve kullanımı gibi problemler ve bunlara bir standart getirilerek bunların formüle edilmesi felsefenin işidir (Ayer, 1973, s. 2). Analitik bir faaliyet olarak görülen felsefe, geçerli sebepleri araştırmaya ilişkin bir ispat çalışması olarak görülebilir (Ayer, 1971, s. 60-62). Ayer, analitik faaliyet veya analizden neyi kast etmektedir?

Felsefi analizler yapmak bir anlamda kelimelerin tanımıyla ilgilenmektir. Ancak bu kelime tanımlama işleminin klasik manada bir sözlük derleme şeklinde olmadığına altını çizen Ayer, bu tanımlamaları ikiye ayırarak incelemeyi uygun bulur. Bunlar: *Belirtik (explicit)* ve *kullanımdaki (in use)* tanımlardır. Ayer'in *belirtik* tanımlardan kastı, kelimelerin eş anlamlı veya yakın anlama gelebilecek kelimelerin belirlenmesi şeklindedir. *Kullanımdaki* tanımlardan kastı ise farklı kelime gruplarından oluşan cümleler kurularak eş değer anlama gelebilecek ifadeler bulmaktır. Filozoflar, *belirtik* tanımlardan ziyade *kullanımdaki* tanımlamalarla ilgilenir. Böylelikle iyi anlaşılmayan ifade ve tanımlamalardan doğan karışıklıkların önüne geçilebilecektir (Ayer, 1990a, s. 46-50). Bu şekilde bir analitik çalışma yürütebilen felsefe, bilimin ortaya attıkları ile yetinmeli, yöntemi ve sınırlılıkları bilimdeki gibi olmalıdır.

Viyana Çevresi'nin önemli üyelerinden biri olan Victor Kraft, Çevre'nin ortak birtakım ilkeleri olduğundan söz etmiştir. Buna göre felsefe, bilimsel olmalıdır ve bilimsel düşünmede esas alınanlar felsefe açısından da geçerli olmalıdır. Felsefede de tıpkı bilimde olduğu gibi açık ve inandırıcı argümanlar yer almalı; dogmatik iddia ve spekülasyonlar yer almamalıdır (Kraft, 1953, s. 150). Viyana Çevresi'nin (doğal olarak Ayer'in de) temel amaçlarından biri felsefe ile bilimin ilişkisini radikal şekilde düzenlemektir. Bu düzenlemeye göre bilimin sınırları aynı zamanda felsefenin de sınırları olmak durumundadır. Felsefe ile bilim, çatışmadan ve rekabete sokulmadan birbiri ile sıkı ilişki içinde olmalıdır. Felsefe, bilimin mantığı olarak kabul edilmeli ve buna uygun bir fonksiyon icra etmelidir (Sel, 2024: 144). Pozitivizme

göre bilgi üretmenin en iyi ve sağlam yolu bilimdir. Bu anlayışa uygun olarak doğayı anlama ve açıklama çabaları metafiziksel öğelerden arındırılmalı ve sadece olgusal içeriği olan öğelerle sınırlandırılmalıdır. Felsefenin bilimsel niteliklere benzer bir anlayışla hareket etmesi beklenmektedir.

Bilimsel felsefenin meydana getirilmesinde ve Viyana Çevresi'nin örgütlenmesinde önemli kişilerden biri Ernst Mach (1838-1916)'tır. Kendisini bir filozof olarak görmeyen Mach, pozitivist fikirleri ile Viyana Çevresi'ni etkilemiştir. 1928 yılında Çevre üyeleri tarafından Ernst Mach Derneği kurulmuş ve böylelikle Çevre, düşüncelerini dünyaya tanıtma fırsatı bulmuştur.

Mach, bilimlerde ortak bir dil olması gerektiğinden hareketle bütün bilimlerin birleştirilebileceğini düşünmüş ve bu düşünce Viyana Çevresi'nin temel temalarından biri hâline gelmiştir. Bu düşünceden hareketle Mach'ın benimsediği 'bilimsel dünya anlayışı' benimsenmiş ve geliştirilmeye çalışılmıştır (Özcan, 2021, s. 34-35). Viyana Çevresi'nin en önemli hedeflerinden biri 'bilimsel bir dünya anlayışı' oluşturmaktır. Bu anlayışa uygun bir şekilde metafizik reddedilerek empirist ve pozitivist karakterli bir çerçeve belirlenmelidir (Hahn, vd., 2019, s. 34-41).

Mach'a göre bilim insanları düşüncelerini geliştirmeye ve genişletmeye çalıştıkça filozoflara ve onların düşüncelerine ihtiyaç duymaktadır. Onun amacı yeni bir felsefe getirmek yerine, eski ve bayatlamış geleneksel felsefeyi (muhtemelen metafiziği) bilimden elimine etmektir (Mach, 197, s. XXXI-XXXII). Geleneksel felsefe metafiziksel sistem inşa etmeye meyil gösterirken, günümüzde benimsenen felsefe anlayışında ise mantıksal analizler yaparak düşünce ve kavramların açıklığa kavuşturulması anlayışı baskın bir durumdadır (Yıldırım, 2016, s. 40).

Çevre'nin oluşturmaya çalıştığı 'bilimsel dünya anlayışı' temsilcileri, insanî deneyim temelinde hareket eden ve günümüzde yaşama yakın duran bir anlayıştır. Geleneksel felsefenin büyük oranda metafizik ve teolojiyle dolu olduğunu gören bu temsilcilerin amacı metafizik ve teolojik enkazı temizlemektir. Böylelikle felsefe için deneyimin üstünde veya ötesinde yer alan 'idealar imparatorluğu' na benzer söylem ve amaçların son bulması hedeflenmiştir (Hahn, vd., 2019, s. 52-53). 'Bilimsel dünya anlayışı' temelli bir felsefe anlayışı benimsenmeye çalışılırken 'bilimsellik' ifadesi tartışma konusu olmuştur. Neyin bilim olduğu ve neyin olmadığı üzerine bitmek bilmeyen tartışmalar ekseninde 'bilimin sınırı' problemi, 'doğrulanabilirlik' ilkesine verilecek cevaplar ile çözülmeye çalışılmıştır.

Doğrulanabilirlik İlkesi Problemi

Bilim olan ile olmayan arasındaki farkı belirleyebilecek en önemli ilkelerden biri doğrulanabilirlik ilkesidir. Bu ilke ile birlikte hem bilim olan ve olmayan arasındaki ayrım netleşecek hem de empirik olarak doğrulanabilen ifadelerin bilimselliği ortaya koyulmuş olacaktır.

Ayer'in ve diğer tüm Viyana Çevresi üyelerinin metafiziğe karşı olmalarının ve felsefeyi empirik bilim modeli üzerine inşa etme çabalarının temelinde 'doğrulama' kavramı vardır (Ural, 1986, s. 29). Doğrulanabilirlik ilkesi Ayer'in felsefesinin kilit taşlarından birini teşkil etmektedir. Bu ilkeye getirilebilecek çözüm arayışları aracılığıyla anlamlı olan ile olmayan ayrıştırılabilecek ve böylelikle metafizik eleştirisi haklılandırılmış bir hale gelebilecektir (Tuboly, 2021, s. 13). Önemi burada yatan doğrulanabilirlik ilkesi nedir?

Doğrulanabilirlik ilkesinin geçerliliğini koruyabilmesi için ifadelerin denetlenerek doğrulanabilir olmasına gereksinim vardır. Bir problem teşkil eden bu ilkenin araştırılması ve bu ilkeye getirilebilecek çözüm arayışları bilimin yapısına ve işlerliğine katkı sunacaktır. Doğrulanabilirlik ilkesi, ifadelerin açıklığa kavuşturulması ve denetlenmesi işlemidir.

Doğrulanabilirlik ilkesinin en önemli hedeflerinden biri anlamlı olan ve olmayan ifadeleri birbirinden ayırabilmek için bir ölçüt sunmaktır. İfadeler ancak doğrulanabilirse anlamlıdır. Başka bir deyişle, doğrulanabilirlik kriterine göre ifadelerin doğrulanabilmesinin bir yöntemi bulunduğu sürece o ifadeler anlamlıdır (Hanfling, 1981, s. 31-32).

Bir cümlenin önerme olabilmesi için bir anlamı olması gerekmektedir. Ayer, doğrulanabilirlik ilkesinin önermelere uygulanmasının sorun yaratacağını gördüğünden bu ilkenin önermelere değil, cümlelere uygulanması gerektiğini önerir. Anlamlı olsun veya olmasın her cümle bir 'bildirim' ifade etmektedir. 'Önermeler kümesini', 'bildirim kümesinin' bir alt kümesi olarak değerlendirilebileceğini düşünür. Böylelikle "Önermeler ne anlama gelir?" sorusu "Cümleler ne anlama gelir?" sorusuna dönüştürülmüş olur (Ayer, 1990a, s. 171-174). Ayer'in 'bildirim' ifadesini kullanması kendisini diğer mantıkçı pozitivistlerden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Her cümle önerme olarak kabul edilmez; fakat önermeler anlamlı bildirimler ortaya koyabilir. Bu manevrası ile Ayer'in doğrulanabilirlik ilkesinin uygulanabilirliğini ya da kullanışlılığını arttırmayı hedeflediği söylenebilir. O, doğrulanabilirlik ilkesini önermelere değil tüm cümlelere uygulayarak bu ilkenin kapsamını genişletmek istemektedir. Her cümlenin bir 'bildirimi'

olduğundan hareket ederek 'bildirimleri', önermelerin bir alt kümesi şeklinde görülmesini teklif eder.

Ayer, doğrulanabilirliği, ilkesel ve kılıgısal olmak üzere ikiye ayırarak incelenmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bazı durumlarda doğrudan gözlem yapılması pek mümkün görünmemektedir. Şöyle ki: "Ay'ın görünmeyen yüzünde dağlar vardır." önermesinin doğrudan gözlemlenebilme ihtimali çok zayıftır. Bu durumda bu önerme ancak kılıgısal olarak doğrulanabilir ve böylece anlamlı hale gelebilir (Ayer, 1998, s. 14). Ayer'in formüle ettiğı ilkesel ve kılıgısal doğrulanabilirlik sınıflandırması, doğrudan ve dolaylı doğrulanabilirlik şeklinde açıklanabilir. Kılıgısal doğrulamada doğrudan gözlem söz konusuysen, ilkesel doğrulamada ise dolaylı yoldan yapılan gözlemler söz konusudur.

Doğrulanabilirlik ilkesinde bir başka ayırım daha yapar: Güçlü ve zayıf anlamda doğrulanabilirlik. Güçlü anlamda doğrulanabilirlik, önermelerin doğruluğunun deneyle kesin olarak tespit edilmesi anlamına gelir. Yapılan deney ve gözlemler önermenin doğruluğunu ihtimale indirgiyorsa zayıf anlamda doğrulanabilirlik ilkesine işaret eder ki bu durum önermeyi 'olabilir' kılar (Ayer, 1998, s. 14-15). Kesin şekilde uygulanabilen bir doğrulama yönteminin olamayacağını bilen Ayer, doğrulanabilirliğin derecesini güçlü ve zayıf olarak ikiye ayırmayı tercih eder. Deneyle net bir şekilde doğrulanabilen ifadeler güçlü anlamda doğrulanabilir bir özellik sergilerken, incelenen ifade ancak ihtimali anlamda doğrulanabiliyorsa zayıf anlamda doğrulanabilir olarak görülmelidir.

Bilimin yapısının ve fonksiyonunun 'doğrulama' problemi özelinde incelenmesi, bilimsel çalışmalara doğrudan bir katkı sunmasa da bilimsel olan ve olmayanın tespit edilebilmesi adına bir kriter meydana getirilmesinde önemli bir rolü olmuştur. Mantıkçı pozitivist düşünürler bu çalışmalar aracılığıyla bilimin özellikleri ve metoduna yönelik araştırmaların derinleştirilmesinde önemli katkı sunmuşlardır. Ancak, 'mutlak' anlamda bir doğrulamanın mümkün olamayacağı düşüncesi günümüzde büyük ölçüde egemenliğini sürdürmektedir (Ural, 1986, s. 125). Ancak Ayer, *The Principle of Verifiability* (Doğrulanabilirlik İlkesi) isimli makalesinde kesin anlamda doğrulanabilirliği savunmadığını ifade ederek doğrulanabilirlik için kendi ortaya attığı 'zayıf' anlamda doğrulanabilirliğin, problemin çözümü adına, mümkün olabileceğini savunmuştur (Ayer, 1936, s. 199).

Ayer'e göre doğrulanabilirlik ilkesi bilim olan ve olmayan arasındaki farkı netleştirebilecek bir fonksiyon üstlenmektedir. Bir standart arama çabası olarak da düşünülebilen doğrulanabilirlik ilkesine iki soru yönlendirilebilir.

Birincisi: “Kullanılan ifade, tanımı gereği doğru mudur?”; ikincisi: “Kullanılan ifade ilkesel olarak doğrulanabilir mi?”. Bu iki koşulu sağlayan ifadeler anlamlı olarak kabul edilebilir.

Viyana Çevresi'nin özünü oluşturan mantıkçı pozitivistin temel fikirleri sağlam bir zemine dayansa da doğrulanabilirlik ilkesinin tam olarak nasıl formüle edileceği bulunamamıştır. Viyana Çevresi'nin çalışmaları için ‘tamamlanmamış bir proje’ olarak görülmesinin nedeni bu ilkenin net olarak formülleştirilememesinde aranabilir. Bunun dışında ayrıca Çevre'nin liderlerinden Schlick'in suikaste kurban gitmesi, savaşlar ve siyasî kaos gibi faktörler Çevre'nin çalışmalarının sona ermesine sebebiyet vermiştir (Sel, 2024, s. 147).

Ayer yaşamının ilerleyen yıllarında söz konusu ettiğimiz problemlere dair çözüm arayışlarında ortaya koyduklarının çoğunun yanlış olduğunu kabul etmekle birlikte genel olarak mantıkçı pozitivistin yaklaşımının doğru olduğunu düşünmektedir. Doğrulanabilirlik ilkesine dair çözüm denemeleri, mantıksal olarak net bir şekilde formüle edilemedi (Magee: 1985, s. 144-145). Ancak bu probleme dair çözüm denemelerinin tam olarak formüle edilememesi mantıkçı pozitivistin çürütülmesi anlamına gelmemektedir.

Sonuç

Mantıkçı pozitivistme yönelik en önemli eleştirilerden biri ‘anlamlılık’ ve ‘doğrulanabilirlik’ arasında kurulmak istenen zorunlu bir bağ olduğu yönündedir. Bir başka ifadeyle ‘anlamlılığın’ ve ‘doğrulanabilirliğin’ sıkı bir şekilde birbirine bağlanması ve bunlar arasındaki ilişkinin net bir şekilde açıklanamamış olması mantıkçı pozitivistin bir çıkmazı gibi görünmektedir.

Viyana Çevresi üyelerinin en önemli özelliklerinden biri metafizik karşıtı bir tavır takınmalarıdır. Doğrulanabilirlik ilkesini bu tavırla ilişkili olarak düşünmüş ve ‘anlamın’ kriterini bu ilke ile bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bir başka deyişle Viyana Çevresi üyelerinin yaptığı gibi Ayer için de metafiziğin devre dışı bırakılması ile ‘doğrulamacı proje’ aynı doğrultuda yer alan ve birbiri ile bağlantılı olan bir durumu içermektedir. Her ne kadar tartışmalı bir durum da olsa metafiziğin devre dışı bırakılması aracılığıyla doğrulanabilirlik ilkesine çözüm getirilebileceği düşünülmüştür. Ancak, durum amaçlandığı şekilde olmadığı gibi yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren metafiziğe yönelim artarak devam ederken, günümüzde doğrulanabilirlik ilkesinin nasıl bir çözümü olabileceği hâlâ bir problem olarak yerini korumaktadır.

Viyana Çevresi filozofları felsefeyi bilim mantığına indirgemiş, felsefenin fonksiyonunu bilimsel önermelerin mantıksal incelenmesi olarak değerlendirmişlerdir. Böylelikle felsefe, (metafiziğin getirdiği) yüzyıllardır işin içinden çıkılamaz olan çetrefilli problemlerden ve metafiziğin yükünden kurtulacaktı. Ancak durum pek düşünüldüğü şekliyle olmadığı gibi beraberinde birçok problemi de getirmiştir. Felsefenin mahiyeti, çalışma alanı, işlevi gibi problemlerin yanı sıra bilim olan ile olmayan arasındaki sınırın ne olduğu ve nasıl belirleneceği gibi önemli problemlerle mücadele edilmek zorunda kalınmıştır. Bu problemler günümüzde hâlâ güncelliğini sürdüren önemli problemler olarak mevcudiyetini sürdürmektedir.

Kaynakça

- Akehurst, T. L. (2013). Ayer and the Existentialists. *Intellectual History Review*, 23(2), 243-257.
- Ayer, A. J. (1934a). Demonstration of the impossibility of metaphysics. *Mind*, 43(171), 335-345.
- Ayer, A. J. (1934b). The genesis of metaphysics. *Analysis*, 1(4), 55-58.
- Ayer, A. J. (1936). The principle of verifiability. *Mind*, 45(178), 199-203.
- Ayer, A. J. (1948). Philosophy without science. *Philosophy*, 23(84), 65-66.
- Ayer, A. J. (1959). Editor's introduction. İçinde A. J. Ayer (Ed.), *Logical positivism* (ss. 3-28). The Free Press.
- Ayer, A. J. (1962). Philosophy and science. *Soviet Studies in Philosophy*, 1(1), 14-19.
- Ayer, A. J. (1963). Philosophy and language. İçinde *The concept of a person and other essays* (ss. 1-35). The Macmillan Press.
- Ayer, A. J. (1971). Conversation with A. J. Ayer. In B. Magee, *Modern British philosophy* (ss. 48-65). St. Martin's Press.
- Ayer, A. J. (1973). *The central questions of philosophy*. Penguin Books.
- Ayer, A. J. (1990a). *Language, truth and logic*. Penguin Books.
- Ayer, A. J. (1990b). *The meaning of life*. Macmillan Publishing.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil, doğruluk ve mantık* (V. Hacıkadıroğlu, Çev.; 2. basım). Metis Yayınları.
- Ayer, A. J. (2013). A critique of ethics. İçinde R. Shafer-Landau (Ed.), *Ethical theory an anthology* (2nd ed., ss. 16-21). Wiley-Blackwell.
- Hahn, H., Neurath, O., & Carnap, R. (2019). Bilimsel dünya anlayışı. Viyana Çevresi. İçinde H. Taylan Erkipçak (Çev.), *Viyana çevresi (Program yazıları)* (ss. 27-56). Pinhan Yayıncılık.
- Hanfling, O. (1981). *Logical positivism*. Columbia University Press.
- Kraft, V. (1953). *The Vienna Circle (The origin of neo-positivism)* (A. Pap, Çev.). Philosophical Library.
- Kuhn, H. (1947). Existentialism and metaphysics. *The Review of Metaphysics*, 1(2), 37-60.
- Mach, E. (1976). *Knowledge and error (Sketches on the psychology of enquiry)*. Reidel Publishing.
- Magee, B. (1985). Mantıkçı pozitivism ve kalıtı. İçinde A. Oksal-Buldam (Çev.), *Yeni düşün adamları* (A. J. Ayer ile söyleşi, ss. 127-147). Birey ve Toplum Yayınları.
- Özcan, Z. (2021). Giriş: Viyana Çevresi; Kökenler, karakteristikler. İçinde *Viyana Çevresi (Schlick, Carnap, Neurath, Hahn)* (ss. 11-78). Fol Kitap Yayınları.

- Sel, M. (2024). *Alfred Jules Ayer açısından mantıkçı pozitivizm ve Karl Popper'da bilimin sınırlarını çizme sorunu* [Yayımlanmamış doktora tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Sprigge, T. L. (1990). A. J. Ayer: An appreciation. *Utilitos*, 2(1), 1-11.
- Tuboly, A. T. (2021). Introduction: From spying to canonizing -Ayer and his language, truth and logic. İçinde A. T. Tuboly (Ed.), *The historical and philosophical significance of Ayer's language, truth and logic* (ss. 1-37). Palgrave Macmillan.
- Ural, Ş. (1986). *Pozitivist felsefe (Bilimde ve felsefede doğrulama)*. Remzi Kitabevi.
- Vrahimis, A. (2013). "Was there a sun before men existed?": A. J Ayer and French philosophy in the fifties. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 1(9), 1-25.
- Weinberg, J. R. (1936). *An examination of logical positivism*. Routledge.
- Yıldırım, C. (2016). *Bilim felsefesi* (19. basım). Remzi Kitabevi.

Sezgisel Bilginin Gerekçelendirilebilirliği Üzerine: Klasik ve Modern Epistemolojide Analitik Bir İnceleme

Zeynep ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0001-9874-1058> | zeynepcelik@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Kahramanmaraş, Türkiye

<https://ror.org/03gn5cg19>

Öz

Bu çalışmada, sezgisel bilginin bilgi değeri taşıyıp taşımadığı sorusu, epistemik mantığın gerekçelendirme ölçütleri ekseninde, özellikle Teo Grünberg'in doğrudan ve dolaylı gerekçelendirme ayrımı çerçevesinde mantıksal olarak irdelenmekte; sezgi anlayışındaki tarihsel ve kavramsal dönüşüm sistematik biçimde analiz edilmektedir. Sezgisel bilgi, klasik epistemolojide — Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi düşünürlerin bilgi teorilerinde— zorunlu öncüllerin ve ilk ilkelerin doğrudan kavranışını mümkün kılan, dolaysız ve a priori olanı bilme yetisi olarak konumlandırılmış, dolayısıyla burhânî öncüllerin elde edilebilmesini sağlayan unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir. Modern epistemolojide René Descartes ve İmmanuel Kant gibi düşünürlerin benzer minvalde değerlendirdikleri bu bilgi türüne, analitik gelenekte daha ihtiyatlı yaklaşılmıştır. Hatta bazı çağdaş düşünürler nezdinde sezgi, ya dilsel ve kültürel alışkanlıkların ürünü olan bağlamsal bir yargı biçimine ya da bilişsel kestirme/ekonomiye dayalı hōristik (heuristik) yöntemle indirgenmiş; böylece doğruluk değeri ve gerekçelendirme kapasitesi ciddi biçimde eleştirilmiştir. Bu teorik farklılaşma yalnızca kronolojik bir dönüşümü değil, aynı zamanda sezgisel bilgiye atfedilen epistemik geçerlilik ölçütlerinin de yeniden yapılandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Çalışmanın amacı sezgiyi, epistemik gerekçelendirilebilirlik düzleminde değerlendirilebilen çok katmanlı bir bilgi türü olarak kavramsallaştırıp, klasik görüşler ile çağdaş eleştirileri Grünberg'in gerekçelendirme ölçütü temelinde karşılaştırmalı bir perspektifle analiz etmektir. Bu sayede sezgi, epistemolojik olarak yeniden konumlandırılarak, bilginin normatif ve bilişsel boyutları arasında bir ara kategori olarak değerlendirilebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Analitik Felsefe, Epistemik Mantık, Sezgi, Bilgi, Gerekçelendirme.

Atıf Bilgisi

Çelik, Zeynep (2025). Sezgisel bilginin gerekçelendirilebilirliği üzerine: Klasik ve modern epistemolojide analitik bir inceleme. *Felsefe Dünyası*, 81, 148-179, <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686797>

Geliş Tarihi	29.04.2025
Kabul Tarihi	30.06.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

On the Justifiability of Intuitive Knowledge: An Analytic Investigation in Classical and Modern Epistemology

Zeynep ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0001-9874-1058> | zeynepcelik@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Kahramanmaraş, Turkey

<https://ror.org/03gn5cg19>

Abstract

This study logically examines whether intuitive knowledge possesses epistemic value, focusing on the criteria of justification within epistemic logic—particularly through the distinction between direct and indirect justification—and systematically analyzes the historical and conceptual transformation of intuition. In classical epistemology—especially within the theories of knowledge developed by thinkers such as Aristotle, Averroes, al-Fārābī, and Avicenna—intuition was conceived as the faculty enabling the immediate and a priori apprehension of necessary premises and first principles. Accordingly, intuitive knowledge was recognized as one of the foundational bases of demonstrative (burhānī) reasoning. In modern epistemology, philosophers such as Descartes and Kant maintained similar evaluations of intuition; however, within the analytic tradition, a more cautious attitude toward this form of knowledge emerged. Indeed, for thinkers like Quine, Carnap, Wittgenstein, Devitt, and Kahneman, intuition is often reduced to either a context-dependent judgment shaped by linguistic and cultural habits or to heuristic tendencies grounded in cognitive economy. Consequently, the truth-value and justificatory capacity of intuition have been subjected to substantial criticism. This theoretical divergence not only reflects a chronological transformation but also necessitates the reconstruction of the epistemic legitimacy criteria attributed to intuitive knowledge. In this context, the study conceptualizes intuition as a multilayered form of knowledge that can be evaluated in terms of epistemic justifiability, analyzing classical accounts and contemporary criticisms through a comparative perspective based on Teo Grünberg's criteria of justification. Thus, intuition is epistemologically repositioned as an intermediate category between the normative and cognitive dimensions of knowledge.

Keywords: Analytic Philosophy, Epistemic Logic, Intuition, Knowledge, Justification.

Citation Çelik, Zeynep (2025). Sezgisel bilginin gerekçelendirilebilirliği üzerine: Klasik ve modern epistemolojide analitik bir inceleme. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 148-179, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686797	
Date of Submission	29.04.2025
Date of Acceptance	30.06.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Sezgi, düşünce tarihinde çoğunlukla doğruluğu kendinden menkul, dolaysız ve çıkarımsız¹ bilgiye ulaşmanın imkânı nispetinde (Köz, 2004, s. 41; Gürsoy, 2014, s. 192) zihnin bir nesneye, kavrama, önermeye ya da hakikate doğrudan yönelmesi olarak tanımlanmaktadır (Yaren, 2003, s. 29; Dündar, 2023, s. 226). Latince *intuitus* (in-tueri: içine bakmak), İngilizce *intuition*, Almanca *anschauung*, Fransızca *intuition* ve Arapça *hads* terimleriyle ifade edilen kavram,² Türkçede üç anlamda kullanılmıştır: (1) Hakikatin dolaysız ve aracısız biçimde açığa çıkması, (2) Kavramsal veya mantıksal zincirlerden bağımsız olarak ilişkilerin doğrudan keşfi, (3) Usavurmanın (discursive reasoning) karşıtı olarak, zihinsel bütünlüğün bir bakışta kavranması.³

Modern epistemolojinin ilk dönemlerinde sezgi, bilginin dolaysız ve aracısız bir kaynağı olarak kabul edilmekle birlikte, René Descartes'ta akli sezgi, İmmanuel Kant'ta saf sezgi/duyusal sezgi, Henri Bergson'da ise metafizik sezgi gibi farklı türlerde ele alınmış ve her biri, bilgi edinme sürecinde vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilmiştir (Köz, 2004). Ne var ki sezginin mahiyeti, işleyişi ve bilgiyle kurduğu ilişkinin bu şekilde farklı biçimlerde yorumlanması, ilerleyen dönemlerde ciddi bir anlam karmaşasına yol açmıştır. Bu nedenle çalışmada öncelikle, daha açık ve işlevsel biçimde analiz edilebilmesi amacıyla sezgi, iki temel türe ayrılarak ele alınacaktır: gündelik sezgi ve bilimsel sezgi.

- **Bilimsel sezgi:** Sistematik düşünme, mantıksal yapı ve entelektüel disiplinle şekillenen, yüksek düzeyli içgörüselle kavrayışları ifade etmektedir. İngilizcede *intuitive* olarak ifade edilen bu sezgi biçimi, Aristoteles'teki *nous*, Descartes'taki *intuitus*, İbn Sînâ ve İslam düşüncesindeki *hads* kavramıyla örtüşmektedir.
- **Gündelik sezgi:** Bireyin çevresel ve içsel uyaranlara verdiği ani tepkiler, içgüdüler ve bilinçdışı eğilimler yoluyla ortaya çıkan sezgi türüdür. Bu

1 Doğrudan ve aracısız olarak da ifade edilen kavrayışın önermesel olmayan nesneleri ya da konuları sırasıyla; tümeler, kavramlar, duyusal nesneler, şeylerin özleri, süre veya Tanrı gibi dile dökülemeyen varlıklardır (Cevizci, 2005, s. 1484).

2 Bu kavramlar ilk bakışta aynı sezgisel sürece gönderme yapıyor gibi görünse de ilerleyen bölümlerde her birinin farklı anlam katmanlarına sahip olduğu ve birbirlerinin yerine geçemeyeceği ayrımlarının bulunduğu gösterilecektir. Nitekim Herman Cappelen'e göre "intuition" (sezgi), "intuitive" (sezgisel), "intuitively" (sezgisel olarak) ve "to intuit" (sezmek) gibi terimlerin hem gündelik dildeki hem de felsefi metinlerdeki kullanımı, anlamsal olarak farklı, bağlamsal olarak değişkendir. Dolayısıyla bu terimler, farklı kullanım alanları sebebiyle ortak, tanımlanabilir ve istikrarlı bir anlam taşımamaktadır (Cappelen, 2012, s. 29-36).

3 TDK felsefe terimleri sözlüğü <https://sozluk.gov.tr/> (erişim tarihi 11.04.2025)

düzlemde sezgi; içgörü (*insight*), içgüdü (*instinct*), öngörü (*hunch*), altıncı his (*gut feeling*) ve algı gibi çeşitli kavramlarla da ifade edilmektedir.⁴

Sezgiye dair semantik belirsizliklerin önemli bir kısmı, epistemolojik düzlem ile gündelik bilişsel pratikler arasındaki ayrımın yukarıda belirtildiği tarzda yeterince açık biçimde yapılandırılmamasından kaynaklanmaktadır. Oysa sezgi, yalnızca klasik epistemolojide kesin (burhânî/ demonstratif) bilgiye erişimi mümkün kılan asli ve kurucu bir bilgi kaynağı olarak değil aynı zamanda gündelik yaşamda bilgiye hızlı ve doğrudan erişimi sağlayan bilişsel bir mekanizma olarak da değerlendirilmektedir. Sezgi biçimlerinin net bir şekilde ayrıştırılmaması, onun klasik düşünce geleneğinde gerekçelendirme gerektirmeyen apaçık ve kesin bir bilgi kaynağı olarak görülmesi ile çağdaş epistemolojide sıklıkla safсата üreten güdüsel tepkilere indirgenmesi arasındaki dönüşüm sürecini sağlıklı bir şekilde analiz etmeyi zorlaştırmaktadır. Nitekim çağdaş bilgi kuramları ve bilişsel bilimler, sezgiyi çoğunlukla *hōristik* (*heuristik*) modeller çerçevesinde çıkarımsal temelden yoksun, bağlama aşırı duyarlı ve hata yapmaya açık bir bilişsel kestirme olarak kavramsallaştırmaktadır.⁵ Bu perspektif, sezgisel bilginin geçerlilik ve güvenilirlik açısından ciddi epistemik riskler taşıdığı varsayımına dayanmakta, dahası onu bilgi üretiminin yanılğıya açık bir aracı hâline getirmektedir. Sonuç olarak bu dönüşüm, sezginin epistemik statüsünü tartışmalı bir konuma sürüklemiş; klasik düşünce ile modern epistemoloji arasında paradigmatik bir boşluk yaratmıştır.

Bu çalışma, söz konusu kopuşun yalnızca tarihsel düzeyde değil, aynı zamanda epistemolojik gerekçelendirme mekanizmaları bağlamında da yeniden değerlendirilmesi gerektiği varsayımından hareket etmektedir. Bu doğrultuda sezgisel bilgi, Teo Grünberg'in *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma* (2007) adlı eserinde sunduğu "doğrudan" ve "dolaylı" gerekçelendirme ayrımı temelinde yeniden yapılandırılmakta, sezginin bu iki gerekçelendirme biçimi içinde hangi koşullar altında bilgiye dönüşebileceği

4 Gerek bilimsel gerekse gündelik bağlamda ele alınan sezgi türlerinin — içgörü, durugörü, arı görü, öngörü ve saf görü gibi biçimlerde adlandırılan— ortak bir semantik düzlemde "görme" fiiline dayalı bir metaforla hatta "üçüncü göz" ve "kalp gözü" şeklinde direk uzuvla temellendirildiği görülmektedir. Ancak burada kastedilen "görme", duyuşsal ya da ampirik bir deneyimden ziyade, zihnin muhakemeye başvurmaksızın gerçekleştirdiği ani ve dolaysız bir kavrayışı ifade etmektedir. Bu bağlamda sezgi, anlamın ya da hakikatin, özneyle içsel bir farkındalık düzeyinde bir anda açılması olarak düşünülmekte ve bu yönüyle bilişsel bir sıçrama niteliği taşımaktadır.

5 Bu yaklaşımın en etkili temsilcilerinden biri olan Daniel Kahneman, *Thinking Fast and Slow* adlı eserinde sezgisel düşünmeyi (hōristik/heuristik), Sistem 1 adı verilen hızlı, otomatik, çaba gerektirmeyen ancak hata yapmaya yatkın bir bilişsel süreç olarak tanımlar. Bu sistem, mantıksal çıkarım yerine örüntü tanıma, çağrışım ve sezgisel kestirmeler yoluyla çalışır ve çoğu zaman Sistem 2'nin —yani daha yavaş, analitik ve denetleyici düşüncenin— yerini alarak karar süreçlerini şekillendirir (Kahneman, 2011, s. 108-134).

sorusu sistematik bir şekilde analiz edilmektedir. Bununla birlikte, sezgisel bilginin gerekçelendirilme imkânları yalnızca bu ikili yapı çerçevesinde değil, aynı zamanda çağdaş bilgi kuramının önde gelen yaklaşımları olan *temelselcilik* (*foundationalism*), *tutarlılıkçılık* (*coherentism*), *içselcilik* (*internalism*) gibi modellerin epistemolojik ölçütleri ışığında da ele alınmakta, böylece sezgi, hem klasik düşünce araçlarıyla hem de çağdaş epistemolojinin biçimsel gerekçelendirme standartlarıyla ilişkilendirilerek çok katmanlı bir analize tabi tutulmaktadır. Bu yaklaşım sayesinde sezginin yalnızca ilk elden ve aracısız bir bilişsel edinim biçimi olarak değil, aynı zamanda daha geniş bir gerekçelendirme çerçevesi içinde ne ölçüde bilgi statüsü kazanabileceği çok yönlü olarak değerlendirilmektedir. Sonuç olarak bu çalışmanın temel amacı, “sezgisel bilgi gerekçelendirilebilir mi?” sorusunu merkeze alarak sezgiyi kavramsal, tarihsel ve biçimsel düzeylerde sorgulamak; böylece sezgiye yeni ve tutarlı bir epistemik statü kazandırma yönünde eleştirel bir tartışma zemini inşa etmektir.

1. Sezginin Bilgiye Dönüşme Koşulları: Gerekçelendirme Ölçütlerinin Epistemolojik Temsili

Bilgi, yalnızca inanç ya da doğru önerme olmanın ötesinde, belirli epistemik koşulları karşılayan rasyonel bir temellendirme yapısına da sahiptir (Grünberg, 2000, s. 239-242). Bu yapısal koşulları belirlemek, özellikle sezgi gibi doğrudanlık ve aracısızlık iddiası taşıyan bilişsel yetiler açısından son derece kritiktir. Zira sezgi, çoğu kez zamana yayılmamış, çıkarımsal süreç içermeyen ve özne açısından kendiliğinden zuhur eden bir doğruluk izlenimiyle karakterize edilmektedir. Bu yönüyle onun bilgiye dönüşebilme potansiyeli, epistemik gerekçelendirme modelleri çerçevesinde yeniden analiz edilmelidir.

Klasik gelenekte, bilginin en genel tanımı “gerekçelendirilmiş doğru inanç” formülü ile ifade edilmektedir.⁶ Bu tanım, yalnızca doğruluk (truth) ve inanç (belief) düzlemini değil, aynı zamanda epistemik olarak doğru inancın temellendirilmesini, yani gerekçelendirilmesini (justification/warrant) de zorunlu bir koşul olarak içinde barındırmaktadır.⁷ Sezgi, doğası gereği

6 Gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımının tarihsel kökenine ilişkin genel kabul, onun ilk kullanımının Platon’a kadar uzandığı yönündedir. Nitekim *Theaetetus* diyalogunda Platon, bilgi kavramını sırasıyla algı (Yun. aisthesis), doğru inanç (Yun. alêthê doxa) ve kanıtı dayalı doğru inanç (Yun. logou alêthê doxan) şeklinde üç ayrı tanıma tabi tutarak sistematik biçimde ele almıştır (Aydın, 2024: 128). Her ne kadar bu çerçevede sezgiye açık ve tanımsal bir yer ayrılmamış olsa da Platon’un bilgi ile tesadüfî inanç ve şans arasındaki sınırı belirleme yönündeki felsefî çabası (Başdemir, 2009, s. 123), sezgisel kavrayışın bilgiye temel oluşturabilecek nitelikteki bilişsel bir kapasite olarak düşünülmesine dolaylı biçimde imkân tanımaktadır.

7 Roderick Chisholm bilgiyi; “özne için açık ve belirgin (evident) olan doğru inanç” şeklinde ifade ederek gerekçelendirmeyi *içselci* bir temelde ele almaktadır (Chisholm, 1989, s. 90). Gettier ise bu koşu-

söz konusu yapının üçüncü bileşeniyle –yani gerekçelendirme şartıyla– gerilimli bir ilişki içerisinde. Çünkü sezgisel bilgi, genellikle çıkarıma dayanmadan elde edilen ve dolayısıyla gerekçelendirme süreçlerinin dışında kalan bir kavrayış biçimi olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, sezgiden elde edilen verileri ya bilgi kategorisinin dışında bırakmakta ya da onun gerekçelendirme biçimlerinin yeniden düşünülmesini zorunlu kılmaktadır.

Sezgi verilerinin bilgi sistemine dâhil edebilmesinin ön koşulu, onun epistemik geçerliliğini teminat altına alacak gerekçelendirme modelleriyle ilişkilendirilmesine bağlıdır. Haliyle diğer bilgi türlerinin olduğu gibi sezginin de bilgi sayılabilmesi, en azından üç temel koşulun eşzamanlı ve eksiksiz biçimde sağlanmasına bağlıdır: doğruluk, inanma ve gerekçelendirme.⁸ **İlk koşul** olan doğruluk, önerme içeriğinin dışsal gerçeklikle semantik düzlemde tam bir uyum içerisinde olmasını gerektirir. Bu bağlamda yalnızca empirik gözleme dayalı önermeler değil, aynı zamanda mantıksal-anlamsal geçerliliğe sahip önermeler de bilgi kapsamında değerlendirilebilir. Ancak doğruluğun varlığı başlı başına bilginin epistemik statüsünü temin etmeye yetmez; önerme, aynı zamanda özne tarafından inanılarak sahiplenilmelidir. **İkinci koşul** olan inanç, öznel farkındalığın ve bilişsel bağlılığın devreye girdiği epistemik düzlemi temsil etmektedir (Grünberg, 2007, s. 89–92).⁹ Ne var ki, doğruluğun ve inanmanın birlikte sağlanması da henüz inancı bilgiye dönüştürmez; **üçüncü ve kurucu koşul** olan gerekçelendirme olmaksızın, önerme yalnızca doğru olduğu sanılan bir inanç olarak kalır. Böylelikle gerekçelendirme, inancı hem öznel olarak tutarlı kılar hem de sınanabilir hâle getirir. Bilgiye ilişkin bu üçlü yapı, biçimsel düzeyde aşağıdaki sembolik ifade ile temsil edilmektedir:

$$B_{ap} = (p \wedge K_{ap} \wedge H_{ap}) \text{ (Grünberg, 2000)}$$

Burada:

p: Doğru önerme,

K_ap: Özne *a*'nın *p*'ye inanması,

H_ap: Bu inancın haklı bir gerekçeye dayanması.

lun bazı durumlarda bilgi için yeterli olmadığını göstererek öznenin inancı gerekçeli ve doğru olsa da doğruluk yalnızca tesadüfen sağlanıyorsa bilgi ortaya çıkmayacağını vurgulamıştır. Bu nedenle, bilgi tanımının şansa bağlı durumları dışlayacak şekilde dördüncü bir koşulla genişletilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Gettier, 1963, s. 122–123).

8 Bu üç koşul sağlansa dahi, sezgisel bilginin epistemik geçerliliğini kabul etmeyen görüşler mevcuttur. Örneğin, Herman Cappelen'e göre sezginin bilgi kaynağı olarak savunulması ne dilsel çözümlemelerle ne de felsefi uygulamalarla tutarlı ve sürdürülebilir bir temele sahip değildir (Cappelen, 2012, s. 18–27).

9 Burada öznel farkındalık bilgide şans unsurunu, bilişsel bağlılık da bilince sahip olmayan mekanik sistemleri devre dışı bırakmaktadır.

Bu formül, bir önermenin bilgi değeri taşıyabilmesi için yalnızca semantik uygunluk (doğruluk) değil; aynı zamanda öznel kabul (inanç) ve rasyonel temellendirme (gerekçelendirme) koşullarının bir arada bulunması gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁰ Sezgisel bilginin değerlendirilmesi açısından da önemli bir zemin sunan bu yapıdaki üç koşul sağlandığında çıkarım, biçimsel olarak geçerli olmanın ötesinde epistemik olarak da sağlam (sound) sayılır. Epistemik sağlamlık (soundness), yalnızca $q \rightarrow p$ biçimindeki mantıksal ilişkinin varlığına değil, bu ilişkinin özne tarafından *fiilen kurulabilir* olmasına bağlıdır. Aksi halde, doğru öncüllerden oluşan bir zincir, özne tarafından fark edilmediği sürece bilgiye dönüşmez (Grünberg, 2007, s. 93-94).

Daha önce de belirttiğimiz üzere, söz konusu üç temel koşul içerisinde en kritik olanı gerekçelendirme ölçütüdür. Günümüzde çok sayıda gerekçelendirme tarzı bulunmakla birlikte, biz bu çalışmada sezgisel bilginin bilgi değeri taşıyıp taşımadığını sorgularken, Grünberg'in ortaya koyduğu iki tür gerekçelendirme modeli etrafında çalışmamızı temellendireceğiz.¹¹

- Doğrudan gerekçelendirme (direct warrant): Burada gerekçelendirilmek istenen bilgi, herhangi bir çıkarımsal süreçten geçmeksizin, doğrudan zihinsel farkındalık ya da algısal süreç aracılığıyla elde edilmiştir. Dolayısıyla, söz konusu bilgi, başka bir bilgiyle temellendirilmemektedir. Ancak bu durum, ilgili bilginin gerekçesiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira her tür gerekçelendirme ister doğrudan ister dolaylı olsun, mutlaka bir temele dayanmak durumundadır. Doğrudan gerekçelendirme söz konusu olduğunda, bu temel **dil-dışı** niteliktedir (Grünberg, 2007, s. 91).
- Dolaylı gerekçelendirme (indirect warrant): Bu gerekçelendirme türünde ise bilgi, başka önermelere veya çıkarımsal ilişkilere dayanarak elde edilmekte ve ilgili bilgi, geçerliliğini bu temellendirme aracılığıyla kazanmaktadır. Dolaylı gerekçelendirmede yapılan temellendirme **dilsel** yapıdadır, yani bilginin doğruluğu, başka bilgiler aracılığıyla dilsel ola-

10 Bu çalışmada, Grünberg'in epistemik analizlerinde "belgeleme" (documentation) kavramıyla ifade ettiği yapılar, kavramsal karşılık gözetilerek ve epistemik gerekçelendirme teorileriyle tutarlılık sağlamak amacıyla "gerekçelendirme" terimiyle karşılanmaktadır.

11 Bu çalışmada esas aldığımız doğrudan ve dolaylı gerekçelendirme modeli, esasında çağdaş epistemoloji literatüründe farklı terminolojik çerçeveler içerisinde çeşitli biçimlerde yer bulmuş, birçok epistemoloğun düşünce sisteminde örtük ya da açık şekilde yer almıştır. Ne var ki, söz konusu ayrımın her bir düşünürde kazandığı özgül anlamı ve işlevi bütünlüklü biçimde ele almak, tek bir çalışmanın sınırlarını aşan kapsamlılıkta bir çaba gerektirmektedir. Bu nedenle analizimizi, belirli bir odak etrafında derinleştirebilmek adına, Grünberg'in ortaya koyduğu nispette doğrudan ve dolaylı gerekçelendirme çerçevesinde temellendirmekteyiz. Bununla birlikte, ilerleyen bölümlerde söz konusu ayrımın farklı düşünsel bağlamlarda nasıl yorumlandığını göstermek amacıyla, Grünberg'in yaklaşımını diğer epistemolojik perspektiflerle karşılaştırmalı olarak ele alacağız.

rak temellendirilmektedir (Grünberg, 2007, s. 91).

Sezgisel bilgi, Grünberg'in doğrudan ve dolaylı gerekçelendirme ayrımı bağlamında değerlendirildiğinde —her ne kadar Grünberg onu sadece doğrudan/dil-dışı gerekçelendirme kapsamında ele alsada— hem doğrudan hem de dolaylı biçimde gerekçelendirilme potansiyeline sahip bir biliş türü olarak sınıflandırılabilir. Zira sezgi, bir yandan öznenin herhangi bir çıkarımsal aracıya başvurmaksızın ulaştığı doğrudan bilişsel farkındalık biçimi olarak *temelselci* bakış açısında önemli bir yer tutarken,¹² öte yandan özellikle çağdaş epistemoloji ve bilişsel bilimlerde daha çok dolaylı, yani çıkarıma dayalı, bağlamsal ya da deneyimsel verilerle desteklenen gerekçelendirme biçimleriyle ilişkilendirilmektedir. Bu durum, sezginin epistemik statüsünün tekil bir modele indirgenemeyecek kadar çok boyutlu ve disiplinlerarası bir mahiyet taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla sezgisel bilginin statüsü, onun epistemik temsiliyet biçimiyle, yani hangi gerekçelendirme türüyle ilişkilendirilebileceğiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlamda izleyen alt başlıklarda, sezgiyi doğrudan ve dolaylı gerekçelendirme temelinde sınıflandırmak, her bir sezgi türünün epistemik geçerlilik koşullarını belirlemek ve klasik/modern düşünürlerin bu yapı içindeki konumunu tartışmak hedeflenmektedir.

2. Doğrudan Gerekçelendirmeye Tabi Bilgi Türleri

Bilginin, yalnızca doğruluğa ve inanca değil, aynı zamanda haklı bir gerekçeye de dayanmasının zorunlu olduğunu belirtmiştik. Grünberg'e göre bazı bilgi türleri, başka herhangi bir önermeye dayanmadan, yani çıkarımsal bir yapıya başvurulmaksızın doğrudan gerekçelendirilebilir. Bu bilgi türlerini Grünberg, "doğrudan gerekçelendirilmiş bilgi" kapsamında sezgi, duyum ya da içsel farkındalık gibi doğrudan yaşantılanan zihinsel içeriklerden oluşan, üç temel bilgi türü olarak açıklamaktadır:

a. A Priori Bilgilerin Gerekçelendirilmesi

Matematiksel ve mantıksal doğrular gibi bazı önermeler, doğrudan sezgi yoluyla kavranabilir ve başka herhangi bir çıkarıma gerek duyulmadan bilgi olarak kabul edilebilir. Örneğin "Eşit olan iki şeye eşit olan şeyler, birbirine de eşittir." veya "Bir şey ne ise o'dur." gibi önermeler, Grünberg'e göre "uzlaşımsal apaçıklık" taşıyan, doğrudan kabul edilen doğrular olarak bilgi değerine sahiptirler. Bu tür bilgiler, çıkarımsal gerekçelendirme gerektirmeyen, "zihinsel sezgi" yoluyla erişilen yüksek statülü doğrular olarak değerlendiril-

12 *Temelselci* epistemolojiye göre, her gerekçelendirilmiş inanç zincirinin başında, gerekçelendirme gerektirmeksizin bilgi statüsünde kabul edilebilecek birtakım kendinden açık (self-evident), doğrudan verilmiş (non-inferential) ya da temel (basic) inançlar bulunmak zorundadır.

ilmektedirler (Grünberg, 2007, s. 93). Dolayısıyla Grünberg, *temelselci* bakış açısıyla ortaya koyduğu *a priori* gerekçelendirmeyi, zihnin bazı önermelerin zorunlu doğruluğunu sezgisel ve doğrudan olarak kavrayabilme kapasitesine dayandırmaktadır. Bu kavrayış söylemsel olmayan ve deneyimden bağımsız bir şekilde epistemik olarak gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla *a priori* bilgi, bu tür akli sezgi (rational insight) sayesinde mümkün olmaktadır.

b. Algısal (Duyusal) Gözlem Önermelerine Dayanan Bilgilerin Gerekçelendirilmesi

Algısal (duyusal) gözlem önermeleri, öznenin doğrudan yaşantı yoluyla farkına vardığı duyusal içeriklere dayanan önermelerdir. Örneğin “bu masa kahverengidir”, “karşımda bir ağaç var” gibi ifadeler, doğrudan algıya dayandıkları ölçüde gerekçelendirilmiş kabul edilir. Grünberg’e göre bu tür önermelerin doğruluğu, öznenin yaşantısında içsel bir farkındalıkla ilişkilidir ve dolayısıyla dışsal kanıt sunulmadan da bilgi değerine sahiptir (Grünberg, 2007, s. 91–93).

c. Zihinsel Durumlara Dayanan Öznel Bilgilerin Gerekçelendirilmesi

“Şu anda düşünüyorum”, “kendimi yorgun hissediyorum”, “üzüntülüymüm” gibi öznel bilinç durumlarına ilişkin önermeler, kişinin içsel yaşantısına doğrudan erişimi nedeniyle gerekçelendirme ihtiyacı duymadan bilgi statüsüne yükselebilir. Bu tür bilgiler, doğrudan farkındalık temelinde epistemik meşruiyet kazanmaktadır. Grünberg, bu tarz bilgileri “non-inferential self-knowledge” (çıkarımsız özbilgi) kapsamında değerlendirmekte ve bunların sadece özne için doğrudan gerekçelendirilmiş olabileceğini vurgulamaktadır (Grünberg, 2007, s. 91–93).

Bu üç bilgi türü, Grünberg’in doğrudan gerekçelendirme modeli içinde epistemik olarak “ilk elden” haklı çıkarılmış inançlar kategorisinde yer almaktadır. Özellikle sezgiyle bağlantılı olan *a priori* bilgiler ve algısal farkındalığa dayanan gözlem önermeleri sezgisel bilginin bilgi statüsüne yükselebilmesi için teorik bir çerçeve sunmaktadır. Şimdi söz konusu bilgi türleriyle sezgi arasındaki ilişkinin, farklı bakış açıları doğrultusunda nasıl temellendirildiği ele alınacaktır.

2.1. A Priori Sezginin Doğrudan Gerekçelendirilmesi (Objektif/Bilimsel)

A priori bilgi, deneyime başvurmaksızın bilinebilen, doğası gereği zorunlu ve evrensel doğruluk taşıyan bilgi türü olarak tanımlanmaktadır (Kant, 2008, s. 54). Bu bilgi türü, doğruluğunu dış dünyadan elde edilen deneysel verilere değil, aklın yapısal işleyişine ve kavramsal zorunluluğa borçludur.

Özellikle “Bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz”, “ $3 + 2 = 5$ ” veya “bütün, parçasından büyüktür” gibi mantıksal, matematiksel ve metafizik aksiyomlar, a priori bilginin klasik örneklerini teşkil etmektedir.

Grünberg’e göre bu tür bilgilerin “uzlaşımsal apaçıklık” taşıyan ve “doğrudan gerekçelendirme”ye tabi olduklarını belirtmiştik. Bu anlayış, modern epistemolojide *temelselcilik* olarak karşılık bulmaktadır. Temelselciliğin temel çıkış noktası, gerekçelendirme sürecinde karşılaşılan sonsuz gerileme problemidir. Eğer bir inanç (A), başka bir inançla (B) gerekçelendiriliyor; B de C’ye, C ise D’ye dayanmak zorunda kalıyorsa, bu zincir ya sonsuza dek sürecektir—ki bu durumda hiçbir inanç nihai olarak gerekçelendirilemeyecek—ya da keyfi bir noktada kesilecek ve bu da gerekçelendirme sürecinin rasyonal temelini ortadan kaldıracaktır. *Temelselci* yaklaşım bu problemi aşmak amacıyla, bazı inançların çıkarımsal olmayan, yani başka herhangi bir inanca dayanmaksızın doğrudan gerekçelendirilmiş olabileceğini savunur. Bu inançlar, sezgisel ya da deneyimsel yolla kavranan ve kendinden menkul bir epistemik statü taşıyan “temel inançlar” olarak kabul edilir (BonJour, 1998: 101-103). Bu çerçevede, Laurence BonJour *In Defense of Pure Reason* adlı eserinde, rasyonalist bir *temelselcilik* modeli geliştirerek a priori bilgiyi sezgiye dayalı biçimde temellendirmeye çalışmaktadır. BonJour’a göre a priori bilgi, duysal deneyimle değil, *rational insight* (akli sezgi) yoluyla elde edilmektedir. Ancak elde edilen bu sezgi, salt “doğru gibi görünme” düzeyinde değil, epistemik sorumluluk ilkesine uygun olarak, bireyin bilişsel erişimi dâhilinde rasyonel olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, sezgi yalnızca öznel bir his değil, gerekçelendirme zincirini başlatma gücüne sahip, epistemik sorumluluğa tâbi bir bilişsel kaynaktır (BonJour, 1998, s. 99-107).

Söz konusu *temelselcilik* anlayışı (*temelselcilik* olarak kavramlaştırılmasa da), klasik düşünce geleneğinde de sağlam bir teorik zemine sahiptir. Aristoteles, tüm bilimsel bilgilerin dayandığı temel ilkelerin kıyasla değil, *nous* (aklî sezgi) aracılığıyla doğrudan kavranabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, tümdengelimli ispat zincirlerinin başlamasını mümkün kılan ve kendileri ispata konu edilemeyen önermelerin bilgisi, doğrudan ve zorunlu kavrayış yoluyla edinilir. Bu önermeler, sonsuz gerileme sorununa takılmaksızın bilginin epistemik ve ontolojik temelini oluşturur (Aristoteles, 2011, s. 1005b-1005b/340-342; Çimen, 2023, s. 249-53).

İslam düşünce tarihine baktığımızda, bilginin imkânı, kaynağı ve temellendirilmesi gibi epistemolojik meselelerde sezgi (ʿİads), yalnızca bilişsel bir yeti olarak değil, aynı zamanda aklın ve varlığın kesişme noktası olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, sezgiyi salt bir epistemik işleve indirge-

mekten kaçınarak, onu bilginin doğruluk ölçütleriyle, varlık düzeniyle ve nihayet hakikate yönelmiş aklın imkân koşullarıyla irtibatlandırmaktadır. Sezgi, bu bağlamda hem kıyasın epistemik zeminini hem metafizik ilkelerin idrakini hem de aşkın hakikatlerin kavramsal olmayan tecrübesini anlamlandırmada çok katmanlı bir işlev görmektedir.

İslam mantık geleneğinde Fârâbî, burhânî kıyasların temelini oluşturan önermelerin bazılarını, çıkarımsal olmayan, zorunluluğu kendinden menkul biçimde doğrudan kavranabilen olarak tasvir etmiştir (Özturan, 2007, s. 71). O, *Şerâitu'l-Yakîn*'de (her ne kadar "hads" terimini açık biçimde kullanmasa da) "ilk makuller" şeklinde nitelendirdiği doğrudan gerekçelendirilmiş ve epistemik kesinlik taşıyan önermelere ilişkin tanımlaması (Başdemir, 2010, s. 60), sezgisel bilginin işlevsel karşılığı olarak değerlendirilmeye elverişlidir. Çünkü söz konusu doğrudanlık, bilgi sürecinin ilk halkasını teşkil eden aşkın bir zihinsel açıklık biçiminde konumlandırılmıştır. Bu yönüyle Fârâbî'nin epistemolojisinde yer alan bu doğrudan kavrayış biçimi, sezgisel bilginin –başka bir ifadeyle *hadsin*– teorik çerçevesini örtük olarak taşır ve *a priori* bilgiye doğrudan gerekçelendirme kazandıran bir kaynak olarak okunabilir.

İbn Sînâ, burhânî kıyasın epistemolojik geçerliliğini mümkün kılan asli unsur olan *orta terimin*, zihinde herhangi bir tümdengelimsel işlemeye gerek kalmaksızın anı, zorunlu ve açık-seçik bir biçimde zuhur etmesini sağlayan bilişsel melekeyi *hads* kavramıyla ifade etmektedir. Bu çerçevede *hads*, öncül ile sonuç arasındaki ilişkiselliğin doğrudan idrak edilmesini sağlayan ne duyusal bir izlenimle ne de kavramsal analizle sınırlı olan, aşkın fakat zihnî bir zuhur biçimini ifade etmektedir. Sezgisel idrakin bu formu, İbn Sînâ epistemolojisinde yalnızca bilgi sürecinin ilk evresini teşkil etmekle kalmaz; aynı zamanda burhânî kıyasın kurucu ilkesi olan *orta terimin* akledilir sûret olarak zihinde belirmesini sağlayan ontolojik bir zemin oluşturur. Bu anlamda sezgi, yalnızca epistemik süreci başlatan geçici bir uyarıcı değil, aksine zihinsel kesinliğin kaynağı olan *bedihî* ilkelerin¹³ doğrudan kavranmasını mümkün kılan kurucu bir yeti olarak bilgi sisteminin yapısal bütünlüğünü teminat altına almaktadır (Gürsoy, 2014, s. 196).

İbn Rüşd'e göre sezgi, zihnin herhangi bir çıkarıma ihtiyaç duymaksızın varlığın özünü ve ilk prensipleri doğrudan kavrayabilme yetisidir. Bu kavrayış, duyu verileriyle ilişkili olsa da onlardan bağımsız işleyen, daha yüksek

13 İbn Sînâ'ya göre bilimsel kanıtlamada kullanılan öncüller iki ana türe ayrılır: kendiliğinden bilinen *bedihî* aksiyomlar ve *vaz'edilmiş* (varsayılan) öncüller. Kendiliğinden bilinen öncüller, herhangi bir akıl yürütmeye ya da kıyasa ihtiyaç duymaksızın, doğrudan akıl (*nutk-u dâhil*) tarafından kavranan ve aynı zamanda dış dünyada doğruluğu açık olan bilgilerdir; bu yönüyle sezgiyle doğrudan kavranırlar (Kaya, 2013, s. 275-277)

bir bilişsel düzeyi temsil etmektedir. Dolayısıyla epistemik açıdan, zorunlu öncüllerin bilgisine ulaşmada ve burhânî ispatın temelini oluşturmada merkezi bir rol oynamaktadır. İbn Rüşd, sezgiyi akıl ve duyumun ötesinde, her ikisinin senteziyle işleyen, doğaya yönelmiş etkin bir kavrayış biçimi olarak tanımlar; bu yönüyle sezgi, onun epistemolojisinde geçerli ve asli bir bilgi kaynağıdır (Fakhry, 2013, s. 199-202).

Modern düşünce geleneğinde Descartes sezgiyi (*intuitus mentis*), aklın doğal ışıyla doğrudan hakikati kavrama yetisi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla “Cogito” (Düşünüyorum), herhangi bir çıkarımın ürünü değil, bilakis zihnin kendi varlığına ilişkin zorunlu farkındalığının sezgisel bir ifadesidir (Descartes, 2006, liii- lvi). Descartes’a göre bu tür sezgiler, şüpheyi yer bırakmayacak açıklık ve seçiklik taşıdığı sürece, hakikat değeri taşıy ve herhangi bir ek gerekçelendirmeye gerek duymaz. Bu yönüyle sezgi, Descartes epistemolojisinde hem bilginin ilk temeli hem de epistemik güvence kaynağıdır (Öktem, 2000, s. 163; Köz, 2004, s. 48-49).

Roderick Chisholm da benzer bir yaklaşımı benimsemektedir. Chisholm’a göre bazı önermeler, “self-presenting” yani kendisini özneye doğrudan sunan ve haklılığını başka hiçbir epistemik dayanağa ihtiyaç duymadan sağlayan önermelerdir. Bu tür bilgiler, “epistemik kesinlik” (epistemic certainty) düzeyine ulaşır ve doğrudan gerekçelendirilmiş bilgi kategorisine girer. Özellikle mantıksal aksiyomlar, kimlik önermeleri ve çelişki ilkesine dayalı yargılar, Chisholm’un bu kategoriye dâhil ettiği bilgi türleridir (Başdemir, 2010, s. 55).

Sonuç olarak, yukarıda ele alınan düşünürlerin yaklaşımlarında sezgiyle elde edilen *a priori* bilginin, salt öznel bir kanaat ya da gündelik bir sezgi türü olmadığı, objektif, epistemik olarak geçerli ve hatta bilimsel düzeyde kesinlik statüsü kazandığı aşikardır. Burada söz konusu olan sezgi, bireysel his ya da belirsiz öngörülerle karıştırılmaması gereken; tersine, kavramsal açıklığı, içsel tutarlılığı ve rasyonel erişilebilirliğiyle bilgi sisteminin temelinde yerleşen aklî ve bilişsel bir sezgi biçimidir.

Ancak 20. yüzyılın ortalarından itibaren, özellikle analitik felsefe alanındaki gelişmelerle birlikte sezgiye yönelik yaklaşım köklü biçimde değişmiştir. Bu yeni yaklaşım, sezgiyi mutlak ve sorgulanmaz bir bilgi kaynağı olarak değil, eleştirel analiz gerektiren, sınırlı ve bağlama duyarlı bir bilişsel araç olarak görmeye yönelmiştir. Bu anlamda Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* eserinde sezgiyi bilgi sisteminin inşasında temel bir başlangıç noktası olarak konumlandırmakla birlikte, onun mutlak bir epistemik otoriteye sahip olduğunu reddetmektedir. Ona göre sezgi, türetilmiş bilginin öncülü olabilir; zira bir önermenin bilgi değeri taşıyabilmesi, doğ-

rudan ya da dolaylı biçimde sezgisel olarak bilinen ilk ilkelere dayanmasına bağlıdır. Ancak onu her zaman bilinçli bir farkındalık düzeyinde gerçekleşen kavrayış olarak görmez. Bazı sezgisel öncüller yalnızca alışkanlıkla edinilir ve bilinçaltı süreçler yoluyla işlev görür. Bu yüzden o, sezginin epistemik geçerliliğini yalnızca belirli koşullar altında kabul etmektedir (Russell, 2008, s. 41-45).

Ayrıca sezginin, bu doğrudan gerekçelendirme anlayışını köklü biçimde sorgulayan özellikle Willard Van Orman Quine, Rudolf Carnap, Richard Rorty ve Ludwig Wittgenstein gibi düşünürler, sezgiye atfedilen bu doğrudanlık ve kesinlik varsayımını hem mantıksal hem de dilsel temeller bakımından problemli bulmuşlardır.

Quine, *Two Dogmas of Empiricism* adlı makalesinde sezgiyi doğrudan hedef almasa da *a priori* bilginin dayandığı analitik/sentetik ayrımı, eşanlamlılık gibi totolojik durumlar gerekçesiyle reddetmekte, bu ayrımı metafizik ve döngüsel bulmaktadır (1961, s. 21-26). Dolayısıyla apriori bilginin temeli olan sezgi ona göre, anlam ya da doğruluk için güvenilir bir kaynak olamaz; çünkü bireysel zihne indirgenmiş ve deneyimden yalıtılmıştır. Quine'in epistemolojik holizmi çerçevesinde, tüm bilgi yapısı —mantık ve matematik dâhil— deneyimle sınındığı ölçüde geçerlidir. Bu bütüncül modelde sezgi, bilimsel açıklamaya kapalı bir inanç biçimi olarak dışlanmaktadır (Quine, 1961, s. 39-43).

Carnap sezgiyi, bilginin gerekçelendirme sürecinde herhangi bir epistemik işlev üstlenemeyecek, denetlenemez ve sübjektif bir unsur olarak görmektedir. Ona göre sezgiye atfedilen doğrudanlık anlayışı rasyonel gerekçeden yoksun olduğu için dogmatiktir ve bilimsel bilginin temeline yerleştirilemez. Ayrıca Carnap'a göre anlam ve doğruluk yalnızca biçimsel dilin sınırları içinde, açık kurallarla türetilbildiğinden ve sezginin bu biçimsellikten uzak olduğundan dolayı sezgi, ne matematiksel doğruların ne de bilimsel anlamın meşru kaynağıdır. (Friedman, 2001, s. 223-230).

Rorty'ye göre sezgi, modern epistemolojinin ortaya attığı “doğrudan kavrayış” mitiyle birlikte, bilgide güvence arayan temellendirme odaklı felsefenin bir yan ürünüdür. *Philosophy and the Mirror of Nature*'da bu anlayışı eleştirirken, özellikle Locke'un “intuitive knowledge” (doğrudan kavranan bilgi) adını verdiği fikirler arası sezgisel uyumu, bireysel zihne indirgenmiş, metafizik bir kurgu olarak değerlendirmektedir. Rorty için sezgi, dilsel ve toplumsal bağlamdan yalıtılmış bir epistemik otorite inşa etme girişimidir; ancak bu girişim, çağdaş felsefede anlamını yitirmiştir. Bu nedenle sezgi, bilgi üretiminde ne güvenilir bir kaynak sağlamakta ne de topluluk temelli

gerekçelendirme süreçlerine katkı sunmaktadır, aksine, modern düşüncenin geride bırakması gereken işlevsiz bir anakronizm olarak görülmelidir (Quine, 1981, s. 141-147).

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*'ta sezgiyi klasik epistemolojideki gibi "doğrudan ve kesin bilgiye erişim" aracı olarak değil, anlamın kullanım içinde olduğu bir dilsel bağlamın parçası olarak değerlendirmektedir. Ona göre sezgi, bireyin zihinsel içgörüsünden çok, bir "dil oyunu" içinde doğru zamanda doğru tepkiyi verebilme, yani kuralları doğru biçimde uygulayabilme yetisidir (Wittgenstein, 1986, s. 145-147). Bu anlayış, sezgiyi nesnel/objektif temellendirme işlevi gören bir bilgi kaynağı olmaktan çıkarır, onun yerine, anlamını toplumsal dinamiklerden elde eden pratik bir bağlama yerleştirir (Wittgenstein, 1986, s. 213-214).

Michael Devitt, *There Is No A Priori* başlıklı makalesinde, sezgiye dayalı a priori bilgi iddialarını epistemik temellendirme açısından problemli bularak, bu tür bilgilerin ampirik kriterler çerçevesinde geçersiz olduğunu savunmaktadır (Devitt, 2013, s. 186). Sezgiyi "epistemik olarak karanlık" bir kavram olarak niteleyen Devitt, onun ne doğasının açıklığa kavuştuğunu ne de bilimsel olarak güvence altına alınabildiğini belirtir; zira sezgisel doğruluk izlenimleri kişisel, değişken ve önyargıya açık olup, deneyimsel bilgi gibi sınanabilir değildir. Ona göre sezgi, felsefede sıklıkla sorgulanmadan kullanılan bir bilgi türü olmakla birlikte, doğruluk değeri bakımından deneysel bilginin test edilebilirliğine erişemez (Devitt, 2013, s. 187-189). Dolayısıyla Devitt, sezgiye dayalı *a priori* bilginin epistemik değerini reddetmekte ve çağdaş epistemolojinin, bilgi gerekçelendirmesini bilimsel yöntemlerle sınırlandırması gerektiğini savunmaktadır (Devitt, 2013, s. 193-194).

Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*'te aritmetiğin temellendirilmesinde sezgiye başvuran yaklaşımları, özellikle Kant'ın "sentetik a priori" teorisini hedef alarak eleştirir. Kant'ın aritmetiği zamansal bir saf sezgiye dayandırmasını, sayının özsel kavramsallığını göz ardı eden fenomenal bir indirgeme olarak değerlendirir. Frege'ye göre aritmetik doğrular, duysal ya da sezgisel değil, düşüncenin mantıksal yapısı içerisinde kavranan kavramsal içeriklerdir. "0" gibi sezgisel karşılığı olmayan öğeler ve sayıların yalnızca düşünülebilir olana uygulanabilirliği, onun sezgisel temellendirmeye karşı itirazının temelidir (Frege, 1953, s. 17-21). Frege'ye göre sayı, ne uzamsal-zamansal bir tasarım ne de duysal verilere dayalı bir deneyimdir; aksine, yalnızca kavramlar arası mantıksal bağıntılarla anlam kazanan, analitik bir yapıdır ve sezgiye dayalı her tür aritmetik temellendirme, sayının saf mantıksal doğasını bulanıklaştıran epistemik bir sapmadır.

Çağdaş eleştirilerin ortak noktası, sezginin doğrudanlık iddiasının subjektif olması nedeniyle nesnel ölçütlerle gerekçelendirilemez oluşudur. Bu eleştiriler, sezgiyi a priori bilginin kaynağı olarak kabul eden klasik yaklaşımın, objektif, sistematik ve dışsal gerekçelendirme kriterlerini karşılamadığını savunmaktadır. Ancak burada gözden kaçmaması gereken temel husus, sezgiye atfedilen epistemik işlevin mahiyetinin değişmiş olmasıdır. Klasik epistemolojide bilimsel bilginin temeli olarak değerlendirilen sezgi, çağdaş yaklaşımlarda çoğunlukla bireysel, gündelik veya dilsel bir yeti olarak ele alınmakta; bu nedenle dilsel ve toplumsal pratiklere indirgenerek epistemik değerinden uzaklaştırılmaktadır. Diğer bir deyişle klasik gelenekte sezgisel a priori bilgi, yalnızca temel bilimsel meselelerde geçerlidir ve ilkeler öncelenmiştir; modern dönemde ise bağlamsallık, öznellik ve işlerlik ön plana çıktığı için söz konusu bilgi türü ötelenmiştir (Akyüz & Şimşek, 2024, s. 106-107). Bu noktada döngüsellik ihtimaline karşı sezginin apriori bilgileri elde etmede önemli bir unsur olduğu, ancak bu bilgi türünü yalnızca öznenin bilişsel yeterliliğe sahip olduğu durumlarda elde edebileceğini söyleyebiliriz.

2.2. Duyusal Sezginin Doğrudan Gerekçelendirilmesi (Subjektif/Gündelik)

Duyusal temelli doğrudan gerekçelendirme, öznenin belirli bir gözlem önermesini doğrudan görsel deneyimi aracılığıyla temellendirmesiyle mümkündür. Bu durumda gerekçelendirme işlevi gören unsur, dilsel olarak ifade edilmemiş ancak bilinçte yaşantılanmış olan duyusal veridir. Teo Grünberg, bu tür bilgileri “gözlem önermeleri” (*observation statements*) olarak adlandırmakta ve yalnızca özne tarafından doğrudan deneyimlendiğinde epistemik olarak gerekçelendirilebilir olduğunu ifade etmektedir (Grünberg, 2007, s. 91-93). Bu süreçte belirleyici olan, deneyimin kendisi değil; deneyimin özne tarafından bilinçli ve yönelimli (intentional) bir biçimde fark edilmesidir. Bu nedenle Grünberg, doğrudan gerekçelendirme için bilinçli yaşantının zorunlu olduğunu ve bilinçsiz sistemlerin bu tarz bilgi üretiminden dışlanması gerektiğini vurgulamaktadır (Grünberg, 2007, s. 93).

Duyusal temelli sezgisel bilgi ise, öznenin dış dünyaya ilişkin algısal farkındalıkları aracılığıyla, herhangi bir çıkarımsal sürece başvurmaksızın oluşturduğu ani ve doğrudan bilgi türü olarak tanımlanabilir. Bu sezgi türü, özellikle görme, işitme, dokunma, tat alma ve koklama gibi temel duyu sistemleri üzerinden elde edilen verilerin bilinçte ani bir şekilde bütünleşmesiyle ortaya çıkar. Ancak burada söz konusu olan yalnızca fizyolojik bir algı değil; duyunun içerdiği verinin zihinsel bir anlamlandırma süreciyle birleşerek bilgiye temel oluşturmasıdır. Bu sezgi biçimi, genellikle öznenin “şu anda burada” olan bir nesne ya da durum hakkında sahip olduğu doğrudan

farkındalığı içerir. Örneğin, bir bireyin “karşımda bir sandalye var” inancı, herhangi bir mantıksal çıkarım yapılmaksızın, görsel algının bilinçte yaratıldığı gerçeklik izlenimiyle meydana gelmektedir.

Duyusal temelli sezgi, epistemik sistemin en alt ama en gerekli düzeylerinden birini temsil eder. Bu sezgiler, duyuya dayalı olmaları nedeniyle ampirik gibi görünseler de bilgisel niteliklerini ancak bilinçli farkındalık, yönelimsellik ve zihinsel tutarlılıkla kazanabilirler. Grünberg’in doğrudan gerekçelendirme modeli, bu tarz sezgilerin bilgiye dönüşmesinde çıkarımsal aracıya ihtiyaç olmadığını savunarak, sezgiye özgü bir epistemik zemin sunar. Ancak bu zemin, yalnızca duyu verisiyle değil; duyunun zihinde temsiliyle birlikte anlam kazandığı ölçüde bilgi üretimine katkı sağlar.

Grünberg’in gözlem verilerini işleyiş tarzı, Kant’ın duysal sezgi (*sinnliche Anschauung*) anlayışıyla paralel bir düzlemde yorumlanabilir. Kant’a göre sezgi, dışsal duyudan gelen veri çoklusunun, zihnin a priori formları olan uzay ve zaman içerisinde yapılandırılarak görü (*anschauung*) hâline getirilmesini sağlayan bir “seziş” sürecidir. Bu süreçte, dışsal kaynaktan gelen ham duyular, fenomenal düzeyde yalnızca algılanmakla kalmamakta, aynı zamanda zihnin saf biçimleri aracılığıyla sezgisel görülere dönüştürülerek bilgi üretiminin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Ancak bu sezgi yalnızca “fenomenler”e yöneliktir; insan, varlıkların “numen” düzeyindeki gerçek yapısını bilememektedir (Yaren, 2003, s. 31). Böylece sezgi, bilginin ham maddesini sağlayan ampirik bir işlev görmekte ancak bu hamlığı biçimlendiren zihin olmaktadır. Yani “bu nesne kırmızıdır” gibi önermeler, fenomenal düzeyde doğrudan algılanarak bilgi sürecini başlatır. Ancak Kant, bu sezginin bilgiye dönüşebilmesi için mutlaka anlama yetisinin kategorileriyle kavramsal olarak yapılandırılması gerektiğini savunur (Kant, 1998: 193). Bu noktada Grünberg, Kant’tan ayrılır: Gözlem önermelerinin doğrudan yaşantı temelinde gerekçelendirilebileceğini, dolayısıyla kavramsal aracıya gerek olmadığını savunur. Böylece bilgiye ulaşmada kavramsal yapılar yerine öznel farkındalığı merkeze alan bir doğrudanlık modeli inşa eder (Grünberg, 2019, s. 91–93).

Bu yaklaşım, Roderick Chisholm’un savunduğu *içselci* gerekçelendirme modeliyle epistemolojik düzlemde örtüşmektedir. Chisholm’a göre bir bilgi, öznenin kendi zihinsel durumunun doğrudan farkında olduğu durumlarda gerekçelendirilmiş sayılmaktadır. Özellikle “self-presenting” (kendini sunan) zihinsel durumlar, bireyin dışsal bir aracıya ihtiyaç duymaksızın bilişsel içeriğe ulaşabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede duysal sezgi, öznenin bilinç alanına açık algısal içeriklerin doğrudan farkındalığına dayanmakta ve epistemik değerini dışsal doğrulayıcı süreçlerden değil,

işsel temellendirmeden almaktadır (Chisholm, 1989, s. 76-77). Dolayısıyla duyusal sezgi, zihne doğrudan ve aracısız biçimde gelen duyumlardan oluşmakta ve herhangi bir çıkarımsal gerekçeye ya da deneyimsel desteğe ihtiyaç duymadan gerekçelendirilmiş kabul edilebilmektedir.

William P. Alston da *işselci* yaklaşım doğrultusunda duyusal sezgiyi iki temel biçimde gerekçelendirmektedir. Perspektif işselciliği, öznenin bir inanca yönelik gerekçeleri kendi zihinsel perspektifinden değerlendirebilmesini gerekli görmektedir; farkındalık işselciliği ise, bu gerekçelerin öznenin açık bilinci dâhilinde olması gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, “S” öznesinin “p” önermesine olan inancı, yalnızca o anda sahip olduğu işsel zihinsel durumlarla destekleniyorsa, epistemik olarak gerekçelendirilmiş kabul edilmektedir. Dolayısıyla sezgi, duyum, düşünce ve hafıza gibi bilinçte farkında olunan işsel durumlara dayanarak gerekçelendirme işlevi görmektedir (Mehdiyev, 2007, s. 81).

Ernst Cassirer benzer bir sezgisel temsiliyetin savunucusudur. Cassirer’in mitik sezgi anlayışı, duyusal sezgilerin doğrudan gerekçelendirme kapsamında nasıl işlevsel olabileceğine dair özgün bir model sunmaktadır. Mitik bilinçte nesne, mantıksal çıkarımlarla değil, doğrudan bilinçte belirerek kendisini kabul ettirir; bu kabul, herhangi bir dışsal gerekçeye değil, izlenimin bilince zorlayıcı biçimde yerleşmesine dayanır. Diğer bir deyişle bilginin kaynağı, mantıksal çıkarımlarla değil, nesnenin bilince doğrudan ve zorlayıcı biçimde yerleşmesiyle oluşmaktadır. Sezgi, nesneye yönelik farkındalığın aracısızlığı yoluyla epistemik değer kazanmaktadır. Cassirer bunu şu ifadeyle dile getirir: “Mitik bilinç doğrudan izlenimde yaşar... Kendini yalnızca varlığının yoğunluğuyla, bilince bıraktığı karşı konulamaz etkiyle doğrular” (Cassirer, 1955, s. 74). Bu anlayışa göre sezgi, yalnızca göreceli değil, mutlak nitelikte farkındalık olarak değerlendirilmektedir.

Çağdaş epistemolojide ayrıca James Pryor, *There is Immediate Justification* başlıklı makalesinde, bazı inançların başka herhangi bir inanca dayanmaksızın epistemik olarak gerekçelendirilebileceğini savunur. Bu görüş, “immediate justification” (doğrudan gerekçelendirme) olarak adlandırılır (Pryor, 2013, s. 202–204). Pryor’a göre bireyin içinde bulunduğu deneyimsel ya da zihinsel durumlar –örneğin yorgunluk hissi, bir nesnenin kırmızı görünmesi ya da mantıksal olarak açık bir önermeyi kavraması– kimi zaman başka bir inanca dayalı olmadan haklı inançlar üretebilir.

Pryor, özellikle sezgisel algıların (örneğin zihinsel yorgunluk hissi ya da öznel duyusal deneyimler) herhangi bir önermesel destek gerektirmeksizin epistemik haklılık üretebildiğini öne sürer. Ona göre bu tür inançlar, kişinin

sahip olduğu bir deneyimden veya sezgisel bir “içsel kavrayıştan” türeyebilir ve yine de gerekçelendirilmiş olabilir – tıpkı bir nesneyi görerek onun varlığına dair doğrudan bir inanç edinmek gibi. Pryor, gerekçelendirmeyi yalnızca duyuşsal algıyla değil, aynı zamanda sezgisel bilişsel durumlarla da ilişkilendirir. Örneğin “ $2+2=4$ ” ya da “hiçbir nesne hem tamamen kırmızı hem de tamamen yeşil olamaz” gibi önermelerin kabulü sezgisel bir doğruluk hissine dayanabilir ve bu his, doğrudan epistemik gerekçelendirme sağlayabilir (Pryor, 2013, s. 209–211). Bu tür sezgisel yargılar, Pryor’a göre, açıkça inanç biçiminde olmayabilir ama yine de gerekçelendirme işlevi görebilir. Dolayısıyla sezgi, yalnızca “psikolojik bir his” değil, bir tür görünüş (seems-state) olarak epistemik işlev kazanır. Pryor’un amacı, bu tür doğrudan sezgisel hislerin bilgiye ulaşmakta rasyonel bir başlangıç noktası olarak kabul edilebileceğini göstermektir (Pryor, 2013, s. 213–215). Bu bağlamda “sezgi”, yalnızca analitik bir içgörü değil; aynı zamanda deneyimsel, fenomenal bir veriye dayanarak ortaya çıkan ve zihinde doğrudan oluşan inanç biçimleriyle bağlantılıdır. Pryor’un yaklaşımı, klasik “mediat (dolaylı) gerekçelendirme” anlayışına karşı çıkarak epistemik doğrudanlık fikrine sezgi temelli güçlü bir savunma getirmektedir.

Duyusal sezgi, temel olarak üç aşamalı bir zihinsel süreç içerisinde işler:

1. Algısal Uyarılma: Dış dünyadaki bir nesne ya da olay, duyu organları aracılığıyla özneye ulaşır. Bu aşama fizyolojik bir veri alışıdır.
2. Fenomenal Farkındalık: Algı, bilinçte belirir. Bu farkındalık, deneyimin sadece yaşanması değil; deneyimin “farkında olunması” anlamına gelir. Sezgi tam da bu noktada devreye girer.
3. Zihinsel Tanıma ve Kabul: Algının içerdiği belirli özellikler (renk, biçim, ses, hareket vb.) özne tarafından sezgisel olarak “doğru” bir inanç biçimine dönüştürülür. Özne, bu inancı başka bir önerme ya da çıkarım olmaksızın kabul eder.

Söz konusu üçlü yapı, sezginin salt duyu verisiyle sınırlı olmayan, bilişsel anlamda bütünleştirici bir işlev gördüğünü ortaya koyar. Sezgi burada bir tür “zihinsel tanıma” (recognition) işlevi üstlenir: Öznenin dünyaya ilişkin doğrudan ve zorlayıcı bir farkındalık yaşamasıdır.

Dolayısıyla duyuşsal sezgiler, özellikle şu üç koşul altında epistemik değer kazanır:

1. İçerik Açıklığı (clarity): Algılanan nesne ya da özellik, zihinde bulanık değil, açık bir biçimde belirdiyse.

2. Yönelimsellik (intentionality): Zihinsel yönelim, belirsiz değil, belirli bir nesne ya da durum üzerindeyse ve şans faktörü devre dışıysa.

3. Bilişsel Tutarlılık (coherence): Sezgisel farkındalık, öznenin daha önceki deneyimleriyle çelişmiyor ve tutarlıysa.

Bu epistemik koşullar sağlandığında, duyuşal sezgi yalnızca psikolojik bir farkındalık biçimi olmanın ötesine geçerek, bilgiye yönelik doğrudan ve temellendirilebilir bir gerekçelendirme aracı hâline gelebilmektedir. Bu çerçevede, öznenin yaşadığı sezgisel tecrübe, fenomenal açıklık, bilinçli farkındalık ve zihinsel yönelimsellik içerdiği takdirde, doğrudan gerekçelendirilmiş bilgiye temel teşkil edebilecek nitelikte bir bilişsel yapı arz etmektedir. Duyuşal temelli sezgiden elde edilen bilgi, bu yönüyle salt içgüdüsel ya da psikolojik bir tepki olarak değil, belirli rasyonel ve normatif şartlar altında epistemik geçerliliğe sahip bir bilgi türü olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu geçerlilik yalnızca bireysel yaşantının sezgisel yoğunluğuna değil, aynı zamanda sezgisel farkındalığın mevcut bilgi sistemleriyle olan uyumu ve bütünlüğüyle de ilişkilendirilmelidir. Ne var ki sezgiyi bu şekilde—doğrudan farkındalıkla özdeşleşen bir bilinç durumu olarak—temellendiren yaklaşımlar, algının doğası gereği yanılabilir oluşu nedeniyle ciddi bir epistemik sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Tam da bu noktada, sezgiden türeyen bilgilerin doğrudanlık iddiaları sorgulanmakta ve güvenilir bir temel olmaktan yoksun olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir.

Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* adlı eserinde sezgiyi doğrudan adlandırmaksızın, onun temel varsayımlarını “the myth of the given” (verili olanın miti) eleştirisiyle kökten reddetmektedir. Duyuşal sezginin ön-kavramsal ve doğrudan bilgi sunduğu inancı, Sellars’a göre epistemik bir yanılsamadan ibarettir; zira algısal veriler hiçbir zaman yalın, arı veya yorumdan azade değildir. Tüm deneyimsel içerik, dilsel ve kavramsal yapılarla doymuştur ve yalnızca bu bağlamda bilgi değeri kazanabilir. Dolayısıyla, sezgi temelli “doğrudan verililik” anlayışı ne analitik gerekçelendirme sağlar ne de epistemik temellendirme sürecinde asli bir rol üstlenebilir (Sellars, 1997, s. 12–14). Bu bağlamda Sellars, sezgiyi açıklayıcı epistemolojiden dışlayarak, bilginin ancak kavramsal çerçeveler içinde inşa edildiğini savunan bir normatif-kavramsal yaklaşımı benimser (Sellars, 1997, s. 28–30).

Paul M. Churchland, sezgi ve algı süreçlerini nörobilimsel bir zeminde değerlendirerek, bunların epistemik güvenilirliğini evrimsel ve bağlamsal sınırlılıklar doğrultusunda sorgular. Ona göre duyuşal sezgi, nesnel ve saf bir bilgi yetisi olmaktan ziyade, beklenti etkileri, dikkat kaymaları, hafıza hataları ve dilsel-kültürel çerçevelerle şekillenen, çarpıtmalara açık bir bi-

lişsel mekanizmadır (2013, s. 127-129). Sezgisel yargılar, evrimsel olarak işlevsel fakat epistemik olarak yanıltıcı kategoriler üzerine kurulu olduğundan, evrensel bilgi taşıyıcıları olarak görülemezler (281-282). Churchland, bu nedenle sezginin yerini, daha isabetli ve sistematik bilgi üretebilecek nörobilimsel modellerin alması gerektiğini savunur (282-283).

Timothy Williamson, *Knowledge and Its Limits* adlı eserinde sezgiyi, bilgi kuramının temelinde yer alabilecek güvenilir bir kaynak olmaktan sistematik biçimde dışlar. Dördüncü bölümde geliştirdiği “E = K” ilkesiyle, kanıtın yalnızca bilgiyle sınırlı olduğunu savunur; sezgisel içgörüler ise doğruluğu test edilemeyen, öznel yargılar ürettiğinden bu çerçevede epistemik statü kazanamaz (2002, s. 184-208). Beşinci ve altıncı bölümlerde, “Sadece p’yi biliyorsan p’yi iddia et” normuyla sezgiye dayalı gerekçelendirmeleri dışlayan bir ifade etiği inşa eder çünkü bu tür gerekçeler ne bilgi düzeyine ulaşır ne de iletişimde güvenilirlik sağlar (243-275). Yedinci ve sekizinci bölümlerdeyse, klasik içselciliğin dayandığı “luminosity” ilkesini, kademeli farkındalık kayıplarını örnek göstererek çürütür: kişinin kendine doğrudan açık olan sezgisel farkındalığı, her zaman doğru bilgi üretmez (281-330). Böylece Williamson, bilgiye erişimi dışsal, güvenilir ve deneyimle sınanabilir koşullara bağlayarak, sezgiyi epistemik temellendirmeden bütünüyle dışlar.

Bu bağlamda duyuşal sezgiye yönelik analitik eleştiriler, özellikle aşağıdaki üç eksen de yoğunlaşır:

1. Yanılsama Problemi: Halüsinasyonlar, optik illüzyonlar ve yanlış algılar, duyuşal sezgilerin her zaman doğru bilgi üretmediğini gösterir.
2. Yorumlanmış Deneyim: Tüm algılar, zihinsel şemalar ve dilsel kodlarla şekillendiği için, duyuşal sezgi asla “saf” ya da “nötr” değildir.
3. Biyolojik Determinizm: Algının işleyişi, bilişsel evrim ve sinirsel yapı tarafından belirlenmiştir; bu da duyuşal sezgiyi yanıltıcı yapar.

Söz konusu eleştirilere karşı Grünberg’in, sezgisel farkındalıkları ve duyu temelli yaşantıları, bilgiye doğrudan erişim sağlayan öznel imkânlar olarak savunduğunu; ancak bu savunmanın onları saf, kavramsız ve evrensel doğruluk taşıyıcıları olarak değil, belirli bilişsel yeterlilik koşulları altında işleyen fenomenal gerekçeler olarak konumlandığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşım hem çağdaş dışsalcı şüpheciliğe hem de içselciliğin savunusuz sezgi vurgusuna karşı dengeli ve yapılandırılmış bir epistemolojik pozisyon sunar.

3. Dolaylı Gerekçelendirmeye Tabi Bilgi Türleri: Örtük Epistemik Süreçler

Epistemik bağlamda “dolaylı gerekçelendirme”, bir önermenin (p) doğruluğunun doğrudan gözlemsel ya da sezgisel bir kavrayışa değil; daha önce doğruluğu temellendirilmiş başka önermelere ($q, q_1 \wedge q_2$ gibi) ve bu önermelerden çıkarımsal bir şekilde p’ye ulaşan mantıksal ilişkiye dayanarak haklılaştırılması sürecini ifade etmektedir. Bu gerekçelendirme biçimi, klasik anlamda yalnızca biçimsel geçerliliğe değil, aynı zamanda öznenin epistemik yeterliliğine, yani çıkarımı kurma ve uygulama kapasitesine bağlı olarak işlerlik kazanır. Dolayısıyla dolaylı gerekçelendirme, özne merkezli bir bilişsel yeterlilik modeline yaslanarak sadece neyin çıkarımsal olarak geçerli olduğuna değil, kimin bu çıkarımı geçerli biçimde işleyebildiğine de bağlıdır (Grünberg, 2007, s. 98–99).

Grünberg, dolaylı gerekçelendirme modelini, yalnızca önerme düzeyinde yapısal doğruluk ilişkilerine değil, aynı zamanda bu çıkarımsal ilişkilerin özne tarafından bilişsel olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilemediğine dayandırır. Buna göre bir önermenin dolaylı gerekçelendirilmiş bilgi statüsüne erişebilmesi, epistemik koşul dizgesinin eşzamanlı olarak sağlanmasına bağlıdır. Diğer bir deyişle dolaylı bir çıkarımın, p önermesini özne X açısından gerçekten belgeler hâle gelmesi için şu üçlü koşul zorunludur:

1. X, p önermesinin dayandığı q önermesinin doğruluğunu bilmektedir ($B_x q$),
2. X, $q \vdash p$ biçimindeki çıkarım ilişkisini bilmektedir,
3. X, bu çıkarımı yapma bilgisine, yani q’den p’ye geçiş işlemini fiilen uygulayabilme yetisine sahiptir (know-how) (Grünberg, 2007, s. 99).

Bu koşullar doğrultusunda dolaylı belgelemenin **yeterli koşulu** şu biçimde ifade edilmektedir:

- (1) Ç çıkarımı, p’nin bir belgeleyici çıkarımıdır $\wedge$
- (2) X, Ç’nin öncüllerinin doğruluğunu bilmektedir $\wedge$
- (3) X, Ç çıkarımını yapmasını bilmektedir

$\rightarrow p$, X için dolaylı olarak belgelenmiştir.

Formal ifade:

$(\text{Ç} \in \text{Bel}(p)) \wedge B_x(q) \wedge \text{Know-how}_x(q \vdash p) \rightarrow \text{Bel}_x p$ (Grünberg, 2007, s. 99)

Buna karşılık, dolaylı belgelemenin **gerekli koşulu** da şöyle tanımlanır:

Eğer p , X için dolaylı olarak belgelenmişse, o hâlde:

(1) p 'nin bir belgeleyici çıkarımı olan Ç vardır $\wedge$

(2) X , bu çıkarımın öncüllerinin doğruluğunu bilmektedir $\wedge$

(3) X , çıkarımı yapmasını bilmektedir.

Formal ifade:

$\text{Bel}_x p \rightarrow \exists \text{Ç} \in \text{Bel}(p) \wedge \text{Bx}(q) \wedge \text{Know-how}_x(q \vdash p)$ (Grünberg, 2007, s. 99)

Bununla birlikte, çıkarımın dayandığı q önermesinin birden çok bileşenli (örneğin $q_1 \wedge q_2$) bir birleşik önerme olması durumunda, Grünberg çıkarımın bir alt-çıkartım yoluyla da değerlendirilebileceğini ifade eder. Böylece dolaylı belgelemenin daha genel bir biçimde **yeterli koşulu** şu şekildedir:

Ya X , doğrudan Ç çıkarımını yapabiliyor,

Ya da Ç 'nin bir alt-çıkartımı olan Ç_1 üzerinden p 'yi belgeleyebiliyorsa,

Ve X , Ç_1 'in öncüllerinin doğruluğunu biliyorsa,

$\rightarrow p$, X için dolaylı olarak belgelenmiştir.

Formal ifade:

$[\text{Ç} \in \text{Bel}(p) \wedge \text{Know-how}_x(\text{Ç})] \vee \exists \text{Ç}_1 \subset \text{Ç} [\text{Ç}_1 \in \text{Bel}(p) \wedge \text{Bx}(q_1)] \rightarrow \text{Bel}_x p$

(Grünberg, 2007, s. 100)

Yeterli ve gerekli koşulların sağlanması, yalnızca tümdengelimsel geçerlilik değil, aynı zamanda epistemik yetkinlik ölçütünü de içermektedir. Öznenin çıkarımı “yapabiliyor” olması, klasik anlamda “olduğunu bilme” değil, “nasıl olduğunu bilme” (know-how) anlamında bilgisini zorunlu kılmaktadır. Bu ayrım, özellikle çıkarım zincirlerinin çok halkalı ve soyut yapılar taşıdığı alanlarda, yani matematiksel ve mantıksal akıl yürütmede büyük önem taşımaktadır. Söz konusu formel çerçeve, görünüşte doğrudan bir farkındalık gibi beliren bazı sezgisel inançların dahi, arka planda örtük bir çıkarımsal sürece dayandığını gösterir. Özellikle uzmanlık alanlarında, hızlı kavrayışlar ya da anlık içgörüler, daha önce edinilmiş deneyimlerin, ha-

fızadaki örüntülerin ve analogik yapıların bilinçdışı düzeyde etkileşimiyle oluşur. Böylece bu sezgiler, yüzeyde doğrudanmış gibi görünse de dolaylı epistemik mekanizmalarla şekillenen bilgi biçimleridir.

Douglas B. Lenat'ın hōristik (sezgi) anlayışı, sezgisel bilgi ile deneyim temelli problem çözme stratejileri arasındaki ilişkileri kavramsallaştırma bakımından son derece işlevsel bir zemin teşkil etmektedir. Lenat, hōristikleri yalnızca sezgisel bir kestirme yöntem olarak değil; gözlenebilirlik, süreklilik ve kararlılık gibi sistematik koşullara bağlı olarak işleyen bağlamsal bilgi örüntüleri şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda hōristikler, geçmişte işe yaradığı gözlemlenen çözümlerin analogi, genelleştirme ve uzmanlaşma süreçleri aracılığıyla yeni problemlere uygulanmasını mümkün kılan durumsal "başparmak kuralları" (kabul görmüş kural) olarak işlemektedir. Söz konusu yapıların etkinliği, dünyanın belirli bir düzen ve süreklilik arz ettiğine yönelik varsayıma dayanmakta; bu da benzer durumlar arasında işlevsel bir benzeşim kurulabileceği beklentisini mümkün kılmaktadır. Böylelikle hōristikler, yalnızca tūmdengelimsel kesinlik arayan epistemik ilkeler değil, aynı zamanda pratik uygulanabilirliğe ve bağlamsal yeterliliğe dayalı stratejik yaklaşımlar olarak değerlendirilmektedir (1982, s. 189-193).

Lenat'a göre hōristiklerin hem bilgi üretiminde hem de karar verme süreçlerinde yönlendirici bir rol oynamasının temel nedeni, onların belirli durumlarda hangi eylemin uygun ya da uygun olmadığını tayin etmeye yarayan, "if-then" (koşul-sonuç) yapısında kurgulanmış olmalarıdır. Bu yönüyle hōristikler, doğruluğu zorunlu olarak garanti eden ilkelerden ziyade, pragmatik geçerliliğe sahip, bağlama duyarlı kural kümeleri niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede söz konusu sezgisel bilgi türü, epistemik değerini doğruluk temelinden değil, işlevsellik ve bağlamsal tutarlılık zemininden almaktadır (1982, s. 196-199).

Epistemolojik açıdan bakıldığında, hōristiklerin statüsü doğrudan gerekçelendirilmiş bilgi olmaktan ziyade, dolaylı gerekçelendirmeye tabi bilgi türü olarak değerlendirilebilir. Zira hōristikler, doğrudan deneyimsel doğrulama süreciyle değil, geçmişte başarılı olmuş örneklerin analogik genişletimiyle gerekçelendirilmektedir. Bu nedenle Lenat'ın hōristik kavrayışı, Grünberg'in dolaylı belgeleme modeline paralel biçimde, epistemik doğruluğu değil, bağlamsal geçerliliği önceleyen bir gerekçelendirme biçimiyle örtüşmektedir. Bu tarz sezgilerden elde edilen bilgi, rasyonel gerekçelendirme temelinde değil; pragmatik gerekçelendirme ve tümevarımsal güvenilirlik temelinde epistemik bir değer kazanmaktadır. Bu kapsamda, Grünberg'in

modeli içinde dolaylı gerekçelendirmeye tabi sezgi (h ristik) türleri iki ana başlık altında değerlendirilebilir.

3.1. Tecrübi Sezginin Dolaylı Gerekçelendirilmesi (Objektif/Bilimsel)

Tecrübi sezgi, özellikle teknik maharet, mesleki pratik ve yüksek düzeyde örüntü tanıma becerisi gerektiren alanlarda ön plana çıkan ve ampirik temellere dayanan bilimsel bir sezgi türünü temsil etmektedir. Hekimin kısa süreli bir gözlem neticesinde doğru teşhise ulaşabilmesi, satranç ustasının rakibinin stratejisini birkaç hamle öncesinden öngörebilmesi yahut mühendisin beklenmedik teknik sorunlara anında  z m geliştirebilmesi, dışarıdan bakıldığında anlık bir bilişsel sıçrama gibi görünebilir. Benzer şekilde Newton'un başına düşen bir elma vasıtasıyla yerçekimi yasasını formüle etmesi de ilk bakışta spontane bir içgörüye işaret ediyor gibi görülebilir. Ancak söz konusu anlık kavrayışların ardında uzun süreli gözlemsel düşünme pratiklerinin bulunduğu açıktır. Bu bağlamda, söz konusu sezgi türü; reflektif olmayan fakat bilgiyle doğgunlaşmış zihinsel şemaların, belirli durumlara otomatik biçimde uygulanmasıyla ortaya çıkan bir kavrayış biçimi olarak temellendirilebilir. Dolayısıyla tecrübi sezgi, bilinçli çıkarım sürecine tam olarak indirgenemeyen fakat rasyonel temellerden de tamamen bağımsız da olmayan bir tür yarı-örtük bilişsel yetkinlik olarak değerlendirilebilir.

Tecrübi sezgi çoğu zaman *a priori* sezgiyle aynı semantik düzlemde ele alınsa da birçok düşünürün sezgi anlayışında bu iki tür arasındaki ayrımı belirleyen ince kavramsal nüanslara rastlanmaktadır. Nitekim klasik İşlam mantığında, *matv * ya da *d r l  kıyas* olarak adlandırılan entimem, bu farkın açık bir örneğini teşkil etmektedir. Özellikle İbn Sînâ ve onu takip eden mantıkçılar entimemi, zihnin orta terimi açıkça bilinç düzeyine çıkarmaksızın ve öncülleri bilfiil ifade etmeksizin sonuca doğrudan ve yüksek isabetle ulaştığı tümdengelsel bir süreç olarak tanımlamaktadırlar. Bu tarz kıyaslar dışa vurulmuş formel bir yapıya sahip olmasa da zihinsel düzlemde kurucu ve yönlendirici bir işlev üstlenmektedir. Bununla birlikte, bu yapı tümüyle çıkarıma dayanmayan bir sezgisel işleyiş sergiliyor gibi görünse de aslında örtük bir akıl yürütmenin varlığını da ima etmektedir (Baba, 2023, s. 221). İbn Sînâ ayrıca tecr b  bilginin tekrar edilmesiyle nefsin doğal olarak bir tümellik eğilimi geliştirdiğini ve bu eğilimin zihinde sezgiye dönüştüğünü de belirtmektedir. *Apriori* sezgiden (hads) farklı olarak *iz' n* (boyun eğme/itaat) kelimesiyle ifade ettiği bu sezgi türü aklın, çok sayıda örnekle karşılaşmasının ardından, bu örneklerin arkasındaki zorunlu ilkeye dair fıtr  bir yönelimidir (Aylu tarhan, 2025, s. 45). Bu açıklamalardan hareketle, İbn

Sînâ'nın *hads* ve *iz'ân* kavramlarını, apriori ve tecrübi sezginin iki ayrı türü olarak temellendirdiği açıkça anlaşılmaktadır.

Descartes da benzer bir şekilde tecrübi türden sezgisel kavrayışları, birden fazla sezgisel bilginin mantıksal bir zincirle birleşerek bilinçte ani bir açıklık kazanması olarak değerlendirir. Ona göre, her ne kadar tek tek sezgilerden oluşan bilgi zinciri bilinç düzeyinde her zaman açıkça fark edilmezse de bu zincirin halkaları tümdengelim yoluyla sıralanır ve nihayetinde “şimdileşmiş bir apaçıklık” meydana gelir. Böylece geçmiş sezgisel birikimler, bir anda kavranan kesin bir bilgiye dönüşür (Soykan, 1997, s. 14). Bu yönüyle tecrübi sezgi, hem İbn Sînâ'nın tümelliğe yönelik fitrî meyil anlayışını hem de Descartes'ın sezgi-dedüksiyon ilişkisini birleştiren, deneyimden doğan ama rasyonel olarak temellendirilebilen bir bilgi türü olarak öne çıkmaktadır.

Dış dünyayla sürekli etkileşim içinde gelişen bu zihinsel eğilimler, karmaşık değerlendirmeleri hızla gerçekleştirme avantajı sunsa da her zaman güvenilir sonuçlar üretmeyebilir. Tversky ve Kahneman bu sezgisel süreçleri (höristikleri) üç temel başlık altında sınıflandırır: temsil edilebilirlik, erişilebilirlik, sabitleme ve ayarlama. Her biri, zihnin örüntü tanıma, hatırlama ya da referans alma eğilimlerine dayanır (1974, s. 1124–1131).¹⁴ Bu yönüyle bilgiye dönüşme süreçleri, doğrudan değil, dolaylı ve çıkarımsal olarak gerekçelendirilmiş biçimde işlemektedir.

Grünberg'in modeline göre bu tür sezgisel inançların bilgi statüsü kazanabilmesi için:

- Dayandığı ampirik örüntülerin epistemik olarak sağlam olması,
- Öznenin bu örüntülerle çıkarım kurma becerisine (know-how) sahip olması,
- Sezgisel hükmün önceki bilgi kümeleriyle uyumlu ve tutarlı bir biçimde bütünleşmesi gerekir.

Bu tür bilgi, içeriği sezgisel gibi görünse de gerekçelendirme biçimi açısından çıkarımsal olarak inşa edilmiş bir epistemik örgüye sahiptir. Kısacası bu tür sezgilerin bilgi statüsü kazanabilmesi için onların dayandığı örüntülerin epistemik olarak güvenilir olması ve öznenin bu örüntülerle çıkarım kurma kapasitesine sahip olması gerekir (Grünberg, 2007, s. 99). Eğer bu şartlar

¹⁴ Ancak birey, yeterli uzmanlık ya da istatistiksel düşünme becerisine sahip değilse, bu sezgisel yollar kolaylıkla yanıltıcı genellemeler, yanlış korelasyonlar ya da eksik ayarlamalar gibi sistematik hatalara neden olabilir.

yerine getirilirse, tecrübi sezgi zaten bilimsel olarak gerekçelendirmeye müsait olan yapısı sayısı kolayca gerekçelendirilebilir ya da reddedilebilir.

3.2. Metafizik Sezginin Dolaylı Gerekçelendirilmesi (Subjektif/Gündelik)

Metafizik sezgi, varlığın özüne yönelik doğrudan subjektif bir kavrayışı ifade etmektedir. Günlük yaşantı içinde kendiliğinden ortaya çıkan bu sezgi, bireyin içsel bir yönelişle hakikati fark etmesini mümkün kılmaktadır. Bergson'a göre her insanda bulunan bu sezgi melekesi, ancak işlevsel hâle geldiğinde anlam kazanmakta ve beklenmedik durumlara karşı geliştirilen içsel tepkilerde belirginleşmektedir (Eroğlu, 2012, s. 92). Dolayısıyla çoğu zaman anlam, değer, ahlâk, hakikat ya da öz gibi soyut ve spekülâtif konularla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. "Hayatın bir amacı olmalı" veya "bazı şeyler evrensel olarak doğrudur" gibi yargılar, öznel farkındalıklarla ilişkilendirilse de genellikle geçmiş tecrübeler, kültürel kodlar, çağrışımsal örüntüler ve hafızada yer etmiş düşünsel bloklarla dolaylı biçimde şekillenmektedir. Halîyle metafizik sezgi, teorik bilgiye değil, yaşantıya içkin bir idrake karşılık gelmektedir. Bu nedenle sezgisel içerik, ilk bakışta doğrudanlık taşısa da gerekçelendirme yönüyle örtük tümevarım, analogi ve sistematik kanaatlerin işlevsel bir birleşimidir.

Grünberg açısından bu tür metafizik sezgi verilerinin bilgiye dönüşebilmesi için:

- Gerekçelendirme sürecinin açık bir çıkarıma dayalı olmasa bile, örtük tümevarımsal örüntülerle desteklenmesi,
- Öznenin bu sezgisel içeriği, daha önce kabul ettiği düşünsel sistemlerle bağlantılandırabilecek bilişsel donanımına sahip olması,
- Sezgisel yargının tutarlı (çelişkisiz) biçimde temsil edilebilmesi gerekir.

Bu koşullar sağlanmadığında, metafizik sezgiler yalnızca spekülâtif kanaatler ya da psişik izlenimler düzeyinde kalır. Bu nedenle, söz konusu sezgi türü epistemik statü açısından en zayıf, en tartışmalı biçim olarak değerlendirilebilir (Grünberg, 2007, s. 99–100). Diğer bir deyişle metafizik sezgi, doğası gereği ne ampirik gözleme ne de biçimsel çıkarıma dayalı olarak doğrulanabildiği için, gerekçelendirilmesi en zor sezgi türüdür. Ancak bu onun epistemik olarak gerekçesiz olduğu anlamına da gelmez. Keith Lehrer'in öznel gerekçelendirme kuramı çerçevesinde, bir inancın gerekçelendirilmiş sayılması, öznenin değerlendirme sistemine olan tutarlılığıyla belirlenir. Bu değerlendirme sistemi, (i) öznenin halihazırda neleri kabul ettiğini (kabul sistemi), (ii) hakikati elde etme ve yanlıştan kaçınma yönündeki tercih-

lerini (tercih sistemi) ve (iii) kabul ettiği öncüllerden sonuçlara nasıl ulaştığını (akıl yürütme sistemi) içeren bütüncül bir yapıdır (Lehrer, 2000, s. 129-130). Metafizik sezgi, bu yapıya tutarlı biçimde entegre olabiliyorsa — yani öznenin daha önce kabul ettiği sezgisel ilkelerle çelişmiyor, tercihlerine uygun düşüyor ve rasyonel akıl yürütmeleriyle destekleniyorsa— kişisel olarak gerekçelendirilmiş kabul edilebilir. Üstelik bu sistem, sadece çelişkili itirazlara doğrudan cevap üretmeyi değil, bazı durumlarda bu itirazları etkisizleştiren (neutralize eden) yanıtlar aracılığıyla sezgisel kabulü savunmayı da mümkün kılmaktadır. Örneğin, “bu sadece güçlü bir his olabilir” şeklindeki itiraz, özne tarafından “ancak ben şu anda sezgisel olarak bunun apaçık ve yanılsama olmadığını kavıyorum” şeklinde etkisizleştirilebilir. Bu çerçevede, metafizik sezgi —her ne kadar dışsal ölçütlerle doğrulanamasa da— öznenin içsel değerlendirme sisteminde makul ve sistematik bir yer bulabiliyorsa, bilgiye temel oluşturabilecek bir inanç biçimi olarak kişisel gerekçelendirme ile savunulabilir hâle gelir. Böylece Lehrer’in kuramı, sezgisel bilgileri tamamen dışlayan epistemik dışlayıcılık anlayışlarına karşı güçlü bir içselci ve öznelci alternatif sunmaktadır.

Çağdaş analitik felsefecileri nezdinde metafizik sezgi, deneyimsel doğrulama eksikliği, dilsel ve kültürel determinizm, epistemik öznellik gibi gerekçelerle ciddi şekilde reddedilir. Dolayısıyla metafizik sezgi, bu gelenekte ya “epistemik romantizm” ya da “bilinç dışı yanlılık” olarak yorumlanır. Her ne kadar bazı çağdaş metafizikçiler (örneğin Saul Kripke ve David Chalmers) metafizik sezgiye daha fazla epistemik değer atfetse de bu tür sezgilerin bilgi değeri taşıyıp taşımadığı hâlâ tartışmalıdır. Örneğin Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* adlı eserinde, anlamlılığın ölçütünü ya analitik doğrulukta ya da ampirik doğrulanabilirlikte bulur; bu iki koşulu karşılamayan tüm metafiziksel ve mistik önermeleri ise anlamsız addederek, sezgiye dayalı bilgi iddialarını dilsel sınırların ve bilişsel geçerliliğin ötesine taşan boş “sözde önermeler” olarak nitelendirir. Diğer bir deyişle deneyimsel olarak sınanamayan sezgisel içgörüler, anlamlı önermelere dönüştürülemezleri nedeniyle bilişsel bir içerik taşıdıklarını kabul etmez. Bununla birlikte Ayer, sezgiyi bütünüyle reddetmez; sentetik önermelerin keşfi sürecinde sezginin yaratıcı bir rol oynayabileceğini kabul eder (Ayer, 1952, s. 76-77). Ancak Ayer’e göre bilgi ancak doğrulanabilirlik kısıtıyla anlamlılık kazandığı için sezgi, bilgiye ulaşmada yalnızca psikolojik bir başlangıç noktası olabilir fakat doğruluk değerinin tayininde hiçbir normatif işlev üstlenemez. Dışsal bir gerekçelendirme ölçütü benimseyen Ayer, rasyonalistlerin sezgiyi doğrudan bilgiye epistemik bir temel olarak konumlandırma çabalarını, doğrulama ilkesine aykırı, tutarsız ve felsefi açıdan geçersiz bir yaklaşım olarak değer-

lendirir ve sezgiyi bilgi üretiminin dışsal koşullarına açık hale gelmedikçe, yalnızca yaratıcı bir kurgudan ibaret sayar (Ayer, 1952, s. 92-93).

Sonuç olarak bilginin aşkın ve ontolojik temellerini yakalayabilen bir yeti olarak konumlandırılan metafizik sezgi; analitik gelenekte, epistemik değer kazanabilmek için mutlaka epistemik gerekçelendirme koşullarını sağlamak zorundadır. Dolayısıyla söz konusu sezginin dayandığı gerekçelendirme türü, epistemik standartların karşılanıp karşılanmadığı açısından belirleyicidir. Eğer metafizik bir inanç —örneğin Tanrı'nın varlığına dair sezgisel bir kabul— esasen pragmatik, ahlaki veya dinsel gerekçelerle destekleniyorsa, bu durumda söz konusu sezgi, “doğruya ulaşma” amacıyla özsel bir ilişki içinde olmayı epistemik gerekçelendirme için zorunlu kılan ölçütleri karşılayamaz. Demircioğlu'nun tartıştığı üzere, kabul gören görüşe göre epistemik gerekçelendirme, yalnızca öznenin hedefinin bilgi edinimi, yani hakikatin araştırılması olduğu durumlarda geçerlilik kazanır (Demircioğlu, 2017, s. 1-10). Oysa metafizik sezgiler sıklıkla kişisel çıkar (pragmatik), normatif yükümlülük (ahlaki) ya da manevi beklenti (dinsel) temelli gerekçelerle savunulmaktadır. Bu tür gerekçeler, inancın doğruluğunu garanti etmedikleri veya olasılığını yükseltmedikleri sürece, doğruya yönelmiş bilişsel bir çabanın parçası olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla, metafizik sezgi, dayandığı gerekçelendirme biçimi itibarıyla epistemik olmayan bir temele yaslanıyorsa, bilgiye katkı sunacak epistemik statüyü kazanamaz.

Neticede analitik felsefenin sezgiye yönelik güvenilirlik eleştirileri, sezgiyi epistemik kesinlikten ziyade bilişsel strateji ve pratik uyum bağlamında yeniden konumlandırmıştır. Sezgi, bu yaklaşımda artık hakikatin doğru-
dan bilgisine ulaşmayı sağlayan metafiziksel bir “iç ışık” değil, potansiyel olarak yanıltıcı bir yeti olarak görülmeye başlanmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, sezgi kavramını klasik ve modern bilgi anlayışları arasındaki teorik süreklilik ve kırılma noktaları bağlamında ele alarak onun epistemik statüsünü çok katmanlı bir çözümlemeyle yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır. Özellikle Grünberg'in doğrudan ve dolaylı gerekçelendirme ayrımı çerçevesinde, sezginin yalnızca klasik epistemolojideki metafizik kesinlik zemininde değil; aynı zamanda modern analitik felsefede ortaya çıkan eleştirel sorgulamalar, mantıksal modellemeler ve bilişsel işleyişle olan ilişkisi de kapsamlı biçimde değerlendirilmiştir.

Sezginin bilgi üretimindeki rolü, tarihsel olarak mutlak doğrulukla özdeşleştirilmiş ve aklî sezgi, duyusal kavrayış ve metafizik ilham gibi farklı

biçimlerde bilgiye aracılık eden temel bir kapasite olarak konumlandırılmıştır. Ne var ki çağdaş epistemoloji ve bilişsel bilimler, sezgiyi artık saf ve doğrudan bir bilgi kaynağı olarak değil; sınırlı, bağlama bağımlı ve çoğu zaman örtük çıkarımlarla şekillenen bir bilişsel süreç olarak tanımlama eğilimindedir. Bu dönüşüm, sezgisel bilginin yalnızca öznel deneyime dayalı bir güven telkininden ibaret olmadığını, aksine biçimsel geçerlilik, bilişsel güvenilirlik ve pragmatik işlevsellik gibi ölçütlerle denetlenebilecek bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Sezginin epistemik değerini anlamaya yönelik çabalar, onu ya tümüyle reddetme ya da mutlak doğrulukla yüceltme ikilemine hapsolmak yerine, sezgiyi mantıksal, psikolojik ve dilsel çerçevelerde sınanabilir ve gerekçelendirilebilir bir bilişsel mekanizma olarak yeniden konumlandırmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda sezgi, hem doğrudan bilincimize nüfuz eden ani kavrayışları hem de uzmanlık, deneyim ve örüntü tanıma yoluyla gelişen dolaylı ve edinilmiş sezgisel yapıları içeren geniş bir anlayışı temsil eder.

Bu doğrultuda, Grünberg'in geliştirdiği epistemik model temel alınarak çalışmada, sezgi türlerini bütüncül biçimde kavrayabilecek esneklikte bir kuramsal çerçeve ortaya konulmuştur. Doğrudan gerekçelendirme aracılığıyla, klasik epistemolojide merkezi bir konuma sahip olan apriori ve duyusal sezgi türleri temellendirilirken; dolaylı gerekçelendirme yoluyla ise tecrübi ve metafizik sezgi biçimlerinin tümevarımsal, bağlamsal ve örtük bilişsel süreçlerle ilişkili yönleri açıklanmıştır. Ayrıca çalışmada sezgi yalnızca bu ikili ayrım temelinde sınıflandırılmamış, apriori ve tecrübi sezgi bilimsel, duyusal ve metafizik sezgi ise gündelik bilişsel yaşantılarla ilişkili olarak öznel yönleriyle ele alınmıştır. Her bir sezgi biçimi, çağdaş gerekçelendirme kuramlarıyla ilişkilendirilerek epistemik temelleri bakımından gerekçelendirilmeye çalışılmış, aynı zamanda bu tür sezgilere yöneltilen eleştiriler ve karşı argümanlar da kapsamlı biçimde değerlendirilmiştir. Bütün bu değerlendirmeler, sezgiyi salt edilgin bir "bilgi kaynağı" olarak değil, bilginin oluşumunu başlatan, yönlendiren ve sınavan dinamik ve çok katmanlı bir bilişsel işlev olarak konumlandırmaktadır.

Son kertede, bu çalışmanın ortaya koyduğu analizler, sezginin felsefi bilgi sistemindeki yerinin hem teorik hem de metodolojik düzlemde yeniden tanımlandığını göstermektedir. Sezgi artık mutlak hakikatlerin garantörü olmaktan ziyade, bilişsel süreçlerin başlangıç noktası, hipotez üretiminde katalizör ve mantıksal sistemlerin sınıandığı bir dayanak olarak değerlendirilebilmektedir.

Kaynakça

- Akyüz, T., & Şimşek, R. (2024). Klasik dönem burhan teorisi üzerine bir değerlendirme-Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddîn Râzî bağlamında. *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi*, 1(4), 94-107.
- Aristoteles. (2011). *Metafizik*. (H. K. Ökten, Yayına Hazırlayan). Say Yayınları. (Fikir Mimarları Dizisi, 13: Aristoteles içinde).
- Aydın, A. E. (2024). Theaetetus diyalogu bağlamında Platon'da bilginin tanımı sorunu. *Kalemname*, 9(17), 128-149.
- Ayer, A. J. (1952). *Language, truth and logic* (2nd ed.). Dover Publications.
- Ayluçtarhan, R. (2025). *Epistemik mantık açısından tümevarım sezgi ilişkisi*. İstanbul Üniversitesi.
- Baba, C. (2023). Epistemik mantık bağlamında sezgi üzerine. İçinde Y. E. Akbay (Ed.), *İslam düşüncesinde temel kavramlar -Vahiy, ilham, keşf, sezgi, firaset ve rüya* (ss. 207-225). Son Çağ Akademi.
- Başdemir, H. Y. (2009). Gettier ve bilgide şans unsuru. *Felsefe Dünyası*, 50, 121-140.
- Başdemir, H. Y. (2010). Gerekçelendirme, epistemik seviyeler ve kesin bilgi: Fârâbî ve Chisholm karşılaştırması. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(17), 39-65.
- Cappelen, H. (2012). *Philosophy without intuitions*. Oxford University Press.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Chisholm, R. M. (1989). *Theory of knowledge* (3rd ed.). Prentice Hall.
- Churchland, P. M. (2013). *Matter and consciousness*. MIT Press.
- Çimen, S. (2023). Bilgi kaynağı olarak sezgi ve mantıktaki kullanımı Platon-Aristoteles-İbn Sina. İçinde Y. E. Akbay (Ed.), *İslam düşüncesinde temel kavramlar -Vahiy, ilham, keşf, sezgi, firaset ve rüya* (ss. 243-267). Son Çağ Akademi.
- Demircioğlu, E. (2017). On the differentia of epistemic justification. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 1-10.
- Descartes, R. (2006). *Discourse on the method of correctly conducting one's reason and seeking truth in the sciences* (I. Maclean, Çev.). Oxford University Press.
- Devitt, M. (2013). There is no a priori. İçinde M. Steup, J. Turri, & E. Sosa (Eds.), *Contemporary debates in epistemology* (2nd ed., ss. 185-194). Wiley-Blackwell.
- Dündar, L. (2023). Mantık ilminde sezgi ve diğer bilgi kaynakları arasındaki yeri. İçinde Y. E. Akbay (Ed.), *İslam düşüncesinde temel kavramlar -Vahiy, ilham, keşf, sezgi, firaset ve rüya* (ss. 226-242). Son Çağ Akademi.
- Eroğlu, A. (2012). Henri Bergson'da bilinç-sezgi ilişkisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27, 81-102.

- Fakhry, M. (2013). Mantık ve bilgi teorisi (A. Kayacık & M. S. Özdi, Çev.). *Bilimname*, 24(1), 195-204.
- Fârâbî. (2005). *Kitâbu'l-Kıyâs* (Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Frege, G. (1953). *The foundations of arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number* (J. L. Austin, Trans.; 2nd rev. ed.). Harper & Brothers.
- Friedman, M. (2001). Tolerance and analyticity in Carnap's philosophy of mathematics. İçinde J. Floyd & S. Shieh (Eds.), *Future pasts: The analytic tradition in twentieth-century philosophy* (ss. 223-254). Oxford University Press.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23(6), 121-123.
- Grünberg, T. (2000). *Sembolik mantık el kitabı II: Özel mantık sistemleri*. ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık (METU Press).
- Grünberg, T. (2007). *Epistemik mantık üzerine bir araştırma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Gürsoy, A. (2014). İbn Sînâ felsefesinde sezgisel bilginin aklî karakteri. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 191-210.
- Haklı, Ş. (2007). İbn Sînâ epistemolojisinde bir bilgi kaynağı olarak "sezgi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 35-52.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Kant, I. (2008). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- Köz, İ. (2004). Sezginin bilgideki yeri. *Felsefe Dünyası*, 2(40), 41-54.
- Lehrer, K. (2000). *Theory of knowledge* (2nd ed.). Westview Press.
- Lenat, D. B. (1982). The nature of heuristics. *Artificial Intelligence*, 19(2), 189-249.
- Mehdiyev, N. (2007). *Çağdaş din felsefesinde epistemolojik yaklaşımlar ve tanrı inancının rasyonelliği*. Marmara Üniversitesi.
- Öktem, Ü. (2000). Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de sezgi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 40(1-2), 159-188.
- Özturan, M. (2007). *Fârâbî'nin epistemolojisinde kesinlik problemi*. Marmara Üniversitesi.
- Pryor, J. (2013). There is immediate justification. İçinde M. Steup, J. Turri, & E. Sosa (Eds.), *Contemporary debates in epistemology* (ss. 202-222). Wiley-Blackwell.
- Quine, W. V. O. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20-43.
- Quine, W. V. O. (1961). *From a logical point of view: Logico-philosophical essays* (2nd ed.). Harper & Row.
- Rorty, R. (1981). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Russell, B. (2008). *The problems of philosophy*. Oxford University Press.

- On the Justifiability of Intuitive Knowledge: An Analytic Investigation in Classical and Modern Epistemology
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind*. Harvard University Press.
- Soykan, Ö. N. (1997). Bilimlerin birliğini temellendirmede Descartes'in "Intuition" kavramının yeri. *Felsefe Dünyası*, 24, 12-19.
- TDK felsefe terimleri sözlüğü. İçinde *Türk Dil Kurumu*. Erişim Tarihi 11.04.2025 <https://sozluk.gov.tr/>
- Tversky, A., & Kahneman, D. (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, 185(4157), 1124–1131.
- Williamson, T. (2002). *Knowledge and its limits*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.; 3rd ed.). Blackwell Publishers.
- Yaren, M. T. (2003). Sezgi. *Felsefe Dünyası*, 37, 29-34.

Ad Hoc Hipotezlerin Bilimdeki Rolü: Karl Popper'in Yanlışlanabilirlik İlkesi ve Sözdebilim ile İlişkisi

Alper Bilgehan YARDIMCI

<https://orcid.org/0000-0002-3245-7203> |

alperyardimci@pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye

<https://ror.org/01etz1309>

Selin GÜLEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-5057-6935> |

sguleroglu15@posta.pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

<https://ror.org/01etz1309>

Öz

Bu çalışma, Karl Popper'in yanlışlamacı bilim anlayışı çerçevesinde ad hoc hipotezlerin bilimsel teorilerdeki rolünü ve sözdebilimle olan ilişkisini eleştirel bir yaklaşımla incelemektedir. Ad hoc hipotezler, çoğunlukla bir teoriyi eleştirilerden korumak veya yanlışlanmasını önlemek amacıyla geliştirilen, ancak teorinin genel geçerliliğine yapısal bir katkı sağlamayan düzenlemeler olarak değerlendirilmektedir. Popper'in bilimsel yöntemi, bilimselliğin temel ölçütü olarak yanlışlanabilirliği esas almakta; bu çerçevede ad hoc hipotezlerin, özellikle sınanabilirlikten yoksun olduklarında, teorilerin bilimsel değerini zayıflatılabileceğine dikkat çekmektedir.

Makale, ad hoc hipotezlerin bilimsel kullanımına yönelik olumlu ve olumsuz tarihsel örnekleri karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Einstein'ın kozmolojik sabiti ve Leverrier'in Neptün'ün keşfinde geliştirdiği hipotez, ad hoc yaklaşımların bilimsel ilerlemeye katkı sağlayabileceğini ortaya koyarken; Merkür'ün yörüngesel sapmalarını açıklamak üzere öne sürülen Vulcan hipotezi, başarısız ve doğrulanmamış bir ad hoc müdahale örneği olarak sunulmaktadır. Bu karşılaştırma, ad hoc hipotezlerin bilimselliğe katkısının, yalnızca test edilebilirlik ve ampirik dayanakla desteklenmeleri hâlinde geçerli olabileceğini göstermektedir.

Çalışma ayrıca, ad hoc hipotezlerin doğrulamacı eğilimlerle olan ilişkisini ortaya koymakta ve bu tür müdahalelerin Popper'in karşı-tümevarımcı yaklaşımıyla nasıl geliştiğini tartışmaktadır. Sözdebilimlerde sıkça rastlanan dogmatik tutumlar ve sistematik ad hoc müdahaleler, bilimsellikten uzaklaşmanın tipik örneklerini teşkil etmektedir. Özellikle astroloji gibi alanlarda, teorilerin çürütücü veriler karşısında sürekli yeni varsayımlarla korunması, eleştiriye kapalı yapılar yaratmakta ve Popper'in yanlışlanabilirlik ilkesini ihlal etmektedir.

Sonuç olarak, bu makale ad hoc hipotezlerin bilimsel yöntemlerde yalnızca dikkatli ve sınırlı biçimde, test edilebilirlik ilkesini zayıflatmadan kullanılmaları gerektiğini savunmakta; Popper'in bilimsellik kriterlerinin bu bağlamdaki belirleyici rolünü vurgulamaktadır. Aksi hâlde, ad hoc hipotezlerin sistematik kullanımı, bilim ile sözdebilim arasındaki sınırın bulanıklaşmasına yol açmakta ve bilimsel yöntemin temelini oluşturan eleştirel rasyonalizmi zedelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ad hoc hipotez, Yanlışlanabilirlik, Karl Popper, Sözdebilim, Bilimsel yöntem

Atıf Bilgisi Yardımcı, Alper Bilgehan ve Güleroglu, Selin (2025). Ad hoc hipotezlerin bilimdeki rolü: Karl Popper'in yanlışlanabilirlik ilkesi ve sözdebilim ile ilişkisi. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 180-198, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1630485	
Geliş Tarihi	31.01.2025
Kabul Tarihi	26.06.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

* Bu makale, 27 Temmuz 2024 tarihinde ICSAS 1st International Conference on Philosophy konferansında sunulan "Karl Popper'in Bilim Felsefesinde Ad Hoc Hipotezler" başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş, düzenlenmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

The Role of Ad Hoc Hypotheses in Science: Karl Popper's Falsifiability Principle and Its Relationship with Pseudoscience

Alper Bilgehan YARDIMCI

<https://orcid.org/0000-0002-3245-7203> |

alperyardimci@pau.edu.tr

Pamukkale University, Faculty of Humanities and
Social Sciences, Department of Philosophy, Denizli,
Türkiye

<https://ror.org/01etz1309>

Selin GÜLEROĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-5057-6935> |

sguleroglu15@posta.pau.edu.tr

Pamukkale University, Institute of Social Sciences,
Department of Philosophy, Denizli, Turkey

<https://ror.org/01etz1309>

Abstract

This study critically examines the role of ad hoc hypotheses in scientific theories and their relation to pseudoscience within the framework of Karl Popper's falsificationist philosophy of science. Ad hoc hypotheses are commonly developed to protect a theory from criticism or prevent its falsification, yet they are often regarded as modifications that do not meaningfully contribute to the overall validity of the theory. Popper's scientific methodology places falsifiability at the core of scientific legitimacy, highlighting the risk that ad hoc hypotheses—especially when lacking testability—may undermine a theory's scientific value.

The article offers a comparative analysis of historical examples reflecting both the constructive and problematic uses of ad hoc hypotheses in science. Einstein's cosmological constant and Leverrier's prediction of Neptune are presented as instances where ad hoc reasoning contributed to scientific progress. In contrast, the Vulcan hypothesis, proposed to explain the anomalies in Mercury's orbit, is discussed as a failed and unverifiable ad hoc intervention. These comparisons suggest that the scientific utility of ad hoc hypotheses depends on their empirical testability and evidential support.

The study also explores the connection between ad hoc reasoning and confirmationist tendencies, emphasizing how such interventions contradict Popper's anti-inductivist stance. Pseudoscientific domains are frequently characterized by dogmatic adherence and systematic ad hoc modifications, which insulate theories from falsification. In areas like astrology, the persistent defense of claims through unsupported assumptions exemplifies this trend and violates the principle of critical scrutiny central to Popper's philosophy.

In conclusion, the paper argues that ad hoc hypotheses should only be used with caution and within the boundaries of testability, reaffirming the centrality of Popper's criterion of falsifiability. Otherwise, the unchecked use of ad hoc reasoning risks blurring the boundary between science and pseudoscience, ultimately undermining the foundations of scientific rationality.

Keywords: Ad hoc hypothesis, Falsifiability, Karl Popper, Pseudoscience, Scientific method

Citation Yardımcı, Alper Bilgehan ve Güleroglu, Selin (2025). Ad hoc hipotezlerin bilimdeki rolü: Karl Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi ve sözdebilim ile ilişkisi. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 180-198. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1630485	
Date of Submission	31.01.2025
Date of Acceptance	26.06.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Bilim, doğanın işleyişini anlamayı amaçlar ve bilimsel araştırmalar bu işleyişe dair tutarlı ve açıklayıcı sonuçlar sunmayı hedefler. Ancak bu süreçte çeşitli karşı argümanlar ve sorunların ortaya atılması bilimde beklenmedik anomalilerin gündeme gelmesine yol açar. Bu beklenmedik veriler ve anomaliler bilim insanlarının mevcut teorilerini korumak amacıyla çeşitli çözümler geliştirmelerine zemin hazırlar. Ad hoc hipotezler tam olarak bu noktada devreye girer. Ad hoc hipotezler genellikle bir teoriyi eleştirilere karşı savunmak, yanlışlanmasını önlemek ya da teorilerin eksik veya hatalı yanlarını düzeltmek için geliştirilen özel düzenlemeler olarak değerlendirilir (Chalmers, 2016, s. 81; Smid, 2023, s. 726; Votsis, 2016, s. 305). Ancak bu tür düzenlemeler teorinin genel geçerliliğine her zaman anlamlı bir katkı sağlamayabilir (Popper, 2002a, s. 19–20; Chalmers, 2016, s. 82; Smid, 2023, s. 730; Friederich vd., 2014, s. 3906). Bu bağlamda test edilebilir sonuçlara sahip olmayan bir teoriye ek bir postulatın dâhil edilmesi ya da mevcut bir postulatta yapılan değişiklikler ad hoc düzenlemeler olarak adlandırılır (Chalmers, 2016, s. 81). “Ad hoc” teriminin etimolojik kökenine baktığımızda Latince “ad hoc” ifadesi “bu özel amaç için” anlamına gelir. “Ad”, “-e doğru” ya da “için” anlamını taşıırken; “hoc”, Latince “hic” kelimesinin nötr hali olup “bu” anlamına gelir. Bu nedenle, “ad hoc” ifadesi “belirli bir amaç için atanmış ya da gerçekleştirilmiş” (Harper, t.y.) ya da kısaca “amaca özel, niyete mahsus” olarak ifade edilebilir (Smid, 2023: s. 726). Johansson (2019, s. 299) ad hoc kavramının felsefi bağlamda farklı yorumlandığını ve bilimsel literatürde bu terimin açık bir tanıma sahip olmadığını belirtir. Dolayısıyla “ad hoc” terimi evrensel bir tanımdan yoksun olduğu için bilim insanlarının kişisel kabullerine ve estetik anlayışlarına dayanan öznel yargılara yol açabilmektedir (Hunt, 2012, s. 12).

Ad hoc olgusuna dair farklı düşünürler çeşitli yorumlar öne sürmüş ancak bu tanımlar genellikle tutarlı bir anlam bütünlüğü yakalamakta yetersiz kalmıştır (Johansson, 2019, s. 305). Bu çerçevede ad hoc hipotezlerin bilimdeki konumuna ilişkin olumlu ve olumsuz yaklaşımlar bu kavrama yönelik tanımlamaları şekillendirmiştir. Olumlu yaklaşıma göre ad hoc hipotezler mevcut bir teoriyi korumak amacıyla eklenen ancak genellikle deneysel ya da gözlemsel desteği olmayan varsayımlardır. Bu hipotezlerin bilimsel tutarlılığı artırma amacı taşıdığı ifade edilmektedir (Friederich vd., 2014, s. 3905). Mevcut hipotezin anomaliler sonucunda yanlışlanmaktan kurtulması için ad hoc hipotezlerin yardımcı olabileceği ve bilimsel teoriler hakkında daha derinlemesine araştırmalar yapılmasına olanak tanıdığı öne sürül-

mehtir. Örneğiri, Einstein'ın genel görelilik teorisindeki kozmolojik sabit başlangıçta evrenin statik olduğunu savunan bir ad hoc hipotez olarak öne-
rilmiş ancak daha sonra genişleyen bir evren modeline uyarlanarak kozmo-
lojiye önemli katkılar sağlamıştır (Ray, 1990, s. 589). Wilcox (2023, s. 2-3)
ad hoc hipotezlerin Bayesian bir çerçevede değerlendirilebileceğini ve bu
yaklaşımın teorilerin delillerle uyumlu hale getirilmesini sistematik bir bi-
çimde inceleme olanağı sunduğunu belirtmektedir. Votsis (2016, s. 301) ise
ad hoc hipotezlerin yaratıcı bir bilimsel araç olarak kullanılabileceğini an-
cak "canavarısı" özellikler taşıdığında bilimsel ilerlemeyi engelleyebileceğini
öne sürmektedir. Ad hoc hipotezlerin teorilerin genelleştirilebilirliğini ve
basitliğini zayıflatmaları, onların bilimsel değerini sorgulatmaktadır. An-
cak, bu tür hipotezlerin yeni öngörüler sunduğunda bilimsel araştırmalarda
meşru bir amaca hizmet edebileceği de ifade edilmektedir. Bu nedenle, ad
hoc hipotezlerin tamamen zararlı olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Bu
durum, ad hoc hipotezlerin eleştiriden muaf olmadığını ancak belirli bağ-
lamlarda yararlı olabileceğini ortaya koymaktadır.

Ad hoc hipotezlerin belirli bir teoriyi desteklemek dışında bağımsız bir
kanıt ya da rasyonel gerekçe sunmaması onları problematik hale getiren temel
unsurdur. Bilim felsefesi ad hoc hipotezler konusunda tanımlar, sonuçlar
ve eleştiriler arasındaki karmaşık bir etkileşimi barındırır. Ad hoc hipotezler
genellikle sorunlu olarak değerlendirilir çünkü bu hipotezler bir teoriyi
yanlışlamadan kurtarmaya yönelik çabalar olarak algılanır ve çoğu zaman
gerçek bir açıklayıcı güce sahip değildir. Bu bakış açısı, "ad hoc" teriminin
belirsizliğini ve bilimsel söylemdeki kullanımını vurgulayan çeşitli felsefi
tartışmalarla desteklenmektedir. Kavramın bilim felsefesi bağlamındaki kul-
lanımı özellikle Karl Popper'ın "Bilimsel Araştırmanın Mantığı" (1959, 5, 19
ve 46. bölümler) adlı kitabındaki görüşleriyle şekillenmiştir. Popper (2002a,
s. 60) ad hoc hipotezleri mevcut bilimsel teorilere yönelik karşılaşılan uyum-
suz deneysel verilerle başa çıkmak için geliştirilen eklemeler olarak tanımla-
mıştır ve bu tür hipotezleri bilim insanlarının dikkatli bir şekilde ele alması
gerekten unsurlar olarak ifade etmiştir. Popper (2002b, s. 47-48) ad hoc hipotezlerin
dikkatsiz kullanımının bilimsel yöntemle zarar verebileceğini çünkü
bu durumun teorilerin yanlışlanabilirliğini zayıflatarak bilimsel ilerlemeyi
tehlikeye atabileceğini savunur. Deneysel doğrulama imkânı olmayan ad hoc
müdahaleler teorisinin eleştirel testlere açık olma özelliğini zedeler. Bu ne-
denle, bilimsel metodoloji açısından bir "geçici çözüm" olarak görülmekte ve
günü kurtaran hipotezler haline gelmektedir (Friederich vd., 2014, s. 3906).
Bununla birlikte, ad hoc hipotezler sözdebilimlerin de sıkça başvurduğu bir
yöntemdir. Sözdebilimler kendi argümanlarını desteklemek ya da kuramları-

nı doğrulamak için ad hoc hipotezlere sıkça başvurarak bilimin doğasına ve nesnellğine zarar verme potansiyeli taşımaktadır. Bu durum mevcut hipotezde yapılan sürekli düzenlemelerin inanca dönüşme tehlikesini ve bilimsel verinin nesnellikten uzaklaşma riskini ortaya koymaktadır. Bennett (2012, s. 49) ad hoc hipotezleri sunulan tüm kanıtlara rağmen bir konuda haklı olma ya da bir kuramı destekleme arzusuyla sıkı sıkıya bağlı kalınan bahaneler olarak tanımlamaktadır. Bu tanım sözdebilimlerin en sık kullandığı savunma mekanizmalarından birine işaret eder ve her koşulda kendi iddialarını destekleyecek unsurlar aramalarını açıklamaktadır.

Bu çerçevede çalışmanın temel amacı, Karl Popper'ın bilim anlayışında ad hoc hipotezlerin bilimsel yöntem içerisindeki yerini sistematik biçimde değerlendirmektir. Özellikle şu sorular çalışmanın temel eksenini oluşturmaktadır: Popper'a göre ad hoc hipotezler hangi koşullar altında bilimsel yöntemin meşru bir parçası olabilir? Hangi durumlarda bu hipotezler, teorileri yanlışlanabilirlikten uzaklaştırarak sözdebilimsel bir niteliğe büründürür?

Bu kapsamda makalede ad hoc hipotezlerin bilimdeki kullanımına ilişkin olumlu ve olumsuz örnekler ele alınarak Popper'ın yanlışlamacı bilim anlayışı perspektifinden ad hoc hipotezlerin bilimsel çalışmalardaki yeri değerlendirilmektedir. İlk olarak, ad hoc hipotezlerin sözdebilimlerin temel özellikleriyle olan ilişkisi incelenmekte ve bu hipotezlerin sözdebilimin ayırt edici unsurlarından biri olarak nasıl öne çıktığı tartışılmaktadır. Ardından, bilim tarihinde ad hoc hipotezlerin olumlu kullanım örneklerine dayanarak bu tür hipotezlere bilimsel ilerleme açısından pozitif bir nitelik atfetmenin uygun olup olmadığı değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, ad hoc hipotezlerin bilimsel teorilerin geçici olarak korunmasına katkı sağlayabileceği kabul edilmekle birlikte Popper'ın vurguladığı üzere bağımsız olarak test edilemeyen ve deneysel içerikten yoksun bu hipotezlerin bilimsel yöntemin uzun vadeli hedefleri doğrultusunda eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Ayrıca, sözdebilimlerin ad hoc hipotezlere olan bağımlılığı ve savunucularının bu hipotezleri kuramlarını doğrulama amacıyla ısrarla kullanmaları ad hoc hipotezlerin sözdebilimle olan yakın ilişkisini pekiştirmekte ve bu tür hipotezlerin sözdebilimin ayırt edici bir unsuru olarak görülebileceğini ortaya koymaktadır.

1. Popper'ın Yanlışlamacı Bilim Anlayışı ve Ad Hoc Hipotezler

Popper'ın (2002b, s. 48) yanlışlamacı bilim anlayışı bilimselliğin temel ölçütü olarak yanlışlanabilirlik kriterini vurgularken ad hoc hipotezlerin bu bağlamdaki rolü bilimsel yöntem açısından önemli bir tartışma konusu ha-

line gelmiştir. Ad hoc hipotezler bir teoriyi eleştiriye karşı korumak amacıyla geliştirilirken çoğu zaman teorinin yanlışlanabilirliğini zayıflatarak bilimsellik statüsünü tehdit edebilir. Lakin Popper (2002b, s. 81) ad hoc hipotezleri tamamen dışlamaktan ziyade bu tür hipotezlerin dikkatli ve sınırlı bir şekilde kullanılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Bu doğrultuda, ad hoc hipotezlerin bilimdeki olumlu ve olumsuz etkilerinin değerlendirilmesi hem teorilerin geçici olarak korunmasına katkı sağlayan yaratıcı yönlerini hem de teorik dogmatizmi besleyebilecek potansiyel tehlikelerini ele almak açısından önem taşımaktadır. Ad hoc hipotezlerin Popper'ın yanlışlamacı bilim anlayışındaki yeri ve onların modern bilimdeki uygulamaları bu tartışmanın daha geniş bir bağlamda anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.

1.1. Popper'da Kuram Kavramı ve Bilimsel Yöntemdeki Rolü

Popper'ın bilim felsefesinde kuram yalnızca ampirik verilerin betimleyici bir sentezi değil olgulara dair yanlışlanabilir tahminler sunan soyut yapılar bütünüdür. Popper'a göre (2002a, s. 38) bilimsel kuramlar doğrudan gözlemden türeyen genellemeler olarak değerlendirilmez, bilimsel kuramlar gözleme dayalı olarak sınanabilir hale gelen önerme sistemleridir ve bilim sadece doğrulanmış bilgilerin toplamından ziyade sürekli olarak çürütülme riski taşıyan kuramsal yapılarla ilerler. Bu bakımdan kuramlar bilimsel yöntemin merkezinde yer alır ve onların değeri açıklayıcı güçlerinden çok yanlışlanabilirlik dereceleriyle belirlenir (Popper, 1959, s. 273). Kuramların ampirik sınamalara açıklığı onların bilimsel statüsünün başlıca ölçütüdür. Bu kuramsal anlayış yerleştirilmeden, kuramları savunmak amacıyla geliştirilen ad hoc hipotezlerin metodolojik sınırları tam olarak anlaşılamaz. Zira bir kuram, yanlışlanabilirliğini kaybettiği ölçüde bilimsellikten uzaklaşır ve bu süreç çoğu zaman ad hoc müdahaleler aracılığıyla gerçekleşir.

Popper'a (2002a, s. 38; 1959, s. 273) göre kuram test edilebilir ve yanlışlanabilir tahminler üreten hipotezsel bir sistemdir, doğrudan gözlemden türetilmiş betimleyici bir yapı değildir. Kuramlar buna göre her zaman geçici, eleştiriye açık ve sınanabilir yapılardır. Dolayısıyla ad hoc hipotezler, Popper'ın felsefesinde zorunlu bir unsur değildir; yalnızca yanlışlanabilirlik ilkesine uygunluk gösterdikleri takdirde geçici olarak meşru kabul edilebilir. Aksi hâlde, bu tür müdahaleler kuramı doğrulamaya yönelik doğrulamacı bir eğilimi yansıtır ve bilimsel yöntemden sapma olarak değerlendirilir.

1.2. Yanlışlanabilirlik İlkesi ve Bilimselliğin Kriterleri

Popper'ın bilim anlayışında yanlışlanabilirlik, bilimselliğin hem gerekli hem de yeterli koşulu olarak kabul edilir (Popper, 2002a, s. 20; Yardımcı,

2019, s. 571). Ona göre bir kuram yalnızca deneysel olarak çürütülebilecek tahminler sunduğu ölçüde bilimsel sayılabilir. Çürütülebilirlik, bir kuramın doğruluğundan çok, riskli öngörüler içermesi ve test edilebilir olmasına bağlıdır (Popper, 2002a, s. 99–100). Bu nedenle bir kuramın bilimsel değeri ne kadar çok gözlemle örtüştüğünden ziyade, hangi durumları dışladığı ve bu dışlamaların ne ölçüde sınanabilir olduğuna bağlıdır (Popper, 2002a, s. 18; 2002b, s. 47–48). Popper'a göre bilimsel kuramlar, yalnızca gözlemleri açıklamakla yetinmemeli; aynı zamanda yüksek risk taşıyan ve sınanabilir öngörülerde bulunabilmelidir. Neredeyse her kuram için doğrulayıcı örnekler bulunabilir; bu yüzden asıl olan, kuramın yanlışlanabilir iddialar içermesidir. İyi bir bilimsel kuram, olgulara ciddi kısıtlamalar getirir ve ne kadar çok durumu dışlıyorsa, o kadar güçlüdür. Buna göre bilimsellik bir derece meselesidir. Bazı kuramlar daha fazla risk üstlenerek test edilebilirliklerini artırır. Ancak bazı teoriler, karşıt verilerle sındığında ad hoc müdahaleler ile korunur. Bu tür müdahaleler, teorinin çürütülmesini engellediği gibi onun yanlışlanabilirlik derecesini azaltarak bilimsellik statüsünü zayıflatır (Popper, 2002b, s. 47–48). Bu noktada, ad hoc hipotezlerin kontrolsüz kullanımı, bilimi doğrulamacı bir yaklaşıma yönlendirme riski taşır. Popper'a göre bu eğilim, bilim ile sözdebilim arasındaki temel ayrım çizgisinin ihlal edilmesine yol açabilir (Popper, 2002b, s. 47–48; Güzel, 1996, s. 169–170).

1.3. Ad Hoc Hipotezlerin Meşruiyet Sınırları: Popper'ın Eleştirel Rasyonalizminde Çifte Rol

Ad hoc hipotezlerin Popper'ın bilim felsefesi içindeki yeri çelişkili gibi görünen çift yönlü bir tutumla şekillenir. Bir yandan bu tür hipotezler, teorileri çürütücü bulgular karşısında korumaya yönelik müdahaleler oldukları için bilimsellik ölçütü olan yanlışlanabilirliğe zarar verme riski taşır. Diğer yandan Popper, bu hipotezlerin eleştirel ve geçici bir çerçevede kullanıldığında bilimsel ilerleme için faydalı olabileceğini de belirtir (Popper, 2002a, s. 131; 2002b, s. 389).

Popper'ın “Bilimsel Araştırmanın Mantığı” adlı eserinde (1959, bölüm 46), kuramların yanlışlanabilirliğini korumak koşuluyla ad hoc hipotezlerin geçici olarak kabul edilebileceği açıkça ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, bilimde kesinlik değil eleştirelilik ilkesine dayanır. Dolayısıyla bir hipotez, yalnızca mevcut teoriyle tutarsız olan veriyi açıklamakla kalmayıp bağımsız olarak test edilebilir yeni öngörüler sunuyorsa geçici bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, Alan Musgrave (1985, s. 10–12) ad hoc hipotezlerin ancak ampirik destek kazanabildikleri takdirde bilimsel değer taşıyabileceğini vurgular. Ona göre, bilimsel gerçekçilik, yalnızca mevcut verilerle

uyuşmakla kalmayıp test edilebilir öngörüler sunan açıklamaları gerektirir. Aksi hâlde bu hipotezler, doğrulamacı bir yaklaşıma dönüşerek Popper'ın eleştirdiği dogmatik sistemlerin bir parçası hâline gelir. Nitekim Popper'ın yöntemi özünde karşı-tümevarım ilkesine dayanır. Bu yaklaşım, bir teorinin yalnızca destekleyici örneklerle değil potansiyel olarak çürütebilecek verilerle sınanmasını esas alır. Bu nedenle, ad hoc hipotezlerin metodolojik işlevi, teorinin yanlışlanabilirliğini artırmak olmalıdır; aksi hâlde, bu tür hipotezler Popper'ın sürekli karşı çıktığı doğrulamacı eğilim içerisinde yer alır (Popper, 2002a, s. 20; 2002b, s. 48; Del Ratzsch, 2000, s. 58). Bu çerçevede, Popper'da kuramın zaten hipotezsel bir yapı olduğu göz önüne alındığında, ad hoc hipotezler bilimin zorunlu bir aracı değil, yalnızca belirli koşullarda kabul edilebilecek sınanabilir müdahalelerdir. Eğer bu müdahaleler yalnızca teoriyi korumak amacıyla bağımsız test imkânı olmaksızın geliştiriliyorsa bu durum teorinin bilimsel statüsünü doğrudan tehdit eder.

Modern fizikte bu duruma örnek olarak Higgs mekanizması verilebilir (Friederich vd., 2014, s. 3898). Higgs mekanizması, Standart Model olarak bilinen temel parçacık fiziği teorisinin önemli bir bileşenidir ve temel parçacıklara kütle kazandıran mekanizmayı açıklar. Bu mekanizma, evreni dolduran ve Higgs alanı adı verilen bir skaler alanın varlığını öngörür. Higgs alanı, vakum beklenti değerinin sıfırdan farklı olmasıyla diğer alanlardan ayrılır ve yerel simetrilerin “spontane kırılması” olarak adlandırılan bir süreci başlatır. Higgs alanıyla etkileşime giren temel parçacıklar bu etkileşim sayesinde kütle kazanır. Mekanizmanın bu özellikleri Standart Model'in matematiksel tutarlılığını ve yüksek enerjilere kadar öngörü gücünü korumasını sağlar (Friederich vd., 2014, s. 3898-3900). Ancak Higgs mekanizması başlangıçta deneysel bir kanıttan yoksun olması nedeniyle “ad hoc” bir hipotez olarak nitelendirilmiştir.

Popper (1974, s. 986), ad hoc hipotezleri teoriyi korumak amacıyla geliştirilen ancak bağımsız olarak test edilemeyen müdahaleler olarak tanımlar ve bu tür düzenlemelerin bilimsellik ölçütlerine zarar verebileceğini vurgular. Bu durum teorinin yanlışlanabilirlik derecesini azaltmaktadır. Bu nedenle, Friederich'in (2014, s. 3900-3903) de belirttiği gibi, Higgs mekanizmasının başlangıçta öngörülerinin doğrudan deneysel olarak doğrulanamaması, bağımsız bir teorik dayanağı olmadığı algısını yaratmış ve dolayısıyla bağımsız test edilebilirlikten yoksun olduğu eleştirisini doğurmuştur. Ayrıca, Higgs bozonunun Standart Model'deki diğer parçacıklardan farklı olarak doğrudan gözlemlenememesi ve deneysel kanıt eksikliği, mekanizmanın “teoriyi kurtarmak için uydurulmuş bir hipotez” olduğu yönündeki eleştirileri güçlendirmiştir. Higgs mekanizmasının “ad hoc” eleştirisinden

kurtulması 2012 yılında CERN'de yapılan deneylerde Higgs bozonunun keşfedilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu keşif Higgs mekanizmasının temel fizik yasalarını açıklamada oynadığı rolü doğrulayan kritik bir olaydır. CERN'deki Büyük Hadron Çarpıştırıcısı (LHC) deneylerinde iki büyük detektör olan ATLAS ve CMS, Higgs bozonunun varlığına işaret eden sonuçlar elde etmiştir. Bu sonuçlar Higgs mekanizmasının öngördüğü Higgs bozonunun deneysel olarak tespit edilmesine, Higgs bozonunun özelliklerinin Standart Model'in tahminleriyle çok iyi bir şekilde örtüşmesine ve böylece Higgs mekanizmasının doğrudan deneysel kanıta dayalı bir teori haline gelmesine ve ad hoc eleştirisinin büyük ölçüde geçersiz kılınmasına yol açmıştır (Friederich vd., 2014, s. 3903).

Bu kapsamda, ad hoc hipotezlere yönelik olarak yanlışlamacıların itiraz edeceği ya da kabul edebileceği örneklerle Popper'ın bu meseleye ilişkin görüşleri ve ad hoc hipotezlerin sözdebilimle olan ilişkisi detaylandırılabilir. Yanlışlamacı yaklaşımın karşı çıktığı ad hoc düzenlemeler basit bir örnek ile şu şekilde açıklanabilir: “Ekmek besler” ifadesini düşük seviyeli bir teori olarak ele aldığımızda bu ifade şu anlama gelmektedir: Eğer buğday normal koşullarda yetiştirilip standart yöntemlerle ekmeğe dönüştürülür ve bu ekmeğin bir insan tarafından normal şekilde tüketilir ise o zaman bu kişi beslenir. Ancak, bir Fransız köyünde buğday normal şekilde yetiştirilip ekmeğe dönüştürüldüğünde ve buna rağmen ekmeği tüketen birçok kişi ciddi şekilde hastalanır ya da ölür ise “ekmek besler” genellemesi yanlışlanmıştır (Chalmers, 2016, s. 81). Bu durumda, teoriyi yanlışlayarak çürütmek yerine şu şekilde bir ad hoc düzeltme yapılabilir: “Söz konusu Fransız köyünde belirli bir fırında üretilen ekmekler hariç bütün ekmekler besler.” Chalmers (2016, s. 82) teoride yapılan bu tür bir değişikliği ya da düzenlemeyi ad hoc bir değişiklik olarak ifade eder. Ancak, bu tür bir değişiklik yanlışlamacılığı savunan birinin kabul edebileceği bir değişiklik değildir çünkü modifiye edilerek ileri sürülen bu teori ilk teoriden daha az yanlışlanabilir niteliktedir. Popper (2002a, s. 95-96) bilimselliği bir derece meselesi olarak ele alır ve bir teoremin dünyaya ilişkin ne kadar fazla yanlışlanabilir iddiada bulunursa o kadar bilimsel olacağını ifade eder. Ad hoc hipotezlerin sonucunda yapılan bu tür bir değişiklik ise daha az yanlışlanabilir bir iddia ortaya koyduğundan Popper (2002b, s. 48-49) tarafından arzu edilen bir değişiklik olarak değerlendirilemez.

Aynı örnekten hareketle, Popper açısından kabul edilebilir bir ad hoc hipotez örneği şu şekilde sunulabilir: “Ekmek besler” genellemesi, “belirli bir mantar türü karışan buğdaydan yapılanlar hariç bütün ekmekler besler” genellemesiyle değiştirildiğinde bu tarz bir ad hoc hipotez Popper (2002a, s.

96) için daha fazla yanlışlanabilir iddialar ortaya koyduğu için kabul edilebilir nitelikte görülmektedir. Ancak Smid'e (2023, s. 729) göre, "Tüm ekmekler besler" önermesinin, "Fransız köyündeki ... adlı fırın haricindeki tüm ekmekler besler" şeklinde modifiye edilmesi de yetersizdir. Çünkü ikinci önerme iyi bir açıklama tarafından desteklenmemekte ve ekmeğin neden beslemediğine dair yeni ve açık bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte, modifikasyonun, "Fransız köyündeki ... adlı fırın haricindeki tüm ekmekler besler" çünkü söz konusu fırındaki ekmekler ergot¹ adlı bir mantarı içermektedir" şeklinde oluşturulması daha makul bir açıklama ile desteklenmiş görünmektedir. Ancak bu sefer de modifikasyon ergotun ne olduğunu veya ekmeğin neden beslemediğini açıklamadığı için yine problemli bir yapıdadır.

Daha önce belirtildiği üzere, bir kuram ya da hipotez ne kadar fazla yanlışlanabilir iddiada bulunuyorsa o kadar bilimsel kabul edilir. Bilim insanları bu tür yüksek deneysel içerikli teorileri yanlışlayabilecek deneyler veya gözlemler tasarlayarak teorileri titizlikle test etmek için çeşitli durumlar oluşturmaktadır. Böylece, ad hoc bir hipotezin sonucunda ileri sürülen yeni genellemeye yönelik yapılan testler ve sınamalar sonrasında kuram yanlışlanmayarak ayakta kalıyorsa, bu süreçten yeni bir bilgi elde edilebilir ve bilimsel ilerleme sağlanabilir (Chalmers, 2016, s. 54).

1.4. Ad Hoc Hipotezlerin Tarihsel Görünümleri Neptün ve Vulcan Gezegenleri: Meşru Yaratıcılık mı, Bilimden Sapma mı?

Bununla birlikte, ad hoc hipotezlerin kullanımının bilimde bazı durumlarda olumlu sonuçlar doğurabileceği ancak sıkça kullanımlarının yanlış yönlendirmelere yol açabileceği bilinmektedir. Bu durumun tarihsel bir örneği, Newton'un yer çekimi kuramına dayanarak 1800'lü yılların başlarında astronomi alanında gerçekleştirilen gözlemlerde Uranüs'ün yörüngesindeki sapmaların tespit edilmesidir. Leverrier bu sapmaları açıklamak için henüz keşfedilmemiş bir başka gezegenin çekim etkisini öne sürmüştür. Daha sonra yapılan çalışmalar, Neptün gezegeninin keşfiyle Leverrier'in teorisini doğrulamıştır (Hunt, 2012, s. 6). Bu durumda bilim insanları Newton'un kuramını yanlış tahminler verdiği gerekçesiyle doğrudan yanlışlamak yerine Güneş Sistemi'nde yedi gezegen olduğu yönündeki yardımcı önermeyi sorgulayarak Uranüs'ün yörüngesine etki eden başka bir gezegenin varlığına dikkat çekmişlerdir. Böylece, ad hoc bir hipotezle kuram yanlışlanmaktan kurtarılmış ve nihayetinde bu hipotez yeni bir gezegenin keşfine katkı sağlamıştır. Bu örnek, ad hoc hipotezlerin bazen göz ardı edilen verilerin daha dikkatli incelenmesini sağladığını ve bilimsel öngörülere kapı aralayabilece-

1 Ergot, bilimsel adıyla *Claviceps purpurea*, çavdar ve diğer tahıllarda parazit olarak bulunan bir mantardır.

ğini göstermektedir (Votsis, 2016, s. 306). Daha sonra Leverrier, 1859 yılında önceki başarısından aldığı cesaretle Merkür'ün yörüngesindeki sapmaları açıklamak için yeniden ad hoc bir strateji geliştirmiş ve Vulcan adını verdiği varsayımsal bir gezegeni öne sürmüştür. Ancak bu kez, hipotez doğrulanamamış sapmaların nedeni daha sonra Einstein'ın genel görelilik teorisiyle açıklanmıştır ve Vulcan hiçbir zaman gözlemlenememiştir (Hunt, 2012, s. 6).

Bu iki örnek karşılaştırıldığında Neptün örneği bilimsel öngörülerini güçlendirirken Vulcan vakası bilimsel yöntemden sapmanın bir göstergesi olmuştur. Smid'e (2023, s. 730) göre, ad hoc hipotezler çoğu zaman faydasızdır; çünkü ya gerçek problemi teşhis edemezler ya da kuramı güçlü bir açıklama ile desteklemezler. Bu nedenle, bu tür hipotezler ona göre "çıkış yolları" olarak değerlendirilmelidir. Ad hoc hipotezler genellikle ampirik anomaliler ya da çözülmemiş paradokslarla karşılaşıldığında ortaya çıkar ve bununla birlikte Smid (2023, s. 730) onların bilimsel açıklamalardan çok geçici çözümler sunduğunu belirtmektedir. Bu görüşü destekleyen Del Ratzsch (2000, s. 53-58), ad hoc hipotezlerin kimi bağlamlarda yaratıcı bilimsel düşünceyi destekleyebileceğini ancak sistematik hale geldiklerinde bilimselliğin sınırlarını aşındırabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu tür hipotezler, bilim ile sözdebilim arasındaki sınırı bulanıklaştıran yapılardır. Bu doğrultuda, Merkür'ün yörüngesindeki sapmaların nedeninin anlaşılması, Newton'un kuramına olan aşırı bağlılık ve ad hoc düzenlemelere yönelim nedeniyle gecikmiştir. Başka bir deyişle, dogmatik bağlılık hem bilimsellikten uzaklaşılmasına hem de sapmaların asıl nedeninin geç anlaşılmasına yol açmıştır. Ad hoc müdahaleler, teoriyi yanlışlamaktan kurtarsa da onu bilimsellik statüsünden uzaklaştırmaktadır. Popper'a (2002a, s. 131) göre, eğer bir sistem her koşulda değişmez ve mutlak geçerliliğe sahipmiş gibi kabul edilir ve her tehlike anında yardımcı hipotezlerle korunmaya çalışılırsa bu sistem en yüksek derecede karmaşık ve yanlışlanamaz hale gelmektedir.

2. Ad Hoc Hipotezlerin Sözdebilim ile İlişkisi

Popper'ın perspektifinden bakıldığında, bilim insanları teorilerinde zaman zaman ad hoc hipotezlere başvurabilir ve bu yaklaşım bazı durumlarda yararlı sonuçlar doğurabilir. Ancak bu tür hipotezlerin sistematik hâle gelmesi, teorinin yanlışlanabilir içeriğini azaltarak onu bilimsellikten uzaklaştırır ve sözdebilime yakınlaştırır. Thornton (2017), Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nde Popper'ın bilim anlayışını değerlendirirken, ad hoc hipotezlerin sınanabilirliğe zarar verdiği ölçüde bilimsellikten uzaklaştığını ve sözdebilimle ayırım çizgisini belirsizleştirdiğini vurgulamaktadır. Ona göre Popper, bilim ile sözdebilim arasındaki farkı metodolojik açıklık ve test edilebilirlik ilkele-

rine dayandırarak ortaya koymuştur (Thornton, 2017). Bu yaklaşıma paralel olarak Hempel (1966, s. 37; akt. Hunt, 2012, s. 3) bazı teorilerin test edilebilir olmasına rağmen yanlış oldukları gösterildiğinde bile savunulmaya devam ettiğini belirtir. Bu savunma genellikle teoriye ad hoc bir varsayım eklenerek ya da teorinin yeniden yorumlanması yoluyla yapılır. Ancak bu tür müdahaleler, teorinin bilimsel değerini ya tamamen ortadan kaldırır ya da en azından önemli ölçüde zayıflatır. Agassi (1975, s. 191) ise ad hoc hipotezlerin olası rakip teorilere karşı tercih edilebilir hale gelmesi için ampirik desteklere ihtiyaç duyduğunu ve bu desteği elde etmenin kolay olmadığını belirtmektedir. Buradan hareketle, ad hoc hipotezlere bilimlerde başvurma- nın sonucu eldeki argümanın güvenilirliği ve bilimsel statüsü üzerinde ciddi problemlere yol açabilmektedir.

Bu noktada şu temel ayrım önem kazanmaktadır: Bilimsel teoriler, karşıt verilerle karşılaştıklarında bu verileri açıklamak veya reddetmek amacıyla sürekli olarak test edilemeyen ve bağımsız delillerle desteklenmeyen ad hoc hipotezlere başvuruyorsa bu yaklaşım sözdebilimsel nitelik kazanır. Popper'a göre, yanlışlanabilirliğin giderek azaltılması ve teorinin sürekli yama hipotezlerle korunması, bilimsel statünün aşamalı olarak terk edilmesi anlamına gelir. Bu durum, bilimsel eleştiriye kapalı dogmatik sistemlere özgü bir savunma stratejisidir ve sözdebilimin en ayırt edici göstergelerinden biri olarak kabul edilmelidir.

Popper'ın (2002b, s. 48) bilimselliğe yönelik belirlemelerinde de vurguladığı üzere bazı teoriler yanlışlanmış olmasına rağmen ad hoc hipotezler kullanılarak takipçileri tarafından desteklenmeye devam etmektedir. Ad hoc hipotezlerin bu şekilde kullanılması bu duruma yaygın bir örnek teşkil eder. Ancak bu yaklaşım teorinin yanlışlanabilirlik derecesini sürekli olarak azaltarak onu bilimsel statüden uzaklaştırmakta ve sözdebilimsel bir niteliğe yaklaştırmaktadır. Popper'a (2002a, s. 70) göre, bir bilimsel kuramın değeri, dışladığı durumların niceliğiyle ölçülür. Bir kuram ne kadar fazla durumu dışlar veya yasaklarsa o kadar güçlü ve yanlışlanabilir olarak değerlendirilir. Dolayısıyla, Popper açısından sözdebilimler yanlışlanmaya karşı gösterdikleri direnç ya da bağışıklıklarıyla kendilerini açık eder (Uslu, 2011, s. 28). Bu çerçevede Hansson (2009, s. 240; akt. Yardımcı, 2019, s. 575), sözdebilimin temel özelliklerini şu şekilde tanımlamaktadır. Bir ifade ancak aşağıdaki üç kriteri karşıladığında sözdebilim olarak nitelendirilebilir:

- Bilim alanında bir konu ile ilgili olması,
- Epistemik olarak desteklenmemesi,

- Kuramın başlıca savunucuları tarafından epistemik olarak desteklendiği izleniminin yaratılmaya çalışılması.

Bu açıdan sözdebilimlerin ad hoc hipotezlere olan bağımlılığı ve sözdebilimin savunucularının kuramlarını doğrulama konusundaki ısrarı ad hoc hipotezlerin sözdebilimlere yakınsamasının açık bir kanıtıdır. Sözdebilim savunucuları kendi disiplinlerini her koşulda yanlışlamaktan korumak için sürekli olarak kuramlarını doğrulayacak unsurlara başvurur ya da bu kuramların sınanmasından kaçınırlar. Ad hoc hipotezlerin eldeki kuramın karşıt örneklerle ya da bulgulara karşı savunulması ve bu süreçte kuramın sınanabilirliğini azaltması sözdebilimlerde sıkça başvurulan bir yöntemdir.

Örneğin, astroloji gibi sözdebilimlerde, astrologlar genellikle hipotezlerini sistematik bir şekilde test etmeye yanaşmaz ve iddialarını istatistiksel verilerle desteklemek yerine bireysel vakalar üzerinden savunma eğiliminde olurlar. Hipotezlerine aykırı düşen örneklerle karşılaştıklarında ise bu örnekleri ya görmezden gelirler ya da hipotezi yeniden gözden geçirmek yerine muhalif veriyi dışlamak amacıyla temelsiz bir açıklama (ad hoc düzenleme) geliştirerek hipotezi sorgulanamaz hale getirirler (Uyar, 2016, s. 53). Buna göre, sözdebilimlerle ilişkilendirilebilecek ad hoc hipotezlerin olumsuz yönleri açıkça görülmektedir. Bu tür hipotezler herhangi bir bilimsel dayanağı olmamasına rağmen kolaylıkla inanılan ve yanlışlanamayan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, astroloji gibi sözdebilimlerin sıklıkla başvurduğu hipotezler olarak değerlendirilebilir.

Popper (2002a, s. 19-20) yanlışlanabilirliğe karşı ileri sürülen en tehlikeli itirazın teoriyi yanlışlamaktan kaçınmak için geçici bir yardımcı hipotez ya da ad hoc hipotez ile doğrulamaya çalışmak olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple ad hoc hipotezlerin kullanımı bilim ile sözdebilim arasındaki sınırın ihlal edilmemesi açısından son derece dikkatle ele alınması gereken bir unsurdur. Bu kapsamda sözdebilimin ne olduğuna ilişkin daha ayrıntılı bir tespit ad hoc hipotezler ile sözdebilim arasındaki ilişkiyi anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Sözdebilim, bilimsel yöntem ve kriterlere uygunluk göstermeyen ancak bilimselmiş gibi görünen bir inançlar bütünü olarak tanımlanabilir. Diğer bir deyişle, "sözdebilim, kısaca bilimin formlarını, yöntemlerini ve sonuçlarını taklit eden ve elde edilen sonuçları bilimselmiş gibi ortaya koyan bir faaliyet olarak değerlendirebilir" (Yardımcı, 2019, s. 575). Sözdebilim, bilimin izlerini benimseyerek bilimsellik iddiasında bulunur ve bilimselmiş gibi davranır (Blancke & Boudry, 2021, s. 185). Ancak, felsefe, din veya sanat gibi bilim dışı alanlar bilimsellik iddiasında bulunmadıkları için sözdebilim olarak nitelendirilmezler. Bu noktada belirtmek gerekir ki söz-

debilim sıklıkla kötü bilim kavramıyla karıştırılmaktadır. Ancak sözdebilim ve kötü bilim birbirinden farklıdır. Bu nedenle, bilim ve bilim olmayan ayrımı yapılırken, sözdebilim ile kötü bilimin ayrımı kadar, iyi bilim ile kötü bilimin ne ölçüde birbirinden ayrıldığına da değinmek önemlidir. Örneğin, Monton'a (2013, s. 469) göre, bir kimya laboratuvarında çalışan bir bilim insanının elindeki örneği yanlışlıkla kontamine etmesi veya hatalı bir pipet ölçümü yapması sebebiyle yanlış bir veri bildirmesi yapılan çalışmayı sözdebilim kategorisine sokmaz. Çünkü bu bilim insanının araştırma tarzı ve çalışma koşulları, bilimsel bir çalışmanın nasıl yürütülmesi gerektiğiyle örtüşmektedir. Araştırmanın yürütülme ve ele alınma biçimi bilimsel araştırmalarda olması gereken kriterlere aykırı değildir. Dolayısıyla, bir iddianın sözdebilim olarak kabul edilmesinde yalnızca içeriği değil aynı zamanda bu iddiayı öne süren kişinin yaklaşımı ve onu nasıl yürüttüğü de önemli bir kriterdir. Bu durumda, teori ya da iddianın sahibinin süreçteki tutumu ve davranışı öne sürülen düşüncenin bilim mi yoksa sözdebilim mi olduğunu belirlemede kritik bir rol oynar.

Sözdebilimsel açıklamaların en belirgin özelliklerinden biri her şeyi basit açıklamalarla izah etme eğilimidir. Bu açıklamalar genellikle kulaktan dolma bilgiler veya kısmen anlaşılmış fikirlerden oluşmaktadır (Balogh, 2022, s. 871). Bu nedenle, sözdebilimler güvenilirlik ilkesi açısından eksiktir. Buna karşın bilim güvenilirlik esasına dayanır ve bu ilkeye sıkı sıkıya bağlıdır. Sözdebilimler gerçek bilimin bir parçasıymış gibi görünür. Diğer bir deyişle, bilimin bir gölgesi niteliğindedirler. Gordin'e (2017, s. 1484) göre, sözdebilim spesifik olarak profesyonel bilimin gölgesidir ve tıpkı bir gölgenin nesnesi olmadan var olamayacağı gibi sözdebilim de bilimin varlığı olmadan varlık gösteremez. Bu bağlamda, sözdebilim gerçek bilimin bir yansımasından öteye geçememektedir.

Sözdebilimlerin temel özellikleri arasında en dikkat çeken unsurlardan bir diğeri savunucularının muhafazakâr tutumudur. Uyar'ın (2016, s. 52) ifadesiyle, "ayırım problemine ilişkin önerilen pek çok ölçütün tüm sözdebilimler için geçerli olduğunu söylemek zorken, sözdebilimcilerin bilimsel gelişmeler karşısında savlarında tutuculuk göstermelerinin büyük ölçüde ortak bir davranış türü olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir." Bu tutum sözdebilimcilerin savlarına aşırı bir dogmatizmle bağlı olmaları olarak değerlendirilebilir. Sözdebilim savunucuları genellikle iddialarının doğruluğundan emin bir tavır sergilerler (Moberger, 2020, s. 601). Buna karşın, gerçek bilimde iddiaların bir gün yanlışlanabileceği veya değişebileceği gerçeği kabul edilir ve bu durum daha objektif bir yaklaşımı teşvik eder.

Boudry'ye (2013, s. 12) göre, “bir bilim insanı, bir teoriyi her ne pahasına olursa olsun kurtarmak konusunda güçlü bir motivasyona sahipse, bu durum şüpheli olmanın iyi bir nedeni olarak değerlendirilir.” Diğer bir deyişle, bir bilim insanı mevcut teorisini kurtarmak için her türlü çabayı gösterip teorisinin yanlışlanabilirliğini ekarte ediyorsa bu noktada teoriye karşı şüpheli bir yaklaşım geliştirmek gerekir. Aksi bir tutum, sözdebilim savunucularının sergileyebileceği bir niteliğe benzer. Popper (2002a, s. 18) açısından düşünüldüğünde bilimsel bir teoriyi bilimsel olmayandan ayıran en temel kriter onun yanlışlanabilirliğidir. Bu nedenle, dogmatik bir tavır sergilemekten kaçınmak bilimin temel prensiplerinden biri olarak görülmektedir.

Ad hoc hipotezlerin sözdebilimlerin unsuru olarak ortaya çıkmasının temel nedeni bu hipotezlerin kuram ya da disiplinlerin test edilebilir ve yanlışlanabilir içeriğini azaltmasıdır. İkinci bir neden ise sözdebilimlerin kuramlarını doğrulamak amacıyla ad hoc hipotezlere başvurulması ve bu kuramlar üzerinde ısrarcı olmasıdır. Bu bağlamda, Popper'ın düşüncesi temelinde ad hoc hipotezler sorunlu kabul edilir. Çünkü Popper, bilim ile bilim olmayan ya da spesifik olarak sözdebilim arasında sınır çizerken yanlışlanabilirliği temel ölçüt olarak belirlemiştir. Popper (2002a, s. 131) açısından, eğer bir sistem değişmez ve mutlak geçerliliğe sahip olarak kabul edilip, her tehdit altında kaldığında yardımcı hipotezler veya ad hoc hipotezlerle desteklenerek korunuyorsa, son derece karmaşık bir yapı olarak değerlendirilmelidir çünkü bu şekilde savunulan bir sistemin yanlışlanabilirlik düzeyi sıfıra yaklaşmaktadır. Aynı zamanda bu durum ad hoc ve yardımcı hipotezlerin aşırı kullanımını sınırlandıran ve hipotezlerin ekonomik bir şekilde kullanılmasını öngören ve bilimsel kuramların basit ve açık olmasını vurgulayan basitlik ilkesine de aykırıdır. Ad hoc hipotezler ise genellikle test edilebilirliği ve yanlışlanabilir unsurları azaltmaları ve teorileri daha karmaşık hale getirmeleri nedeniyle doğası gereği Popper'ın bilimsellik ölçütüne ve bilim anlayışına büyük ölçüde aykırıdır.

Bu doğrultuda Karl Popper, ad hoc yaklaşımlardan kaçınılması gerektiğini vurgulamakta ve bilimsel teorilerin bağımsız olarak test edilebilir olması ile şimdiye kadar gözlemlenmemiş fenomenleri öngörebilme kapasitesine sahip olması gerektiğini savunmaktadır (Hunt, 2012, s. 3). Popper (2002b, s. 81) bilim metodolojisinin ve bilim tarihinin ayrıntılarının, bilimin amacının mümkün olduğunca az ad hoc nitelikte açıklayıcı teoriler geliştirmek olduğunu varsaydığımızda daha iyi anlaşılır hale geldiğini belirtmektedir. Bu çerçevede, Popper bilimsel teorileri ad hoc olmayan “iyi” teoriler ve ad hoc nitelikteki “kötü” teoriler şeklinde sınıflandırmaktadır.

Ad hoc hipotezler, bağımsız olarak test edilemez ve deneysel içerikten yoksundur (Popper, 2002b, s. 331). Bu nedenle, bilim insanları tarafından genellikle hoş karşılanmazlar; en iyi ihtimalle geçici çözümler olarak görülen bu hipotezler bilimsel ilerlemenin temel amacı değildir (Popper, 2002b, s. 387). Popper (2002b, s. 387), bilim insanlarının cesur hipotezleri tercih ettiğini ve bu hipotezlerin ad hoc hipotezlere kıyasla daha katı ve bağımsız olarak test edilebilir nitelikte olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, ad hoc hipotezler bilimsel geçerliliği tartışmalı olan sözdebilimlerin ayırt edici unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir. Popper'ın bilim felsefesine göre, hipotezlerin bağımsız olarak test edilebilir olması ve ampirik bir içeriğe sahip olması gerekliliği hem ad hoc hipotezlerden kaçınmanın hem de sözdebilimden uzaklaşmanın temel ilkelerinden biridir. Ad hoc hipotezlerin sınırsız kullanımı, yalnızca teorinin metodolojik bütünlüğüne zarar vermekle kalmaz, onu bilim dışı bir yapıya da sürükleyebilir. Bu nedenle, Popper'ın bilim anlayışında olduğu gibi ad hoc hipotezlerin ancak test edilebilirlik ve bağımsız doğrulanabilirlik koşullarını karşıladığı sürece kabul görmesi gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Karl Popper'ın yanlışlamacı bilim anlayışı çerçevesinde ad hoc hipotezlerin bilimsel çalışmalardaki yeri ve sözdebilim ile ilişkisi incelenmiştir. Ad hoc hipotezler, teorilerin eksik ya da hatalı yönlerini düzeltmek veya onları eleştirilere karşı korumak amacıyla geliştirilmekte olup, teorilerin yanlışlanabilirliğini zayıflatma riskini taşımaktadır. Popper'ın bilimsellik ölçütü olan yanlışlanabilirlik perspektifinden bakıldığında, bu tür hipotezlerin dikkatsiz ve sistematik kullanımı bilimsel ilerlemeye zarar verebileceği gibi teoriyi sözdebilimsel bir yapıya da yaklaştırabilmektedir.

Makale boyunca ad hoc hipotezlerin yalnızca yapısal bir eksiklikle sınırlı olmadığı; aynı zamanda doğrulamacı bir tutumu yansıttığı ve bu yönüyle Popper'ın karşı-tümevarımcı metodolojisiyle doğrudan çeliştiği gösterilmiştir. Popper'a göre bilimsel yöntem, kuramların yalnızca destekleyici örneklerle pekiştirilmesine değil, aksine, onları çürütme potansiyeline sahip gözlemlerle sınanmasına dayanır. Bu bağlamda, test edilebilirliği genişletmeyen ve yalnızca kuramı doğrulamaya yönelik ad hoc hipotezler metodolojik bakımdan sakıncalı kabul edilir.

Ad hoc hipotezlerin bilimsel literatürdeki olumlu ve olumsuz etkileri tarihsel örneklerle değerlendirilmiştir. Einstein'ın genel görelilik teorisindeki kozmolojik sabit veya Leverrier'in Neptün'ün keşfinde kullandığı hipotezler bilimsel ilerlemeye katkı sağlarken; Merkür'ün yörüngesindeki sapmalar için ileri sürülen Vulcan hipotezi bu tür müdahalelerin her zaman yararlı

olmadığını göstermektedir. Bu durum, ad hoc hipotezlerin yalnızca bağlama duyarlı ve eleştirel bir biçimde değerlendirildiğinde anlamlı olabileceğini ortaya koymaktadır.

Özellikle sözdebilimlerle olan ilişki ad hoc hipotezlerin bilimsel testlere kapalı biçimde kullanıldığında nasıl doğrulamacı bir araç hâline geldiğini açıkça göstermektedir. Astroloji gibi alanlarda ad hoc düzenlemeler, eleştiriye dirençli, dogmatik yapılar üretmekte ve bilimsel yöntemden sapmanın tipik örneklerini sunmaktadır. Popper'ın perspektifinden ad hoc hipotezlerin bilimdeki yeri, onların bilimsel teorilere sağladığı geçici faydalara karşın, uzun vadede bilimselliği zayıflatma riskiyle sınırlandırılmaktadır. Buna göre Popper'ın vurguladığı gibi, bilimsel teorilerin bağımsız olarak test edilebilir olması ve daha önce gözlemlenmemiş fenomenlere dair öngörüler sunabilmesi gerekmektedir. Ad hoc hipotezlerin bu ölçütleri karşılamadığı durumlarda doğrulamacılığın bir uzantısı olarak değerlendirilmesi gerekir.

Sonuç olarak, bu çalışmada ad hoc hipotezlerin bilimsel yöntemlerde nasıl kullanılması gerektiğine dair eleştirel bir perspektif sunulmuş ve Popper'ın yanlışlamacıya dayalı bilim anlayışı çerçevesinde bu tür hipotezlerin sınırları belirlenmiştir. Bilimsel ilerlemenin sağlanabilmesi için ad hoc hipotezlerin yalnızca dikkatli ve sınırlı bir şekilde yanlışlanabilirlik ilkesini ihlal etmeyecek biçimde kullanılması gerekmektedir. Aksi takdirde, bu tür hipotezler, bilimin doğasına ve metodolojik bütünlüğüne zarar verme potansiyeli taşımaktadır.

Kaynakça

- Agassi, J. (1975). Science in flux. İçinde R. S. Cohen & M. W. Wartofsky (Eds.), *Boston studies in the philosophy of science* (Vol. 28).
- Balogh, L. P. (2022). Science, pseudo-science, false, and fake science: Why is this happening, and what can you do? *Precision Nanomedicine*, 5(1), 870–878. <https://doi.org/10.33218/001c.34241>
- Bennett, B. (2012). *Logically fallacious: The ultimate collection of over 300 logical fallacies*. Archieboy Holdings, LLC.
- Blancke, S., & Boudry, M. (2021). Pseudoscience as a negative outcome of scientific dialogue: A pragmatic-naturalistic approach to the demarcation problem. *International Studies in the Philosophy of Science*, 34(3), 183–198. <https://doi.org/10.1080/02698595.2022.2057777>
- Boudry, M. (2013). The hypothesis that saves the day: Ad hoc reasoning in pseudoscience. *Logique et Analyse*, 56(223), 245–258.
- Chalmers, A. (2016). *Bilim dedikleri: Bilimin doğası, statüsü ve yöntemleri üzerine bir değerlendirme* (H. Arslan, Çev.; 3. baskı). Paradigma.
- Del Ratzsch, D. (2000). *Science and its limits: The natural sciences in Christian perspective*. IVP Academic.
- Friederich, S., Harlander, R., & Karaca, K. (2014). Philosophical perspectives on ad hoc hypotheses and the Higgs mechanism. *Synthese*, 191, 3897–3917. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0504-4>
- Gordin, M. D. (2017). The problem with pseudoscience: Pseudoscience is not the antithesis of professional science but thrives in science's shadow. *EMBO Reports*, 18(9), 1482–1485. <https://doi.org/10.15252/embr.201744870>
- Güzel, C. (1996). *Sağduyu filozofu: Popper*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hansson, S. O. (2009). Cutting the Gordian knot of demarcation. *Studies in the Philosophy of Science*, 23(3), 237–243.
- Harper, D. (n.d.). Etymology of ad hoc. In *Online Etymology Dictionary*. Retrieved January 21, 2025, from <https://www.etymonline.com/word/ad%20hoc>
- Hempel, C. G. (1966). *Philosophy of natural science*. Prentice-Hall.
- Hunt, J. C. (2012). On ad hoc hypotheses. *Philosophy of Science*, 79(1), 1–14. <https://doi.org/10.1086/663238>
- Johansson, T. (2019). Ad hoc philosophy of science. *Journal of General Philosophy of Science*, 50, 297–306. <https://doi.org/10.1007/s10838-018-9438-8>
- Moberger, V. (2020). Bullshit, pseudoscience and pseudophilosophy. *Theoria*, 86(5), 595–611. <https://doi.org/10.1111/theo.12271>

- Monton, B. (2013). Pseudoscience. In *The Routledge companion to philosophy of science* (ss. 469–478). Routledge.
- Musgrave, A. (1985). Scientific realism and the “pessimistic induction”. *Synthese*, 64(1), 1–12. <https://doi.org/10.1007/BF00485829>
- Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. Hutchinson.
- Popper, K. (2002a). *The logic of scientific discovery*. Routledge.
- Popper, K. (2002b). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. Routledge. (Orijinal eserin yayın tarihi: 1963).
- Popper, K. (1974). Replies to my critics. İçinde P. Schilpp (Ed.), *The philosophy of Karl Popper* (Vol. 2, ss. 961–1200). Open Court.
- Ray, C. (1990). The cosmological constant: Einstein's greatest mistake? *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 21(4), 589–604. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(90\)90034-6](https://doi.org/10.1016/0039-3681(90)90034-6)
- Smid, J. (2023). The magic of ad hoc solutions. *Journal of the American Philosophical Association*, 9(4), 724–741. <https://doi.org/10.1017/apa.2022.27>
- Thornton, S. (2017). Karl Popper. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/popper/>
- Uslu, F. (2011). Bilimselliğin kriteri ve sınırları problemi: Bilim, bilim olmayan ve sahte bilim. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(19), 5–35.
- Uyar, T. (2016). Astroloji sözdebilimi ve toplum için yarattığı tehditler üzerine bir tartışma. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 6(1), 50–60. <https://doi.org/10.5961/jhes.2016.142>
- Votsis, I. (2016). Ad hoc hypotheses and the monsters within. In V. C. Müller (Ed.), *Fundamental issues of artificial intelligence* (ss. 301–315). Synthese Library, Vol. 376. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-26485-1_18
- Wilcox, J. (2023). Ad hocness, accommodation and consilience: A Bayesian account. *Synthese*, 201, 56. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04036-2>
- Yardımcı, A. B. (2019). Bilim ve sözde bilim: Bilimsel topluluğun doğasının belirlenmesi ve sözde bilimin ayırt edilmesine yönelik sosyal bir ölçüt. *Kaygı: Bursa Ulu-dağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 18(2), 567–588. <https://doi.org/10.20981/kaygi.622834>

Metaetik Nedir? Ahlaki Bir Hayat Görüşü Sunabilir mi?*

Cemre DEMİREL

<https://orcid.org/0000-0002-3279-0620> | demirel.cemre.89@gmail.com

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Doktora Mezunu, İstanbul, Turkey.
<https://ror.org/03a5qrr21>

Öz

Çalışmanın amacı, ahlak felsefesinin muhtemelen en temel dalı olan metaetiği okuyucuya tanıtmak ve metaetiğin ahlaki bir hayat görüşü oluşturmadaki rolünü belirlemektir. Analitik felsefenin en hareketli dallarından biri olmasına rağmen metaetik hakkında çok az Türkçe kaynak bulunması, beni böyle bir makale kaleme almaya itti. Bu uğurda metaetiğin uğraş alanları gösterilecek, kapsamı çizilecek, birbirine rakip teoriler tanıtılacaktır. Metaetik, normatif bir alan değildir, ancak metaetik; normatifik ile ilgili sorular sorar. Örneğin metaetik “Bu ahlaken kötüdür” gibi bir yargıda bulunmaz fakat “Ahlaken kötü olmak ne demektir?” gibi daha temel sorularla uğraşır. Yani metaetik neyin iyi neyin kötü olduğu ile yahut neyin ahlaken doğru neyin ahlaken yanlış olduğu ile ilgilenmez. Ancak iyilik, kötülük, ahlaki doğruluk, ahlaki yanlışlık gibi niteliklerin bizzat kendileriyle ilgilenir. Metaetik normatif bir alan olmadığı için, bu çalışmada metaetiğin ahlaki bir hayat duruşu belirlemede bir role sahip olup olamayacağı incelenecektir. Çalışmada, metaetiğin uğraş alanları (I) ahlaki semantik, (II) ahlaki ontoloji, (III) ahlaki epistemoloji ve (IV) ahlak psikolojisi şeklinde dört ana bölüme ayrılacak ve bu alanlardaki tartışmalar incelenerek bir sonuca varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metaetik, Ahlak Felsefesi, Ahlaki Semantik, Ahlaki Ontoloji, Ahlaki Epistemoloji, Ahlak Psikolojisi.

Atıf Bilgisi

Demirel, Cemre (2025). Metaetik nedir? Ahlaki bir hayat görüşü sunabilir mi?. *Felsefe Dünyası*, 81, 200-227, <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1658395>

Geliş Tarihi	15.03.2025
Kabul Tarihi	21.05.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Prof. Dr. Mehmet Günenç danışmanlığında tamamlamış olduğum “İlahi Buyruk Teorisi Ekseninde Objektif Ahlakın Temeli ve Bağlayıcılığı” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

What is Metaethics? Can It Provide a Moral View of Life?

Cemre DEMİREL

<https://orcid.org/0000-0002-3279-0620> | demirel.cemre.89@gmail.com.tr

Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, PhD Graduate, Istanbul, Turkey.

<https://ror.org/03a5qrr21>

Abstract

The aim of this study is to introduce the reader to metaethics, which is arguably the most fundamental branch of moral philosophy, and to determine the role of metaethics in shaping a moral outlook on life. Despite being one of the most dynamic branches of analytic philosophy, the scarcity of Turkish resources on metaethics has motivated me to write such an article. In this endeavor, the areas of inquiry within metaethics will be outlined, its scope will be delineated, and competing theories will be introduced. Metaethics is not a normative field, but it raises questions related to normativity or example, metaethics does not make a judgment like “This is morally bad,” but instead deals with more fundamental questions such as “What does it mean to be morally bad?” In other words, metaethics is not concerned with what is good or bad, or what is morally right or wrong. Rather, it is concerned with the nature of qualities such as goodness, badness, moral rightness, and moral wrongness themselves. Since metaethics is not a normative field, the study will attempt to demonstrate what role it might play in determining a moral stance on life. In this work, the areas of inquiry within metaethics will be divided into four main sections: (I) moral semantics, (II) moral ontology, (III) moral epistemology, and (IV) moral psychology. The discussions within these areas will be examined, and a conclusion will be reached.

Keywords: Metaethics, Moral Philosophy, Moral Semantic, Moral Ontology, Moral Epistemology, Moral Psychology.

Citation Demirel, Cemre (2025). Metaetik nedir? Ahlaki bir hayat görüşü sunabilir mi?. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 200-227, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1658395	
Date of Submission	15.03.2025
Date of Acceptance	21.05.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Metaetik, ahlaki düşüncenin ve ahlaki gerçekliğin genel gerçekliğe nasıl uyabildiği hakkında bir soruşturmadır (McPherson & Plankett, 2018, s. 1-2). Metaetik, ahlak hakkında betimleyici bir analizdir. Yani o, neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu söylemez, emirde bulunmaz. Ancak metaetik, neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu söyleyen ahlaki teoriler hakkında sorular sorar. Yahut denilebilir ki metaetik, ahlaki doğruluğun ve ahlaki yanlışlığın bir kriterinin olup olmadığını, şayet varsa bu kriter(ler)in neye dayanarak belirlenebileceğini sorar. Örneğin metaetiğin uğraştığı ana meselelerden biri herkesi kapsayıcı evrensel ve objektif bir ahlakın var olup olmadığını sorgulamak ve bu soruna bir cevap sunmaktır. Ancak belirttiğimiz gibi metaetik teker teker neyin iyi, neyin kötü olduğunu söylemekle uğraşmaz. Bu durumda, en azından ilk bakışta, metaetiğin kişiye ahlaki rehber olmak gibi bir misyona sahip olabileceği şüpheli gözükmemektedir. Hatta onun yalnızca bir zihin egzersizinden ibaret olduğu dahi düşünülebilir. Fakat göstermeye çalışacağım husus, normatif iddiaların metaetik bir temele yaslanmak zorunda oldukları ve metaetiğin, ahlaki bir hayat görüşü oluşturmadaki ilk basamak olduğudur. Bu iddiam, metaetiğin uğraş alanları incelendikçe kendiliğinden netleşecektir.

Metaetik sadece ahlak felsefesine değil, genel olarak felsefeye hakimiyet gerektiren bir alandır. Zira metaetik; ahlakın semantik, ontolojik, epistemolojik ve psikolojik tahlilini içermektedir (Miller, 2011, s. xxiv; Jones, 2009, s. 1-2). Felsefenin bu kadar fazla alanıyla iç içe olmasından ötürü metaetiğin kapsayıcı bir tanımını yapmak güçtür, zira ne söylenirse söylensin bir şeyler eksik kalmış gibi hissettirmektedir. Ancak yine de ahlak felsefesinin diğer alanları ile olan farkları gösterilerek olumsuzlama yoluyla metaetiğin sınırlarını çizmek mümkündür. Bunun için aşağıdaki şu üç soru cümlesini ele alalım:

I: Kürtaj ahlaken yanlış mıdır?

II: Hangi eylemler ahlaken yanlıştır?

III: Ahlaken yanlış olmak nedir?

I. soru ahlak felsefesinin somut ve güncel konularla ilgilenen dalı olan uygulamalı etiğe aittir. Uygulamalı etik; kürtaj, idam, sivil itaatsizlik, uyuşturucu kullanımı gibi tartışmalı ve genellikle güncel meseleleri masaya yatırır ve bunların ahlaki boyutu hakkında cevaplar sunmaya çalışır. Ancak uygulamalı etik, bize nelerin iyi ve nelerin kötü olduğunun toptan bir listesini

sunmaz ve genel bir ilke vermez. Bu alanda genellikle tek bir mesele üzerinde durulur ve onun ahlaken gerekçelendirilebilir olup olmadığıyla ilgilenilir.

II. soru ise bizden ahlaken yanlış olan eylemlerin *listesini* istediğinden ötürü normatif etiğin alanına girer. Normatif etik nelerin iyi, kötü, doğru, yanlış, izin verilebilir ve ahlaken zorunlu olduğunun bir listesini sunar. Bunu da iyi ile kötü veya doğru ile yanlış arasındaki standardı sunarak yapar (McCloskey, 1969, s. 1). Örneğin normatif bir ahlak felsefesi olan faydacılıkta bu standart mutluluk değeridir. En fazla sayıda insanın en büyük miktarda mutluluğunu sağlayan eylem iyidir. Yani sonuççulukta (ve bir türü olan faydacılıkta) ahlaki değerler, görevlerden önce gelir. Bu ilke üzerinden hangi eylemlerin doğru ve hangi eylemlerin yanlış olduğu belirlenir. Mesele faydacılığa göre “iyi”yi yapan, “doğru”yu da yapmış olur. Yani denilebilir ki uygulamalı etik tek tek nelerin doğru ya da yanlış olduğuyla ilgilenirken, normatif etik bir sistemin peşindedir. İnsanlığa bir yaşama tarifi olma amacı güder (McCloskey, 1969, s. 4). Nelerin iyi ve nelerin kötü olduğunu, sunduğu ana ilke üzerinden çıkarsamamızı sağlar.

III. soru ise teker teker neyin ahlaken yanlış olduğu ile ilgilenmez. Bu soru ayrıca hangi eylem gruplarının ahlaken yanlış olup olmadığını da sormamaktadır. “Ahlaken yanlış olmak nedir?” sorusu ahlaken yanlışlığın neliği ile ilgilidir ve bu yüzden bu soru metaetiğin alanına dahildir. Bu soru, ahlaken yanlışlığın kaynağını veya temelini soran *ikinci derece* bir sorudur¹ (Copp, 2006, s. 4-5). Pratikte nelerin yanlış ve nelerin doğru olduğuyla ilgilenmez. Fakat tüm normatif ahlak felsefeleri metaetik bir temele yaslanmak zorundadır. Zira iyinin ve kötünün bu dünyada nasıl var olabildiğini ispat etmeden, iyilerin ve kötülerin neler olduğunu sıralamak anlamsız ve havada kalan bir uğraş olacaktır. Tam da bu yüzden metaetik, ahlak felsefesinin en temel dalıdır ve ahlaki bir rehber edinmedeki ilk adımdır.

Belirttiğimiz üzere metaetik neyin iyi neyin kötü ya da neyin ahlaken doğru neyin ahlaken yanlış olduğunu söylemez. Ancak tüm bu ahlaki nitelikleri, eğer varsalar, bir temele oturtmaya çalışır. Dolayısıyla metaetik tek başına ahlaki bir hayat görüşü sunma misyonuna sahip değildir. Ancak her ahlaki hayat görüşünün dayandığı bir temel var olmak zorundadır, işte bu temeli sağlayan alan metaetiktir. Elbette gündelik hayatta insanlar bazen sezgilerine, bazen subjektif ilkelerine, bazense beğenilerine göre ahlaki yargılarda bulunurlar. Bu durumda her insanın metaetik bilmesi gerektiği gibi ağır ve elitist bir görevi sıradan insana yüklemek abes olacaktır. Ancak,

1 Normatif etiğin soruları birinci derece (first order), metaetiğin soruları ise ikinci derece (second order) olarak kabul edilir. Örneğin normatif etiğin kapsamına giren “Yalancılık kötü müdür?” sorusu birinci dereceden soruyken, metaetiğin kapsamına giren “Kötülük nedir?” sorusu ikinci dereceden bir sorudur.

objektif bir ahlakın olup olmadığı hususunda bir karara varmak, objektif bir ahlak varsa doğru ilkeleri hangi ahlakî görüşün sunduğunu sorgulamak ya da objektif bir ahlakı reddetmek gibi seçimler, ahlakî bir yargıda bulunan insanın hesaplaşması gereken sorunlardır. Aksi takdirde ortada sadece keyfi değer yargılarına göre ahlakî hükümler veren insanlar olacaktır.

Gündelik hayattan akademiye geçtiğimizde de normatif önermelerin bir metaetik temele yaslanmak zorunda olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin ahlak felsefesinin en hararetli kolu olan uygulamalı etiğin yine en hararetli başlıklarından biri olan kürtaj hakkında konuşmak için öncelikle hangi metaetik temele dayanıldığının hesabının verilmesi gerekir. Eğer ahlakî nihilizm benimsenmişse ve bunun sonucu olarak insan değersiz bir atom yığınıysa, kürtaja izin verilmemesi için bir sebep kalmayacaktır. Ancak insanın doğal haklara ve objektif değere sahip bir canlı olduğu kabul edildiyse kürtaj tartışması, embriyonun nereden itibaren insan sayılması gerektiğine dair dipsiz bir kuyuya dalmak zorunda kalacaktır. Görüldüğü üzere insanın doğal haklara, objektif bir değere sahip olup olmadığı konusundaki metaetik tartışma, pratiği de etkilemektedir.

Özetle, metaetik tek başına ahlakî bir hayat görüşü sunamaz. Zira hangi eylem gruplarının doğru, hangilerinin yanlış olduğunu listelemek gibi bir kaygısı yoktur. Ancak her ahlakî hayat görüşü metaetik bir temele yaslanmak zorundadır. Aksi hâlde vardığımız ahlakî yargılar anlamsızca havada dolaşan sözlerden ibaret olacaklardır. İnsanlara iyinin var olup olmadığını ya da iyinin ne olduğunu söylemeden onlara iyilik yapmalarını tembihlemek anlamsız olacaktır. Sonuç olarak metaetik, ahlakî bir hayat görüşü sahibi olmanın *yeter değil ancak gerek koşuludur*.

1. Metaetik Nedir?

Metaetiğin, nelerin iyi ya da doğru olduğuyla ilgilenmediğinden, ancak iyiliğin ya da doğruluğun ne olduğuyla ilgili sorular sorduğundan söz etmiştik. Yani metaetik, normatif etik gibi normatiflik alanının içinden yapılan bir sorgulama değildir, ancak o normatiflik hakkında dışarıdan yapılan bir sorgulamadır (Schroeder, 2018, s. 674). Normatif ahlak, dünyanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili aksiyolojik ve deontik önermeler sunar. Örneğin “İnsanlar doğuştan haklara sahiptir”, “İşkence yanlıştır”, “Hayırseverlik iyidir” gibi önermeler normatif ahlakın kapsamındadır. Metaetikle uğraşan kişi ise dünyanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili önermeler sunmaz ancak dünyada olması gerektiği ileri sürülen bir ahlakî düzenin var olup olamayacağını sorgular. Belki de dünyanın şu ya da bu şekilde ideal bir hâli yoktur ve tek var olan ahlakî bir kaostur. Belki de işkencenin yanlış olduğunu ileri sürer-

ken duygularımızın etkisindeyizdir ve ahlaki yanlışlık diye bir şey evrende yazılı değildir. Yahut belki de objektif bir etik sahiden vardır ve ahlaki yanlışlık denilen kavram bu evrende *bir şekilde* yazılıdır. O yüzden, ahlaki bir görüş benimsemeden evvel, ahlakın temeli hakkındaki tutumumuzun ne olduğu hakkında bir karar vermek gerekir. Zira belki de uğrunda zahmete gireceğimiz ideal ve objektif bir ahlak hiç var olmayabilir.

Anlaşılabileceği üzere ahlakın ve temel ahlaki kavramların bizzat kendisini soruşturan alana metaetik denir. Metaetik pratik değil, teorik aklın alanıdır ve hâliyle teori, pratik üzerinde belirleyici bir role sahiptir. Metaetiğin kapsamına ahlakın semantik, ontolojik, epistemolojik ve psikolojik tahlilinin girdiğini belirtmiştik. Şimdi sırasıyla bu alanlardaki başlıca metaetik teorileri sıralayacak ve metaetiğin uğraş sahasına ineceğiz. Bu dört alandaki metaetik tartışmaları incelemek, metaetiğin ahlaki bir hayat görüşü oluşturmada ne gibi bir rolünün olduğunu ortaya serecektir.

2. Semantik Teoriler

Semantik veya anlambilimsel metaetik teoriler, ahlaki cümlelerin gerçekte ne anlatmaya çalıştığına odaklanırlar. Örneğin “Hırsızlık kötüdür” cümlesi bize ne anlatmaktadır? Eğer bu bir temsil cümlesiye, yani dış dünyanın nasıl olduğunu tarif ediyorsa, cümle *bilişseldir* (*cognitive*) (Bedke, 2018, s. 292). Ancak “Hırsızlık kötüdür” cümlesi dış dünyadaki bir gerçekliği tarif etmiyorsa, zira dış dünyada gönderimde bulunulabilecek kötülük diye bir nitelik mevcut değilse, bu durumda cümle sadece hırsızlık hakkındaki duygularımızın dışavurumuna indirgenebilir ve *gayribilişsel* (*noncognitive*) bir hâl alır. Yani bilişselcilik (*cognitivism*) ahlaki cümlelerin anlamlı inanç cümleleri olduğunu ve dünyaya ait gerçekliği temsil ettiğini savunurken, gayribilişselcilik (*noncognitivism*) ahlaki cümlelerin duygu, arzu veya tutum bildiren anlamsız cümleler olduklarını savunur (Bedke, 2018, s. 294). Denilebilir ki herkesi kapsayan objektif bir ahlakın var olduğunu iddia eden teoriler bilişselci olmak zorundadır. Zira sahici bir ahlak varsa, bu durumda ahlaki yargılarımızın da en azından bir kısmı dış dünyayı ve oradaki ahlaki gerçekliği tarif eden anlamlı cümleler olmak zorundadır. Ancak objektif bir ahlak yoksa ve gayribilişselcilik doğruysa, tüm ahlaki yargılarımız insan psikolojisine indirgenebilir.

Bilişselcilikten başlamak gerekirse, “Ahmet bir insandır” cümlesi dış dünyanın gerçekleri hakkında betimleyici bir cümledir. Ahmet’in bir insan olup olmadığı, bizim Ahmet hakkında ne düşündüğümüzden bağımsız bir şekilde doğruluk değerine sahiptir. Metaetik bilişselcilik aynı durumun ahlaki yargılar için de geçerli olduğunu savunur. Ahlaki yargılarımız da tıpkı diğer

bilişsel yargılarımız gibi dünyanın nasıl olduğunu anlatan anlamlı temsil önermeleridir (Bedke, 2018, s. 293). Buna göre “Ahmet bir insandır” cümlesi bilişsel olduğu gibi “Ahmet kötü bir insandır” cümlesi de bilişseldir, zira insan olma niteliği gibi kötü olma niteliği de dış dünyada bulunmaktadır. Böylece Ahmet’in kötü bir insan olduğu yönündeki yargımız anlamlı ve bilişsel bir önerme oluşturur. Şu da unutulmamalıdır ki Ahmet gerçekte iyi bir insan olabilir ve bizim “Ahmet kötü bir insandır” yargımız yanlış olabilir. Ancak esas mesele hangi cümlenin doğru olup olmadığı değil, bu tür inanç belirlen cümlelerin *anlamlı* cümleler olup olmadıklarıdır. Bir ahlaki yargı eğer bilişselse, doğruluk değerine sahiptir (Miller, 2003, s. 2-3). Yani kurduğumuz cümle doğru ya da yanlış olabilir. Ancak önemli olan husus, kurduğumuz cümlenin *anlamlı* bir cümle olmasıdır. En nihayetinde “Türkiye’nin başkenti İstanbul’dur” cümlesi yanlış olsa bile bilişsel ve anlamlı bir ifadedir.

Gayribilişselciliğe göre ise dış dünyada insandan bağımsız ahlaki nitelikler yoktur. İyilik, kötülük, doğruluk, yanlışlık gibi ahlakla alakalı nitelikler yalnızca bizim duygularımızı ya da onay verip vermediğimizi yansıtan kavramlardır ve sahici anlamdan yoksundurlar (van Roojen, 2024). Ahlaki ifadeler öyle görünseler bile aslında anlamlı bir önerme oluşturamazlar, zira onların inanç cümleleri değil ancak arzu-gibi cümlelerdir (Brock & Mares, 2010, s. 123). “Ahmet kötü bir insandır” cümlesi Ahmet hakkında hissettiklerimizi, duygularımızı ve Ahmet’i onaylamadığımızı bildirir. Gayribilişselciliğin; ahlaki anti-realizm, ahlaki şüphecilik ve ahlaki nihilizm gibi objektif ahlaki reddeden ekollerle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz (sonradan değineceğimiz John Leslie Mackie’nin bilişselci hata teorisi bir istisna olmak üzere). İnsanın zihin içeriklerinden bağımsız bir ahlaki gerçekliğin var olmadığına inanan düşünürler, semantik açıdan çoğunlukla gayribilişselciliği benimserler. Objektif bir ahlakın var olduğuna inanan düşünürler ise semantik açıdan bilişselcilikten yana taraf olurlar. Bu anlaşılırdır, zira objektif ahlaki kabul etmemek, ahlaki ontolojiyi reddetmeyi beraberinde getirir. Eğer ahlaki ontoloji yoksa, iyilik ve kötülük gibi ahlaki nitelikler dış dünyada yoktur demektir. Bu da kurduğumuz ahlaki cümlelerin aslında hiçbir şeyi temsil etmeyen anlamsız cümleler oldukları manasına gelir. Ancak insan ahlaki düşünen ve ahlaki konuşmalar yapan bir canlıdır. O hâlde hiç var olmayan bir ahlak hakkında nasıl düşünüp konuşuyor olduğumuz, yani gündelik hayatındaki ahlaki konuşmayı nasıl yapabildiğimiz bir açıklama gerektirir. İşte gayribilişselciler objektif ahlaki reddedenlere bu açıklamayı yapma şansı sunar. Gayribilişselciler insanın ahlak hakkında yanlışlıktı olduğunu ve hakkında düşünüp konuştuğu ahlaki gerçeklerin aslında var olmadıkları için ahlaki yargıların insanın kendi duygu ve arzularını belirten anlamsız cüm-

leler olduklarını savunur. Yani gayribilişselciliğe göre kendimizden bağımsız bir varlığa sahip olduğuna inandığımız ahlaki konuşma bir illüzyona dayanır. Ahlaki yargılarda bulunduğumuzda objektif ahlaki gerçekliklere gönderimde bulunduğumuzu zannederiz ancak böyle bir objektif ahlaki gerçeklikler alemi yoktur. Ahlaki yargılarda bulunurken gerçekte yaptığımız şey sadece kendi duygularımızı ve arzularımızı yansıtmaktır. Yani “Ahmet kötü bir insandır” demekle sadece Ahmet’i onaylamadığımızı ya da ondan hoşlanmadığımızı ifade etmiş oluruz, zira Ahmet’e yüklenilebilecek bir kötülük ahlaki niteliği yoktur. Yani gayribilişselcilikte insanlar bulundukları ahlaki yargılarında yanılısamadadırlar. Verilen her ahlaki yargı ve sunulan her ahlaki önerme anlamsızdır. Bu durumda gayribilişselciliğin ahlaki insan psikolojisine indirgediğini belirtmek gerekir.

Her ne kadar bu teorileri ileride daha da açacak olsak da, konunun daha iyi anlaşılması için şimdilik en azından duyguculuk (*emotivism*) üzerinden gayribilişselciliğe bir örnek vermek yerinde olacaktır. Duyguculuğa göre ahlaki yargılar sahici anlamdan yoksundur. Zira dış dünyada ahlaki gerçekler (*moral facts*) ya da ahlaki nitelikler (*moral properties*) mevcut değildir. Bu nedenle ahlaki yargılarımız dış dünyayı betimlemek veya temsil etmek yerine, yalnızca duygularımızı belirtirler. Örneğin “Cinayet kötüdür” cümlesi ile “Cinayet yuuuh!” cümlesi arasında anlam açısından hiçbir fark yoktur, zira ikisi de anlamsızdır ve ikisi de cinayet hakkındaki duygularımızın ifade edildiği şeklidir. Zekâ sahibi insan, bu tür anlamsız duygu cümlelerini sanki dış dünyanın temsiliymiş gibi süsler ve anlamsız duygu ifadelerini anlamlı bir cümle hâline sokmaya çalışır. Yani aslında, ortada sadece duyguların ifade edildiği anlamsız cümleler varken, insan bu ahlaki ifadeleri sofistike hâle getirerek onları temsil cümleleriymiş gibi aktarır. Oysa her ahlaki yargı anlamsızdır ve duyguculuğa göre bu anlamsızlığın sebebi ahlaki yargıların duygulara ve bir yerde keyfiyete dayanmasıdır. İşte ahlaki cümlelerin anlamsız olduğunu iddia eden görüş, ahlaki gayribilişselciliktir. Bunun tam tersine bilişselcilik ise ahlaki cümlelerin anlamlı temsil cümleleri olduğunu savunur (Laskowski & Finlay, 2008, s. 537).

Metaetiğin, ahlaki hayat görüşü oluşturmada ilk adım olduğunu belirtmiştim. Bu durum ahlaki semantik tartışmalardan da anlaşılmaktadır. Zira ahlaki dilin bir yanılısına olduğuna kanaat getiren bir kişinin ahlaki hayat görüşü, objektif ve sahici bir ahlakın var olmadığı kanaatine yol açacaktır. Bu durumda kişi evrende nihai ahlaki doğruların olmadığını seçecek ve sübjektif yargılarla dolu bir ahlak anlayışı geliştirmeye sürüklenecek yahut buna bile gerek görmeyerek ahlaki nihilist bir tavır benimseyecektir.

3. Ontolojik Teoriler

İyi, kötü, doğru, yanlış gibi kavramlar sadece zihinlerimizde mi vardır? Yoksa bu kavramlar zihnimizden bağımsız bir şekilde dış dünyada var mıdır? Ahlaki gerçeklik alemi diye soyut bir evren gerçekten var mıdır? Eğer varsa, bu alem neye benzer? İyilik, kötülük gibi ahlaki niteliklerin dış dünyada bakır ya da ağaç gibi bir varlığa sahip olmadıklarını göz önünde bulundursak, eğer varsalar bu ahlaki niteliklerin formu nedir? Ahlak hakkındaki metafizik teoriler veya ontolojik teoriler, metaetiğin en hararetli olduğu alandır. Zira objektif ahlakın varlığı ya da yokluğu hususundaki tartışma bir şekilde ontolojiden geçmek zorundadır. Objektif bir ahlakın varlığı ile yokluğu arasındaki fark ise insan hayatındaki pek çok şeyi tepetaklak edebilecek ehemmiyettedir. Zira ahlaki ontoloji, günlük konuşmada kullandığımız ahlaki kavramların gerçekte var olup olmadıklarını konu alır. Bu ise doğrudan ahlaki hayat görüşümüzü belirleyebilecek bir ayrımdır. Eğer objektif ahlaki gerçekler varsa, bu durumda doğru ahlak anlayışına ulaşma imkânına sahip oluruz ve hatta örtük olarak doğru ahlak anlayışını arama yönünde bir motivasyona da sahip oluruz. Zira en nihayetinde dış dünyada keşfedilmeyi bekleyen ahlaki doğrular vardır ve buna kayıtsız kalmak zordur. Ancak, eğer objektif ahlaki gerçekler yoksa, ahlak alanında nihai bir hakikat yoktur demektir ve bu da hikâyenin başlamadan son bulması manasına gelir.

Ahlaki ontoloji tartışmasında başlıca iki kamp vardır: Ahlaki realizm ve ahlaki anti-realizm. Eğer zihin içeriklerimizden, tutumlarımızdan, keyfiyetimizden bağımsız şekilde iyiliğin ve kötülüğün dış dünyada var olduğunu savunuyorsak, bu bizi ahlaki realist yapacaktır (Brink, 1989, s. 14). Eğer iyilik ve kötülük gibi ahlaki kavramların dış dünyada sahici bir varlığa sahip olmadığını savunuyorsak bu da bizi ahlaki anti-realizt yapacaktır (Brink, 1989, s. 1). Yani ahlaki realizme göre ahlak objektiftir ve insan tıpkı fizik yasaları gibi ahlak yasaları tarafından kısıtlanır (Shafer-Landau, 2003, s. 2). Nasıl ki kütleçekimi yasasını reddetmemiz onun gerçekliğinden bir şey götürmeyecekse ve reddetsek dahi hâlen kütleçekimi yasası tarafından kısıtlanmaya devam edeceksek, aynı şekilde objektif ahlaki yasayı inkâr etmemiz de onun gerçekliğinden ve üzerimizdeki kısıtlamasından bir şey götürmeyecektir. Zira ahlaki realizme göre, bizim onun hakkında ne düşündüğümüzden bağımsız olarak, sahici ve nesnel ahlak *bir şekilde* dış dünyada vardır. Ahlaki anti-realizm ise bunun tam tersini savunur ve dış dünyada gönderimde bulunabileceğimiz nesnel ahlaki gerçeklerin var olmadığını öne sürer.

Ahlaki yargılar aksiyolojik ve deontik yargılar şeklinde ikiye ayrılır (Tapolet, 2021, s. 1791-1799). Aksiyolojik veya değerlendirci kavramlara iyi ve

kötü gibi değer kavramlarını örnek verebiliriz. Örneğin “Ali iyi bir insandır” cümlesi bir değer yargısıdır ve aksiyolojik bir ifadedir. Deontik kavramlara ise doğru, yanlış, zorunlu gibi görev kavramlarını örnek verebiliriz. Örneğin “Ali’nin para çalması ahlaken yanlıştır” cümlesi deontik bir yargı içerir. Yani aksiyolojik ve deontik kavramlar arasındaki fark, *değerler ve görevler (value/duty)* arasındaki farka işaret eder (Tappolet, 2021, s. 1791-1799). Deontik kavramlar yalnızca eylemlere yüklenilebilirler; zira ahlaki doğru, ahlaki yanlış, ahlaki zorunluluk gibi görevlerle alakalı kavramlar sadece eylemlerimize hastır. Deontik kavramlar ayrıca ahlakın eylemlerimize yönlendirici olma misyonunu üstlenirler. Öte yandan değerlendirci veya aksiyolojik kavramlar ise eylemlere yüklenilebildiği gibi buna ek olarak kişilere, karakter özelliklerine ve durumlara da yüklenilebilirler (Tappolet, 2014, s. 52-53). Yani “Ali’nin para çalması kötüdür” cümlesi bir değer yargısı bildirirken, “Ali’nin para çalması ahlaken yanlıştır” cümlesi deontik bir ifadedir. Zira deontik yargılar ancak eylemlere yüklenilebilirler. Burada olgu/değer (*fact/value*) ve -dir/-meli (*is/ought*) ayrımlarının farkına dikkat etmek gerekir. Olgu/değer ayrımı aksiyolojinin alanına girer, zira bu ayrım değerlerle alakalıdır. Ancak -dir/-meli veya olan/olması gereken ayrımı ahlaki görevlerin alanına girer. Bu iki ayrım genellikle aynıymış gibi görülebilse de, ilki değerler, ikincisi görevler hakkındadır.

Sebepleri gösterileceği üzere deontik kavramları temellendirmek, değerlendirci kavramları temellendirmekten de zor bir iştir. Zira bir göreve sahip olabilmem için bana bu görevi veren bir failin olması gerekir. Elizabeth Anscombe büyük ses getiren “Modern Moral Philosophy” makalesinde ahlaki görevlerin ve doğruluk, yanlışlık, zorunluluk gibi görevlerle alakalı deontik kavramların Hristiyanlıktan miras kaldığını fakat seküler filozofların bu kavramları hiçbir sorun yokmuş gibi devşirdiklerini söyler (Anscombe, 1958, s. 1-19). Anscombe’a göre yasa koyucu yoksa yasa da yoktur, dolayısıyla seküler düşünürler ahlaki görevlere dair deontik kavramları Tanrı’ya atıf vermeksizin kullanmakta sistematik olarak hatalıdır (Anscombe, 1958, s. 1-19). Gerçekten de evren bize hiçbir konuda emir vermez ancak konu ahlak olduğunda evrendeki doğal niteliklerin ahlaki göreve vücut verebildiği öne sürülür. Bu durum birazdan bahsedeceğimiz tuhaflık problemine yol açmaktadır ama önce objektif bir ahlakın var olduğunu iddia eden ahlaki realist teorileri ve objektif ahlakı reddeden anti-realist teorileri tanıtmak yerinde olacaktır.

Objektif ahlak, ahlakın her türlü insan tutumundan, keyfiyetinden, duruşundan bağımsız olması demektir. Yalnız ahlakın objektif olduğunu söylemek yeterli değildir, bu epistemolojik bir iddiadır. Bu epistemolojik iddia ile birlikte objektif bir ahlakın ontolojisini göstermek şarttır. Yani objek-

tif bir ahlak varsa, bunun formu nedir? Objektif ahlaki nitelikler ne tür bir varlığa sahiptirler? Objektif ahlakın ontolojik temelini sunma iddiasındaki teoriler genellikle realist teoriler altında sınıflandırılabilir (istisna olarak Kantçı inşacılık türleri anti-realist olmalarına rağmen kendilerine has bir tür objektiflik iddiasındadırlar). Ahlaki realist teoriler, objektif ahlakın ihtiyaç duyduğu ontolojik zemini sağlama gayretine girerler. Bu ahlaki realist teoriler; ahlaki natüralizm, ahlaki nonnatüralizm ve ahlaki süpernatüralizm (doğaüstücülük) şeklinde üçe ayrılır².

En yaygın ahlaki realizm türü olan ahlaki natüralizm, metafizik natüralizmin ahlak evreninde de geçerli hâlidir. Metafizik natüralizm, var olan her şeyin gözlemlenebilir doğal şeyler olduğunu savunur. Yani metafizik natüralizme göre dünyanın kumaşı doğaldır, bunun dışında herhangi bir doğaüstü öğeye yer yoktur. Ahlaki natüralizme göre ise ahlaki nitelikler de tıpkı sıcaklık, büyüklük, kedi olmak nitelikleri gibi doğal niteliklerdir. Yani iyilik, kötülük, zorunluluk, yanlışlık gibi ahlaki nitelikler de doğaldır ve bu dünyanın kumaşına aittirler (Copp, 2007, s. 7). Ahlaki natüralistler anlaşıldığı üzere olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarını görmezden gelirler. Zira ahlaki natüralizme göre var olan her şey doğaldır ve ahlak da bu konuda bir istisna değildir. Fakat bu iddia sağduyuya aykırı imalar içermektedir. Nasıl olur da iyilik ve uzunluk aynı şekilde doğal nitelikler olurlar? Uzunluk hakkında gözlem ve deneyle bilgi edinmek mümkünken, doğada iyiliği bu şekilde gözlemlememekteyiz. Ahlaki natüralizmin son yıllardaki popüler bir türü olan Cornell Realizmine göre iyilik hakkındaki bilgi edinme yöntemimiz hala ampirizm olmakla birlikte bu ampirizm birebir olarak bilimin diğer alanlarıyla benzer olmak zorunda değildir. En nihayetinde fiziğin ve biyolojinin de bilgi edinme yöntemleri farklıdır ancak her ikisini de doğal bilimler kategorisine almaktayız. İşte ahlak hakkında da kendine has bir yöntemle bilgi ediniriz ve hâlâ ahlaki ampirik doğa bilimleri kategorisine yerleştirebiliriz (Copp, 2012, s. 284-285). İyi ve kötü gibi değerlendirici nitelikler hakkında bu şekilde bilgi edinebiliyor olduğumuz iddiasını kabul etsek bile, konu ahlaki görevlerle ilgili deontik kavramlara geldiğinde ahlaki natüralizmin işi daha da zorlaşmaktadır. Zira önceden de belirttiğim gibi ahlaki göreve sahip olabilmem için bana bu görevi atayan bir fail gereklidir. Bana görev veren failin bilinçsiz bir evren olamayacağı açıktır. Bilinçsiz doğal dünya hiçbir konuda bana emir vermez ancak konu ahlaki görevler olduğunda doğal dünya birdenbire görev veren bir fail durumuna geçmektedir.

2 Doğaüstücü ahlaki teorilerin realist olmak zorunda olmadığına dair görüşler de mevcuttur. O nedenle ahlaki realist olmamasına rağmen objektif ahlaki savunan bir doğaüstücü teorinin varlığı da, tıpkı İslam'daki eşari düşünürlerinin savunduğu gibi mümkün gözükmemektedir.

Yani ahlaki natüralizm açısından değerlerle ilgili olgu/değer ayrımından ziyade görevlerle ilgili *olan/olması gereken* (veya -dir/-meli) ayrımı daha büyük bir problem gibi durmaktadır. Sıcaklık doğal niteliği elimi sıcak sobaya yaklaştırmamam gerektiği hususunda bana *gerekçe* sunsa da *görev* sunamaz. Elimi sobaya yaklaştırmamak için kişisel gerekçeye sahip olmam, bu konuda objektif bir göreve de sahip olduğum anlamına gelmez. Böyle bir görev evrenin hiçbir yerinde yazılı değildir. Yani doğal nitelikler görev veremezler. Ahlaki natüralizme en büyük muhalefet de yine metafizik natüralistlerden gelmektedir, zira ahlaki natüralizm, natüralizmin ruhuna terstir. Değerler ve görevler, açıkça doğal nitelikler değildir. Olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarını görmezden gelmek hiçbir şeyi çözmemektedir. Bu sebeple birçok metafizik natüralist, olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarını ciddiye almış ve bu sebeple ahlaki natüralizme karşı çıkmıştır. Zira natüralizmin paradigması içerisinde olgulardan oluşan bir doğal dünyaya zorla değer kavramlarını enjekte etmek abestir.

Metaetiğin kurucusu diyebileceğimiz George Edward Moore, olgular ile değerler arasındaki bariz farkı kabul eder ve doğal niteliklerin ahlaki niteliklere eşit olamayacağını “açık soru argümanı” ile ispat etmeye çalışır (Moore, 1922). Buna göre ahlaki natüralizm, iyiyi daima doğal bir niteliğe indirger; örneğin faydacılıkta iyi, hazza eşittir. Moore ise ahlaki natüralizm eleştirisinde iyunin herhangi bir doğal nitelikle de eşit gösterilebileceğini, bu kadar doğal nitelik arasından niçin birinin seçildiğinin izah edilemez bir keyfiyet olduğunu savunmaktadır. Örneğin: “Bunun haz verdiğini biliyorum ama bu iyi midir?” sorusu açık bir soruyken “Bunun iyi olduğunu biliyorum ama bu iyi midir?” sorusu kapalı bir sorudur. Moore, iyi ile herhangi bir doğal niteliğin eşitlenmesinin bir hata olduğunu öne sürer. Örneğin iyiyi haz yerine güç ile ya da toplumsal fayda ile eşitlememem için önümde ne gibi bir engel vardır? Moore’un bu argümanı *indirgemeci ahlaki natüralizme* karşıdır. Zira indirgemeci teoriler, iyiyi daima bir doğal nitelikle eşitler (ör: haz, mutluluk, gelişim, toplumsal fayda vb). Moore’un eleştirisinden sakınmak için geliştirilen bir diğer strateji de *indirgemeci olmayan ahlaki natüralizmdir* (Ridge, 2007, s. 330-331). Sözünu ettiğimiz Cornell Realizmi indirgemeci olmayan bir ontoloji anlayışı sunar. Yani iyi, herhangi bir doğal niteliğe eşit değildir. Bunun yerine iyi, pek çok doğal niteliğin bir araya gelmesi ile oluşur ancak kendisini meydana getiren doğal niteliklerden hiçbirine eşit değildir (Ridge, 2007, s. 330-331). Örneğin bronzdan yapılma bir heykel her ne kadar bronzdan oluşuyorsa da bronzla eşit değildir (Brink, 2001, s. 157). Benzer şekilde ahlaki nitelikler de hâlen doğal nitelikler olmakla birlikte kendilerini oluşturan doğal niteliklerden hiçbirine eşit değildir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Moore'un açık soru argümanı artık 20. yüzyılın ilk yarısında sahip olduğu yıkıcılığa sahip değildir fakat iynin ne ile eşitleneceği konusundaki keyfiyet ithamı hâlen ahlaki natüralizm için zorlayıcıdır (Shafer-Landau, 2003, s. 57-58). Zira iyiyi ister indirgemeci, ister indirgemeci olmayan teorilerle izah edelim, en nihayetinde iyiyi oluşturan birtakım doğal nitelikleri seçmek zorundayız. Hangi doğal niteliklerin hangi ahlaki niteliğe tekabül ettiğini seçmek ahlaki natüralizm açısından bir keyfiyet sorununu da beraberinde getirmektedir. William Lane Craig, bu durumu bir "alışveriş sepeti"ne benzetmektedir. Zira ona göre ahlaki natüralizmin bu yöntemi ile keyfi bir şekilde istenilen doğal nitelikler seçilip, istenilen ahlaki nitelikler oluşturulabilmektedir (Craig, 2009, s. 179-180).

Ahlaki realizmin bir diğer kolu olan ahlaki nonnatüralizm ise olgu/değer ayrımını ciddiye alır ve ahlaki niteliklerin doğal nitelikler olduğu iddiasını reddeder. Bunun yerine ahlaki niteliklerin kendine has (*sui generis*) bir varlığa sahip olduğunu iddia eder (Enoch, 2018, s. 31). Yani ahlaki nitelikler vardır ancak bunlar doğal nitelikler değil, doğal-olmayan niteliklerdir. Peki nonnatüral (doğal-olmayan) nitelik ne demektir? Ahlaki nonnatüralizmin önde gelen temsilcilerinden George Edward Moore, iyi kavramının analiz edilemeyen basit bir yapıda olduğunu savunur. İyi, hiçbir doğal nitelikten indirgenemez, çıkarsanamaz. Haz, mutluluk, gelişim gibi birçok doğal nitelik iyilik anlamında kullanılsa da, bu kullanımların hepsi hatalıdır. Zira iynin tanımı "İyi, iyidir"den ibarettir. İyi, iyiliğini kendisinden öte bir kaynaktan almaz, o yalnızca iyidir. Ahlaki niteliklerin doğal niteliklerden tamamen farklı olduğunu savunan ahlaki nonnatüralizm, ahlakın bir bilim olduğu iddiasını da reddeder. Zira doğal niteliklerin aksine doğal-olmayan ahlaki nitelikler hakkında deney ve gözlemle bilgi edinemeyiz. Doğal niteliklerin aksine doğal-olmayan nitelikler nedensel etkileşime girmezler (aksi takdirde onlar da doğal nitelikler olurlardı). Bu sebeple ahlaki nitelikler hakkındaki bilgi edinme yöntemimiz bilim değil, özel bir sezgi melekesidir, zira özel bir statüye sahip olan iyi niteliği hakkında ancak özel bir statüye sahip olan sezgi melekemiz bilgi toplayabilir (Mackie, 1990, s. 38-39). Bu nedenle ahlaki nonnatüralizme, ahlaki sezgicilik de (*moral intuitionism*) denilmektedir³. Günümüzde daha çok ahlaki platonizm olarak da anılan ahlaki nonnatüralizm, kendinden kaim iyilik, kötülük, doğruluk, yanlışlık gibi aksiyolojik ve deontik kavramlar öne sürer. Doğal dünyada belirli koşullar gerçekleştiğinde, bu kendinden kaim ahlaki kavramlar da onlara bağlanmış olur (*supervenience*). Örneğin işkence eylemi sırasında kurbanın beyninde

3 Ahlaki nonnatüralizm ontolojik bir teoriyken, ahlaki sezgicilik epistemolojik bir teoridir. Ahlaki sezgicilik, ahlaki nonnatüralizmin benimsediği bilgi edinme yoludur.

acı hissi uyandığı anda kötülük ve yanlışlık ahlaki nitelikleri, doğal niteliklere bağlanır. Böylece işkence kötü ve yanlış bir ahlaki eylem statüsü kazanır. Lakin doğal ve doğal-olmayan alem arasındaki bu tür bir zorunluluk ilişkisi oldukça gizemlidir. Doğal dünya ve doğal-olmayan alem arasındaki bu bağın nasıl kurulduğunun hesabının verilmesi gerekir. Ayrıca ahlaki natüralizmde olduğu gibi ahlaki nonnatüralizmde de değerlerle ilgili olgu/değer ayırımından ziyade görevlerle ilgili olan/olması gereken ayırımı daha büyük bir problemdir. Kendinden kaim ideaların bana görev vermesi nasıl mümkün olabilir? Bilinç sahibi olmayan bir tür “ahlaki zorunluluk ideası”-nın bana görev vermesi son derece tuhaftır.

Ahlaki nihilist filozof John Leslie Mackie de bu duruma dikkat çeker ve *tuhaflık argümanı* üzerinden ahlaki niteliklerin var olmadığını savunur. Mackie’ye göre ahlaki nitelikler doğal niteliklerden farklıdır, ancak olgu/değer ayırımına bir cevap olarak sunulan doğal-olmayan ahlaki niteliklerin varlığı da çok tuhaftır ve böyle şeylerin var olması hiç olası değildir. Onun ifadeyle “Ahlaki değerler var olsaydı o hâlde bunlar evrendeki her şeyden tamamen farklı varlıklar veya nitelikler veya ilişkiler olurlardı. Buna bağlı olarak, eğer onların farkında olsaydık, bu alışlageldik bilgi edinme yollarımızdan tamamen farklı özel bir ahlaki yeti veya sezgi olurdu” (Mackie, 1990, s. 38). Bu sözleriyle Mackie, ahlaki natüralizmin konu dahi edinilemeyeceğini ancak ona alternatif olarak getirilen ahlaki nonnatüralizmin yalnızca objektif ahlaki kurtarmak için yapılan absürt bir manevra olduğunu öne sürmüş olur. Mackie’ye göre bu doğal-olmayan ahlaki niteliklerin normatif olmaları yani bana ahlaki görev verebilmeleri tuhaftır. Ayrıca, tuhaf olan bu ahlaki değerleri ve ahlaki görevleri algılayan sezgi melekesi de tuhaftır, zira sezgi melekesi kapalı olan evrenin sınırlarını aşar ve bize başka bir alemde ampirik olmayan bilgileri aktarır.

Tuhaflık probleminden kurtulmanın bir yolu ahlaki doğaüstücülüktür (*supernaturalism*). Ahlaki niteliklerin doğaüstü nitelikler olduğunu savunan bu ekol, ahlaki Tanrı ile ilişkilendirir. Doğaüstücü ahlak anlayışlarına; doğal yasa ahlakı, ilahi buyruk teorisi, ilahi irade teorisi, ilahi motivasyon teorisi örnek gösterilebilir. En popüler doğaüstücü ahlak anlayışı olan ilahi buyruk teorisine göre bir eylem ancak Tanrı onu emrettiyse ahlaken zorunludur ve bir eylem ancak Tanrı onu yasakladıysa ahlaken yanlıştır. Eğer emreden bir Tanrı yoksa eylemlerimiz ahlaken içeriksizdir. Emreden bir Tanrı’nın yokluğunda, adam öldürmek ile saçımı sola taramak ahlaken aynı durumdadır, yani her eylem ahlaken içeriksizdir. İlahi buyruk teorisi, teizm ile ahlaki nihilizm dışında başka bir seçim şansımız olmadığını savunur ve seküler ahlaki realizmin temelden hatalı olduğunu savunur.

İlahi buyruk teorisi genellikle Euthyphron ikilemi gösterilerek çürütülmeye çalışılır. Yani Tanrı bir şeyi o şey iyi olduğu için iyi addediyorsa, Tanrı'nın da boyun eğmek zorunda olduğu başka yüce değerler vardır. Eğer Tanrı bir şeyi istediği için o şeye iyi diyorsa bu durumda ahlak Tanrı'nın keyfiyetine kalmıştır. Fakat çağdaş dönemde Euthyphron ikilemine cevap olarak üçüncü bir şıkkın da var olduğu savunulur (Adams, 1973). Değerler ve görevler arasında ayırım yapan bu üçüncü yol, iyiliğin (değerin) Tanrı'nın doğasından geldiğini, ahlaki görevlerin ise Tanrı'nın emrinden geldiğini savunur. Tanrı emirde bulunurken, iyi olan doğasına uygun emirlerde bulunur. Böylece değerler Tanrı'nın *doğasında*, görevler Tanrı'nın *emrinde* temellenmiş olur. Yani iyi olan Tanrı'nın kötü emirler vermesi beklenmez. Peki ahlaki doğaüstücülük niçin tuhaflık argümanına karşı başarılıdır? Zira diğer ahlaki realizm türleri metafizik natüralisttir. Ahlaki natüralizm zorlama bir şekilde ahlakı da doğal varlıklar alanına sokmakta, ahlaki nonnatüralizm ise hayatın geri kalan her alanında natüralistken sırf ahlak alanında doğal olmayan varlıkları öne sürerek keyfi bir biçimde natüralizmin lügatını şişkinleştirmektedir. Oysa doğaüstücü evren anlayışı zaten metafizik natüralizm ön kabulüne sahip değildir. Doğal varlık olmayan Tanrı'nın başka doğal olmayan varlıklara yani değerlere ve görevlere vücut vermesi beklenilirdir ya da en azından bu durum teizmin paradigmasında tuhaf değildir.

Bunlar ahlakın objektif olduğunu ve dış dünyada insan zihninden bağımsız var olduğunu savunan realist teorilerdi. Buraya kadar saydığımız üç metaetik teori de bilişselcilığe dahildir. Zira objektif ahlakın var olduğunu savunan realist teoriler semantik açıdan bilişselci olmak zorundadır. Yani ahlak dış dünyada vardır ve ahlaki yargılarımız dış dünyadaki bu ahlaki gerçeklere dair inançlarımızı belirtirler. Bir de ontolojiyi reddeden, yani ahlakın objektif olmadığını savunan ahlaki anti-realist teoriler vardır. Ahlaki anti-realist teoriler genellikle gayribilişselcidir ancak Mackie'nin hata teorisi (*error theory*) istisna olarak bilişselcidir. Hata teorisine göre ahlaki yargılarımız bizden bağımsız bir ahlaki gerçekliğe gönderimde bulunurlar ancak böyle bir ahlaki gerçeklik alemi olmadığı için tüm ahlaki yargılarımız sistematik olarak hatalıdır. Yani "Yardımseverlik iyidir" yargısı yanlış olduğu gibi "Yardımseverlik kötüdür" yargısı da yanlıştır, zira bu iki yargı görünürde zıt gibi dursa da esasen zıt değildir, onlar sadece farklı türde hatalı iddialardır, çünkü gönderimde bulunabileceğimiz ahlaki gerçekler yoktur. Ahlaki ontolojiyi reddeden hata teorisi aynı zamanda ahlaki nihilizm olarak da anılmaktadır.

Objektif ahlakı ve ahlaki ontolojiyi reddeden bir diğer anti-realist teori ise daha önce sözünü ettiğimiz Ayer'in duyuculuğudur (Ayer, 1936). Duyuculuğa göre ahlaki yargılarımız aslında duygularımızın dışavurumudur.

“Hırsızlık kötüdür” yargısı ile “Hırsızlığı sevmiyorum” veya “Hırsızlık yuuuuh!” yargıları aynı manaya gelir. Duyguculuğa göre ahlaki yargılar hata teorisindeki gibi yanlış değil, anlamsızdır. Zira hata teorisinin aksine duyguculuk gayribilişselcidir. Duyguculuk da ahlaki ontolojiyi reddeder, ancak gayribilişselciliğe uygun olarak ahlaki yargıların ve ahlaki konuşmanın anlamsız olduğunu savunur. Duyguculuğa göre ahlaki yargılar inanç belirtmezler, onlar yalnızca duygularımızın dışavurumudur. Dolayısıyla bilişsel ifadeler olmayan ahlaki yargılar yalnızca duyguların dışavurumu olan anlamsız sözlerden ibarettir. Yani duyguculukta ahlak, insan psikolojisine indirgenir ve ahlaki ontoloji reddedilir.

Duyguculuğun daha geniş kapsamlısı olan dışavurumculuğa (*expressivism*) göre ise ahlaki yargılar, duyguların dışavurumundan fazlasıdır. Ahlaki yargılarımız yoluyla sadece duygularımızı değil tüm arzularımızı ve tutumlarımızı belli ederiz ve bu şekilde karşı tarafı etkilemeye, manipüle etmeye çalışırız. Yani “Hırsızlık kötüdür” yargısı sadece “Hırsızlığı sevmiyorum” anlamına gelmez, bununla birlikte “Siz de hırsızlığı sevmeyin ve onaylamayın” anlamına da gelir. Dışavurumculuk da gayribilişselcidir ve ahlaki ontolojiyi tamamen reddeder.

Ahlakın objektifliğini reddeden bir diğer anti-realist ve gayribilişselci teori de R. M. Hare tarafından geliştirilen kuralcılıktır (*prescriptivism*) (Omay, 2023, s. 120). Buna göre ahlaki cümleler esasında emir veren ve insanların tercihlerini etkilemeyi amaçlayan cümlelerdir. Yani ahlaki ifadeler, insan psikolojisine dair manipülatif ifadelerdir. “Yalan söylemek yanlıştır” cümlesi “Yalan söyleme!” şeklinde de okunabilir. Bu sebeple ahlaki ifadeler dış dünyaya gönderimde bulunmazlar. Onlar ancak insanları manipüle etmeye ve bu yolla kurallar koymaya yarayan psikolojik araçlardır.

Ahlakın objektifliğini reddeden bir diğer metaetik teori ahlaki göreliliktir (*moral relativism*) (Stojanovic, 2018, s. 123). Ahlaki göreliliğe göre tek bir objektif ahlak yoktur. Ahlak, kültürden kültüre, toplumdan topluma değişim gösterir. Ahlaki sübjektivizm (*moral subjectivism*) ise toplumdan ziyade bireylerin ahlaki görüşleri arasındaki farklılıklara işaret eder. Ahlaki sübjektivizm de ahlaki objektifliği reddeder fakat ona göre aynı toplumda ve aynı kültürde yaşayan insanların bile ahlaki doğruları farklılık gösterir. Ahlaki göreliliğe ve ahlaki sübjektivizme göre bu farklılıkların tek bir nedeni vardır; ulaşabileceğimiz objektif bir ahlak yasasının olmayışı.

Örneklerini gördüğümüz üzere farklı yollardan ahlakın objektif olmadığı sonucuna ulaşan metaetik teoriler vardır. Bu teoriler birbirleriyle rekabet hâlinde olmak zorunda değildir, bazen birbirleriyle tamamlayıcı olabilirler.

Ancak hepsinin ahlakın objektif olduğunu savunan realist teoriler ile çatışma hâlinde olduğunu söyleyebiliriz. Objektif bir ahlak olmadığını savunan bu tür anti-realist ve gayribilişselci teoriler bilhassa 20. Yüzyılın ilk yarısında popüler hâle gelmiştir. Mantıksal pozitivizmin yükselişinin etkisi de bunda büyüktür. Zira mantıksal pozitivizme göre ancak deneyle doğrulanabilir olan şeyler vardır. Dolayısıyla deneyle hakkında bilgi edinebileceğimiz objektif bir ahlak mevcut değildir. Dış dünyada temsil edebileceği hiçbir şey olmayan ahlakî cümleler de anlamsızdır.

Objektif ahlakın var olup olmadığı ve varsa nasıl var olduğu yönündeki tartışma ontolojik bir tartışmadır. Görüldüğü üzere ahlakî realizm, bizi kısıtlayan objektif bir ahlakî yasanın olduğunu söyler. Anti-realist teoriler ise bunu reddeder. Anti-realizme göre farklı kültür ve çevrelerde farklı ahlak anlayışları görülmesi normaldir. Zira ahlak, insana atalarından miras kalan ve hayatta kalmayı kolaylaştıran evrimsel bir adaptasyondur. Yani doğada ulaşabileceğimiz objektif bir ahlakî yasa yoktur, bunun yerine bulunduğu çevreye göre farklı kültürel ve ahlakî değerler inşa eden insanlar vardır. Dolayısıyla ahlak, insanın bilinçli ve/veya bilinçsizce inşa ettiği bir *icat*tir. Ahlak toplumsal bir icat olduğu için her toplumda farklı ahlak anlayışlarının görülmesi kaçınılmazdır. Ancak ahlakî realizm açısından objektif ahlak, *keşfedilmeyi* bekleyen bir yasadır ve insanın icadı ya da inşası değildir.

Ahlakî realizmi benimsemiş bir kişi sübjektif değerlerin varlığını da kabul etmekle beraber, objektif değerlerin icat edilemeyeceğini, onların ancak keşfedilebileceğini savunur. Bu durumda objektif ahlakın varlığını onaylayan bir insan, kendini kısıtlayan bir ahlakî yasanın var olduğunu onaylamış olur ve ahlakî hayat görüşü; değer inşasından çok, değerlerin keşfi üzerine kurulu olur. Objektif bir ahlakî yasa var olsa bile kişi elbette sübjektif değerlere de sahip olacaktır (örneğin yaşadığı güzel bir anı, onun için kişisel bir değer ifade eder). Ancak objektif bir ahlakî yasanın varlığını kabul eden kişi, kendi öznel değerleriyle nesnel değerleri birbirine karıştırmamak eğiliminde olacaktır. Metaetik ontoloji, bilhassa objektif ahlakın olup olmadığı konusunda kişinin ahlakî hayat görüşünü etkilemeye ve hatta tamamen değiştirmeye muktedirdir.

Son olarak, ahlakın toplumsal bir icat olduğunu, dış dünyada hazır verili şekilde var olmadığını ancak hâlen objektif olduğunu savunan istisnai bir anti-realist teori de inşacılıktır. İnşacılığın bazı türleri (ör: Kantçı inşacılık), ahlakın zihinden bağımsız olmadığını ve rasyonel bir prosedür sonucu insanlar tarafından inşa edildiğini fakat yine de objektif olduğunu savunur (Darwall & Gibbard & Railton, 1992, s. 138). İnşacılık, ahlakî realizmin sun-

duğu “kendinde iyi”yi veya “kendinde değer”i reddeder. Buna göre zihinden bağımsız kendinde değer diye bir şey yoktur. Ancak insan, değer verme kudretine sahiptir ve şeyler, insanlar onlara değer verdiği için değerli hâle dnşrlr (Korsgaard, 1996, s. 122). İnşacı dşnrlere göre ahlak otonomdur ve Kant’tan ilhamla insan, ahlak yasasının hem efendisi hem hizmetsidir. İnşacılığa göre tüm değerlerin yaslandığı zemin, onları inşa eden insandır. İnsan kendisine değer verirse, insan kimliğiyle şeylere de değer bahşede bilme gücüne sahip olacaktır. Yani tüm değerlerin yaslandığı temel insandır (Bagnoli, 2024). Ancak şeylerin değer kazanabilmesi için insanın öncelikle kendine değer vermek zorunda olması bir tür seküler Euthyphron ikilemine yol açmaktadır. Yani insanın değerli oluşu verili bir gerekse, o zaman bu ahlaki realizme girer ve ahlaki realizm eleştirileri üzerine kurulu olan inşacılık kendi silahıyla vurulur. Eğer insana değer vermek insanın seimiyse, bu da keyfiyete girer, zira insan ilk başta kendisi yerine herhangi bir şeye de değer verebilirdi. İnşacılığın bir açmazı da gerekeleri görevlerle ikme etmesidir. Hem bu sebeple, hem de görevleri gerekelerle karıştırdığı için (zira bir şeyi yapmaya *gerekemin* olmasıyla o şeyin bir *görev* olması farklı şeylerdir)⁴ inşacılık pek çok eleştiriye maruz kalmıştır (Street, 2010).

4. Epistemolojik Teoriler

Epistemoloji bilgiyi inceleyen alanken, ahlaki epistemoloji ahlaki bilgiyi inceleyen alandır (Zimmerman & Jones & Timmons, 2019, s. xiv). Ahlaki epistemoloji, ahlak hakkında bir şey bilip bilemediğimizi, bilebilirsek neyi, nasıl bilebildiğimizi soruşturur (Sayre-McCord, 2013). Bunlara ek olarak ahlaki epistemoloji, ahlaki bilgiyi nasıl gerekelendirebileceğimizi de inceler. Zira bir inancın bilgiye dönüşmesi için gerekelendirilmesi şarttır. Aynı ahlaki inanca sahip iki kişiden biri inancını gerekelendirebilirken diğeri bu gerekelendirmeye sahip olmayabilir, inancı hasbelkader doğru ıkrsa bile. Dolayısıyla ahlaki bilginin güvenilir bir şekilde gerekelendirilmesi en az o bilgiye ulaşabilme mekanizmamız kadar önemli bir husustur.

Ahlaki bilgi edinme konusundaki epistemolojik teoriler a priori teoriler ve a posteriori teoriler olarak ikiye ayrılır. A priori teorilere örnek olarak ahlaki nonnatüralizmin benimsediği sezgiciliği örnek verebiliriz. Buna göre iyi, kötü, doğru, zorunlu ve yanlış gibi ahlaki gerekler hakkındaki bilgileri özel bir sezgi yetisiyle doğrudan, çıkarımsız olarak elde ederiz (Chrisman, 2017, s. 4). Sezgi ile elde edilen bu doğrudan ve apaçık olan bilgi a prioridir.

4 Gerçekçe ile görev farkına ilerde daha detaylı girilecektir.

Bir diğer epistemolojik teori olan rasyonalizme göre ahlaki bilgiyi edinmede akıl ve rasyonel düşünce başroldedir. Buna göre ahlaki bilgi, aldatıcı olabilen duyulardan ya da sezgi gibi özel ve ayrı bir yeti tarafından sağlanmaz. Ahlaki bilgiyi edinmemizi sağlayan şey akıl yürütmedir ve bu tür bir bilgi, temel matematik bilgisi gibi a prioridir (Sayre-McCord, 2013).

A posteriori bilgi edinme yöntemine örnek olarak ise ahlaki natüralizmin ve onun bir türü olan Cornell Realizminin ampirizmini verebiliriz. Ahlaki ampirizme göre ahlak da bir tür bilimdir ve ahlakın konusu olan iyi, kötü, doğru, yanlış gibi gerçekler doğal gerçeklerdir. Bu nedenle tıpkı diğer bilimlerde olduğu gibi ahlakta da bilgilerimiz gözlem ve deneyden gelmektedir (Sayre-McCord, 2013). Ahlaki natüralizmin anlayışına göre her şey doğal olduğu için ahlaki nitelikler de doğaldır ve tüm doğal nitelikler gibi ahlaki nitelikler de nedensel etkileşime girebilirler, dolayısıyla onlar hakkında ampirik bilgi edinmek mümkündür. Fakat ahlaki nitelikler, doğal niteliklerin aksine nedensel etkileşime giriyor gibi gözükmemektedir. Örneğin cinayetin ahlaki bir yanlışlık ya da kötülük olduğuna değinmeden, tamamen failin ve kurbanın geçmişteki ilişkilerine, psikolojik süreçlerine odaklanarak da cinayetin neden yapıldığı açıklanabilir (Harman, 1977, s. 3-10).

Buraya kadar sunduğumuz üç epistemolojik teori de gerekçelendirme hususunda temelcilik (*foundationalism*) ailesine dahildir. Yani ahlaki bilgiyi gerek sezgi gerek akıl gerekse gözlem yoluyla elde ettiğimiz sağlam bilgilerin üzerine inşa ederek gerekçelendirir ve genişletirler. Tüm ahlaki bilgilerimiz, en temeldeki güvenilir ahlaki bilgilerimizin üstüne eklenerek elde edilir.

Temelciliğe rakip olan bağdaşımcılık (*coherentism*) teorileri ise bambaşka bir bakış açısı sunar. Bağdaşımcılık teorilerine göre bir inancın gerekçelendirilmesi, o inancın kişinin diğer inançlarıyla olan uyumuna bağlıdır (Sayre-McCord, 2013). Yani bağdaşımcılık teorilerinde odakta olan kavramlar bağlam ve tutarlılıktır.

Gerekçelendirme hususunda hem temelciliğe hem de bağdaşımcılığa rakip olan üçüncü görüş ise güvenilirliciliktir (*reliabilism*). Güvenilircilik, ahlaki bilgiyi, onu oluşturmadaki sürecin güvenilir oluşuna dayandırır. Güvenilirciliğe dahil olan epistemolojik teorilerden biri köklerini Aristoteles'ten alan ve çağdaş dönemde Ernest Sosa tarafından sistematize edilen erdem epistemolojisi. Erdem epistemolojisi, bilgi edinme sürecinde inançtan ziyade bireyi ve bireyin erdemlerini merkeze alır (Baehr, 2004). Bilgiye ulaşmada kişinin karakter özelliklerinin ve erdemlerinin başrolde olduğunu iddia eden erdem epistemolojisi, güvenilir bir bilgi edinme sürecinin ancak doğru entelektüel erdemlere sahip erdemli kişi tarafından sağlanabileceğini ileri sürer (Baehr,

2004). Yani bilgi edinmenin aynı zamanda ahlaki bir boyutu da vardır. Tüm bunlar, doğru bilgiye ulaşmada güvenilirliğin önemini vurguladığı için erdem epistemolojisini güvenilirlikçi bir teori yapmaktadır (Batak, 2016, s. 9). Erdem epistemolojisi, doğru erdemlere sahip bireyin doğruyu yanlıştan daha isabetli bir şekilde ayırabileceğini, dolayısıyla epistemik erdemlere sahip bireyin doğru bilgiye ulaşma şansının arttığını öne sürer (Turri & Greco, 2024).

Tüm bu ahlaki bilgi edinme ve ahlaki bilgiyi gerekçelendirme teorilerini kökten reddeden ahlaki septisizme göre ise ahlaki bilgiye ulaşmak mümkün değildir, yahut eğer mümkün olsaydı bile bu sefer bu bilgiyi gerekçelendirmek mümkün olmazdı (Lutz & Ross, 2018, s. 484). Ahlaki septiklerin bir kısmı ahlaki nitelikler var olsa bile onların bilgisine ulaşmanın ya da bu bilgiyi gerekçelendirmenin mümkün olmadığını savunurken, bir kısmı ahlaki nitelikler var olmadığı için ahlakın bilgisine ulaşmanın da onu gerekçelendirmenin de mümkün olmadığını savunurlar (Sinnott-Armstrong, 2024). Yani epistemolojik bir görüş olan ahlaki septisizm, ontolojide farklı görüşlere izin verir ancak ortak oldukları nokta ahlaki bilginin ulaşılamaz olması ya da bu bilginin gerekçelendirilemez olmasıdır.

Ahlaki septisizm çok eski bir görüş olsa da son yıllarda ahlaki septisizmi destekleyen en güçlü argüman evrimden gelmektedir. Sharon Street'in ahlaki realizm karşıtı evrimsel argümanı bunların en önde gelenidir. Buna göre evrim, çevreye uyum sağlayan mutasyonlar sonucu oluşmuş yetileri ve bu yetilere sahip canlıları ödüllendirir. Bu tür çevreye uyum sağlayan mutasyonlar (yani adaptasyonlar) geçiren canlılar hayatta kalma ve üreme konusunda avantaj sağlarlar. Ahlaki bilgiyi edinmemizi sağlayan yetilerimiz de bu süreçlerden geçmiştir ve evrim tarafından deyim yerindeyse *kirletilmiştir* (Street, 2006, s. 122). Yani ahlaki bilgiyi edinmemizi sağlayan yetilerimiz bu tür ahlaki bir bilgiyi edinmek için evrimleşmediler, onlar sadece çevreye uyum sağlamamızı ve hayatta kalmamızı sağladığı için bugünlere aktarıldılar. Bu bilgiler ışığında Sharon Street ahlaki realistleri bir dilemmanın beklediğini söyler. Buna göre ahlaki realistler ya ahlaki yetilerimizin ahlaki bilgiyi kapmak için evrimleştiğini iddia edeceklerdir fakat bu da Darwinci evrim teorisine ve dolayısıyla bilime terstir, zira ahlaki yetilerimiz sadece bizi hayatta bıraktıkları için bugünlere aktarılmışlardır ve evrimin doğru ahlaki bilgiyi kapma misyonu yoktur; ya da ahlaki yetilerimizin ahlaki bilgiyi kapmak için evrimleşmediğini kabul edeceklerdir ama yine de bir şekilde ahlaki bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunacaklardır, ancak bu da ahlaki bilgiye ulaşmamızı akıl almaz bir tesadüfler zincirine endekslemek anlamına gelir. Street, eğer ahlaki bilgi diye bir şey olsaydı ve hatta onu edinmemiz de mümkün olsaydı bile, bu bilginin gerekçelendirmeden yoksun

kalacağını ileri sürer. Zira hayatta kalma ve üreme konusunda avantaj sağlayan tesadüfî mutasyonlar geçiren yetilerimiz, ahlakî bilgi ile alakasız bir süreçten geçmiştir ve ahlakî bilginin gerekçesi olarak bu yetiler gösterilemez.

Görüldüğü üzere ahlakî bilgiye ulaşmada ve onu gerekçelendirmede pek çok alternatifte sahibiz. Objektif ahlakî kabul eden bir kişi temelcilikten bağdaşımcılığa kadar pek çok yöntemden birini benimseyebilir. Ancak ahlakî septsizmi benimsemiş bir kişi objektif ahlaktan uzaklaşacak, genel geçer ahlakî doğruların ya da objektif iyi ve kötünün var olmadığına kanaat getirecektir. Bilhassa rastlantısal mutasyonlara dayalı Darwinci evrimden gelen argüman, Tanrısız gelişigüzel bir evrende objektif değerlerin varlığına büyük soru işaretleri bindirmektedir. Yani diyebiliriz ki kişinin epistemoloji hususundaki duruşu da onun ahlakî hayat görüşünü etkileyecektir. Zira bir tarafta ulaşılabilir olan ahlakî bilgiler varken, bir tarafta bu bilgilerden mahrum kalmaktayız; bu durumda ise kişi ancak sübjektif bir ahlakî görüş oluşturabilir.

5. Ahlak Psikolojisi

Semantik, ontoloji ve epistemolojiden sonra metaetiğin içli dışlı olduğu bir diğer alan da ahlak psikolojisidir. Ahlak psikolojisine dair tartışmalardan belki de en önemlisi “Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusudur. Yani, *eğer objektif ahlakî gerçekler varsa bile niçin bunlara riayet etmeliyim?* Beni buna zorunlu kılan bir gerekçe var mı? Yoksa ahlakî kurallar evrende anlamsızca dolaşan kavramlar mıdır? Niçin ahlaklı olmayı, güçlü olmaya tercih etmeliyim? İşte niçin ahlaklı olmalıyım sorusuna verilen cevaplara ahlakın rasyonel temeli adı verilmektedir. Zira ahlakın rasyonel olabilmesi için kişisel çıkarımla uyum hâlinde olması gerekir, fakat bilindiği üzere ahlak ve kişisel çıkar sıklıkla çatışan kavramlardır (Finlay, 2008, s. 136). Ahlakî ve kişisel çıkarı uzlaştırma çabaları kadim bir tartışma konusudur ve bu tartışmalar bilindiği kadarıyla Platon’un *Devlet*’ine kadar uzanmaktadır (Kavka, 1985, s. 297).

Ahlaka rasyonel temel arayan “Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusu, metaetiğin soyut alem ile somut alem arasında kurduğu bir bağıdır. Bir başka deyişle bu soru, teorik akıldan pratik akla geçmeye başladığımız alanı teşkil eder. Günlük hayatta belki de insanların en çok beynini kurcalayan ahlakî konu, ahlaklı biri olmanın buna değip değmeyeceğidir, zira ahlaklı olmak ödüllendirici olduğu gibi maliyetli de olabilir ve bu durum faili bir ikilem içerisinde bırakır. Suçunu itiraf etmesi durumunda ahlaklı davranan ama ceza alacak olan bir suçlunun, suçunu itiraf etmeyip yalan söylemesi ve ceza almaması onun için bu dünyada daha kazançlı görünmektedir. O hâlde her hâlükârda ahlaklı davranmak rasyonel midir?

Rasyonelliğin kişisel çıkar ile olan ilişkisi muhakkaktır. Rasyonel egoizm, daha az değerli bir şey uğruna daha değerli bir şeyi feda etmemeyi tembihler (Shaver, 2024). İşte bu noktada erdem etikçileri ne olursa olsun kişinin erdemli olan davranışta bulunması gerektiğini tembihler. Zira kişinin amacı olan *iyi hayat* ancak ve ancak erdemli bir yaşamla mümkündür. Fakat bu görüş, zaman zaman erdemli olmanın çok maliyetli ve kişi için yıpratıcı olabilmesi sebebiyle tartışmalı gözükmemektedir.

Toplumsal sözleşme teorisyenleri ise, toplumsal yaşama geçerek özgürlüklerinden feragat eden ancak yaşama içgüdülerini ve güvenliklerini sağlamak almak isteyen kişisel çıkar odaklı insanların yaptığı bir sözleşmeyi bize sunar. Bu sayede insanlar tek başlarına hayatta kalma mücadelesi vermektense toplum hâlinde yaşamanın meyvelerinden faydalanırlar (Hobbes, 2007, s. 96-99). Bu sözleşme soyut yahut yazılı olabilir. Fakat toplumsal sözleşme ile ilgili en büyük açmaz, kanunlardan daima kaçılabilmesi, toplumu yöneten monarkın ya da oligarşinin de yozlaşabileceğidir. Toplumun ahlaklı olması toplumun varlığı açısından faydalı olsa da, niçin toplum içindeki tek bir bireyin daima ahlaklı olması gerektiği soru işaretidir. Zira ahlaklı bir toplum içerisindeki bir parazit, kişisel çıkarını diğerlerinden daha fazla artırabilir ve daha rasyonel davranmış olur. Dolayısıyla toplumsal sözleşme “*Niçin herkes, her zaman ahlaklı olmalıdır?*” sorusuna kapsayıcı bir cevap verememektedir. Zira sözleşmenin boşluklarından faydalanarak ya da kanunlara zıt gitme cesaretini göstererek kişisel çıkarını maksimize eden rasyonel ahlaksızların varlığı mümkündür.

Niçin ahlaklı olunması gerektiğine getirilen en popüler cevaplardan biri de vicdandır (Mill, 1906, s. 39-51). Lakin herkesin takdir edeceği üzere vicdan hiç de sağlam bir kulp değildir. Yaptığı kötülüklerin ardından kendini derin vicdan azabında bulan Şekspiyen karakterler reelde yok denecek kadar azdır. Üstelik ufak bir ahlaksızlık karşısında çok büyük kişisel çıkarlar elde edebilecek bir insanın durumu düşünüldüğünde, vicdanın galip gelmesi, en azından çoğu insan için beklenilir bir durum değildir. Bunun örneklerini sanırım hayatımız boyu görmekteyiz.

Niçin ahlaklı olunması gerektiğine dair evrimsel izahlar ise genellikle bireyin değil, türün ahlaklılığına vurgu yapar. Bu durumda her şeyleri eşit olan iki toplumdan dolandırıcılığın olmadığı toplum, dolandırıcılığın yaygın olduğu bir topluma nazaran, hayatta kalma ve üreme konusunda daha başarılı olacaktır. Bu durumda da dolandırıcılığın hiç var olmadığı ahlaklı toplumdaki tek bir kişinin niçin kişisel çıkarını arttırmak için dolandırıcılık yapmaması gerektiğine dair elimizde hiçbir rasyonel gerekçe yoktur. Yani toplumsal söz-

leşme gibi, evrimsel izah da parazit sorunundan mustarıptır. Empati, sempati, vicdan gibi mekanizmalar sayesinde karşı tarafın çekeceği acıdan benim de acı çekeceğim doğrudur. Ancak birey, ahlaksızlıklar yaparak ve başkalarını inciterek kişisel çıkarını muazzam derecede arttırabilir. Yani kişisel çıkarın kefedeki ağırlığı, vicdan gibi yaptırımlara ağır basabilmektedir.

İnsanların bir diğer ahlaklı olma gerekçesi cehennem korkusu ve cennet arzusu olabilir. Esasında ahiret hayatının kabul edildiği bir senaryoda en ufak ahlaksızlık bile kişinin zararına olacağından, hem parazit problemi elenmiş olacak hem de rasyonel egoizm kendine sağlam bir zemin bulmuş olacaktır. Ancak bu seçenek günümüzde Tanrı ve ahiret gibi pek çok ön kabul içerdiği gerekçesiyle göz ardı edilmektedir ki esasen her teori ön kabul yüküdür.

“Niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusu, muhtemelen metaetiğin pratik ile en ilişkili olduğu alanı teşkil eder. Rasyonel kişisel çıkarını düşünen birey, en azından yukarıda saydığımız senaryoları göz önünde bulundurur ve buna göre ahlaki bir hayat sürüp sürmeyeceği kararını alır. Yahut topyekun olmasa da kimi kararları bundan etkilenir.

Ahlak psikolojisine ve metaetiğe dair bir diğer önemli konu başlığı da ahlaki motivasyonlardır (Rosati, 2024). Ahlaklı davranmaya nasıl motive olduğumuza dair farklı görüşler vardır. Bunlardan ilki içselcilik-dışsalcılık ayrımıdır. Motivasyon içselciliğine göre eğer samimi bir ahlaki yargıda bulunuyorsak, bu eyleme karşı tamamen kayıtsız kalamayız ve bir dereceye kadar motive oluruz. İçselciliğe göre ahlaki yargının bu motive edici gücü zorunludur. Motivasyon dışsalcılığı ise ahlaki yargıların böyle sihirli bir gücü olduğunu reddeder. Dışsalcılığa göre samimi bir şekilde ahlaki yargıda bulunmak fakat o ahlaki yargı yönünde eyleme geçmek adına hiç motive olamamak (*amoralism*) mümkündür. Yani ahlaki yargılar bizi zorunlu olarak değil, ancak rastlantısal olarak motive edebilir. Motivasyonlar konusunda ki bir diğer ayrım ise Humeculuk ve Anti-Humeculuk ayrımıdır. Bu ayrım, ahlaki yargıların bizi doğrudan mı yoksa arzu gibi başka mekanizmalar yoluyla dolaylı olarak mı motive ettiğine dair bir ayrımdır. Humecu filozoflar, aklın arzuların esiri oluşundan ilhamla, ahlaki yargıların ancak arzu gibi diğer zihinsel mekanizmalarımıza hitap ederek bizi dolaylı yoldan motive ettiğini öne sürer. Anti-Humecu filozoflar ise ahlaki yargının doğrudan kendisinin motivasyon yarattığını savunur (Rosati, 2024). Ahlaki motivasyonlar hakkında günümüzde baskın görüş Humeculuktur. Eğer Humeculuk gerçeği söylüyorsa, kişi doğru olduğuna inandığı ahlaki hayat görüşünü sürdürebilmek için, erdem etiğini de çağırıştırır şekilde, kendini yetiştirmeli ve kemale ermeyi amaçlamalıdır ki ahlaki arzuları baskın gelebilsin.

Bir diğer içselci-dışsalcı ayrımı da *normatif gerekçeler* hakkındadır (Williams, 1979). Havanın bir anda soğuduğunu ve Ali'nin evde kısa kollu tişörtle oturduğu için üşüdüğünü varsayalım. Ek olarak, Ali bir depresyon hastasıdır ve dolabı karıştırarak kışlık kıyafetlerini arama yönünde bir motivasyona sahip değildir. Gerekçe içselselciliğine göre kişinin gerekçeleri, kendi motivasyonlarına bağlıdır (Manne, 2014, s. 90). Bu durumda Ali, dolabı karıştırmak ve kalın giyinmek yönünde normatif bir gerekçeye sahip değildir, zira böyle bir motivasyonu yoktur. Gerekçe dışsalselciliğine göre ise gerekçeler kişiye özgü değildir. Örneğin herkesin üşümek, hasta olmamak ve sağlığına dikkat etmek gibi gerekçeleri vardır. Bu durumda Ali'nin kalın bir şeyler giymeye dair normatif bir gerekçesi vardır. Bu durumda gerekçe dışsalselciliğinin insandan daha kopuk ve paternalist olduğunu, içselselciliğin ise kişiye özgü faktörleri ön plana çıkaran liberal bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Zira konu ahlaka geldiğinde gerekçe dışsalselciliği, herkesin ahlaklı olmak için gerekçesi olduğunu öne sürer. Fakat gerekçe içselselciliğine göre ahlaklı davranma gerekçeleri kişiden kişiye fark eder zira insanlar farklı arzulara sahiptir. Yahut kişilerin aynı arzularının şiddetleri farklı olabilir. Son olarak, motivasyonlar ve gerekçeler konusunda farklı tarafların tutulabileceğini söylemek gerekir. Örneğin motivasyon dışsalselciliğini savunan birisi pekâlâ tutarlı bir şekilde gerekçe içselselciliğini savunabilir.

Metaetik, ahlak psikolojisi ile ortaklaşa daha pek çok konuyu ele alır. Örneğin ahlaki sorumluluk (*moral responsibility*) diye bir şey var mıdır ve eğer varsa hangi koşullar altında mümkündür (Fischer, 1999, s. 93-139)? Eğer özgür irademiz yoksa ahlaki eylemlerimizden sorumlu tutulabilir miyiz? Çocukların ve zihinsel hastalıkları olanların ne derece sorumlulukları vardır? Beyninde tümör olan ve şiddet yanlısı hareketleri olan bir adam, tümörü fark edilip alındıktan sonra şiddete olan eğilimini tamamen kaybederse bu kişi geçmiş kötü eylemlerinden mesul tutulmalı mıdır? Ahlaki şans (*moral luck*) var mıdır (Williams, 1973-1980)? Örneğin Mehmet ile Kerem tamamen aynı eylemi yapmaktadır fakat şans eseri ve istemsizce Mehmet'in eylemi kötü sonuçlara yol açmıştır. Bu durumda Mehmet'in ve Kerem'in eylemleri ahlaken aynı statüde midir yoksa sonuç odaklı davranıp Mehmet'in eylemine kötü mü demeliyiz? Ahlak psikolojisine ve metaetiğe dahil olan bir diğer konu ahlaki akıl yürütmedir (*moral reasoning*) (Richardson, 2024). Pratikte neyin doğru neyin yanlış olduğuna nasıl karar veririz? Ahlaki bir hayat görüşü oluşturmada hangi faktörler devreye girer? Anlaşılacağı üzere metaetik ve ahlak psikolojisi, büyük bir kesişim kümesine ve insan doğasına dair pek çok konu hakkında derin tartışmalara sahiptir.

Sonuç

Çalışmanın amacı öncelikle metaetiği tanıtmak, onun görev sahasına giren alanları ve tartışmaları göstererek metaetiğin misyonunu belirlemek, bu esnada da metaetiğin ahlaki bir hayat duruşu oluşturmada ne gibi bir rolü olduğunu soruşturmaktır.

Özetle diyebiliriz ki, metaetik, ahlaki yargıların bilişsel mi gayribilişsel mi olduğunu konu edinen *semantik* tartışmaya ev sahipliği yapar. Bununla birlikte olgu/değer ve olan/olması gereken ayrımlarının, yani olgulardan nasıl değer ve görev gibi ahlaki niteliklerin oluşabildiğini açıklamakla yükümlü *ontolojik* bir uğraştır. Ayrıca metaetik, eğer varsalar, ahlaki gerçekliği nasıl bilebildiğimiz yönündeki *epistemolojik* teorilerin tartışma sahasıdır. Son olarak *ahlaki psikoloji* ile de pek çok ortak konu başlığına sahiptir.

Çok yönlü ve derin tartışmalara ev sahipliği yapan metaetik, aslında her normatif teorinin ihtiyaç duyduğu temeldir. Yani, aslında insana ahlaki bir hayat görüşü sunma misyonu olan teoriler normatif teorilerdir ancak normatif teoriler, metaetik bir zemine yaslanmak zorundadır. Zira ‘iyi’nin ne olduğunu, var olup olmadığını, nasıl var olabildiğini, nasıl bilinebildiğini belirtmeden insanlara iyilik yapmalarını emretmek anlamsız bir tavır olacaktır. Bu da demektir ki metaetik her ne kadar tek başına ahlaki bir hayat duruşu emretmese de, bu çabaya sahip olan normatif teoriler metaetik bir zemine yaslanmak zorundadırlar. Zira iyinin ve kötünün doğası hakkında düşünmeden ve onları bir temele yaslamadan oluşturacağımız ahlaki hayat görüşü keyfi olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İnsanı kısıtlayan objektif bir ahlaki yasanın var olup olmadığı, doğrudan kişinin ahlaki duruşunu etkileme kudretindedir. Yahut ahlaki bilgiye sahip olunup olunamayacağına dair verilen karar, yine kişiyi objektif-sübjektif ahlak ayırımına götürecektir. Bunların yanı sıra konuştuğumuz ahlaki dilin sahici bir anlama mı sahip olduğu yoksa sadece insan psikolojisinin ürünü mü olduğu yönündeki semantik tartışma yine kişiyi objektif bir ahlakın sahiden var olup olmadığını sorgulamaya itecektir. Ahlak ile rasyonellik arasındaki ilişki ise, acılarla dolu ama ahlaklı bir hayatın mı yoksa ahlaksız ama kişisel çıkar maksimizasyonunun yapıldığı bir hayatın mı daha evla olduğunu belirleyecektir. Tüm bunlar, metaetiğin sadece bir zihin egzersizi olmadığını, kişinin pratikteki ahlak anlayışına da yön verdiğinin kanıtlarından bazılarıdır. Bu durumda makalemi, daha önce de söylemiş olduğum şu sözü yineleyerek sonlandırmayı uygun buluyorum: Metaetik, ahlaki bir hayat görüşü sahibi olmanın *yeter değil ancak gerek koşuludur*.

Kaynakça

- Adams, R. M. (1973). A modified divine command theory of ethical wrongness. *Morality and the Good Life*.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 1-19.
- Ayer, A. J. (1936). *Language, truth and logic*. Penguin Books.
- Baehr, J. S. (2004). Virtue epistemology, *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Bagnoli, C. (2024). Constructivism in metaethics. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 10 Ekim 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/constructivismmetaethics/>
- Batak, K. (2016). Ernest Sosa'nın erdem epistemolojisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(34), 1-29.
- Bedke, M. S. (2018). Cognitivism and non-cognitivism. In *The Routledge handbook of metaethics*. Routledge.
- Brink, D. O. (2001). Realism, naturalism, and moral semantics. *Social Philosophy and Policy*, 18(2).
- Brink, D. O. (1989). *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge University Press.
- Brock, S., & Mares, E. (2010). *Realism and anti-realism*. Acumen Publishing.
- Chrisman, M. (2017). *What is this thing called metaethics*. Routledge.
- Copp, D. (2006). Introduction: Metaethics and normative ethics. İçinde D. Copp (Ed.), *The Oxford handbook of ethical theory*. Oxford University Press
- Copp, D. (2007). *Morality in a natural world: Selected essays in metaethics*. Cambridge University Press.
- Copp, D. (2012). Varieties of moral naturalism. *Filosofia Unisinos*, 13(2 Suppl.)
- Craig, W. L. (2009). This most gruesome of guests. İçinde R. K. Garcia & N. L. King (Eds.), *Is goodness without God good enough? A debate on faith, secularism and, ethics*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Darwall, S., Gibbard, A., & Railton, P. (1992). Toward fin de siècle ethics: Some trends. *Philosophical Review*, 101(1), 115-189.
- Enoch, D. (2018). Non-naturalistic realism in metaethics. İçinde T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge handbook of metaethics* (ss. 29-42). Routledge.
- Finlay, S. (2008). Too much morality. İçinde P. Bloomfield (Ed.), *Morality and self-interest*. Oxford University Press.
- Fischer, J. (1999). Recent work on moral responsibility. *Ethics*, 110(1), 93-139.

Metaetik Nedir? Ahlaki Bir Hayat Görüşü Sunabilir mi?

Harman, G. (1977). *The nature of morality*. Oxford University Press.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Jones, K. (2009). Moral epistemology. İçinde F. Jackson & M. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of contemporary philosophy*. Oxford University Press.

Kavka, G. S. (1985). The reconciliation project. İçinde D. Copp & D. Zimmerman (Eds.), *Morality, reason and truth* (ss. 297-319). Rowman & Allanheld.

Korsgaard, C. M. (1996). *The sources of normativity* (O. O'Neill, Ed.). Cambridge University Press.

Laskowski, N., & Finlay, S. (2018). Conceptual analysis in metaethics. İçinde T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *Routledge handbook of metaethics* (ss. 536-551). Routledge.

Lutz, M., & Ross, J. (2018). Moral skepticism. İçinde T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge handbook of metaethics* (ss. 484-498). Routledge.

Mackie, J. L. (1990). *Ethics: Inventing right and wrong*. Penguin Books.

Manne, K. (2014). Internalism about reasons: Sad but true? *Philosophical Studies*, 167(1), 89-117.

McCloskey, H. J. (1969). *Meta-ethics and normative ethics*. The Hague.

McPherson, T., & Plunkett, D. (2018). Introduction: The nature and explanatory ambitions of metaethics. İçinde T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge handbook of metaethics*. Routledge.

Mill, J. S. (1906). *Utilitarianism*. Chicago University Press.

Miller, A. (2003). *An introduction to contemporary metaethics*. Polity Press.

Miller, C. (2011). Overview of contemporary metaethics and normative ethical theory. İçinde C. Miller (Ed.), *The continuum companion to ethics*. Continuum International Publishing Group.

Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.

Omay, M. (2023). *Çağdaş etik tartışmaları*. Vakıfbank Kültür Yayınları.

Richardson, H. S. Moral reasoning. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 14 Ekim 2024, from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reasoning-moral/>

Ridge, M. (2007). Anti-reductionism and supervenience. *Journal of Moral Philosophy*, 4(3), 330-348.

Rosati, C. S. Moral motivation. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 9 Ekim 2024, from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>

Sayre-McCord, G. (2013). Moral, epistemology. *The International Encyclopedia of Ethics*.

- Schroeder, M. (2018). Normative ethics and metaethics. İçinde T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge handbook of metaethics* (ss. 674-686). Routledge.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral realism: A defence*. Oxford University Press.
- Shaver, R. Egoism. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 3 Eylül 2024, from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/egoism/>
- Sinnott-Armstrong, W. Moral skepticism. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 3 Eylül 2024, from <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-moral/>
- Stojanovic, I. (2018). Metaethical relativism. İçinde T. McPherson & D. Plunkett (Eds.), *The Routledge handbook of metaethics* (ss. 119-134). Routledge.
- Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, 127(1), 109-166.
- Street, S. (2010). What is constructivism in ethics and metaethics? *Philosophy Compass*, 5(5), 363-384.
- Tappolet, C. (2014). The normativity of evaluative concepts. In *Mind, values, and metaphysics: Philosophical essays in honor of Kevin Mulligan - Volume 2* (ss. 39-54). Springer Cham.
- Tappolet, C. (2021). Evaluative vs deontics concepts. In H. LaFollette (Ed.), *International encyclopedia of ethics*. Wiley.
- Turri, J., & Greco, J. (1999). Virtue epistemology. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 4 Ekim 2024, from <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>
- van Roojen, M. Moral cognitivism vs non-cognitivism. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 3 Eylül 2024, from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/moral-cognitivism/>
- Williams, B. (1979). Internal and external reasons. İçinde R. Harrison (Ed.), *Rational action: Studies in philosophy and social science* (ss. 101-113). Cambridge University Press.
- Williams, B. (n.d.). *Moral luck: Philosophical papers* (1973-1980).
- Zimmerman, A., Jones, K., & Timmons, M. (2019). Preface to Routledge handbook of moral epistemology. In A. Zimmerman, K. Jones, & M. Timmons (Eds.), *The Routledge handbook of moral epistemology*. Routledge.

Digitalization and Philosophy of Communication: Transforming Other-Self Relationships from a Spinozaist Perspective

Özgür YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0003-3020-8550> | ozguryilmaz955@gmail.com

Ibn Haldun University, Department of New Media and Communication, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/02y5xdw18>

Abstract

This paper examines the impact of digitalization on philosophy of communication, particularly in the context of self-other relationships, post-truth dynamics, and democratic deliberation. It argues that digital communication reshapes the conditions of dialogue by fostering epistemic fragmentation, digital tribalism, and the erosion of shared meaning. Drawing on Spinoza's philosophy, the study challenges dualistic frameworks that separate mind and from? body, truth and from? persuasion, or reason and from? affect, proposing instead a relational approach to communication. The paper highlights how deliberative democracy and mutual aid face significant obstacles in an era dominated by misinformation, algorithmic filtering, and identity-driven discourse. By employing an interdisciplinary literature review, this study identifies the potential of Spinoza's concept of potentia (power as capacity) as a theoretical foundation for rethinking agency, relationality, and communicative ethics in digital spaces. The findings suggest that addressing fragmentation requires promoting critical media literacy, encouraging dialogical engagement, and reconceptualizing communication as an embodied, interactive, and ethically responsive process.

Keywords: Digitalization, Philosophy of Communication, Other-Self, Spinoza, Digital Tribes

Citation Yılmaz, Özgür (2025). Digitalization and philosophy of communication: transforming other-self relationships from a spinozaist perspective. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 228-251, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1623102	
Date of Submission	19.01.2025
Date of Acceptance	12.03.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Dijitalleşme ve İletişim Felsefesi: Spinozacı Bir Bakışla Dönüşen Öteki-Ben İlişkileri

Özgür YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0003-3020-8550> | ozgurilmaz955@gmail.com

İbn Haldun Üniversitesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/02y5xdw18>

Öz

Bu makale, dijitalleşmenin iletişim felsefesi üzerindeki etkisini, özellikle benlik-öteki ilişkileri, hakikat sonrası dinamikler ve demokratik istişare bağlamında incelemektedir. Dijital iletişimin, epistemik parçalanmayı, dijital kabileciliği ve ortak anlamın aşınmasını teşvik ederek diyalog koşullarını dönüştürdüğünü öne sürmektedir. Çalışma, Spinoza'nın felsefesinden yararlanarak, zihin ve beden, hakikat ve ikna, akıl ve duygu gibi ikili karşıtlıkları sorgulamakta ve bunun yerine ilişkisel bir iletişim yaklaşımı önermektedir. Ayrıca, dezenformasyon, algoritmik filtreleme ve kimlik odaklı söylemin hakim olduğu bir çağda, istişari demokrasinin ve karşılıklı yardımlaşmanın karşılaştığı zorluklara dikkat çekmektedir. Disiplinler arası bir literatür taraması yöntemi kullanılarak yapılan bu çalışmada, Spinoza'nın potentia (kapasite olarak güç) kavramının, dijital alanlarda öznellik, ilişkisel etkileşim ve iletişim etiği üzerine yeniden düşünmek için teorik bir temel sunduğu öne sürülmektedir. Bulgular, parçalanmanın üstesinden gelmek için eleştirel medya okuryazarlığının teşvik edilmesi, diyalojik katılımın artırılması ve iletişimin bedensel, etkileşimsel ve etik açıdan duyarlı bir süreç olarak yeniden tasavvur edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijitalleşme, İletişim Felsefesi, Öteki-Ben, Spinoza, Dijital Kabileler

Atıf Bilgisi Yılmaz, Özgür (2025). Digitalization and philosophy of communication: transforming other-self relationships from a spinozist perspective. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 228-251. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1623102	
Geliş Tarihi	19.01.2025
Kabul Tarihi	12.03.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Introduction

Communication relies on an infrastructure that exists prior to the first exchange, forming the basis for any attempt at meaning-making. Traditional conceptions often assume a pre-established order or the construction of a transcendent one, framing communication as contingent on prior agreement or commonality. This approach presumes shared understanding and purpose, smoothing over the potential for disagreement or irreducible difference. Such perspectives risk reducing communication to a compatible and uniform process before it even begins, privileging commonality over divergence and coherence over ambiguity. However, this raises an important question: what happens if we reject such preconditions and embrace the inherent differences and tensions between self and other(s) as integral to the communicative process? This perspective opens the door to viewing communication not as a static exchange of pre-agreed meanings but as a dynamic, relational encounter shaped by diversity, complexity, and the unpredictable nature of human interaction (Pinchevski, 2005, s. 212). However, if communication is understood as a process shaped by inherent tensions and differences, it becomes necessary to reconsider its philosophical foundations and the assumptions that govern its study.

The term philosophy of communication is a doubly articulated concept that refers both to the foundational tenets and system of beliefs justifying a set of professional and pragmatic practices and to the study of those tenets and beliefs. As a field of study, philosophy of communication addresses questions that are fundamental to and foundational for any topical or disciplinary issue. It is broadly concerned with theoretical, analytical, and political issues that cut across various boundaries often taken for granted in communication studies. Such definitions create a vast and interdisciplinary field, making any attempt to define its scope either overly broad or narrowly focused (Anderson & Baym, 2004, s. 589). This broad and interdisciplinary approach to the philosophy of communication highlights the challenge of defining its scope, necessitating a focus on the tensions between structure and interaction in meaning-making processes.

Communication serves as a foundational infrastructure, shaping how meaning is created, shared, and understood within social interactions. This paper explores the tensions between pre-established frameworks of shared understanding and the dynamic, relational nature of communication. Drawing on philosophical insights about philosophy of communication, it interrogates how traditional models privilege coherence and commonality while

overlooking the productive potential of ambiguity, divergence, and self-other interplay. By rejecting the precondition of agreement, the study adopts a perspective that sees communication as a dynamic encounter that thrives on complexity and unpredictability, challenging reductionist and uniform approaches to meaning making. Conceptualizing communication as dynamic relationality necessitates examining its epistemological and ethical dimensions particularly in contexts where meaning is contested and continuously renegotiated.

This inquiry employs a literature review methodology, analysing foundational texts and contemporary contributions within the philosophy of communication to uncover the epistemological and ethical dimensions of dialogic interactions. The review focuses on works that address the implications of mediated communication, post-truth dynamics, and evolving conceptions of self-other relations. By synthesizing these perspectives, the paper aims to contextualize the challenges posed by the post-truth era while critically engaging with deliberative democracy and mutual aid as frameworks for navigating these complexities. This approach allows for an interdisciplinary understanding of communication, emphasizing its role in fostering inclusivity, meaning sharing, and ethical dialogic practice.

Philosophy of Communication

The philosophy of communication offers a framework for examining the interplay between abstract reasoning and contextual judgment. It highlights the importance of engaging with temporal and situational concerns rather than adhering to fixed truths. Rather than pursuing purely theoretical abstraction, this approach functions within public discourse, interpreting shifting realities through dynamic interaction. Its credibility stems from the integration of theory and practice, drawing from ethical considerations, dialogic perspectives, and critiques of modernity. This process remains iterative, pragmatic, and subject to public scrutiny. The relevance of philosophical perspectives is shaped by collective discourse, ensuring continuous adaptation. Once - dominant frameworks, such as those emphasizing language's structuring role, now hold historical significance but periodically regain attention, illustrating the field's flexibility and enduring impact (Arnett, 2010, s. 58). This adaptability of the philosophy of communication lays the groundwork for understanding its interdisciplinary nature and its engagement with fundamental issues of language, meaning, and human interaction.

The philosophy of communication is an interdisciplinary field that seeks to address fundamental questions about the nature of language, the formation of meaning, and the role of these processes in human interaction. Thinkers in this discipline often contrast internalist and intersubjective approaches to meaning. Internalist accounts argue that meaning flows from thought to language, where mental states or entities determine meaning, and language serves as a vehicle to express these meaningful thoughts. In contrast, intersubjective approaches maintain that meaning is constituted through communicative interaction, emphasizing the inseparable connection between language, and thought, both emerging simultaneously within the social fabric of communication. This intersubjective perspective forms the cornerstone of the philosophy of communication (Dresner, 2006, s. 155). Expanding on these foundational perspectives, the next discussion delves into how notable figures have shaped the intersubjective approach to meaning, emphasizing communication as a social process.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) is widely recognized as a foundational figure in this tradition. His focus on understanding language through its use and function in life underscores the relational and contextual aspects of meaning. Donald Davidson further advanced the intersubjective approach during the latter half of the 20th century (Davidson, 1984, s. 272-273). His concept of radical interpretation explores how meaning emerges through interactions between individuals, particularly when encountering differences in cultural or linguistic contexts. Davidson's work underscores that meaning is not an isolated mental construct but rather arises through the dynamic interplay of communication, making it especially relevant for intercultural communication studies. The philosophy of communication, as shaped by figures such as Wittgenstein and Davidson, emphasizes that language and meaning are inherently social constructs. This perspective not only informs communication theory but also provides critical tools for examining issues such as ethics, intercultural dialogue, and the multiplicity of meaning in human interaction. These contributions make the philosophy of communication an essential discipline for understanding the intersection of language, meaning, and society (Dresner, 2006, s. 156). Building upon this exploration of language and meaning, Wittgenstein's contributions provide a concrete example of how communicative interactions construct understanding within specific contexts.

Wittgenstein's *On Certainty* provides a key illustration of his philosophy of language. He explores the relationship between certainty and doubt, emphasizing that meaning is shaped within a given context. He argues that an

isolated statement like “That is a tree” does not have a fixed meaning on its own but gains significance through its use in a specific situation. Every language game relies on the recognition of words and objects, a process learned with the same inevitability as mathematical truths. He questions whether certainty arises from the nature of the language game itself or from social interactions. These reflections highlight that language is not merely an individual cognitive process but a social and communicative practice, where meaning is not fixed but constructed through use (Wittgenstein, 1969, s. 63). Examining Wittgenstein’s reflections on certainty and meaning further underscores the broader ethical implications of communication, particularly in relation to rhetoric and persuasion.

The practical philosophy of communication is inherently tied to ethical considerations. Communication does not occur in a vacuum; operates within a social framework where rhetoric plays a crucial role in persuasion and public discourse. However, rhetoric is not primarily concerned with uncovering truth; rather, its function is to persuade an audience, making it both an ethical tool and a potential means of manipulation. This distinction is central to Plato’s critique of the sophists, whose rhetorical methods he opposed for prioritizing persuasion over truth. In contrast, the dialogue method, as employed by Socrates, seeks to uncover truth within the human soul through reasoned discussion. Aristotle, while acknowledging the potential ethical use of rhetoric, does not view it as necessarily truth-seeking. Instead, he sees it as a practical tool for argumentation that, when used responsibly, can contribute to civic discourse. Within the philosophy of communication, rhetoric shapes the way probabilities are assessed, and complex issues are navigated, necessitating ethical awareness to prevent misinformation or manipulation. The right to free speech, central to rhetorical discourse, underscores the importance of ethical responsibility. While free speech enables open debate and the exchange of ideas, it also demands caution in avoiding the spread of false or harmful information. Ethical dilemma in communication philosophy arise from this tension between persuasion and responsibility. Expressing oneself freely comes with a moral obligation to consider not just what can be said, but what should be said. Recognizing this dual role of rhetoric—as both a persuasive tool and an ethical concern—allows communication philosophy to address ethical challenges while fostering constructive public discourse (Arnett, 1990, s. 214). This ethical dimension of communication extends beyond rhetoric, influencing the responsibilities and obligations tied to free speech and the impact of communicative actions in society.

Human interaction is inherently ethical, as it shapes meaning and influences others. Unlike private thought, exchanges between people carry moral weight due to their potential to affect or manipulate. The challenge lies in balancing influence with respect for autonomy, since every exchange is irreversible and its impact—positive or negative—can endure. Words can leave lasting effects, so ethical responsibility is essential. Coercion uses fear, exploitation manipulates choices, while facilitative approaches respect autonomy and broaden perspectives. This is especially vital in education, where teachers shape students' understanding. A meaning-centered perspective demands interdisciplinary awareness and highlights the impact communicators have on others' experiences. By prioritizing facilitative interaction, we protect symbolic integrity and enrich human connection (Barnlund, 2020, s. 31). Distinguishing between different forms of interference emphasizes the central importance of ethics in shaping discourse.

Habermas's concept of communicative reason can also be considered in the context of the philosophy of communication. Throughout his works, Habermas emerges as a philosopher concerned with dialogue, communication and the "ideal speech situation," where the "best argument" prevails in discussions. This concept is closely tied to the broader theory of communicative rationality, which seeks to establish the conditions for a discourse that is free from coercion and power imbalances. As Habermas argues, argumentative speech is a unique communicative process aimed at reaching rationally motivated agreement under conditions that, while often improbable, serve as an ideal framework for meaningful discourse. The "ideal speech situation" is thus not merely an abstract notion but a regulative principle that approximates conditions of fairness, equality, and mutual understanding in communication. In this regard, Habermas's emphasis on the presuppositions of argumentation underscores the necessity of reconstructing general symmetry conditions that all participants in discourse must assume to be adequately fulfilled. It is suggested that the very act of engaging in argumentation implies an "unrestricted communication community," wherein certain formal conditions are presupposed to allow for reasoned, inclusive, and equitable exchange. This framework highlights the deep interconnection between communicative rationality and the ethics of discourse, reinforcing Habermas's vision of a democratic and dialogical public sphere (Habermas, 2007, s. 88). These ethical considerations directly align with Habermas's theory of communicative rationality, which provides a framework for fostering fair and inclusive dialogue.

Central to his theoretical framework are concepts such as “communicative rationality”, “intersubjectivity”, and the “lifeworld”, which underpin his vision of “radical democracy.” For Habermas, the ideal speech situation represents an egalitarian and open communicative environment where individuals can freely exchange ideas and strive for mutual understanding. His notion of communicative rationality extends beyond mere information exchange, providing an ethical foundation for social consensus and the pursuit of truth. In this sense, radical democracy is not merely a political system but a broader societal ideal, grounded in active participation and shaped by individuals’ engagement within the lifeworld (Timur, 2017, s. 47). By situating communicative rationality within a broader democratic vision, Habermas underscores the role of discourse in achieving social consensus and mutual understanding.

The philosophy of communication focuses on understanding the communication process rather than enhancing practical skills, which fall under communication arts. However, it provides theoretical grounding that informs practice and prevents unrealistic expectations. It examines why and how communication succeeds or fails, critically assessing communication theories. Communication is the sharing of meaning, which is constructed through attentiveness, reflection, and judgment. Meaning requires external carriers—symbols and signs—to bridge individuals’ perspectives. Their appresentational function allows individuals to transcend subjective limits. Additionally, the philosophy of communication explores cognitive and social biases, highlighting obstacles in meaning-sharing (Kelly, 2017, s. 226-228). The emphasis on communication as a meaning-sharing process reinforces the significance of overcoming biases and cognitive limitations in ensuring effective interaction.

The philosophy of communication explores the intricate relationship between abstract reasoning and contextual judgment, emphasizing the creation and exchange of meaning as a structured process shaped by ethical, cultural, and social dynamics. Unlike applied communication studies, this field seeks to understand the success or failure of communication through a theoretical lens, addressing questions of intersubjectivity, meaning, and dialogue. It highlights the moral dimensions inherent in all communication, given its capacity to influence and shape others’ perceptions. Ethical communication emerges as a core focus, advocating for facilitative approaches that respect autonomy and broaden perspectives. Drawing on figures like Wittgenstein, Davidson, and Habermas, the discipline underscores the importance of dialogue, mutual understanding, and the lifeworld as founda-

tional to communicative rationality. In postmodern contexts, the philosophy of communication deconstructs traditional binaries such as self and other, engaging with themes of globalization, intercultural dialogue, and the mediation of meaning through digital technologies. By analysing the interplay between symbols, carriers of meaning, and human biases, the philosophy of communication provides a comprehensive framework for interpreting the complexities of human interaction, fostering ethical awareness, and enhancing our understanding of language, society, and the shared pursuit of meaning.

The Problem of Self and Other or The Other versus Self Problem

The dominant philosophy of communication stems from modernity's dualistic framework, rooted in Western metaphysics. This tradition seeks an unchanging substance behind change, as seen in Aristotle's distinction between essence and substance (Aristoteles, 2017, s. 306). Substance, viewed as self-sufficient, has been equated with concepts like logos, reason, and self, reinforcing the centrality of absolute knowledge. Western thought also relies on binary oppositions—being-becoming, matter-form, subject-object—originating from Plato's division of reality (Platon, 2010, s. 186-187). This dualism underpins hierarchies such as master-slave and civilized-barbarian, shaping historical structures from colonialism to modern imperialism. Descartes' mind-body distinction exemplifies this logic, which prioritizes Western rationality while marginalizing what lies outside its framework (Yılmaz, 2022, s. 3). This philosophical foundation of communication not only shapes historical structures but also informs contemporary debates on identity, interaction, and the evolving nature of discourse in a digitalized world.

In postmodernity, the self-other dichotomy is deconstructed, reshaping interpersonal interaction. Digital communication and social media replace direct encounters, creating an "unreal reality" where empathy and connection are diminished. Technological mediators lack existential depth, altering the nature of human interaction. Beyond technology, globalization and mediatization foster a "spectacle-like society," prioritizing information over genuine bonds. The "digital human" emerges, marked by standardized identities. Globalization necessitates intercultural dialogue, simultaneously enriching and alienating the self and other. Various philosophical perspectives emphasize the mutual transformation between individuals, while some approaches underscore the importance of authentic engagement in dialogue. Postmodernity complicates but also redefines communication, urging an

ethical, responsive approach to identity and relationality (Chistyakova, 2017, s. 6-7). As postmodernity challenges traditional dualisms and reconfigures human relationships, it also invites a reconsideration of alternative philosophical frameworks that reject hierarchical and essentialist thinking.

Spinoza comes to the agenda with the discussions of postmodernity. Spinoza's subversive contribution lies in his opposition to metaphysical or transcendental reductions of ontology. He asserts that political and economic structures emerge from the creative, desiring nature of human beings. This insight aligns him with thinkers like Machiavelli, Gramsci, and libertarian Marxists, who emphasize the productive and transformative capacities of collective human action. In this way, Spinoza provides a framework for understanding society as a construct of immanent struggle, institutions, and historical processes, rather than as an abstract ideal or metaphysical entity (Negri, 2013, s. 5). So where does Spinoza stand in philosophy? Why does he take a position opposite to the Western tradition? Also, does Spinoza contribute to the philosophy of communication?

Spinoza

Spinoza's philosophy represents a radical departure from the dualistic and teleological structures of Western metaphysical tradition. His concept of *Deus sive Natura*, developed in *Ethica*, rejects the notion of a transcendent God, instead positing nature as the singular, self-sustaining substance governed by necessity. By emphasizing the unity and immanence of existence, Spinoza challenges conventional distinctions between mind and body, freedom and determinism, ethics, and metaphysics. For Spinoza, true freedom lies not in arbitrary choice but in understanding the necessary order of nature; ethics ceases to be a prescriptive system and instead becomes an intrinsic mode of being. His philosophical framework has far-reaching implications, particularly in contemporary debates on politics, ethics, and communication, offering a rigorous ontological and epistemological foundation for rethinking power, agency, and relationality in both individual and collective contexts (Spinoza, 1994, s. 85-87). Spinoza's critique of dualistic and teleological structures challenges long-standing metaphysical assumptions, setting the stage for a re-examination of ethics, politics, and communication within his philosophical framework.

Étienne Balibar argues that Spinoza's philosophy rests on three main pillars. Spinoza's philosophy revolves around fundamental issues concerning nature, humanity, and rights, which form the basis for his unique perspective on communication and shared understanding. His concept of *Deus sive*

Natura (God or Nature) identifies God and nature as identical, presenting all reality as modes of a singular substance. This radical naturalism, which once made Spinoza controversial, now contributes to his recognition as a pioneering thinker. Regarding humanity, Spinoza's anthropology underscores the intrinsic connection between the mind and body, where the mind is merely the "idea" of the body. This view, often associated with the term "parallelism," challenges traditional notions of human autonomy. However, Spinoza still envisions human perfection as attainable through intellectual knowledge and the pursuit of freedom, demonstrating a balance between natural determinism and individual striving. In the realm of rights, Spinoza asserts that right is nothing but power, whether individual or collective. This proposition situates his political philosophy within a framework where power dynamics shape justice and governance (Balibar, 2004, s. 124-126). By grounding his philosophy in nature, human interconnectedness, and power, Spinoza provides a foundation for reconsidering communication as a process shaped by immanence and relational dynamics.

Spinoza's ideal knowledge is the intuitive grasp of essence, requiring rational comprehension. True happiness, he argues, comes not from passions, material pursuits, or superstition but from a life guided by reason. To support this ethical vision, he demystifies the universe through a metaphysical foundation. His dual-aspect nature—*Natura naturans* (the active, creative force) and *Natura naturata* (produced, passive nature)—establishes nature as a singular, self-sufficient whole. Rejecting teleology, Spinoza sees God as acting out of necessity, not purpose. Ethically, he links virtue to self-preservation, making knowledge the highest good, integrating metaphysics, ethics, and psychology into a unified system (Nadler, 2013, s. 330-331). This holistic perspective on knowledge, virtue, and self-preservation further reinforces Spinoza's departure from traditional moral frameworks, situating ethics within a broader ontological and epistemological framework.

Negri highlights the distinctiveness of Spinoza's philosophy as a radical counterpoint to modern thought's oppressive structures. Spinoza embodies a "wild negation," which resists conformity and determinism, positions him both as an adversary of modern philosophy and a key figure for contemporary thought. He views existence as the fullness of being, contrasting with the emptiness of becoming. Unlike conventional conceptions, Spinoza sees time not as a metric but as a dimension of liberation, intertwined with life and imagination. His ethics, rooted in creation and transformation, is not merely a guide for behaviour but a revolutionary affirmation of life's continuous production and resistance (Negri, 2020, s. 25-26).

Spinoza's philosophical legacy goes beyond Romanticism, not just influencing but fundamentally shaping and completing it. His ideas challenge and reconfigure existential frameworks, offering an alternative that emphasizes abundance and creative potency rather than void and ambiguity. In this contrast, love opposes anxiety, intellect counters circumspection, desire challenges resoluteness, striving replaces mere presence, appetite contrasts with concern, and potency stands against mere possibility. These distinctions unify ontology's fragmented meanings, presenting being as inherently productive and full. While existentialist thought often dwells on the emptiness of existence and the ambiguity of the present, Spinoza reinterprets the "here-and-now" as a dynamic force of creative potential (Negri, 2020, s. 126). Spinoza's radical rejection of conventional metaphysics extends beyond ethics and knowledge, positioning his thought as a revolutionary force that redefines existence as a site of continuous creation and transformation.

Spinoza occupies a unique position in the history of ontology and conceptions of being. His affirmation of the materiality of being dismantles deist and pantheist understandings of existence. His philosophy is characterized by a continuity that bridges physics and ethics, phenomenology, and genealogy, as well as ethics and politics, making his ontological framework distinct. Spinoza's ontology views disruption as a process of transformation within dystopia, setting it apart in its uniqueness. While echoes of this perspective on being can be found in ancient materialism, particularly in Epicurean thought, Spinoza reimagines it for modernity. He positions his philosophy as a counterpoint to the emerging conditions of capitalist development, offering an alternative to the ideological and political vacuity of his time. At the core of Spinoza's ontology lies the idea of being as revolutionary and collective, integrating rather than rejecting objectivity. It presents an ethical space for freedom, one that emphasizes the necessity of transformation as an integral part of existence. This conception of being, defined by extraordinary abundance and overflowing vitality, aligns with a radical notion of revolution. Spinozist being is, fundamentally, the ontology of revolution—a collective, transformative force that challenges and redefines the structures of existence (Negri, 2020, s. 134-136). By affirming the materiality of being, Spinoza offers an alternative to the emerging capitalist order, presenting an ontology that not only resists ideological constraints but also envisions revolution as an intrinsic force of existence.

Deleuze highlights Spinoza's break from Western dualism, positioning him as both revered and misunderstood. Spinoza's radicalism lies not just in his monist view—*Deus Sive Natura*—but in his rejection of “consciousness,” “values,” and “sad passions.” These ideas align him with Nietzsche and explain accusations of materialism and atheism. Spinoza shifts focus to the body, provocatively stating, “We do not yet know what a body can do.” While philosophy fixates on consciousness and control, he emphasizes the body's unexplored potential. His doctrine of parallelism denies hierarchical causality between mind and body, dismantling moral traditions and reframing ethics as a unified, embodied process (Deleuze, 2005, s. 24-25). His rejection of Western dualisms and emphasis on embodied ethics challenge traditional moral hierarchies, making his thought a critical reference point for contemporary philosophy and political theory.

Like Spinoza's substance, desire is its own cause; however, unlike the conventional interpretation of Spinoza's substance as a static entity, desire exists only within the relationships and transformations it generates. Desire operates through a self-overdetermining cycle: on the plane of immanence, events, relationships, or becoming encounter one another and produce new relations, thereby generating desire. In turn, desire creates new relationships within this plane, perpetuating a dynamic and transformative process (Goodchild, 2005, s. 75). This perspective on desire as an immanent and generative force aligns with broader debates on power, relationality, and transformation, demonstrating Spinoza's enduring influence on contemporary thought.

Spinoza's philosophy provides a valuable framework for analysing communication, particularly in digital capitalism and power dynamics. While he did not address digital communication, his ideas on power, desire, and expression remain relevant. Discussions often focus on three dimensions: the communication of bodies, imagination, and freedom of speech. However, attempts to link Spinoza to class struggle or immaterial labour face limitations, as his concepts stem from sensory and symbolic processes rather than capitalist structures. More productive engagement lies in his concept of *potentia*—power as capacity—which aligns with digital capitalism, where communication serves both production and control. Spinoza's view of desire as a driving force clarifies how social media platforms shape and exploit interactions. His rejection of dualisms also supports a comprehensive approach to communication, integrating thought, emotion, and action (Fuchs, 2025, s. 4-6). Spinoza's insights on power, desire, and communication pro-

vide a valuable lens for understanding the complexities of digital capitalism, highlighting both its constraints and transformative potential.

The section delves into Spinoza's contributions to the philosophy of communication, highlighting his relevance to contemporary issues such as digital capitalism and power dynamics. Spinoza's rejection of dualistic frameworks in Western philosophy and his emphasis on the unity of substance, desire, and immanence provide a foundation for rethinking communication's role in society. The text examines three key dimensions—communication of bodies, imagination, and freedom of speech—often associated with Spinoza's philosophy. While these have been explored in existing literature, their application to modern contexts, like labour and capitalist communication, remains limited or problematic. The concept of *potentia* (power as capacity) emerges as a central theme, offering a lens through which to analyse control, resistance, and transformation within communicative practices. Spinoza's understanding of desire as a driving force behind human interaction is particularly relevant in analysing digital spaces, where communication serves both as a tool for personal expression and as a medium of commodification. His comprehensive approach, rejecting mind-body dualism, aligns with modern efforts to view communication as an integrative process encompassing thought, emotion, and action. Spinoza's philosophy invites a re-evaluation of communication's ethical and social dimensions, emphasizing its transformative potential in addressing contemporary challenges.

Considering the Question of Truth in the Context of Spinoza's Contributions to the Philosophy of Communication

The concept of post-truth became widely debated following Donald Trump's election as U.S. president in 2016, culminating in its selection as Oxford Dictionary's Word of the Year. At its core, post-truth suggests the existence of a preceding era of "truth." This earlier period, particularly during the 20th century, was characterized by the ideological struggle between the socialist and capitalist blocs. The presence of the Soviet Union compelled capitalist states to adopt welfare state policies, centred political struggles around class issues, and fostered strong class-based parties and unions as central tools of political engagement. The premise of post-truth is that this era of truth has eroded and given way to a period where facts and reality lose significance, or the concept of truth itself is entirely abandoned. The post-truth phenomenon should not be viewed as a mere conceptual framework but rather as a defining characteristic of our era. While the manipulation of truth has always existed, a significant shift began in the 1980s, marked

by the rise of neoliberalism and right-wing populist actors. These actors accelerated the erosion of truth by transforming state structures, political struggles, and tools of governance. The systematic weakening of the left—through state repression, ideological attacks, and its incorporation into the system—further diminished its capacity to produce alternatives (Yılmaz, 2023). The erosion of truth as a defining feature of the post-truth era raises critical questions about the mechanisms that sustain and amplify this phenomenon, particularly in political and media landscapes.

In a post-truth game, the goal is to outmanoeuvre your opponent with the understanding that the rules of the game can change at any moment to your advantage. This shifting nature of competition transforms the essence of the struggle, turning it into a contest of strategic adaptability rather than adherence to fixed principles. Donald Trump exemplifies this dynamic by challenging traditional liberal media outlets like *The New York Times* and CNN, which rely on the distinction between truth and fabrication. By embracing “fake news,” Trump raises the stakes, leveraging the rise of social media to amplify his approach. Platforms like Breitbart, an anti-establishment “alt-right” news source, have successfully positioned themselves alongside or even as alternatives to mainstream media on platforms like Facebook. This shift has significantly altered the media landscape. As a result, audiences are left to navigate contradictory news stories on their own or gravitate toward information that aligns with their preferences, as determined by their social media habits. This reliance on personalized content and the erosion of clear distinctions between truth and falsehood reflect the post-truth era’s fundamental transformation of how information is consumed and contested (Fuller, 2022, s. 23). This transformation of media dynamics not only redefines the nature of public discourse but also reshapes the broader structures of political engagement and information consumption.

The post-truth era operates in a moral grey area, enabling individuals to obscure reality without perceiving themselves as dishonest. When actions contradict principles, values are often adjusted rather than confronting the inconsistency. Few people are willing to admit, even to themselves, that they are behaving unethically; rather, alternative moral justifications are developed to validate choices. These justifications function as distinct ethical perspectives, moulded to legitimize actions in a landscape where truth and accountability are increasingly fluid. This shifting framework underscores the ethical dilemmas of a post-truth society, where notions of integrity and moral responsibility are constantly renegotiated (Keyes, 2019, s. 22). The ethical complexities of post-truth extend beyond individual perception,

influencing broader societal norms and the ways in which truth claims are justified and contested.

Post-truth communication manifests through a repertoire of deceptive forms, including misinformation, fake news, rumour bombs, and disinformation, all of which represent deliberate or careless distortions of facts for strategic ends. These practices thrive on widespread distrust of institutions once respected as reliable sources of truth. While misinformation arises from unknowingly spreading false information, disinformation involves the intentional production and dissemination of falsehoods, aligning it more closely with lying. Between these lies the figure of the “bullshitter,” who disregards truth entirely, focusing on effect rather than accuracy. Post-truth is not merely about lying but also about fostering confusion amidst an overload of information, making it difficult to discern accuracy and honesty. Strategic communication exploits this environment, leveraging selective information presentation for political and business objectives. The resulting misinformation often generates a responsive industry of fact-checking and rumour debunking, creating what some term “truth markets.” Ethically, the distinctions among misinformation, and disinformation highlight varied degrees of intent and impact. Misinformation reflects inaccuracy without dishonest intent, while disinformation is a calculated falsehood aimed at manipulation. Post-truth communication, therefore, represents a critical challenge for ethical discourse, necessitating vigilance and media literacy to navigate its complexities (Harsin, 2018, s. 6-7). The proliferation of misinformation and disinformation underscores the need for critical media literacy, as the strategic manipulation of information continues to shape public opinion and political discourse.

In the post-truth era, where subjective interpretations overshadow objective knowledge, meaningful dialogue between the “self” and the “other” becomes increasingly difficult. Media discourse frames truth as subjective, further complicated by misinformation and strategic communication, leading to a fragmented reality with competing narratives. Philosophers emphasize dialogue’s ethical and relational dimensions, highlighting openness and mutual recognition as key to self-understanding. However, post-truth conditions erode this recognition through cognitive scepticism and knowledge relativization. Theories like Habermas’ communicative action stress intersubjective understanding, yet they struggle in an era where language is often manipulated. Despite these challenges, dialogue remains essential for countering fragmentation and fostering shared meaning, requiring ethical engagement, active listening, and efforts to bridge ideological divides

(Khrystokin & Yastrebova, 2023, s. 33-34). The fragmentation of reality in the post-truth era complicates the conditions for meaningful dialogue, challenging traditional frameworks of communication and mutual understanding.

Digital tribalism, a feature of the post-truth era, underscores the fragmentation of dialogue and the erosion of genuine interaction between the “self” and the “other.” While digital technologies and social networks promote connectedness and inclusivity, they often foster isolated, ideologically homogeneous communities. Driven by algorithms designed to reinforce confirmation biases, these platforms create “safe spaces” that filter content to align with users’ existing beliefs, thereby nurturing segregated realities, and limiting exposure to differing perspectives. This phenomenon reflects a broader societal trend where polarization and tribalism thrive, fuelled by a reluctance to engage with opposing views. Instead of fostering meaningful dialogue, digital tribalism perpetuates the delusion that one’s beliefs are universally shared, leading to a decline in the capacity to address disagreement constructively. Professionalism and advocacy often reinforce this segregation, as individuals and groups prioritize specific issues over collective struggles, inadvertently contributing to the isolation of causes and communities. Addressing digital tribalism requires a deliberate effort to intersect with the realities of the “other.” This involves acknowledging and engaging with differing perspectives, even when they provoke discomfort or anger. Ethical dialogue demands more than silence or dismissal; it requires active listening, respectful disagreement, and a commitment to bridging divides. In a world increasingly defined by division, recognizing the shared humanity of the “other” and creating spaces for intersectional dialogue are essential steps toward overcoming the fragmentation of the post-truth era (Aghasaleh, 2019, s. 8-9). Digital tribalism reinforces this fragmentation, further isolating individuals within ideological echo chambers and undermining the potential for constructive engagement across differing perspectives.

The phenomenon of post-truth is intricately tied to the philosophy of communication, emerging within a “new aestheticized regime” shaped by neoliberalism, digitalization, and mediated communication. Post-truth thrives on the epistemological foundations of mediation, where truth is constructed and manipulated through digitalized illusions and aestheticized narratives. Neoliberal governmentality fosters individual autonomy while intensifying alienation, creating “productive individuals” who navigate a fragmented and chaotic global capitalist system under the guise of enlightenment. Modern aesthetics are described as mechanisms of sensory overload

and numbness that perpetuate alienation and produce a “digital flaneur”—a self-centred subjectivity detached from collective realities. Non-philosophy critiques this mediated reality, advocating for a mode of thinking beyond alienation and mediation. This critique underscores how post-truth operates as a convergence of neoliberalism, communicative capitalism, and digitalization, challenging traditional frameworks of truth and communication and calling for a re-evaluation of communication’s role in fostering critical engagement in a fragmented, post-truth world (Cvar & Bobnič, 2019, s. 99-101). The entanglement of post-truth with communication philosophy highlights the urgent need to reassess how mediated narratives, digital capitalism, and neoliberal governance shape contemporary perceptions of reality.

So, after considering the self-other relations and the possibility of dialogue developed in the discussion referred to as post-truth, can it be considered whether this will have an impact on daily politics? In other words, how can concepts such as deliberative democracy and mutual aid be possible in political relations on a ground where dialogue is impaired? This discussion is made in the next section.

Political Relations: Deliberative Democracy and Mutual Aid

Deliberative democracy prioritizes collective decision-making through reasoned discussion among equals, countering critiques that dismiss deliberation as irrelevant in mass democracy. It seeks to balance inclusivity with rational discourse, requiring participants to justify decisions with reasons others can accept. Unlike aggregative democracy, which advances interests, or moral-political models reliant on individual judgment, deliberative democracy emphasizes the “force of the better argument.” Proponents stress reason-giving and reflection, highlighting preference transformation without coercion. Despite its promise, challenges remain in making democracies more deliberative and assessing its political impact (Cohen, 2007, s. 219-222). However, deliberative democracy does not operate in isolation; it must be examined within a broader deliberative system that distributes dialogue and reasoning across different institutional and societal levels.

The concept of a deliberative system emphasizes evaluating the deliberative qualities of the entire system, not just its individual components. This approach recognizes that deliberation occurs across various sites and forms, each with unique roles and constraints within a democratic system. Key challenges for deliberative democrats include understanding how these diverse deliberative spaces interact with their environments, established institutions, and each other, and how deliberation scales from small face-to-

face interactions to larger systemic processes. From a systemic perspective, deliberative ideals can be achieved in distributed ways, with different venues or participants excelling in specific functions: some offering high-quality reasoning, others fostering active listening and common ground, and yet others ensuring the inclusion of marginalized voices or catalysing current ideas. For example, inclusion might occur in the public sphere, strong justification in legislative debates, and reflection in smaller “mini publics.” This systemic distribution can enhance equality, as deliberatively disadvantaged groups may find spaces for focused discussion in enclave deliberation, though such spaces carry risks of reinforcing insularity. Another example of distributed deliberative labour is evident in judicial systems, where juries reflect on arguments presented by lawyers, embodying a division of deliberative roles within the broader system. By examining deliberation as a networked and multifaceted process, the deliberative systems approach provides a nuanced framework for understanding how democratic ideals can be realized through diverse, interconnected deliberative practices (Bächtiger et al., 2018, s. 23). This systemic approach to deliberation highlights the importance of distributed democratic participation, but it also raises questions about how deliberation interacts with larger social structures, particularly in the face of epistemic fragmentation.

Mutual aid plays a crucial role in the evolution and survival of species. Natural mechanisms that regulate reproduction are more decisive for species preservation than competition among individuals. Observations in nature, such as bird migrations and herd movements, highlight the importance of cooperation and solidarity. Life’s sustainability depends not only on competition but also on mutual support as a fundamental principle. Evolution is driven more by cooperation than by relentless struggle. This instinct fosters not just survival but also social emotions and collective practices, originating from early colony living. Mutual aid is not just a precursor to moral instincts but a natural law shaping evolutionary processes. Over time, it has reinforced the strength derived from cooperation and the benefits of social life, establishing itself as both an evolutionary and ethical foundation (Kropotkin, 2001, s. 6-10). Similarly, mutual aid emphasizes cooperation as a fundamental force shaping both evolutionary and social development, challenging conventional perspectives that prioritize competition.

Kropotkin argues that mutual aid, as a libertarian-solidaristic tendency of “social being,” has always been present throughout human history and will eventually assert itself against the selfish, domineering, and centralist tendencies of the state. According to Kropotkin, two fundamentally differ-

ent tendencies confront one another within the history of humanity. In one tendency, all spheres of life are structured based on principles of communal understanding, federation, and cooperation, embodying the principle of mutual aid. In contrast, the other tendency is characterized by centralization, exploitation, and domination (Cantzen, 1994, s. 27). The historical tension between mutual aid and centralized control reflects broader ideological struggles, raising the question of how cooperation and solidarity can be sustained in increasingly fragmented societies.

Kropotkin proposes a dialogue between self and other, along with mutual aid – just like deliberative democracy. Post-truth dynamics significantly undermine deliberative democracy and mutual aid by eroding the epistemic trust necessary for collaborative decision-making and collective action. At the heart of deliberative democracy lies the principle of reasoned discourse among equals, where participants engage in rational argumentation, seek shared understanding, and aim to arrive at decisions that reflect collective reasoning. Similarly, mutual aid relies on a foundation of solidarity and shared purpose, often mediated through a collective understanding of needs and reciprocal support. The fragmentation of the public sphere and the post-truth condition stem from capitalism's dominance of the market as a “universal language.” Deleuze identifies the market as a truth regime that marginalizes alternatives, similar to populism's anti-pluralism. Liberal politicians function as market translators, just as populist leaders claim to embody the people's will, reducing politics to technocracy. Neoclassical economics sustains its hegemony despite empirical contradictions, fostering post-truth politics and disillusionment with neoliberalism. The 2008 crisis exposed the false narrative of no alternatives, yet critiques increasingly come from the right, merging protectionism with attacks on civil liberties. Covid-19 deepened this crisis, prompting liberalism to reclaim legitimacy by countering populist falsehoods while defending global trade (Van Dyk, 2022, s. 44). The erosion of a shared epistemic foundation in the post-truth era has profound implications for both deliberative democracy and mutual aid, making collective decision-making and solidarity-based action increasingly difficult to sustain.

Post-truth conditions, shaped by digital communication and social media, disrupt shared facts, and foster epistemic fragmentation. Fake news and disinformation, often exploited by right-wing actors, erode rational discourse, replacing it with identity-driven partisanship. Deliberative democracy struggles as individuals seek confirmation rather than engagement, reinforcing echo chambers and distrust in traditional media. Mutual aid also

suffers, as fragmented realities weaken solidarity and hinder collective action. Digital tribalism further isolates groups, limiting universalist cooperation. To counteract these effects, rebuilding trust, enhancing media literacy, and fostering cross-group dialogue are crucial for restoring democratic and cooperative ideals (Chambers, 2021, s. 11). Addressing these challenges requires active efforts to rebuild trust, strengthen media literacy, and encourage dialogue across ideological divides to restore the conditions necessary for meaningful democratic and cooperative engagement.

Conclusion

In the post-truth era, deliberative democracy, and mutual aid struggle against the erosion of shared epistemic foundations, which are essential for rational discourse, collective reasoning, and social solidarity. The philosophy of communication offers a valuable framework for understanding and addressing these challenges by emphasizing the ethical and relational dimensions of dialogue. Communication, as an inherently social and meaning-making process, is not merely a tool for transmitting information but a medium through which individuals and communities negotiate reality. The fragmentation caused by misinformation, disinformation, and digital tribalism disrupts this process, replacing deliberative engagement with ideological entrenchment and identity-driven polarization. The weakening of trust in traditional media and the rise of algorithm-driven echo chambers further isolate individuals, making the pursuit of truth contingent on group affiliations rather than shared epistemic principles.

Deliberative democracy, which relies on communicative rationality and inclusive dialogue, is particularly vulnerable in this environment. The philosophy of communication, particularly through Habermas' concept of communicative action, suggests that rational discourse is only possible when participants engage in good faith and adhere to norms of mutual justification and reason-giving. However, post-truth dynamics challenge these assumptions, as public discourse is increasingly shaped by strategic communication rather than genuine deliberation. Addressing this requires a renewed commitment to fostering spaces where reasoned dialogue can occur, independent of ideological and algorithmic biases. Critical media literacy programs should be integrated into educational curricula and public discourse initiatives to empower individuals to evaluate sources, recognize manipulative narratives, and engage in discourse that prioritizes reason over identity-driven rhetoric.

Mutual aid, rooted in cooperation and reciprocal support, also faces epistemic fragmentation that weakens collective solidarity. The philosophy of communication highlights that solidarity is constructed through shared meaning and intersubjective recognition, which becomes difficult when digital tribalism fosters insular communities that reinforce narrow perspectives. Overcoming these divisions requires not only pragmatic solutions—such as cross-group collaborations and inclusive policy-making—but also a deeper commitment to ethical communication that prioritizes understanding over persuasion. Encouraging intersectional dialogue and cooperative initiatives that bridge ideological and social divides can counteract the fragmentary effects of post-truth conditions.

To counter these threats, rebuilding the epistemic infrastructure necessary for shared reality is imperative. This involves strengthening institutions that promote credible information, supporting public deliberation platforms, and developing communicative practices that resist the manipulative tendencies of digital capitalism. Philosophy of communication provides the theoretical tools to critically analyse and reconstruct these practices, advocating for communicative ethics that resist instrumentalization and foster inclusive, open-ended dialogue. By addressing the structural and discursive challenges of the post-truth era, communication philosophy not only diagnoses the crisis of truth but also offers pathways toward restoring deliberative democracy and mutual aid as viable political and social practices. The future of democratic engagement and collective solidarity depends on our ability to reimagine communication as a space of ethical responsibility, relational understanding, and epistemic resilience.

References

- Aghasaleh, R. (2019). (Un)building the wall: Reinventing ourselves as others in the post-truth era. *Journal of Curriculum Theorizing*, 34(3).
- Anderson, J. A., & Baym, G. (2004). Philosophies and philosophic issues in communication, 1995–2004. *Journal of Communication*, 54(4), 589–615.
- Aristoteles. (2017). *Metafizik* (A. Arslan, trans.). Sosyal Yayınlar.
- Arnett, R. C. (2010). Defining philosophy of communication: Difference and identity. *Qualitative Research Reports in Communication*, 11(1), 57–62.
- Bächtiger, A., Dryzek, J. S., Mansbridge, J., & Warren, M. (2018). Deliberative democracy. *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy* (ss. 1–32).
- Balibar, É. (2004). *Spinoza ve siyaset* (S. Soyarslan, trans.). Otonom.
- Barnlund, D. C. (2020). Toward a meaning-centred philosophy of communication. *Shared Experiences in Human Communication* (ss. 26–36). Routledge.
- Cantzen, R. (1994). *Daha az devlet daha çok toplum* (V. Atayman, trans.). Ayrıntı.
- Chambers, S. (2021). Truth, deliberative democracy, and the virtues of accuracy: Is fake news destroying the public sphere? *Political Studies*, 69(1), 147–163.
- Chistyakova, O. (2017). Self and other in the communicative space of the global world. In *2nd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2017)* (ss. 6–11). Atlantis Press.
- Cohen, J. (2007). Deliberative democracy. In S. W. Rosenberg (Ed.), *Deliberation, participation and democracy: Can the people govern?* (pp. 219–236). Palgrave Macmillan.
- Cvar, N., & Bobnič, R. (2019). Truth, post-truth, non-truth: New aestheticized digital regime of truth. In *Post-truth and the mediation of reality: New conjunctures* (pp. 79–103).
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford University Press.
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik felsefe* (U. Baker, trans.). Norgunk.
- Dresner, E. (2006). Davidson's philosophy of communication. *Communication Theory*, 16(2), 155–172.
- Fuchs, C. (2025). Antonio Negri, Spinoza, Marx, and digital capitalism. *Philosophy & Social Criticism*. <https://doi.org/10.1177/01914537241308108>
- Fuller, S. (2022). *Hakikat sonrası: Güç oyunu olarak bilgi* (E. Bilgiç, trans.). Fol.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari: Arzu politikasına giriş* (R. G. Ögdül, trans.). Ayrıntı.
- Habermas, J. (2007). *Moral consciousness and communicative action* (C. Lenhardt &

- S. W. Nicholzen, Trans.). Polity Press.
- Harsin, J. (2018). Post-truth and critical communication studies. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.757>
- Kelly, J. (2017). A philosophy of communication. *Communicatio Socialis*, 14(3), 223–231.
- Keyes, R. (2019). *Hakikat sonrası çağ: Günümüz dünyasında yalancılık ve aldatma* (D. Özçetin, trans.). Delidolu.
- Khrystokin, G. V., & Yastrebova, A. O. (2023). Is dialogue possible in the post-truth era? (Media philosophy and social and communication studies). *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 93, 29–40.
- Kropotkin, P. (2001). *Karşılıklı yardımlaşma* (İ. Ergüden & D. Güneri, trans.). Kaos.
- Nadler, S. (2013). *Spinoza: Bir yaşam* (A. Duman & M. Başekim, trans.). İletişim.
- Negri, A. (2013). *Spinoza for our time: Politics and postmodernity*. Columbia University Press.
- Negri, A. (2020). *Aykırı Spinoza: Gündem (deki/dışı) çeşitlemeler* (N. Çelebioğlu & E. Canaslan, trans.). Zoe.
- Pinchevski, A. (2005). The ethics of interruption: Toward a Levinasian philosophy of communication. *Social Semiotics*, 15(2), 211–234.
- Platon. (2010). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, trans.). Türkiye İş Bankası.
- Spinoza, B. (1994). *A Spinoza reader: The ethics and other works*. Princeton University Press.
- Timur, T. (2017). *Habermas'ı okumak*. Yordam Kitap.
- Van Dyk, S. (2022). Post-truth, the future of democracy and the public sphere. *Theory, Culture & Society*, 39(4), 37–50.
- Wittgenstein, L. (1969). *On certainty* (G. E. M. Anscombe & D. Paul, Eds. & Trans.). Harper & Row.
- Yılmaz, Ö. (2022). Kıyamet yakındır filmi bağlamında faşizm kavramı ve palingenetik mitler: Dekonstrüktif bir inceleme. *Kurgu*, 30(1), 1–26.
- Yılmaz, Ö. (2023). Popülizm, hakikat sonrası (post-truth) ve komplo teorileri: Siyasetin geleceği mi? *Praksis Güncel*. <https://praksisguncel.org/populizm-hakikat-sonrasi-post-truth-ve-komplo-teorileri-siyasetin-gelecegi-mi/> (Erişim tarihi: 15 Ocak 2025).

Parmenides Filozof mu, *Peri Physeos* Felsefe Metni mi?

Hayyam CELILZADE

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388> | hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye
<https://ror.org/05nz37n09>

Öz

Bu makalede Parmenides ve kendisinden günümüze ulaşmış tek eseri olan *Peri Physeos* ele alınacak. Sokrates öncesi düşünce tarihinde önemli bir isim olan Parmenides, Miletli düşünürlerden temel ilgi alanı, yöntemi ve görüşleri bakımından farklılaşır. Onun yöntemi ve düşüncesine dair bilgilerimizin kaynağı *Peri Physeos* isimli eseridir. *Peri Physeos* üç bölüme ayrılır. İlk bölümüne Giriş, ikinci bölümüne Aletheia ve üçüncü bölümüne Doksa ismi verilir. Giriş bölümünün tamamı, Aletheia bölümünün çoğu, Doksa bölümünün ise çok azı günümüze ulaşmıştır. Eserin her üç bölümü farklı dönemlerde çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ayrıca Parmenides'ten hemen sonra gelen düşünürler eseri farklı alımlamışlar. Örneğin Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos gibi isimler *Peri Physeos*'tan etkilenecek şekilde birlikte, birbirlerinden oldukça farklı görüşler ileri sürerler. Yine Platon'un da *Peri Physeos*'tan etkilendiği söylenebilir. Onun *Sofist* ve *Parmenides* diyalogları bunu söylememize olanak tanır. Özellikle *Sofist* diyalogunda Platon, Parmenides'in tezlerini geliştirerek ve dönüştürerek yeniden oluşturur. Bunu yaparken Parmenides'ten "baba" olarak bahseder ve yapılan bu işin "baba katli" olarak algılanabileceğinin de altı çizilir. Daha sonraki yüzyıllarda da *Peri Physeos* dikkat merkezinde olmuş, çeşitli yorumlara konu olmuştur. Bu yorumlarla birlikte Parmenides önümüze filozof, kâhin, şaman, şifacı ve yasa koyucu olarak çıkar. Birbiriyle neredeyse uzlaştıramaz bu farklı kişiliklerin hangisi Parmenides'tir? Bu sorunun yanıtı öncelikle *Peri Physeos*'un kısımlarında aranmalıdır. Giriş bölümünde Parmenides neredeyse tamamen mitolojik (kimilerine göre teolojik, kimilerine göre şamanik) bir dil kullanır. Aletheia bölümünde ise mantığın temellerini atar, Doksa bölümünde ise dönemin bilimsel birikiminin çok ilerisinde olan tezler ortaya koyar. Bununla birlikte bu bilimsel tezlerin hakikatle (*aletheia*) ilgili olmadığını sanıdan (*doksa*) beslenen ölümlülerin kanaatleri olduğunu söyler. Dolayısıyla elimizde bir anlamda mitle açılan, mantıkla devam eden, bilimsel tezleri ise sanı (*doksa*) adlandıran bir eser var. Yine Parmenides'le ilgili antik dönem kaynakları -tıpkı *Peri Physeos* yorumları gibi- onu filozof, yasa koyucu, şifacı, kâhin kimse olarak tanıtır. Bu çelişkili gibi gözükten durumun tutarlı bir açıklaması var mıdır? Parmenides gerçekten kim, *Peri Physeos* bir felsefe metni mi? Bu soruların yanıtı söz konusu eserin özellikle Giriş bölümü esas alınarak ve antik dönem kaynaklarının Parmenides'e dair tanıklıkları irdelenerek aranacak, onun yalnızca bir filozof olmadığı, aynı zamanda bir şaman, bir şifacı, bir yasa koyucu olmak gibi çok yönlü bir düşünür olduğu gösterilecektir. Parmenides'in şaman, kâhin, şifacı ve yasa koyucu kimliklerinin *sophos* kavramının farklı yönleri olduğu ve onun salt bir filozof değil, çok yönlü bir bilge olduğu tezi öne sürülecektir. Ayrıca Parmenides'i bir *sophos* (bilge) olarak konumlandıran bir tezin, ona ve eserine yönelik farklı yorumları uzlaştıracak bir bakış açısı geliştirmeyi mümkün kıldığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Parmenides, *Peri Physeos*, Mit, Şifacı, Şaman

Atıf Bilgisi

Celilzade, Hayyam (2025). Parmenides filozof mu, *Peri Physeos* felsefe metni mi?. *Felsefe Dünyası*, 81, 252-269, <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1569101>

Geliş Tarihi 17.10.2024

Kabul Tarihi 14.03.2025

Yayın Tarihi 15.07.2025

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması Yapıldı – intihal.net

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Bildirim felsefedunyasi@tufed.com.tr

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC-BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

Is Parmenides a Philosopher, Is *Peri Physeos* a Philosophy Text?

Hayyam CELILZADE

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388> | hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

Anadolu University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Eskişehir, Türkiye

<https://ror.org/05nz37n09>

Öz

This article will examine Parmenides and his only surviving work, *Peri Physeos*. Parmenides, an important figure in the history of pre-Socratic thought and he differed from Milesian thinkers in terms of his main interests, methods and views. The source of our information about his method and thought is his work called *Peri Physeos*. *Peri Physeos* is divided into three parts. The first part is called the Proem, the second part is called Aletheia and the third part is called Doxa. The entire Proem part, most of the Aletheia part and very little of the Doxa part have survived to the present day. All three parts of the work have been interpreted in very different ways in different periods. In addition, thinkers who came after Parmenides received the work differently. For example, names such as Empedocles, Anaxagoras and Democritus were influenced by *Peri Physeos*, but they put forward very different views from each other. It can also be said that Plato was influenced by *Peri Physeos*. His *Sophist* and *Parmenides* dialogues allow us to say this. Especially in the *Sophist* dialogue, Plato develops and transforms Parmenides' theses and recreates them. While doing this, he refers to Parmenides as "father" and it is emphasized that this action can be perceived as "parricide". In the following centuries, *Peri Physeos* has been the subject of various interpretations. With these interpretations, Parmenides appears as a philosopher, an oracle, a shaman, a healer and a lawmaker. Which of these almost irreconcilable personalities is Parmenides? The answer to this question should first be sought in the parts of *Peri Physeos*. In the Proem section, Parmenides uses an almost entirely mythological (some say theological, some say shamanic) language, in the Aletheia section, he lays the foundations of logic, and in the Doxa section, he puts forward theses that are far ahead of the scientific knowledge of the period. However, he says that these scientific theses are not related to truth (*aletheia*) but are the opinions of mortals fed by opinion (*doxa*). Therefore, we have a work that opens with myth, continues with logic, and names scientific theses as opinion (*doxa*). Again, ancient sources about Parmenides -just like the *Peri Physeos* interpretations- introduce him as a philosopher, a shaman, an oracle, a healer, a lawmaker. Is there a consistent explanation for this seemingly contradictory situation? Who really is Parmenides, is *Peri Physeos* a philosophical text? The answers to these questions will be sought by taking the Proem section of the work in question as a basis and examining the testimonies of ancient sources about Parmenides. It will be shown that he was not only a philosopher, but also a versatile thinker, such as a shaman, an oracle, a healer, and a lawmaker. It will be put forward that Parmenides' identities as a shaman, an oracle, a healer and a lawmaker are different aspects of the concept of *sophos* and that he is not merely a philosopher but a versatile sage (*sophos*). It can also be said that thesis, which positions Parmenides as a *sophos*, makes it possible to develop a perspective that can reconcile different interpretations of him and his work.

Anahtar Kelimeler: Parmenides, *Peri Physeos*, Myth, Oracle, Healer, Shaman

Citation Celilzade, Hayyam (2025). Parmenides filozof mu, Peri Physeos felsefe metni mi?. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 252-269, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1569101	
Date of Submission	17.10.2024
Date of Acceptance	14.03.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Parmenides'in yaşamına dair günümüze ulaşan bilgiler çok azdır. Elimizde olan bazı bilgiler onun milattan evvel 500'lü yıllarda doğduğunu gösterir.¹ "Talebesi Zeno'yla onun felsefi görüş ve felsefi yöntemleri Elea Okulu ve Elea Felsefesi kavramlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır" (McKirahan, 2010, s. 151). Erwin Rohde ise Diogenes Laertios ve Strabon'a dayanarak onun Pythagorsağı olduğunu ileri sürer (2020, s. 340-341). Parmenides'in *Peri Physeos*² (*Doğa Hakkında*) ismini taşıyan³ didaktik şiirinden günümüze yüz elli kadar dize ulaşmıştır. Giriş, Aletheia ve Doksa diye üç bölüme ayrılan şiir, farklı şekillerde yorumlanagelmıştır. Giriş bölümü otuz dizeden oluşan I. Fragmanı, Aletheia bölümü II. Fragmandan VIII. Fragmanın ellinci dizesine kadarki kısmı ve Doksa bölümü ise VIII. Fragmanın ellinci dizinden itibaren XIX. fragmana kadarki kısmı içerir. Giriş bölümünün tamamının, Aletheia bölümünün büyük kısmının, Doksa bölümünün ise çok azının günümüze ulaştığı düşünülür (Thanassas, 2007, s. 10-13). Şiir, *Helios*'un kızlarının bir genci adalet Tanrıçası *Dike*⁴'ye götürdükleri bir yolculukla başlar (D4, 1-5).

- 1 Çağdaş bazı araştırmacılar Parmenides'le ilgili farklı doğum tarihleri verirler. Örneğin Thomas Rickert Parmenides'in milattan önce 520'li yıllarda doğduğunu (2014, s. 475) yazar. J. H. Lesher ise Platon'un *Parmenides* diyalogunu esas alarak Parmenides'in doğum tarihini milattan evvel 515-510 yılları arası olarak gösterir. (1984, s. 10). Çağdaş araştırmacıların iki esas kaynağı var. Bunlardan biri Diogenes Laertios diğeri ise Platon'dur. Diogenes Laertios'un verdiği bilgi şudur: "Parmenides'in olgunluk çağı altmış dokuzuncu Olimpiyat'a (milattan evvel 504-500) rastlar" (2003, s. 430). Platon ise *Parmenides* isimli diyalogunda (127b) şu notu düşer: "Böylece Antifon Pythodoros'un ona Parmenides ve Zenon'un bir kez Büyük Panathena için geldiklerini anlattığını söyledi. Parmenides'in yaşı daha o sıralar oldukça ileriydi ve altmış beşine girmişti. Saçları çok ağarmıştı, ama soylu ve güzel bir çehresi vardı. Zenon o sıralar yaklaşık kırk yaşındaydı. (2011, s. 10).
- 2 Şiirin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki eser, şiirden yapılan alıntılardan bir araya getirilmesi sonucunda oluşmuştur. A. H. Coxon, *The fragments of Parmenides* adlı çalışmasında *Peri Physeos* oluşturulurken müracaat edilen kaynakları aşağıdaki şekilde sıralar:
1. Plato, *Theaetetus*, *Sophistes*: B (s.ix) T (s.x) W (s.xi), ed. Diès. 2. Aristoteles, *Metaphysica*: E (s.x) J (s.x) Ab (s.xii) recc. (ss.xiii-xiv), ed. Jaeger. 3. Sextus Empiricus, *adv. mathematicos*: N (s.xiii) L (s.xv) E (s.xv), ç = dett. (ss.xv-xvi), ed. Mutschmann. 4. Eusebius, *Praeparatio Evangelica*: O (s.xiii) I (s.xv) N (s.xv), ed. Mras. 5. Theodoretus, *Graecarum Affectionum Curatio*: K (s.x) B (s.xi) L (s.xi) M (s.xii) S (s.xi) C (s.xi) V (s.xiv), ed. Raeder. 6. Proclus, in *Plat. Tim. comm.*: C (s.xi-xii) N (s.xiv) P (s.xvi), ed. Diehl. in *Plat. Parm. comm.*: a (s.xii) m (s.xv) f (s.xv) r (s.xv); a m = Φ, fr = Ξ. versio Latina: A (s.xvi) O (s.xiv) C (s.xv) V (s.xv); AOCV = Λ. vid. *Plat. latinus* iii, ed. Klibansky-Labowsky. 7. Simplicius, in *Ar. de caelo comm.*: A (s.xiii-xiv) B [desinit p. 229, 25 Heib.] (s.xv) D (s.xiv) E (s.xiii) F [incipit p. 365 Heib.] (s.xv), ed. Heiberg. In *Ar. phys. comm.*: D (s.xii-xiii) E (s.xiii) Ea [pp. 20, 1-30, 16; 35, 30-44, 19 Diels] (s.xiii) F (s.xiii) Marc. Cl. iv, 15 (s.xiv-xv), ed. Diels, Mo (Mosquensis Muz. 3649, s.xiii) 8; A *Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (2009, s. 47).
- 3 Muhtemelen bu isim esere sonradan verilmiştir. Bilgi için bkz. (Palmer, 2024), (Buckingham, 2024).
- 4 Sözlükte telafi, tazmin, bedel, yasa usulleri, adalet, hak, adet, örf, töre, düzen, nizam, yasa, yasaya uygun eylem, mahkeme gibi anlamlara gelen *dikenin* felsefenin problematiğine dahil edilmezden önce bir hayli karmaşık bir tarihi vardır. Homeros'un zamanından itibaren, *dike*, belli sınırların, olasılıkla da ilk elde sınıflı toplum yapısının dayattığı sınırların ihlalini ve bu ihlal karşılığında ödenecek tazminat bedelini kendi içerisinde sınıfsız bağlayıp belirlemişti. Daha sonraları içerisinde yeni *dike*'nin işlerlik kazandığı sınırlar, artık yazılı yasa (*nomos*) tarafından tanımlanıyordu ve yasanın sınırlarını gözetene ve

Beni taşıyan atlar, eşlik ediyorlardı bana gönlümce,
beni bilen kişiyi tüm mertebelere taşıyan,
Tanrıçanın efsanevi yoluna koyduktan sonra.
Burada taşıyordum, burada taşıyordu marifetli atlar beni
Arabayı çekerek, bakireler de öncülük ediyordu yola. (Parmenides,
2019, s. 23).

Şiirin devam eden dizelerinde Tanrıça gence hakikati (*aletheia*⁵) ve ölüm-
lülerin yanılgılarını (*doksa*⁶) açıklar.

1. *Peri Physeos* Bir Mit mi?

Şiirin Giriş bölümü *marifetli atlar*, *Helios'un bakireleri*, *daimon'un efsanevi yolu*, *Dike* gibi mitik öğeler içerir. Mitik öğelerin varlığı *Peri Physeos*'un farklı şekillerde yorumlanmasına yol açmıştır. Eric A. Havelock, Parmenides'in şiirinin Giriş bölümünde Homeros'un destanlarından alıntılar olduğuna dikkat çekerek, gencin seyahatinin Odysseus ve Achilles'le benzerliğini vurgular. "Parmenides'in şiirinin dinleyicileri İlyada ve Odysseia'yı ezbere biliyordu. Şiirin dizelerinin yaptığı çağrışımlar bu destanlardır. Şiirin ilk dört dizesinin başında ve sonunda yer alan *atlar* Achilles'in atlarıdır. Şiirin açılışında tanıtılan 'efsanevi bir yolda' götürülen 'bilen adam' ise Odysseus'tur" (Havelock, 1958, s. 136). Werner Jaeger ise Hesiodos'un *Teogoni*'siyle *Peri Physeos*'un benzerliği üzerinde durur:

Teogoni, eserin giriş bölümünde, kutsal varlıklardan gelen bir ilham olarak sunulmuştu. Bu dönemde, herhangi bir epik eserin Müzler'e kısa bir yakarıyla başlaması zaten yerleşmiş bir gelenektir; ancak Askralı çoban Hesiodos, tamamen bilinçli bir şekilde bunu kendi kişisel deneyiminin çarpıcı ve ayrıntılı bir anlatımına dönüştürmüştü. Giriş kısmında Helikon dağının eteklerindeki evinin yakınlarında sürüsünü otlatırken tanrıçaların kendisine görüldüğünü ve ondan önceki hiçbir şairin şimdiye dek üstlenmediği bir

böylelikle de "adil" (*dikaio*s) olan insanın ahlaki niteliğini betimlemek için, yeni bir soyut terim, *dikaio-sune*, "doğruluk", "adalet" kullanılmaya başlandı. *Dikenin* felsefi bağlamda ilk kullanımı, Anaksimandros'un elde kalan tek fragmanında ortaya çıkar (Petters, 2004, s. 71-72).

- 5 Sözlük anlamı hakikat, doğruluk, meydana-çıkma, açığa-çıkma olan *aletheia*, Yunan dilindeki *doksa* ve *episteme* arasındaki ayrımla ve bunların kendilerine özgü konularıyla yakından bağlantılıdır. Bu yüzden Parmenides var olanı var olmayandan ayırt edip, var olmayanı duyu algısıyla birleştirmeye, *doksa*'nın fenomenal dünyasında hiçbir hakikat olmadığını ileri sürmüştü ve *doksa*'yı "Hakikat Yolu" ile karşılaştırmaya dek gerçekte hiçbir kritik problem yoktur (Petters, 2004, s. 32).
- 6 Sözlük anlamı kanı, kanaat, sanı, zan, yargı, hüküm olan *doksa* ve hakiki bilgi (*episteme*) arasındaki ayrım Ksenophanes'e kadar geriye uzanır, fakat bu ayrımın klasik pre-Sokratik sergilenişi, duyumun (*aisthesis*) "kuruntu" veya "kanı" (*doksa*) mertebesine indirildiği Parmenides'in şiirinde bulunacaktır. Ayrım, hakiki varlık (*on*) alanının dışında bırakılmaları yüzünden hakiki bilgi konuları olamayacak duyu algısına özgü şeylerin (*aistheta*) ontolojik statüsüne dayanır (Petters, 2004, s. 74-75).

vazifeyle görevlendirdiklerini anlatıyordu. Ezelden beri var olan tanrıları bildiren ve bu tanrıların kökenlerini açıklayan, peygamberlere özgü bir vahiydi bu gerçekten. Parmenides'i, kendisini hem Hesiodos'un izinden giden hem de onu kendi oyununda mat eden biri olarak sunmaya sevk eden şey de tanrıların ezeli varlığı üzerindeki bu vurgu olmalıdır (2011, s. 137).

John Palmer bu bağlamda Parmenides'in her ne kadar Hesiodos'tan etkilenmiş olsa da onun bir kopyası olmadığını şöyle anlatır: Parmenides şiirinin "Giriş" kısmında Hesiodos'un *Teogoni*'sinde sözünü ettiği yolculuğa benzer bir yolculuğu anlattığı kolayca fark edilir. Ancak bazı ayrıntılar kesinlikle farklıdır. Yani Parmenides, Hesiodos'u kopyalamaz (2009, s. 54-55). Yani Parmenides, Homeros ve Hesiodos'u bilen dinleyicilerine onların bildikleri şeyleri tekrarlamaz. Zira "onun dinleyicileri şiiri ilk defa duydukları zaman *éov* (on) ve *εἴναι* (einaí) kelimelerinin neye gönderimde bulunduğu tahmin edemezlerdi. Anadilleri Yunanca olsa bile *εἴναι* (einaí) fiilinin ne anlama geldiğini bilemezlerdi. Ancak şiirin ortaya koyduğu gerçekliğe yönelik perspektifi üstlendikten sonra bu kelimeleri anlayabilirlerdi" (Robbiano, 2011, s. 214).

Bowra'ya göre şiirin Giriş bölümünün kendi zamanının düşüncesindeki konumunu anlayabilirsek Parmenides'in bu şiirle ne yapmak istediği sorusu yanıtlanmış olacak (1937, s. 97). Yani Bowra'ya göre Parmenides'in düşüncesine yönelik yorumcuların kafa karışıklıkları aslında şiirin Giriş bölümünün içerdiği öğelerden kaynaklanır. Bowra'nın tespitine katılmakla birlikte şiirin sadece Giriş bölümünde değil diğer bölümlerinde de farklı şekilde yorumlamayı mümkün kılan öğelerin olduğu söylenebilir. Örneğin Christian Göbel *Mysticism and Knowledge in Parmenides* adlı çalışmasında, Parmenides tarafından Aletheia bölümünde oluşturulan kozmolojik modelin modern anlamda bir bilimsel model olmadığını, mitsel öğelere bağımlı olduğunu söyler (2002, s. 161). Aynı şekilde Nestor Cordero da "mitolojik örnekler, Doksa bölümünü anlamaya çalışırken faydalıdır" (2010, s. 231) sonucuna ulaşır.

A. H. Coxon'a göre "Parmenides'ten günümüze ulaşan yüz elli fragmanın ortalama her üç dizesinin sadece bir kelimesi Homerik değil" (2009, s. 7). Ayrıca "Giriş, mitsel imgelemlerle doludur ve görmezden gelmenin akıllıca olmayacağı dinsel bir coşkunlukla doludur" (Guthrie, 2019, s. 23). Ancak felsefi kavramların mitik kavramlardan ayrılmadığı dönemde Parmenides'ten eserini tamamen yeni kavramlarla oluşturması beklenemez. Onun dolaşımında olan ve mitlerin de kullandığı kavramları farklı bağlamda kullanarak yeni bir evren resmi çizdiği düşünülebilir. Buradaki temel sorunun bazı kavram öbeklerinin tamamen mitolojiye mahsus kılınmasından kaynakladığı kana-

atindeyiz. Mitoloji, kullandığı kavramları kendisi üretmediyse o kavramları ya gündelik yaşamdan aldı veya başka kültürlerden ithal etti. Disiplinlerin ortak kullandığı kavramlar o disiplinlerin özgünlüklerini ihlal etmez. Aynı durumun mit ve Parmenides'in şiiri için de geçerli olduğu düşünülebilir. Hem mitler hem de *Peri Physeos* ortak kavramlar kullanır ama bu *Peri Physeos*'un özgünlüğünü ihlal etmez. Nitekim *Peri Physeos*'la mitlerin, kullanılan ortak kelimeler dışında benzer yanlarının olmadığını savunan görüşler de mevcuttur. Lisa Atwood Wilkinson “şiirdeki bütün karakterler yaptıkları fiillerle -yapılan ve yapılmakta olan- iç içe geçirilir. Anlatacağım, göstereceğim, başlayacağım, döneceğim, taşıyorlardı, götürüyorlardı” (2009, s. 73) diyerek şiirdeki hiçbir karakterin isminin olmadığına dikkat çeker. Halbuki mitlerde fiiller önemli olmakla birlikte o fiilleri icra eden isimler de önemlidir ve mitler aslında isimlerin (kahramanların) hikayelerinden ibarettir. Fakat *Peri Physeos*'ta hiçbir özel isim yer almaz. Yani Parmenides isimlerin hikayelerini anlatmaz. Öyleyse Parmenides şiirinde neyin hikayesini anlatır? Acaba o şamanik bir tecrübeyi mi anlatır?

2. Parmenides ve Şamanik Tecrübe

Yunan felsefesi uzmanlarından W. K. C. Guthrie *Yunan Felsefe Tarihi* adlı yapıtında, “şiirin Girişinin genel karakteri daha ziyade erken dönem Yunan dini düşüncesinde Aithalides, Aristes, Abaris ve Hermotimus gibi yarı-ef-sanevi figürlerle temsil edilen ‘şamanistik’ anlatıma işaret eder (2019, s. 30) der. Aynı şekilde *Parmenides and Er* adlı çalışmasında J. S. Morrison da şunu söyler: “Parmenides'in arabası (genci Tanrıça'ya ulaştıran atların çektiği araba) şair-şamanın aktardığı bilgiyi elde etme araçlarından birinin en mükemmel örneğidir” (Morrison, 1955, s. 59). “Şaman benzeri bir figür olan Parmenides için bu tür ruhsal yolculuklar sıradan deneyimlerdir” (Guthrie, 2019, s. 25). F. M. Cornford *Bilgeliliğin Başlangıcı* isimli eserinde “Parmenides'in yolculuğu şaman ayinsel dramının cennet yolculuğunu hatırlatır” (2021, s. 149) demekle birlikte yine *Dinden Felsefeye* isimli eserinde şiirin her şeyi bizzat yöneten Tanrıça tarafından Parmenides'e aktarılan bir vahiy olduğu (2020, s. 301) yargısına varır.

Şamanizm'le şiirin irtibatının kurulmasını sağlayan veriler de mevcuttur. Örneğin şiirin Giriş bölümü okunurken “hız” unsuru dikkat çeker. Şiir okura bir sahne sunar ve (D4, 1) “beni taşıyan atlar, eşlik ediyorlardı bana gönlümce” (Parmenides, 2019, s. 23) dizesiyle açılır. Akabinde gelen dize-lerde bu seyahatin hızlı bir şekilde gerçekleştirildiği bildirilir. Nitekim (D4, 6-8) “yuvasında dingil yanık bir kaval sesi çıkarıyordu, yusuvarlak tekerlekler tarafından sürülüyordu iki yandan. Coşkuluydu eşlik etmede Güneş'in

bakireleri” (Parmenides, 2019, s. 23) dizelerinden bu durum anlaşılır. “Parmenides’in şiirinin Giriş bölümü büyük bir acele duygusuyla başlar (F1). O bize atlar tarafından taşındığını söyler ve dizeler *thymos*’un onu götüreceği yere kadar taşınmasında hareketi vurgular. *Thymos* genellikle arzu olarak tercüme edilir ama Peter Kingsley tarafından ikna edici bir şekilde hayat enerjisi olarak çevrilmiştir” (Rickert, 2014, s. 479). Niçin bu seyahatin hızlı şekilde gerçekleştirildiği anlatılmak istenir? Yorumculardan bazıları yaşanan seyahatin sıradan olmadığı, gencin olağanüstü bir tecrübe yaşadığı gerçeğinin okura/muhataba bu şekilde iletilmek istenildiği görüşündeler.

O aynı zamanda bilgiyi mistik yolla tasvir eder. Çünkü o gerçekten de bu bilgiyi tecrübe eder ve bu tecrübenin gizemliliğine uygun davranmak ister. Dolayısıyla Parmenides’in seyahati şiirsel ilhamın tasviri olarak yorumlanabilir. Acele etme/hızlılık, tecrübenin aniliğini ortaya koyar. Keza bu durum Parmenides’in öğretisinin temelini oluşturur. Söz konusu temel, sezgidir (...). Parmenides, Reinhart’ın iddia ettiğinin aksine bilim adamı değil. Onun düşünsel tecrübesi o kadar varoluşsal ki, ancak dini kelimelerle ifade edilebilir (Göbel, 2002, s. 159).

Christian Göbel’den yapmış olduğumuz alıntıda, söz konusu tecrübenin hem acele/hızlı bir şekilde hem de aniden gerçekleştiği iddia edilir. Burada Göbel’in iddiasının ilk kısmına katılmakla birlikte iddiasının ikisini kısmının tahkim edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira (D4, 1) “beni taşıyan atlar, eşlik ediyorlardı bana gönlümce” (Parmenides, 2019, s. 23) dizesinde yer alan hem “gönlümce” kelimesi hem de akabinde yer alan (D4, 3) “beni bilen kişiyi tüm mertebelere taşıyan, Tanrıça’nın efsanevi yoluna koyduktan sonra” (Parmenides, 2019, s. 23) dizeleri gencin nereye gittiğinin bilincinde olduğunu gösterir. Belki şöyle söylenebilir: Genç nereye gittiğini bilir ama niçin gittiğini (henüz) bilmiyor. Her halükârda şiirdeki anlatımdan, başka biri değil de tam olarak o gencin bu tecrübe için seçilmesinin rastlantı olduğu ve gencin ne olup bittiğine dair fikrinin olmadığı sonucunu çıkarmak zordur. Nitekim *Peri Physeos*’un gencinin (edilgin konumda olmakla birlikte) ne olup bittiğinin farkında olduğu ve kendisinden (D4, 2) “bilen kişi” (Parmenides, 2019, s. 23) olarak söz ettiğini görürüz. Ayrıca genç söz konusu seyahatin (D4, 1) “gönlümce” (Parmenides, 2019, s. 23) olduğunu da söyler.

Burada bir başka husus dikkat çeker. İşbu husus, gencin kim olduğuyla ilgilidir. Gencin Parmenides olduğuna dair yorumlar olmakla birlikte aksini savunan görüşler de mevcuttur. Eric A. Havelock’a göre şiirdeki genç Parmenides’tir. Başka bir deyişle Parmenides kendi yaşadığı tecrübeyi anlatır

(1958, s. 136).⁷ Yine başka bir araştırmacıya göre “10. dizedeki ses grubu Güneş’in Kızları’nın ortaya çıkışını ve Gece Evi’nden ışığa doğru ayrılışlarını işaret eder. 17. dizede ise tam tersine *kouros* yani Parmenides ile birlikte geri dönüşlerini belirtir” (Marciano, 2008, s. 35). Guthrie de “Parmenides’in, felsefi şiirini hangi yaşta yazdığını söylemek imkansızdır. Birinci Fragmanın 24. dizesinde Tanrıça’nın ona (*koure*) genç olarak seslendiğini görüyoruz” (2019, s. 22) diyerek şiirdeki gencin Parmenides olduğunu söyler.

Şiirdeki gencin Parmenides olmadığını savunan tezler de var. “Giriş bölümünün genci Parmenides’in kendisi değil, ruhu kanatlı bir arabada tanrıların göksel tapınağına yükselen (*anabasis*) ve orada *Aletheia*’nın kendisinden gelen bir vahiy alan, insanlığa büyük bir armağan olan, insanları cehalet ve ölüm korkusunun örtüsünden kurtaran, saygı duyulan öğretmeni Pythagoras’ın Apollonvari bir imgesidir” (Lebedev, 2017, s. 497). Bu alıntı da ifade edilen yaklaşım sadece gencin Pythagoras olduğunu savunmakla kalmaz, söz konusu tecrübenin yükselme (*anabasis*) olduğunu da ifade eder. Acaba Parmenides’in sözünü ettiği tecrübe bir yükselme (*anabasis*) mi yoksa iniş (*katabasis*) midir? Şiirde yer alan bazı ifadeler burada bahsedilen tecrübenin yükselme değil iniş olduğunu destekler niteliktedir. Örneğin (D4, 11),

Oradadır hem Gece’nin hem de Gün’ün yollarının iki kanatlı kapıları.
Kapıların kanatlarını pervaz tutar ve taştan eşik;
Semavi geçitler tutulur dev kapılarca,
Elinde tutar ceza yağdıran *Dike* yüce kapıların anahtarlarını (Parmenides, 2019, s. 25).

dizelerinde yer alan Gece ve Gündüz, Antik Yunan mitlerinde Hades’le yani yeraltı dünyasıyla ilişkilendirilebilecek öğelerdir. “Yunanlılar için Hades, Parmenides’in kendisinden önce Hesiodos’un anlattığı yerde bulunuyordu: Gece ve Gündüz kapılarının hemen ötesinde, Gece ve Tartaros konaklarının yakınında” (Rickert, 2014, s. 481). Buna binaen “Gece ve Gün’ün kapıları açıldığında şair ışıkla değil, parlaklıkla değil daha ziyade boş bir uçurumla (*chasma achanes*) karşılaşır. Hesiodos’un bize tanrıların bile korktuğunu söylediği korkunç uçurumu (*chasm*) anımsatan bir uçurumla karşılaşır” (Rickert, 2014, s. 481). Yine Rickert’e göre genci karşılayan tanrıça, hakikat tanrıçası değil, yeraltı dünyasının tanrıçası Persephone’dur (2014, s. 481). John Palmer, Gece motifinin orfik teogoniyle (özellikle *Derveni* papirüs metniyle) olan benzerliğine dikkat çekerek (2009, s. 59). J. S. Morrison ise “Parmenides’in yeraltı dünyasına şaman-şair olarak bilgi aramak için indiğini (*katabasis*)” (1955, s. 59) savunur. “Giriş bölümü için en iyi yorum, anlatıcının (gencin) “yeraltı dün-

⁷ Aynı zamanda bkz: (Bowra, 1937, s. 102).

yasına”, Gece Evi’ne getirildiği ve orada, Epimenides, Aristeas ve Pythagoras gibi diğer *katabasis* tecrübelerini veya Demeter gibi eskatolojik gizem kültürlerini anımsatan bir ortamda tanrıçanın vahiylerini aldığıdır” (Blank, 1982, s. 169). Yine bu bağlamda Platon’un *Politeia* (Devlet) diyalogunun X. Kitabının sonunda yer alan Er Miti’yle *Peri Physeos* arasında ilginç bir benzerlik mevcuttur.⁸ Mite göre Er’in ruhu bedeninden çıkar ve diğer ruhlarla beraber öte dünyaya gider. Yani Er Miti’nde de *katabasis* söz konusudur. Er, öte dünyada ruhların yargılanmasına ve ruhların nasıl bedenleşmek istediklerine karar verdikleri sahnelerle tanıklık eder. Kurtulanların ve azaba uğrayanların neler yaşadıklarını müşahade eder. Bir anlamda ruhu bu dünyada ve öte dünyada nasıl bir serüvenin beklediğini tecrübe eder ama herhangi bir fiil icra etmesine engel olunur. Yani Er, mitin başından sonuna kadar etkin değil edilgin konumdadır. Onun bir anlamda hakikati müşahade etmesi istenilir. “Herkes kendine düşen sırayla Kader’in kendini bağlayacağı hayatı seçecek. İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur. Kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikten payı olur. Herkes seçtiği hayattan sorumludur. Tanrı karışmaz buna. Bu sözler üzerine rahip kuraları atmış, herkes yanına düşeni almış, yalnız Er’in almasına izin verilmemiş (617e)” (Platon, 2019, s. 364). Sokrates miti anlatmaya devam eder: “Akşam olunca Ameles ırmağı kıyısında konaklamışlar. Bu ırmağın suyu hiçbir kap içinde durmazmış; oysa herkes de bu sudan biraz içmek zorundaymış (...). Er’e gelince, ona ırmaktan su içirtmemişler (...). Bunlara inanırsak kurtarabiliriz kendimizi (621b-c)” (Platon, 2019, s. 367-368).

Platon’da bilgi, hatırlama (*anamnesis*) ile irtibatlı olduğu için Er Miti’nin önemi ortaya çıkmış olur. Başka bir deyişle ruh (*psykhe*) tıpkı Er’in tecrübesini anımsatır şekilde yaşadıklarını hatırlarsa *doks’a*dan *aletheia*’ya ulaşabilir. Hem Er miti’nde hem de *Peri Physeos*’ta tasvir edilen tecrübe ansızın oluyor ve her ikisinde de anlatıcı edilgin konumdadır. Ayrıca Er Miti’nin Platon tarafından oluşturulduğu gerçeği (Partenie, 2009, s. 1) de söz konusu anlatıyı mit olarak değil, Parmenidesçi *katabasis*’ten etkilenen bir hikâye olarak yorumlamayı mümkün kılar.

3. Bir Şifacı Olarak Parmenides

Katabasis’in analogonu olarak mağara karşımıza çıkar. “Mağaralar, Yunan dini, şifa ve bilgelik geleneklerinde önemli bir yere sahipti. Mağaralar genellikle Hades’e açılan kapı olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple *katabasis* veya yeraltı dünyasına iniş hakkında çok sayıda hikâye var (Rickert, 2014,

8 İlginç bir şekilde *Politeia* diyalogu da Sokrates’in şehre inişiyle açılıyor. Bu anlamda diyalog hem başlangıç hem sonuç itibarıyla “iniş” motifini kullanır. Bunun keyfi bir tercih olmadığı, Platon’un kasti kur-gusu olduğu görüşündeyim. Parmenidesçi geleneğin devamcısı olarak Platon’un bilginin ancak inişle (*katabasis*) mümkün olduğunu savunduğu kanaatindeyiz.

s. 477)". Yunan rahipler mağaralara gidip orada uyurlardı. Bu şekilde onların tanrılardan vahiy aldıklarına inanılırdı. "Esrimeyle ilgili pratikler sıklıkla mağaralar ve karanlık alanlarla ilişkilendirilirdi. Fiziksel olan pratikler mağarada veya karanlık alanda gerçekleştirilirdi. Zihinsel olan pratiklerse mağara ve tünellerin görüntülerinin tekrar tekrar üretilmesiydi" (Ustinova, 2009, s. 7). Bu bağlamda Parmenides'in şiirinin bir mağara tecrübesini anlattığını ileri sürmek mümkündür. Nitekim şiirde tasvir edilen sahne Trophonios'la (*daimon* veya ilah) ilgili bir pratiği anımsatır. "Trophonios'a danışmak için mağarasına dar bir geçitten girmek gerekiyordu. İçeride, danışan kişi Trophonios'u şahsen görmeyi ya da en azından talimatlarını duymayı bekliyordu. Lebadeia'daki mağarada Trophonios'un kendisinin görünmesi bekleniyordu. Aşağı inen kişi "*daimon*'a⁹ danışmak ister" (Rohde, 2020, s. 120). Peki niçin Parmenides, bilinen bir ritüeli anımsatan bir sahne oluşturur? 1962 senesinde bulunan Antik Çağ'a ait bir yapıt bu soruya yanıt bulmamızı sağlayabilir. İşbu yapıtta Parmenides'ten şifacı olarak bahsedilir (Ustinova, 2009, s. 191-192). Yapıtta şu bilgi yer alır: "Pires oğlu Parmenides. Ouliad ailesinden ve (*phusikos*) doğa bilimci" (Laks ve Most, 2016, s. 29). Kitaplarında bu bilgiye yer veren André Laks ve Glenn W. Most şöyle bir açıklamada bulunurlar: "Ouliadlar, Apollon'un rahipleri ve şifacılar kastı olarak görünür" (2016, s. 29). Yulia Ustinova ise yapıttaki yazının Parmenides'ten doğa bilimci olarak söz eden ikinci kısmını yorumlayarak çelişkili gibi duran duruma açıklık getirir. "Ouliadlı Parmenides'in *phusikos* (doğa bilimci) sıfatını, onun doğayı araştıran kişi olarak anlamak yeterli olmaz. Nitekim *phusikos* kelimesi şifa ve büyü eylemler anlamına da gelir. Elea'dan çok uzak olmayan bir yerde bulunan (Milattan önce birinci yüzyıla ait) yapıtta yer alan iki dilde (Yunanca ve Latince) yazılmış bir cümlede geçen *phusikos*'un Latince karşılığı olarak *medicus* (şifacı) kullanılmıştır" (2009, s. 195). Yani şiirinde Parmenides, kendisinin yaşamış olduğu bir mağara tecrübesini anlatmış da olabilir. Söz konusu mağara tecrübesinde ona verilen bilgi (hakikat-*aletheia*) bir anlamda şifa vericidir. "(D7, 5) Hiçbir şey bilmeyen iki başlı fanilerin" (Parmenides, 2019, s. 27) içinde bulundukları *doksa* durumu onların "hasta" olduğunun göstergesidir. Bu hastalıklı (*doksa*) durumdan, gencin Tanrıça'dan getirdiği şifalı sözleri (*aletheia*) dinlemekle kurtulabilinir. Belki de bu anlamda Parmenides şifacı olarak anılmış. Yani onun şifacılığı bir mecaz da olabilir. Başka bir ifadeyle Parmenides'in mağarada yaşamış olduğu tecrübeyi şiire dökerek zihinleri bulanık olanları "te-

9 Parmenides'in şiirinin bir dizesi şöyledir: "beni bilen kişiyi tüm mertebeler taşıyan, *daimon*'un (tanrıça) yoluna koyduktan sonra" (D4, 1, 23). Bu dizede yer alan *daimon*'un yolunun nihayetinde genç, tanrıça ile karşılaşır, Trophonios'la ilgili ritüelde olduğu benzer şekilde. Bu durumun basit bir benzerliğin dışında ortak bir bağlamı işaret ettiği düşünülebilir.

davi ettiği” düşünülebilir. “Onun şiiri yazım tarzı bakımından antik dünyada yaygın değildi. Onun kullandığı teknik dinleyicilerde büyülü etki yaratmayı hedefleyen teknikti ve şifa vermek için tatbik edilirdi. Şiir, onu dinleyenlerin bilincini başka bir duruma çekmeyi amaçlıyordu. Yani Parmenides, şiiriyle dinleyicisini sihir dünyasına, şifa ve farkındalık durumlarına -İatromantis’in dünyasına çekiyordu” (Kingsley, 1999, s. 119).

4. Mantiğın Kurucusu Olarak Parmenides

Peri Physeos’un Giriş bölümünden sonra gelen Aletheia bölümünde özellikle mantık alanıyla ilgili önemli kanıtlamalar bulunur. Bu kanıtlamaların çıkış noktası varlık ve düşünce arasında kurulan özdeşlikle ilgilidir. Tanrıça şunu der: “(D6, B3)...aynıdır çünkü düşünmekle var olmak” (Parmenides, 2019, s. 27). Bu kabule esasen varlık, düşünülebilenle özdeştir. Ayrıca çelişik olanın var olamayacağı, varlığın çokluk içermeyeceği, varlığın bir olduğu çeşitli akıl yürütmelerle savunulur. Bu bağlamda Tanrıça (D8, B7),

Ne alışkanlık bu kanıksanmış yola mecbur bıraksın seni,
ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dil;
Birbirinden ayır *logos* ile safsatayı
benim söylediklerimden hareketle (Parmenides, 2019, s. 29).

diyerek aynı zamanda *logos*’u ön plana çıkarır. *Logos*’un varlığın var olmama durumunu düşünemeyeceği, düşünülse bile karşılaşılan çıkmazlar yine kanıtlamalar üzerinden gösterilir. Örneğin (D8, B8),

Ne izin vereceğim senin ne de düşünmene; zira ne söz edilebilirdir,
Ne de düşünülebilirdir ‘yoktur’. Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir,
sonra ya da önce, hiçlikten fışkırmaya?
Dolayısıyla ya bütünüyle olması zorunludur ya da hiç olmaması (Parmenides, 2019, s. 29).

Bir anlamda Tanrıça’nın şiirdeki kanıtlamaları üzerinden mantığın varlık soruşturmasına dahil edildiği söylenebilir. Parmenides’in varlığa yönelik bu yaklaşımı daha sonra Platon ve Aristoteles tarafından üstlenir. Özellikle Platon *Sofist* diyalogunda varlık üzerine yapılan akıl yürütmelerin, cinslerin çokluğunu varsaymak zorunda olduğunu ve çokluğun varlığından da çelişmezlik ilkesi dolayısıyla söz edilebileceğini savunur.

Şiirin Aletheia bölümünde *logos*’un ön plana çıkartılması ve kanıtlamalara yer verilmesi bazı yorumcular tarafından eserin tamamının spekülatif nitelikte değerlendirmesine yol açmıştır. Bu yorumculara göre Giriş bölü-

mü Parmenides'in kesin bilgi arayışıyla ilgili olup kozmolojiyle veya başka bir alanla ilgili değildir. Örneğin Charles H. Kahn, "Parmenides'in Tezleri" başlıklı makalesinde şunu söyler: "Giriş bölümü bize Parmenides'in arayışının bir bilgi arayışı olduğunu, yolunun tam bir bilişsel başarıya yol açtığını bildirir. Onun şiirin "Giriş bölümünden itibaren gündeme getirdiği sorun kozmoloji sorunu değil, bilgi arayışı sorunudur" (1969, s. 704-705). Aynı şekilde Karl Popper de Parmenides'in bilim tarihinde özellikle teorik fizik tarihinde büyük rolü olduğunu söyleyerek (1998, s. ix) onun rasyonalist kişiliği üzerinde durur (1998, s. 146-150). Parmenides'in yasa koyucu kimliği onun mantıksal kanıtlamalara önem vermesiyle birlikte düşünülebilir. *Peri Physeos*'un Aletheia bölümünde yer alan kanıtlamalar esas alınarak Parmenides'in sadece mantıkçı yönünü öne çıkarmanın onun ve eserinin doğru değerlendirilmesine engel olacağı görüşündeyiz. Parmenides'in *Peri Physeos*'un Giriş bölümünde mitolojik ve şamanik öğeler kullanmasını, Doksa bölümünde bilimsel verilerden sanı olarak söz etmesini ve antik kaynakların kendisinden şifacı, kâhin, yasa koyucu olarak tanıklık yapmalarını birlikte değerlendirecek bir yoruma ihtiyaç var.

5. Parmenides Aslında Kimdi ve *Peri Physeos*'u Niçin Yazdı?

Peri Physeos'ta genç, Tanrıça ile karşılaştıktan sonra anlatıcı konumundan çıkar. Artık yaşananları Tanrıça'nın dilinden okuruz. Gencin anlatıcı konumundan çıkması şu (D14-D21) dizelerden sonra olur:

Elinde tutar ceza yağdıran Dike yüce kapıların anahtarlarını.
Onu kandırıyordu bakireler yumuşak sözlerle,
(...) İşte bu kapıdan geçerek sürdü bakireler
Geniş yolun üzerinde araba ve atları (Parmenides, 2019, s. 25).

Bu dizelerden sonra yani bir anlamda *Dike* geçildikten sonra anlatıcı konumuna Tanrıça geçer. *Dike*'nin Sekstos Empeirikos'a referansla "şeylerin kesin kavrayışlarını taşıyan zihin (*dianoia*) olduğu" (Parmenides, 2019, s. 57)¹⁰ dikkate alındığı zaman, anlatıcı konumuna geçen Tanrıça'nın beyanlarının *dianoia*'nın yani zihnin aşılmasından sonrasına ait olduğu ortaya çıkar.

Platon'un *Phaidros* diyalogunda ruhun yetilerini anlatırken kullandığı metaforların da *Peri Physeos*'un mitsel öğelerinin benzeri olduğunu görürüz.

Parmenidesçi gence güneşin bakire kızları eşlik ediyor. Yolculuk esnasında gündüz ve gecenin kapılarına geliyorlar. Bakire kızlar kapıları çözmesi için *Dike*'yi ikna ediyor ve gündüzün alanına dahil

10 *Peri Physeos*'un çevirmeninin aktarımı.

oluyorlar. Tanrıça genci hoş karşılayarak, insanların zanları ve İlahi hakikat arasındaki radikal farkı açıklıyor. Tanrıça'ya olan bu yolculuk, şiddetli bir ilham ve dönüşümün rolünü naklediyor. Tanrıça'yla karşılaşması sayesinde genç hakikate ulaşabiliyor. Platon da *Phaidros* 249c'de at arabasındaki ruhun *hyperouranian* alanına yükselişini ve hakikatin ne olduğunu görmesini betimlemek için aynı tasviri kullanıyor (Hedley, 2016, s. 207-208).

Dolayısıyla *Peri Physeos*'ta yer alan mitsel öğelerin ruhun (*pskyhe*)¹¹ yetilerini (bilme yetileri) temsil ettiği düşünülebilir. Yani şiirin Giriş bölümündeki mitsel öğeler -atlar, araba, Helios'un bakire kızları- genci Tanrıça'nın huzuruna çıkartan yetilerdir. Sekstos Empeirikos *Bilginlere Karşı*'da

Bu dizelerde, Parmenides'in atların kendisini "taşıması"ndan kastı, ruhun akıldan bağımsız itkileri (*horme*) ve iştahları. Ona eşlik eden "bakireler" ise duyular (*aisthesis*), ki bunun ipucunu "iki yuvarlak teker tarafından sürülüyordu" diyerek iştme üzerinden verir-yani sesin işitildiği kulaklar. Görme organları içinse "Güneş'in bakireleri" demiştir, bir yandan "Karanlığın sarayını" geride bırakan, diğer yandan da "ışığa doğru yol alan" gözler de ışık olmadan çalışır hale gelmiyor sonuçta (Parmenides, 2019, s. 57)¹²

diyerek yorumumuzu tahkim eder. Sekstos Empeirikos'un *Dike*'yi zihin olarak tanımlaması ve Platon'un *Phaidros*'unda ruhun yetilerini betimlerken kullandığı öğelerin *Peri Physeos*'ta yer alan mitik öğelerle benzerliği dikkate alındığı zaman şu sonuca varmak mümkündür: Şiir, ruhun yetilerinin hakikate ulaşma sürecini tasvir eder ve ruhun yetileri *Dike* (zihin) aşıldıktan sonra Tanrıça ile karşılaşır. Ruhun yetilerinin Tanrıça'yla karşılaşmaları mistik bütünlük (vecd) hali olarak telakki edilebilir mi? Bu soruya verilen olumlu yanıt Parmenides'i teolojiye yaklaştırır. Parmenides bir din adamı mıydı ve *Peri Physeos*'u teolojik gayeyle yazmış olabilir miydi? Bu sorunun meşru bir soru olduğu kanaatindeyiz. Zira Şehristani *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinde Yunan bilgelerinin peygamberlerle buluştuğunu, onların öğretilerinden esinlendiklerini yazar. "Empedokles Hz. Davud döneminde yaşamış ve onunla tanışarak ilimlerinden istifade etmiştir (...). Pythagoras, Süleyman peygamber döneminde yaşamıştır. Hikmeti, peygamberlik madeninden tahsil etmiştir" (2014: 281-282 ve 286). Şehristani eserinde Parmenides'ten söz

11 Sözlükte yaşam soluğu, dirilik ilkesi, ruh anlamına gelen *psykhe*'yi Herakleitos bilme sürecinin bir parçası sayar, fakat yalnızca öteki duyuların kozmik *logos*'a kapandıkları uyku sırasında. (Peters, 2004, s. 323-324.)

12 *Peri Physeos*'un çevirmeninin aktarımı.

etmez ama Pythagoras'ın Parmenides üzerindeki etkisi dikkate alındığı zaman Parmenides'in dolayı yoldan teolojiden etkilendiği düşünülebilir. "Parmenides'in *aletheia*'sı, en eski dini düşüncedekine tamamen benzeyen bir güçler teşekkülünün merkezinde faaliyet gösterir" (Detienne, 2012, s. 212). Yine "her halükarda, *psykhe* ve onun görünürlük ve görünmezlikteki alternatif yaşamı hakkında söylediklerinde, Parmenides'in bir fizyolog olarak değil, Orpheuşçu-Pythagorasçı teosofinin bir üyesi olarak konuştuğu açıktır" (Rohde, 2020: 341). Binaenaleyh "yaşamı hakkında rapor edilmiş diğer tek gerçek, bir zamanlar Pythagorasçı olduğudur" (Guthrie, 2019, s. 22). Bu bağlamda Parmenides'in eserinde peygamberi bir tecrübeyi tasvir ettiği söylenebilir mi? Bu soru sadece Şehristani'nin beyanıyla meşruluk kazanmaz. Aynı zamanda Tevrat'ın milattan önce 5-4. Yüzyıllarda Yunancaya tercüme edildiğine ilişkin bilgi (Watson, 2020, s. 231) de böyle bir soruyu anlamlı kılar. Yani Tevrat'ın Yunanca bir versiyonunun Parmenides'in veya onun çevresinden birinin eline geçmiş olması imkânsız değildir. Yine "Smyrnalı Hermippus Pythagoras'ı Yahudilerin fikirlerini taklit etmekle ve Yahudi adetlerini kendi felsefesine aktarmakla suçlar" (Bar-Kochva, 2010, s. 166). Pythagoras, Tevrat'tan etkilenmişse Parmenides'in de dolaylı olarak Tevrat'tan etkilendiği söylenebilir.

Parmenides'in kim olduğuna, yaptığı işin felsefe olup olmadığına değgin sorunsal Antik Çağ'da da mevcut olmuş olabilir. Nitekim Diogenes Laertios, Speusippos'a dayanarak onun "yurttaşlar için yasa çıkardığını" (2003, s. 430) yazar. Yine 1962 senesinde bulunan Antik Çağ'a ait bir yapıtta Parmenides'ten şifacı olarak bahsedildiğine (Ustinova, 2009, s. 191- 192) değindik.¹³ Arapça bir metnin 11. Yüzyıl'da Latinceye çevrilen bir versiyonunda, Parmenides'ten şifacı olarak söz edilir ve onun üç müridinden birinin büyülere inanan biri olduğu bilgisi yer alır (Carratelli 1986, s. 110 akt. Ustinova, 2009, s. 195). İamblichus (ölümü MS. 325) ise Parmenides ve Empedokles'in en ünlü doğa bilimci oldukları bilgisini verir (Ustinova, 2009, s. 196). Çağdaş araştırmacılardan Peter Kingsley ise Parmenides'in Tanrıça'dan mesaj getiren (haberci, bir anlamda nebi) biri olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre Tanrıça'dan mesaj getiren alıcı konumunda olmalı, konuşan Tanrıça olmalı ve Tanrıça'nın söylediklerine herhangi bir şey eklenmemeli. Ona göre bu nitelikler Parmenides'e (eserine) uyar (2003, s. 57). Aynı şekilde W. Jeager de "Parmenides, 'ezeli olan' hakkındaki şiirini, göksel yolculuğunu tasvir eden görkemli bir proemle, aracısız ve benzersiz bir vahiy havasında başlatır" (2011, s. 137) der. Marcel Detienne ise Parmenides'in konumu hakkında kesin yargılar vermekten sakınmakla bir-

13 Burada şifacılıktan mecaz olarak bahsedildiği kanaatindeyim. Yani Parmenides'in *aletheia*'ya ilişkin şiirle (sözle) *doksa* durumunda olanları iyileştirdiği kastedilmiş olabilir.

likte şöyle söyler: “Şiirin Giriş bölümünde sahnelenen bütün hikâye kâhinin, şairin ve büyücünün tutumlarına özgü atıflar içerir” (2012, s. 211).

Sonuç

Parmenides’in şiirinin Aletheia bölümünde yer alan kanıtlamalar esas alınarak onun batı felsefe tarihinde spekülatif düşünceyi başlatan bir filozof olduğu savunulur. Ancak şiire yönelik yeni çalışmalar ve arkeolojik bulgular Parmenides’in salt filozof, eserinin ise salt felsefe sayılmasının zor olduğunu gösterir. Kendisinden filozof olarak bahseden ilk ismin Pythagoras olduğu gerçeğini (Guthrie, 1987, s. 19) ve Parmenides’in de Pythagorasçı olduğunu (Rohde, 2020, s. 341; Guthrie, 2019, s. 22) göz önünde bulundurursak şunu söyleyebiliriz: Parmenides filozof diye bir kavramın olduğunu ve filozof denen şahsın ne yaptığını bilmesine rağmen kendisinden filozof olarak söz etmez. Antik dönem metinlerinde de ondan filozof olarak değil, şifacı ve yasa koyucu olarak bahsedilir (Laertios, 2003, s. 430, Ustinova, 2009, s. 191-192 ve Carratelli, 1986, s. 110 akt. Ustinova, 2009, s. 195). Başka bir ifadeyle karşımızda şaman, şifacı, kâhin ve yasa koyucu Parmenides var. Parmenides’i bunlardan birine indirgemek onu doğru anlamamak olur diye düşünüyoruz. Kanaatimizce Parmenides bu figürlerin hepsini içeren bir kimseydi. Yani Parmenides bir yönüyle şaman, bir yönüyle şifacı, bir yönüyle kâhin bir yönüyle yasa koyucu olan bir bilgeydi (*sophos*). Çünkü *sophos*, tanrısal bakış açısını haiz, olup bitene dışarıdan bakabilen biridir. Nitekim Platon, *Parmenides* diyalogunda Parmenides’i genç Sokrates’in görüşlerini çıkmazla (*aporia*) sonuçlandıran kimse olarak konumlandırır. İlgili diyalogda Parmenides, genç Sokrates’in duyulur (*horaton*) ve düşünülür (*noeton*) olan arasında muhakeme faaliyeti içerisinde kurmaya çalıştığı irtibatın sonuçsuz kalmasını sağlar. Yani Parmenides, muhakeme üzerinden duyulur (*horaton*) ve düşünülür (*noeton*) olan arasında irtibatın kurulamayacağını zımnen beyan eder. Diyalog bunu açıkça dile getirmese de Parmenides, muhakeme faaliyetini içererek aşan bir konumda betimlenir. Zira o muhakeme faaliyeti üzerinden yapılan tartışmayı yöneten konumda olarak sunulur ve duyulur (*horaton*) ve düşünülür (*noeton*) olanın hiçbir şekilde irtibatlandırılmayacağına dair söz söylemez. O sadece bu irtibatın muhakeme üzerinden kurulamayacağını tartışmaları çıkmazla (*aporia*) sonuçlandırarak gösterir. Hem diyalogun iştirakçileri hem de okurlar Parmenides’in bu irtibatın nasıl kurulmuş olduğunu bilen biri olduğu izlenimine kapılır. Zira o *sophos*’tur. Duyulur (*horaton*) ve düşünülür (*noeton*) olan arasında irtibatı tecrübe eden biridir ve bu tecrübe muhakemeyi aşan bir mahiyet arz eder. Hatırlarsak *Peri Physeos*’ta genci taşıyan araba *Dike*’yi geçerek Tanrıça’ya ulaşır. *Dike*’nin Sekstos Empeirikos’a

referansla “şeylerin kesin kavrayışlarını taşıyan zihin (*dianoia*) olduğunu” (Parmenides, 2019, s. 57)¹⁴ bir kez daha dikkate alırsak Parmenides’in zihnin aşılması (*Dike*’nin geçilmesi) sonrası bir tecrübeyi tasvir ettiği anlaşılır. Yani Parmenides, zihnin aşılması sonrası Tanrının (Tanrıça’nın) noktainazarından var olanlara bakma tecrübesini anlatır. Ancak böyle bir tecrübe yaşamış birisi duyulur (*horaton*) ve düşünülür (*noeton*) olan arasında irtibatın mahiyetini anlayabilir. Ayrıca şiirde yer alan şu (D8, 65) ifadeler gencin yani Parmenides’in söz konusu noktainazarı üstlendiğini gösterir. “Evrenin düzenini bana görüldüğü gibi aktarıyorum sana ki, hiçbir zaman bir faninin anlayışı aşmasın seni” (2019, s. 33). Antikçağ yazarlarından Plutarkhos’un işbu dizeye yönelik yorumu (13, 1114B-C) da tezimizi tahkim eder. “Parmenides, evrenin düzenini de şiirleştirdi ve öğeleri karıştırdı, aydınlık ve karanlığı, bunlardan ve bunlar aracılığıyla da bütün görüşleri türetti. Yer, gök, güneş, ay, yıldızlar ve insanların kökeni konusunda pek çok şey söyledi” (Parmenides, 2019, s. 33).¹⁵ Plutarkhos’un üzerinde durduğu fiiller tanrısal mahiyetlidir, tanrıya hastır. Ancak bu şaşırtıcı değil. Zira “*sophos*’un iki özelliği, Tanrı’nın iki özelliğiyle paralellik arz eder: κοσμοποιὸν (kozmosu yaratma kapasitesi) ve κοσμοδιοικητικόν (onu yönetme kapasitesi)” (Torri, 2017, s. 89). Dolayısıyla Parmenides’in *sophos* olduğu, tanrısal noktainazarı üstlenen biri olduğu kanaatindeyiz. Bu anlamda şamanın, kâhinin, şifacının ve yasa koyucunun tanrısal noktainazarı haiz olan *sophos*’un birer cihetleri olduğu görüşündeyiz. Başka bir ifadeyle Parmenides *sophos*’tur, şamanı, kâhini, şifacı ve yasa koyucuyu şahsında birleyen kimsedir.

14 *Peri Physeos*’un çevirmeninin aktarımı.

15 *Peri Physeos*’un çevirmeninin aktarımı.

Kaynakça

- Agassi, J. (1975). *Science in flux*. In R. S. Cohen & M. W. Wartofsky (Eds.), *Boston studies in the philosophy of science* (Vol. 28). D. Reidel Publishing Company.
- Bar-Kochva, B. (2010). *The image of the Jews in Greek literature*. University of California Press.
- Bowra, C. M. (1937). The proem of Parmenides. *Classical Philology*, 32(2), 97-112.
- Buckingham, W. (n.d.). *Parmenides on truth and opinion*. Retrieved July 10, 2024, from <https://www.willbuckingham.com/parmenides/>
- Cohon, A. H. (2009). *A critical text with introduction and translation, the ancient testimonia and a commentary*. Parmenides Publishing.
- Cordero, N. (2010). The 'doxa of Parmenides' dismantled. *Ancient Philosophy*, 30(2), 231-246.
- Cornford, F. M. (2021). *Bilgeliğin başlangıcı* (Ş. Filiz & F. Özeş, Çev.). Say Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden felsefeye* (Ö. Orhan, Çev.). Albaraka Yayınları.
- Blank, D. L. (1982). Faith and persuasion in Parmenides. *Classical Antiquity*, 1(2), 167-177.
- Detienne, M. (2012). *Hakikatin efendileri* (A. Beyaz, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Göbel, C. (2002). Mysticism and knowledge in Parmenides. *Downside Review*, 120(420), 157-174.
- Guthrie, K. S. (1987). *An anthology of ancient writings*. Phanes Press.
- Guthrie, W. K. C. (2019). *Yunan felsefe tarihi II* (F. Gültekin, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Havelock, E. A. (1958). Parmenides and Odysseus. *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 133-143.
- Hedley, D. (2016). *The iconic imagination*. Bloomsbury Academic.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan filozoflarında tanrı düşüncesi* (G. Ayas, Çev.). İthaki Yayınları.
- Kahn, C. H. (1969). The thesis of Parmenides. *The Review of Metaphysics*, 4, 700-724.
- Kingsley, P. (1999). *In the dark places of wisdom*. The Golden Sufi Center.
- Kingsley, P. (2003). *Reality*. The Golden Sufi Center.
- Laertios, D. (2003). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). YKY.
- Laks, A., & Most, G. W. (2016). *Early Greek philosophy V*. Harvard University Press.
- Lebedev, A. V. (2017). Parmenides, Ἀνρ Πυθαγορείου. Monistic idealism (mentalism) in archaic Greek metaphysics". *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, 21, 495-536.
- Leshner, J. H. (1984). Parmenides' critique of thinking. The Poludêris Elenchos of fragment 7. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1-30.

- Marciano, M. L. G. (2008). Images and experience: At the roots of Parmenides' aletheia. *Ancient Philosophy*, 28(1), 21-48.
- McKirahan, R. D. (2010). *Philosophy before Socrates*. Hackett Publishing Company.
- Morrison, J. S. (1955). Parmenides and Er. *The Journal of Hellenic Studies*, 75, 59-68.
- Palmer, J. (2009). *Parmenides and presocratic philosophy*. Oxford University Press.
- Palmer, J. (n.d.). Parmenides. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved July 10, 2024, from <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/>
- Parmenides. (2019). *Peri Physeos* (Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Partenie, C. (2009). "Introduction". *Plato's Myths*. Partenie, C. (ed.), pp. xiii-xxx, Cambridge: Cambridge University Press.
- Petters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Platon. (2011). *Parmenides* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- Platon. (2019). *Politeia* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2000). *Sofist* (C. Karakaya, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Popper, K. (1998). *The world of Parmenides*. Routledge.
- Rickert, T. (2014). Parmenides, ontological enaction, and the prehistory of rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, 47(4), 472-493.
- Robbiano, C. (2011). What is Parmenides' being? In N. L. Cordero (Ed.), *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, venerable and awesome* (ss. 213-231). Parmenides Publishing.
- Rohde, E. (2020). *Psykhē. Yunanlarda ruhlar kültü ve ölümsüzlük inancı* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Şehristani. (2014). *Dinler ve mezhepler tarihi* (M. Tan, Çev.). Kabcacı Yayınları.
- Thanassas, P. (2007). *Parmenides, cosmos, and being a philosophical interpretation*. Marquette University Press.
- Torri, P. (2017). *Homoiōsis theōi: A study of the telos in Middle Platonism* [Yayımlanmamış doktora tezi, Università degli Studi di Milano].
- Ustinova, Y. (2009). *Caves and the ancient Greek mind*. Oxford University Press.
- Watson, P. (2020). *Fikirler tarihi* (K. Atakay, B. Tırnakçı vd., Çev.). YKY.
- Wilkinson, L. A. (2009). *Parmenides and to Eon reconsidering muthos and logos*. Continuum.

Doğal Dilin Yorumlanabilirliği: Davidson'ın Radikal Yorumlama Yaklaşımı

Asude Vildan EFE

<https://orcid.org/0000-0003-2174-0609> | asudevildanfurtun@gmail.com
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye
<https://ror.org/014bh1q35>

Öz

Frege ile başlayan ve dilin mantıksal yapısını merkeze alan felsefi yönelimle birlikte biçimsel ve doğal dillere ilişkin çözümlemeler öne çıkmıştır. Bu doğrultuda çeşitli doğruluk kuramları geliştirilmiştir. Bu kuramlarla, anlamın nasıl kavranacağı ve sözcük-anlam ilişkilerinin hangi temeller üzerine kurulacağı gibi sorulara kuramsal yanıtlar üretilmesi hedeflenmiştir. Davidson bu geleneğin mirasını sürdürmekle birlikte doğal dilin karmaşıklığını hesaba katan özgün bir yaklaşım sunar. Davidson'a göre anlam bilgisi anlamının nasıl gerçekleştiğini açıklamaz. Doğayla anlamaya dayalı bir doğruluk kuramı geliştirmek gereklidir. Bu çalışma, Davidson'ın doğal dil için geliştirdiği doğruluk temelli anlam kuramını radikal yorumlama kavramı çerçevesinde incelemektedir. Çalışma boyunca Davidson'ın Tarski'nin doğruluk kuramını doğal dile uyarlama girişimi analiz edilmiş; konuyla bağlantılı olarak Quine'in radikal çeviri kavramı ile Davidson'ın radikal yorumlama anlayışı arasındaki farklar ortaya konmuştur. Buna ek olarak Davidson'ın çeviri metoduna yönelik eleştirileriyle birlikte, kavramsal şemalar üzerinden geliştirilen görecilik anlayışına dair itirazlarına yer verilmiştir. Davidson'a göre anlam ve inanç arasındaki karşılıklı bağ dilsel ifadelerin yorumlanabilirliğini mümkün kılar. Bu çerçevede Davidson'ın inançların erişilmezliği sorununu aşmak için geliştirdiği temel ilke olan hayırseverlik ilkesinin işlevi serimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil, Davidson, Doğruluk, Radikal Yorumlama, Anlam, İnanç

Atıf Bilgisi

Efe, Asude Vildan (2025). Doğal dilin yorumlanabilirliği: davidson'ın radikal yorumlama yaklaşımı. *Felsefe Dünyası*, 81, 270-289, <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686307>

Geliş Tarihi	29.04.2025
Kabul Tarihi	05.07.2025
Yayın Tarihi	15.07.2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC-BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Interpretability of Natural Language: Davidson's Radical Interpretation Approach

Asude Vildan EFE

<https://orcid.org/0000-0003-2174-0609> | asudevildanfurtun@gmail.com
Istanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences, Istanbul, Türkiye
<https://ror.org/014bh1q35>

Öz

With the philosophical orientation initiated by Frege, which placed the logical structure of language at the center of inquiry, analyses concerning both formal and natural languages came to the fore. In this context various theories of truth were developed. These theories aimed to provide theoretical answers to fundamental questions such as how meaning is to be understood and on what foundations the relationship between words and meaning is based. While Davidson inherits this tradition, he offers a distinctive approach that considers the complexity of natural language. According to Davidson, knowledge of meaning does not explain how understanding takes place. Therefore, it is necessary to develop a theory of truth grounded in understanding. This study examines Davidson's truth-based theory of meaning for natural language within the framework of his concept of radical interpretation. Throughout the study, Davidson's attempt to adapt Tarski's theory of truth, originally developed for formal languages, to natural language is analyzed; additionally, the theoretical distinctions between Quine's notion of radical translation and Davidson's radical interpretation are explored. Furthermore, Davidson's criticisms of translation methods and his objections to relativism based on conceptual schemes are addressed. According to Davidson, the mutual relation between meaning and belief enables the interpretability of linguistic expressions. Within this framework, the role of Davidson's principle of charity, developed to overcome the problem of the inaccessibility of beliefs, is elaborated.

Anahtar Kelimeler: Language, Davidson, Truth, Radical Interpretation, Meaning, Belief

Citation Efe, Asude Vildan (2025). Doğal dilin yorumlanabilirliği: davidson'ın radikal yorumlama yaklaşımı. <i>Felsefe Dünyası</i> , 81, 270-289, https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1686307	
Date of Submission	29.04.2025
Date of Acceptance	05.07.2025
Date of Publication	15.07.2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kant'ın "zihnin kategorilerine uyan dünya" anlayışının Kant sonrasında modern dil felsefesi çalışmalarında "dilsel ya da kavramsal kategorilere uyan dünya" anlayışına dönüştüğünü görebiliriz (Bruce & Barbone, 2015, s. 234). Bu dönüşüm dile dönüş (linguistic turn) hareketi olarak da ifade edilmektedir (Rossi, 2013, s. 12). Kant'ın zihinsel kategoriler aracılığıyla dünyayı yapılandırma anlayışı yirminci yüzyılda özellikle F. L. Gottlob Frege ve sonrasında, bu yapılandırmanın dil aracılığıyla gerçekleştiği düşüncesine evrilmiştir. Bu nedenle dilin yapısını çözümleme fikri merkezi bir konuma yerleşmiştir. Frege ve onu izleyen dönemdeki dil felsefesi çalışmaları özellikle anlamın doğası, sözcük-anlam ilişkisi ve dilsel ifadelerin doğruluğu gibi konular etrafında sistematik kuramlar geliştirme çabasıyla şekillenmiştir. (Bkz. Frege'nin Anlam (Alm. Sinn) ve Gönderim (Alm. Bedeutung) ayrımı Moore (1993), Russell'in belirli betimleyiciler kuramı Russell (1905, s. 479-493). Bu doğrultuda anlam sorunu dilsel yapılar analiz edilerek serimlenebilecek bir problem olarak ele alınmıştır. Frege, Russell ve Wittgenstein'in erken dönem çalışmaları'nın etkisiyle dilin biçimsel ve mantıksal yapısı temel felsefi ilgi haline getirilerek dilin mantığını keşfetme amacı güdülmüştür. Bunu takiben geç dönem Wittgenstein, Austin ve Searle gibi düşünürlerle birlikte doğal (gündelik) dil de felsefi ilginin merkezine yerleşmiştir (Rossi, 2013, s. 13-14). Davidson'ın dil ve anlam üzerine yaptığı çalışmalar da böyle bir felsefi bağlamda yer bulmaktadır. Özellikle doğal diller için bir anlam kuramı üzerine düşünme çabasıyla ön plana çıkmakta ve tartışmalara katkıda bulunmaktadır.

Biçimsel dillerin aksine doğal dil farklı unsurların devreye girdiği çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Davidson da bu çok katmanlı doğal dile uygulanabilecek bir anlam kuramı üzerine düşünür. Davidson'ın dil felsefesi çalışmaları kuramsal yapı bakımından iki aşamalı bir proje olarak değerlendirilmektedir. Tarski'nin biçimsel doğruluk kuramının birtakım yapısal değişikliklerle doğal dil için işlevsel olacak bir anlam kuramı olarak uygulanmasına yönelik çalışmalar bu projenin ilk aşamasını oluşturur (Lepore & Ludwig, 2005, s. 2). Davidson'ın bu çabasının merkezinde yer alan soru şudur, s. Doğal dildeki pek çok kullanımın ve farklı unsurların (özel isimler, zaman kipleri, bağlam vb.) belirsizliğe ve muğlaklığa yol açtığı durumlar söz konusuysa yine de doğal dil için geçerli ve sistematik bir anlam kuramı geliştirilebilir mi? Davidson projenin ikinci aşamasında ise bu anlam kuramının inşasıyla ilgili sorunları ele alır. Bu aşamada herhangi bir ön bilgi olmaksızın yalnızca gözlemlenebilir davranışlar ve anlam-inanç atamalarıyla ilişkili bağlamsal ipuçları gibi verilere dayanarak yorumlamayı temellendirmeye çalışır (Lepore & Ludwig,

2005, s. 2–3). Radikal yorumlama¹ (radical interpretation) olarak adlandırılan bu yaklaşımda bir konuşmacının ifadelerini anlamak, onun hangi bağlamda hangi inançlara sahip olduğunun rasyonel olarak tahmin edilmesine dayanır. Bu hem anlamın hem de inançların tek bir yorumlama kuramı içerisinde karşılıklı olarak belirlenmesini gerektirir (Malpas, 2011, s. 195).

Davidson bu doğrultuda doğruluk şartlarına dayalı bir anlam kuramı önermeye çalışır. Bunu yaparken de bir doğruluk kuramını alıp doğal dile uygulamak için değiştirir. Ardından bu kuramın bir yorum kuramı olarak kullanılabileceğini savunur (Davidson, 2001d, s. 131). Doğal dil için geliştirmeye çalıştığı bu kuramın esin kaynağı ise Alfred Tarski'nin T uzlaşımı² (Convention T) kuramıdır. Davidson, "Truth and Meaning" (1967) başlıklı makalesinde Tarski'nin doğruluk tanımıyla anlam kavramı arasında bir bağ kurar. Bu bağlantıyı da şu şekilde açıklar: "Tanım (Tarskici doğruluk tanımı) her cümle için doğruluk koşullarını gerekli ve yeterli şekilde verir ve bir cümlenin doğruluk koşullarını vermek, o cümlenin anlamını vermenin bir yoludur" (Davidson, 2001e, s. 24). Bu şekilde Davidson biçimsel dillere dayalı bu kuramsal modeli radikal yorumlama aracılığıyla dönüştürür ve geliştirir. Böylece doğruluk temelli anlam kuramını doğal dilin karmaşık ve bağlama duyarlı yapısına uygulamayı mümkün kılmaya çalışır.

Bu çalışmada Davidson'ın anlam kuramına ilişkin projesinin ikinci aşamasına odaklanılacaktır. Davidson'ın doğal dil için uygulamaya çalıştığı doğruluk temelli anlam kuramı radikal yorumlama kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Bu doğrultuda radikal yorumlama kavramıyla bağlantılı anlam-inanç ilişkisi, yorumlama sürecinde rasyonalite varsayımı, kanıt sorunu ve Tarskici yapının doğal dile uygulanabilirliğine değinilecektir. Davidson, Tarski'nin doğruluk anlayışını anlam kuramı olarak kullandığı için öncelikle bu esin kaynağına değinilecektir. Radikal yorumlama ifadesi W. V. O. Quine'in radikal çeviri (radical translation) kullanımıyla bağlantılıdır. Davidson radikal çeviri kavramından esinlense de kendi kuramı için çeviri kavramını yetersiz bulur. Bu sebeple Davidson'ın çeviri kavramını neden yeterli bulmadığı ve bunun yerine yorum terimini neden benimsediği serimlenecektir. Davidson radikal yorumlamada anlam ve inanç arasında bir bağ kurmaktadır. Kurulan bu bağın bir tarafı da hayırseverlik ilkesine³ (principle

1 İngilizcesi "radical interpretation" olan bu kavram, hem çeşitli Türkçe kaynaklardaki çeviriye dayanarak hem de Quine'in "radical translation" kavramının çevirisinin radikal çeviri şeklindeki çevirileriyle uyumlu olması açısından radikal yorumlama olarak çevrildi. Bkz. Öztun (2021) ve Demircioğlu (2015).

2 "Convention T" ifadesi çeşitli Türkçe kaynaklardaki çeviriye dayanarak T uzlaşımı şeklinde çevrildi. Bkz. Güven (2017: 319–330). Buna ek olarak T uylasımlı veya T sözleşmesi gibi çevirilere rastlamak da mümkündür.

3 "Principle of charity" ifadesi Türkçeye genellikle "hayırseverlik ilkesi" olarak çevrilmiştir. Ancak kavramın bu şekilde çevrilmesi bir açıklama yapmayı gerektirebilir. İlkeye göre yorumcunun, konuşanın

of charity) dayanmaktadır. Bu sebeple radikal yorumlamada hayırseverlik ilkesinin rolü açıklanacaktır. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak biçimsel dile dayalı bir doğruluk kuramının doğal dilin karmaşık yapısına nasıl uygulandığı ve Davidson'ın bu süreci nasıl dönüştürdüğü serimlenecektir.

1. Biçimsel Dilden Doğal Dile

Davidson 1967 yılında yayımladığı “Truth and Meaning” başlıklı makalesinde anlamı doğruluk koşulları aracılığıyla çözümleyebilecek bir kuramsal çerçeve sunar. Ona göre herhangi bir dil ilke olarak sonlu bir biçimde ifade edilebilir olmalıdır. Bunu da öğrenilebilirlik savına dayandırır. Bu sava göre konuşma ve anlama gibi sonsuz bir yeti sonlu becerilerle kavranabilir ve biz bunu anlayabiliriz. Başka bir deyişle dünyaya sonlu varlık olarak ve dil bilmeden gelen insan sonlu bir zaman içerisinde sonsuz sayıda cümle içeren dilleri edinebilir (Lepore & Ludwig, 2009, s. 36). Davidson'a göre bir dil sonsuz sayıda ifade içerse de sonlu bir biçimde ifade edilemediği takdirde dil edinimi ve öğrenimi mümkün olmaz. (Lepore & Ludwig, 2005, s. 27-28). Buradan hareketle denilebilir ki sonlu aksiyomatik dizge içerisinde sonsuz sayıda cümlelerin anlamını ifade etmek mümkündür (Davidson, 2001e, s. 55). O halde sonlu biçimde ifade edilebilen bir dilde anlam ve doğruluk nasıl anlaşılabilir?

Davidson'ın kuramının temelinde anlam ve doğruluk arasındaki bağlantının yer aldığını söyleyebiliriz (Lepore & Ludwig, 2005, s. 9). Bu bağlantı göz önünde bulundurulduğunda fark edilebilir ki doğal dile dair belirlenen anlam kuramı bir doğruluk kuramı olarak da iş görecektir. Anlam konusunda Davidson bir cümlelerin anlamının o cümlelerin doğruluk şartları olduğu görüşünü benimsemektedir. Yani bir cümlelerin anlamının olması demek söz konusu cümlelerin doğruluk koşullarının olması ve ifade edilmesi demektir (Davidson, 2001e, s. 24). Bu nedenle bir anlam kuramı her cümle için uygun bir doğruluk koşulu üretebildiği ölçüde işlevsellik kazanır. Davidson için anlam kuramının amacı dildeki sonsuz sayıda cümle için doğruluk koşullarını sonlu biçimde ifade edecek bir sistem kurmaktır. (Davidson, 2001e, s. 55). Bu bağlamda doğruluk kuramı anlam, çeviri ve mantıksal biçim gibi kavramlara dayanmaktan ziyade bu kavramlara açıklık kazandıran kuramsal bir araç konumuna gelir (Davidson, 2001a, s. 150). Dolayısıyla Davidson burada anlam ve doğruluk arasında bir ilişki kurar.

Davidson'ın anlam kuramını daha iyi anlayabilmek için öncelikle kuramın dayandığı kaynağı açıklamak yerinde olur. Doğal dil için geçerli olabilecek bu kuramın köklerini Tarski'nin doğruluk tanımında görmekteyiz. Tarski'nin

inançlarını mümkün olduğunca rasyonel, tutarlı ve doğru kabul ederek bir anlam ataması yaptığını göz önünde bulundurmak gerekir. Bu doğrultuda “iyi niyet/hüsnüniyet ilkesi” olarak da düşünülebilir.

doğruluk anlayışının temel iddiası şu şekilde ifade edilir, s. Nesne dilindeki her S cümlesi “S doğrudur ancak ve ancak P” şeklinde bir cümle içerir. (Davidson, 2001d, s. 130). Burada “S” bir dildeki belirli bir cümleyi, “P” ise o cümlenin doğruluk koşullarını gösterir. Bu formülasyon cümlelerin anlamlarını, onların hangi koşullar altında doğru olduklarıyla tanımlamayı amaçlar.

Tarski “The Concept of Truth in Formalized Languages” başlıklı makalesinde dilde doğruluk yüklemine yol açtığı paradoksları çözmek adına doğrulukla ilgili “anlambilimsel doğruluk kuramı” olarak ifade edilen bir kuram ortaya koyar. Buna göre Tarski nesne dili (object language) ve üst dil (metalanguage) arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma dayanarak doğruluğu da üst dilde tanımlar (Tarski, 1956, s. 152–154). Örneğin nesne dilinde “gökyüzü bulutludur” şeklinde bir önerme dile getirdik. Bu önermeye kısaca S diyelim. Tarski’nin doğruluk kuramı gereğince nesne dilindeki bu S önermesinin ifadesi biçimsel olarak şu şekildedir: “S doğrudur ancak ve ancak P”. P, burada S’nin anlamını gösterme işlevine sahiptir. Dolayısıyla bir üst dil gerekmektedir. Bu üst dil vasıtasıyla S ile P’nin birbirine karşılık geldiğini ifade edebiliriz. Yani bu biçimsel gösterimin açılımı söz konusu örnek üzerinden “‘gökyüzü bulutludur’ ancak ve ancak gökyüzü bulutlu ise” şeklinde olur. Tarski’nin buradaki temel amacının mantıkta kullanılan şekilde doğruluğu elde etmek olduğunu ifade edebiliriz. Aynı çözümlemenin iki dil arasındaki geçişi ise şu şekilde olur: “İngilizcede “It’s raining” ancak ve ancak yağmur yağıyor ise” doğrudur” (Davidson, 2001d, s. 125). Nesne dilindeki bir önerme bu şekilde üst dilde doğruluk kuramı açısından ifade edilir. Tarski bu şekilde biçimsel bir doğruluk tanımı yapmış olur.

Davidson, Tarski’nin kuramını “Biçimsel diller için inşa edilen böyle bir doğruluk kuramı doğal dil için düşünülebilir mi?” sorusu bağlamında tartışmaktadır. Tarski’nin T uzlaşımı kuramı bize bir nesne dilindeki her önerme için üst dilde bir doğruluk tanımı verilebileceğini ileri sürerken dildeki bütün cümleler için bir doğruluk testi içermektedir (Davidson, 2001d, s. 132). Peki doğal dilde cümlelerin doğruluğu bir üst dile ihtiyaç duyar mı? Davidson’ın amacı için Tarski’nin doğruluk kuramı yeterli değildir. Zira bu doğruluk kuramı yalnızca biçimsel dillere uygulanabilir. Önermelerin doğruluk koşullarıyla ilgili bu doğruluk tanımlaması doğal dil söz konusu olduğunda herhangi bir şey söylememektedir. Üst dilde doğruluk tanımı veren kuram doğal dildeki karmaşıklıkları ve farklı katmanları hesaba katmamaktadır. Çünkü gündelik dil söz konusu olduğunda özel adlar veya zaman kipi gibi konular devreye girdiği için kuram açık vermeye başlamaktadır. Davidson’a göre doğal dildeki bu gibi ifadeler cümlelerin doğruluk koşullarını değiştirebildiği için Tarski’nin formülasyonu yalnızca biçimsel dillere uygulanamaz.

bilmektedir (Davidson, 2001d, s. 131). Bu eksiklikten hareketle Davidson bir doğruluk kuramının doğal dile uygulanarak bir yorum kuramı olarak nasıl kullanılabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Davidson'ın, Tarski'nin doğruluk kuramına dair diğer bir eleştirisi de yabancı diller konusundadır. Gündelik dil söz konusu olduğunda kendi dilimiz için bu kuram uygulanabiliyorken yabancı bir dil için kuramın uygulanmasında sorun ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda doğruluk koşullarını belirlenmesi problem teşkil edecektir. Bu doğrultuda Davidson T uzlaşımının bir sınırlama dahilinde dikkate alınabileceğini düşünmektedir (Davidson, 2001d, s. 132). Dolayısıyla Davidson'a göre T uzlaşımını genel olarak dil ve iletişimi kuşatan bir kuram olarak kabul etmek zordur. Yukarıda da belirtildiği gibi doğal dildeki farklı unsurlara ilişkin T uzlaşımının çözüm önerisi yoktur. Bir diğer taraftan Davidson özel isimler, normatif ifadeler, karşılaştırmalar, zarflar vb. konular üzerine yapılan çalışmaların bu konuda ilerleme sağladığını ancak henüz tam anlamıyla bir çözüme ulaşamadıklarını belirtmektedir. (Örneğin özel isimler konusunda Kripke'nin çalışmaları düşünülebilir.) Dolayısıyla Davidson'a göre T uzlaşımının geçerliliği sınırlı bir alan için geçerli olsa da kuram yeniden formüle edilerek Davidson sisteminde kullanılabilir (Davidson, 2001d, s. 134).

Davidson, Tarski'nin kuramındaki bakış açısına bir tür tersine çevirme hareketi uygular. Doğruluk tanımını kullanarak yoruma imkan sağlayacak bir anlam kuramına dönüştürmeye çalışır (Davidson, 2001b, s. xiv). Çünkü ona göre Tarski'nin doğruluk kuramı yoruma izin vermez. Zira doğruluk koşullarını belirli bir anda belirli biri tarafından söylenen bir durumla sınırlandırır (Davidson, 2001a, s. 149–150). Çünkü Davidson'a göre doğal dilin bağlam duyarlı ve muğlaklıklara gebe yapısı kaçınılmaz olarak yorum sürecini gerektirir. Bu sebeple biçimsel doğruluk kuramı doğrudan doğal dile uygulanamaz, yoruma dayalı bir model geliştirilmelidir (Davidson, 2001d, s. 133–134).

T uzlaşımı gibi bir doğruluk kuramı ancak çeviri gibi bir süreç kabul edilirse geçerli olabilir. Davidson bu çerçevede şöyle der: “Tarski'nin çalışmasında, T-cümleleri doğru kabul edilir, çünkü iki koşullu bir ifadenin (cümlelerin) sağ tarafı cümlelerin doğruluk koşullarının bir çevirisi olarak kabul edilir.” (Davidson, 2001d, s. 133). Başka bir deyişle “S ancak ve ancak P ise doğrudur” biçimindeki iki koşullu önermenin sağ tarafı yorumlanan cümlelerin anlamının (ya da doğruluk koşullarının) bir çevirisi olarak kabul edilir. Buradaki çeviri ifadesi dilsel bir ifadenin anlamını başka bir düzeyde formülleştirmeyi ifade eder. Yani Tarski'nin tanımı ancak doğruluk koşullarının zaten bilindiği varsayılsa geçerlidir. Davidson ise bu varsayıma

karşı çıkar. Ona göre, bir cümlemin doğruluk koşullarını göstermek için önceden bir çeviri ilişkisini kabul etmek, yorum sürecini zaten başlatmış olmak demektir. Ancak radikal yorumda, henüz anlam bilinmediği için böyle bir çeviri mümkün değildir. Davidson bu yüzden çeviri gibi önceden anlam varsayan yöntemleri dışarıda bırakır. Onun amacı yorumlamayı mümkün kılacak bir kuramdan yola çıkarak anlamı ve doğruluğu birlikte inşa etmektir (Davidson, 2001c, s. 195). Böylece Davidson çeviri yaklaşımının yeterli olmayacağını düşündüğü için anlamın açıklanmasında yorumlamayı esas alan bir kuramsal geçiş önerir. Burada çeviriden yoruma yapılan geçişi de-taylandırmak yerinde olur.

2. Radikal Çeviriden Radikal Yorumlamaya

Davidson'ın projesinin ikinci kısmının radikal yorumlama kavramı etrafında şekillendiğine değinmiştik. Radikal yorumlama kavramı konusunda "Davidson'ı en çok etkileyen, Quine'in radikal çeviri projesidir" (Lepore & Ludwig, 2005, s. 2) Davidson Quine'in radikal çeviri yaklaşımını önemli bir başlangıç noktası olarak görür ancak bu yaklaşımın anlam kuramı için yeterli olmadığını belirtir. Quine'in amacı, daha çok bilimsel saygınlığı olan bir kavram üretmektir. Davidson ise gündelik anlam kavramını açıklamaya çalışır (Lepore & Ludwig, 2005, s. 2). Ona göre "doğru bir çevirinin önceden tanınabileceğini varsayamayız; çünkü bu, radikal yorumlamanın amacını baştan geçersiz kılmak olur. Ampirik uygulamalarda bu varsayımdan vazgeçmemiz gerekir" (Davidson, 2001d, s. 134). Anlam, yorum yoluyla elde edilebilir. Çeviri anlamın zaten bilindiği varsayımına dayanır. Oysa Davidson'a göre anlam ve doğruluk yorum sürecinde birlikte oluşturulmalıdır. Burada Davidson'ın çeviri yerine yorumu tercih etmesinin sebebinin ne olduğu sorusu gündeme gelir.

Doğal dil için söz konusunu olan bir kuram hakkında konuşmanın, temelde iletişimde anlama üzerine konuşmak anlamına geldiğini göz önünde bulundurursak Davidson'a göre bir başkasını anlamak aslında bir tür yorumlama faaliyetidir. Bu yorumlama faaliyetini Davidson radikal yorumlama kavramıyla karşılamaktadır. Davidson'a göre bir başkasını anlamak, doğrudan anlamın kendisine erişmekle değil, onun ifadeleri ve davranışları üzerinden bir yorum geliştirmekle mümkündür. Dolayısıyla Davidson, doğal dilin çözümlenmesini çeviri kavramı üzerinden değil, daha kökten bir anlam çözümlemesi öneren radikal yorumlama kavramı üzerinden ele alır. Radikal yorumlamanın esin kaynağı Quine'in radikal çeviri kavramıdır (Quine, 1964, s. 26). Davidson radikal yorumlamanın Quine'in radikal çeviri ifadesiyle bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Bu ifadelerin arasında bir "akrabalık" vardır ancak akrabalık özdeşlik anlamına gelmez. Davidson'ın çeviri yerine yorum

kavramını kullanması da bu farklılığı vurgulama amacı taşır. Çünkü yorum çeviriye kıyasla semantik boyuta daha fazla vurgu yapar (Davidson, 2001d, s. 132). Quine'in radikal çeviri kullanımı herhangi bir bilinen dil ailesine ya da kültürel geçmişe bağlı olmayan, tamamen yeni bir dilin çevrilmesine atıfta bulunurken; Davidson'ın radikal yorumlama ifadesi bir topluluğun üyelerinin düşüncelerini ya da ifadelerinin anlamını önceden herhangi bir bilgiye sahip olmadan anlama çabasını ifade eder (Glock, 2009, s. 166).

Quine'in radikal çeviri ifadesi çevirinin belirsizliği tezinde karşımıza çıkar. Genel olarak çevirinin belirsizliği tezini ifade edecek olursak, bir kelime veya cümle tek bir anlama karşılık gelmez, aksine farklı anlamlara sahiptir. Dolayısıyla bir terimin anlamını hiçbir sözlük tam olarak veremez (Quine, 1964, s. 27-28). Quine bu yaklaşımı doğrultusunda analitik önermelere de karşı çıkar. Bir cümlemin ancak bir dilin bütünü bağlamında anlama sahip olduğunu ifade eder (Hylton & Kemp, 2023). Bu bağlamda çevirinin tam anlamıyla mümkün olmadığını öne sürer. Quine çevirinin imkansız olduğunu düşünse de Davidson bunu tam olarak kabul etmez. Quine'in tezi başta olmak üzere çevirinin imkansızlığıyla ilgili iddialara itiraz eder. Bu bağlamda Davidson'ın çevirinin imkansızlığıyla ilgili iki itirazına burada yer vereceğiz. Bu itirazlardan birincisi genel olarak çeviri metoduna yöneliktir. İkinci itiraz ise çevirinin imkansızlığının temel argümanlarından biri olan kavramsal şemaların (conceptual schemes) farklılığı konusundadır.

Çeviri metoduyla ilgili itirazına değinecek olursak, Davidson'ın kendi iddialarıyla Quine'in iddiaları arasındaki dikkat çektiği farklardan biri de kuramın alması gereken biçimle ilgilidir. Quine konuşanın her cümlesine karşılık yorumcunun dilinde bir cümle eşleyen sistematik bir çeviri kılavuzu (manual of translation) oluşturulmasını ifade eder. Buna göre bir lafzı yorumlamak için çeviri kılavuzuna başvurmak gerekir. Davidson Quine'in kuramının Tarskici bir doğruluk kuramı biçimini alması gerektiğini ve semantik bir hale gelmesi gerektiğini ifade eder (Davidson, 2001a, s. 149).

Davidson çevirinin bir metot sunduğunu düşünür ve “çeviri metodunu” yanlış bulur. Zira çeviri iki dil arasındaki ilişkiyi ifade eder. Çeviride özne dil, nesne dil ve üst dil şeklinde üç parça bulunur. Bu noktada iki dil arasındaki geçiş için bir tür çeviri kılavuzu kullanılır. Çünkü çeviri yapan kişi iki şeyi bilir: özne dilin kendisine ait olduğunu ve nesne dildeki ifadelerin kendi diline nasıl yorumlanacağını (çevrileceğini) (Davidson, 2001d, s. 129). Davidson'a göre bu noktada çeviri kuramında yapısal bir okuma yapılmaktadır. Aynı zamanda çeviri kuramı başka dilin kendi yapısındaki cümlelerin anlamlarına bağlılığını da ifade eder. Bu Davidson'ın tam da itiraz ettiği

şeydir. Ona göre bir dilin ifadelerini yorumlamak için ihtiyaç duyulan iyi bir kuram semantik yapıyı da ortaya çıkaracaktır. Çeviri kılavuzu ise çevirmene çevrilen dildeki -yani nesne dildeki- her cümlemin kendi dilinde tekrar üretimini sunar. Dolayısıyla semantik bir yapıdan ziyade yapısal bir işlem söz konusudur (Davidson, 2001d, s. 130).

Davidson'ın bu itirazları önemli bir soruyu açığa çıkarır. Çeviri ve yorumun bir arada olduğu bir kuram mümkün müdür? Davidson'ın buna cevabı olumsuzdur. Eğer çeviri ve yorumun birlikte olduğu bir kuram üretilirse çeviri faaliyetinden sonra bir de bu cümlelerin yorumu verilir. Ancak ona göre aradaki bu işlem gereksizdir. Zira çeviri var oldukça özne dil ve nesne dil arasındaki mesafe kapanmayacaktır. Çeviri, ifade ve yorumlama arasında gereksiz bir aracıdır. Davidson burada gereken şeyi şu şekilde ifade eder: "Bir yorum kuramının bahsetmesi gereken yegâne ifadeler yorumlanan dile ait olan ifadelerdi." (Davidson, 2001d: 130). Dolayısıyla nesne dil için yorum kuramı ancak bilinen bir dilin yorumunun kuramıyla bilinmeyen dilden bilinen dile çeviri sisteminin birleşmesinin sonucu olabilir. Bu birleşme sonucunda bilinen dildeki gönderimler (reference) anlamsız hale gelir. Gönderimler boşa çıktığında geriye kalan, tanıdık kelimelerle ifade edilen nesne dili için yapısal olarak açıklayıcı bir yorum kuramıdır (Davidson, 2001d, s. 130-131).

Davidson'ın çevirinin imkansızlığına dair ikinci itirazı ise bu görüşü savunanların argümanlarından biri olan kavramsal şemaların farklılığına yöneliktir. Bu noktada Quine'in, çevirinin imkansızlığı tezini doğrudan kavramsal şemaların farklılığı fikrine dayandırmadığını belirtmek gerekir. Ancak Davidson kavramsal şema konusunu tartışırken Quine'in konuyla bağlantılı görüşlerini de tartışmaya dahil eder (Davidson, 2001c, s. 183-198). Çevirinin imkansız olduğunu düşünenler dillerin kavramsal şemalarının farklı olmasını öne sürmektedirler (Vessey, 2012, s. 36). Davidson'a göre bu anlama imkanını sınırlayan (ve belki de ortadan kaldıran) bir düşüncedir (Davidson, 2001c, s. 197-198). Bu noktada yukarıda bahsedilen Kant'ın zihin-dünya ilişkisini tersine çevirdiğini tekrar hatırlamak yerinde olur. Kant sonrasında modern dil felsefesindeki dile dönüş hareketinde Kant'ın zihnin kategorilerine uyan dünya anlayışının dilsel ya da kavramsal kategorilere uyan dünya anlayışına dönüştüğü ifade edilmişti. Dolayısıyla deneyimin içeriği ve dünya kavramsal çerçeveye göre şekillendiğinden bu anlayış değişikliği kavramsal/dilsel göreciliğe yol açmıştır.

Buradaki temel iddia farklı kavramsal şemaların farklı dünyalara yol açtığıdır. Davidson'ın itirazı da bu bağlamda kavramsal görecilik (conceptual relativism) eleştirisidir (Davidson, 2001c, s. 185). Zira kavramsal şemaların

farklılığı iddiası kavramsal şemayla o şemanın uygulandığı içerik (yahut deneyim) arasında bir ayrım olduğu varsayımına dayanır. Davidson'a göre bu ayrım bir paradoksa yol açar. Çünkü iki şeyin farklı olduğunu söylemek için ortak bir zemine dayanmak gerekir (Fultner, 2011, s. 220-222). Farklı kavramsal şemalarla yapılan açıklama bu ortak zemini zedeler. Davidson diller arasındaki farklılığı kabul etmekle beraber bunu kavramsal şemaların farklılığıyla açıklamaz. Yani en az bir şey ortak olmalı ki kalan farklılıklardan bahsedebilelim. (Fultner, 2011, s. 228) Bu ortak alan da Davidson'ın temel amacı olan iletişim ve anlamanın gerçekleşmesini sağlar. Başka bir deyişle anlamanın mümkün olması için paylaşılabılır bir kavramsal alan gereklidir.

Davidson kavramsal şemaların farklılığına dayanarak çevirinin kısmi olarak veya tamamen imkansız olduğu şeklindeki iki görüşe de katılmaz. Çeviride kısmi başarısızlık (veya imkansızlık) yaklaşımında iki dil arasında yapılan çeviride bazı cihetlerin kapalı kaldığı ve bu cihetleri çeviride aktarmanın imkansız olduğu düşünülür (Fultner, 2011, s. 223). Örneğin Türkçe “yağmur yağıyor” cümlesini İngilizce “It's raining” cümlesine çevirdiğimizde iki cümle arasında çeviride kaybolan ve çeviri cümlesinin tam olarak kapsayamadığı bir boyut olduğu düşünülür. Söz konusu varsayıma göre iki dilde tercüme edilemeyen cihetlerce farklı şemalar vardır ve bu şemalar dolayısıyla çeviri kısmi olarak imkansızdır. Yani farklı dildeki kavramsal şemaların tamamen birbirinden farklı olduğu gibi keskin bir ayrım yoktur. Ancak kavramsal şemalar arası erişim mümkün olsa da birbirine kapalı olan cihetler mevcuttur. Bu farklı cihetler de çeviride kısmi başarısızlığa yol açmaktadır.

Davidson iki görüşe de katılmamakla beraber çeviride kısmi bir başarısızlığın imkanını kabul edebileceğini belirtir. Ancak bu aşılmaz bir imkansızlık değildir. Kapalı olan anlam iletişimiyle açık ve anlaşılır hale getirilebilir. O, kavramsal şemaların tamamen farklı ve erişilmez olduğu tezine dayanan çevirinin imkansızlığı görüşünü ise mantıksız bulur. Zira böyle bir zeminde iletişim açıklanamaz. Bununla beraber ona göre anlama ilişkin herhangi bir tartışmayı yürütmenin de anlamı yoktur (Fultner, 2011, s. 222). Nihai olarak Davidson yorumlayanın ve yorumlananın dilleri arasındaki çevrilebilirliğin mümkün olduğunu düşünür. Burada Davidson'ın yapmaya çalıştığı şeyin Davidson'ın temel stratejisi Tarski'nin kuramındaki T cümlelerinin anlam taşıyabilmesini sağlayacak biçimde yorumlanabilirlik koşullarına uygun olarak yapılandırılması olduğunu tekrar hatırlatmak yerinde olur (Davidson, 2001a, s. 150). Çeviri bu bağlamda tartışmaya konu olmaktadır.

Bilmediğimiz dilden bildiğimiz dile çeviri (Davidson'ın ifadesiyle yorumlama) yaparken izleyebileceğimiz en iyi yol bilinmeyen dilin ifadelerini bil-

diğimiz dili konuşanların bakış açısından yorumlamaktır. Bu yorumlama da konuşmacıların kullandıkları ifadelerin anlamına dair birtakım varsayımlar oluşturmaktan ibarettir. Bu noktada Davidson anlam ve inanç arasındaki bağa başvurmak gerektiğini ifade eder. (Bruce & Barbone, 2015, s. 240–241). Zira söz konusu varsayımlarda bulunabilmek için anlam ve inançla ilgili referanslara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla radikal yorumlamanın doğruluk kuramındaki işleyişini daha iyi anlamak için onun anlam ve inanç kavramlarıyla olan bağlantısını açıklamak yerinde olur.

3. Radikal Yorumlamada Anlam ve İnanç İlişkisi

Davidson gündelik dil için gerekli bir anlam kuramını düşünürken nesne dili ve üst dil arasında gerçekleşen bir tür çeviri faaliyetinden ziyade yorumlama sürecini merkeze alan bir yapı kurar. Yukarıda, Davidson'ın varsayımlarını netleştirmek adına çeviri yerine yorumu tercih etmesinin arka planındaki düşünceler açıklamaya çalışıldı. Bir başkasını anlamak, başkasının sözlerini anlamlandırmak aslında bir tür yorumlamadır. Davidson'ın bunu radikal yorumlama ifadesiyle karşıladığını daha önce ifade etmiştik. Radikal yorumlama hem aynı dili hem de farklı dili konuşanları kapsar. İletişim söz konusu olduğunda konuşanların birbirini anlaması radikal yorumlama içerir. (Davidson, 2001d, s. 125).

Radikal yorumlama karşımızda konuşan kişinin ifadelerini sıfırdan ve herhangi bir ön bilgiye sahip olmaksızın yorumlama anlamına gelmektedir (Malpas, 2021). Buradaki amaç anlamanın gerçekleşebilmesi için gerekli bilginin açığa çıkarılmasıdır. Bu yorumlamanın gerçekleşebilmesi için Davidson anlam ile inanç arasındaki bağa başvurmaktadır (Davidson, 2001a, s. 144). Zira yorumlama faaliyetinde birinin dile getirdiği ifadelerin anlamını o kişinin belirli bir bağlamdaki düşüncelerini ve inançlarını bilerek kavrayabilmekteyiz. Bununla ilgili “Hartchep” ifadesi örnek verilmektedir. Biri gök gürledikten sonra “Hartchep” derse ses ve ifade arasındaki bağa dayanarak bu ifadenin gök gürlemesi anlamına geldiği varsayımında bulunuruz. Ancak eğer karşıdaki kişinin çıkan sesin bir patlamaya ait olduğunu düşündüğünü bilirse sesin gök gürültüsü olduğunu bilsek bile “Hartchep” ifadesiyle ilgili az önceki varsayımda bulunmayız (Bruce & Barbone, 2015, s. 240–241).

Anlam ve inanç arasındaki bağa geçmeden önce radikal yorumlamayla ilgili cevaplanması gereken iki önemli soru bulunmaktadır. Birincisi, “bir ifadeyi yorumlayabilmek için ne bilmek gerekir?” sorusudur. Bu soruda çeviri faaliyeti tarzında teknik bir bilginin gerekliliği gibi bir cevap aranmaz. İkinci soru ise “yorum için gereken bu bilgi nasıl öğrenilebilir?” sorusudur. Bu soru, yorumlamaya yardımcı olacak bilginin nasıl edinilebileceğiyle ilgilidir.

Teknik olarak dil ediniminin tarihiyle ilgili bir soru olarak anlaşılmamalıdır (Davidson, 2001d, s. 125). Davidson bu noktada bize iki katmanlı bir soru sorar: “Dolayısıyla bu, iki kat varsayımsal bir sorudur: Yorumlamayı mümkün kılacak bir kuram veriliyken, potansiyel bir yorumcu için makul bir şekilde mevcut olan hangi kanıtlar kuramı makul bir dereceye kadar destekler?” (Davidson, 2001d, s. 125). Yani yorumlamayı mümkün kılacak bir kuramın ortaya konulması yeterli olmaz. Bununla beraber kuramın desteklenebilmesi için bir yorumcunun erişebileceği türden makul kanıtların sunulması gerekir.

Öncelikle ilk sorunun cevabına bakalım. Yorumlama için ne bilmemiz gerekir? Anlam (meaning) odaklı düşünceler buna hemen “bir anlama sahip olan ifadelerin anlamını bilmek” şeklinde cevap verecektir (Davidson, 2001d, s. 125–126). Örneğin İngilizce “It’s raining” cümlesi Türkçede “Yağmur yağıyor” anlamına gelir. Öyleyse biri bu ifadeyi kullandığında yağmurun yağdığını söylemiş olur. Dolayısıyla ifadenin anlamını bildiğimizde hemen yorumlamış oluruz. Elbette bu cevap Davidson için sorunu çözmez, aksine yeniden ortaya çıkarır. Zira bu cevap bize ifadelerin ne anlama geldiğini bilmenin ne olduğunu söylemez. Davidson’a göre geçerli bir iletişimi veya yorumu açıklamak şeklinde kullanılan anlam kavramının büyüğü bozulmuştur. Bu yüzden de bazı filozoflar anlamı ve hatta ciddi bazı kuramları bir kenara bırakarak iş görmeye çalışmaktadır. Yorumu açıklamak için, bir araya getirilen kavramlar mantığından daha karmaşık bir şey gereklidir.

Yorumlama faaliyetine dilsel olmayan eylemleri dahil eden kuramlar da Davidson’a göre yeterli değildir. Dilsel olmayan fenomenler (ses tonu, gırtlak hareketleri vb.) ve anlam arasında kapanmaz bir boşluk vardır (Davidson, 2001d, s. 126). Bu sebeple o, kelimelerin semantik özelliklerinin dilsel olmayan fenomenler temelinde açıklanmasını kabul etmez. Davidson’a göre asıl odaklanılması ve dönülmesi gereken olgu dilin hizmet ettiği dil dışı eylemler ve meselelerdir. Kelimeler ancak bir cümleye dahil olduklarında işlevlerini yerine getirirler. Dolayısıyla bir cümlenin açıklamasını vermeden kelimelerin temel bir açıklamasını vermek mümkün değildir (Davidson, 2001d, s. 126–127).

Diğer taraftan bir cümleyi argüman ve cümlenin yorumunu da doğruluk değeri olarak görmek, fonksiyonel bir yaklaşımla benzer olduğu için anlam sorununa getirilen diğer teknik çözümlerden farklı değildir. Bu tür bir model yalnızca biçimsel bir eşleme sunduğunu için anlamın doğasına dair açıklayıcı bir içerik sunmaz (Davidson, 2001d, s. 128). Dolayısıyla anlamlara veya yorumlara gönderimde bulunmadan bir kuram ortaya konulmalıdır (Davidson, 2001e, s. 25). Böyle bir kuram inşa edildiğinde kuramı bilen kişi kuramın uygulandığı sözleri yorumlayabilecektir. Bununla beraber David-

son'un yorum kuramı için ihtiyaç duyduğu bir diğer şey bu kuramın kanıtlarla desteklenmesi ve doğrulanabilmesidir. Bu kanıt da ifadeleri bilmeyen birinin kullanabileceği türden bir şey olmalıdır ki argümantasyonda döngüsellik olmasın. Aynı zamanda dilbilimsel kavramların kullanımı olmadan ifade edilebilecek bir kanıt arayışındadır (Davidson, 2001d, s. 128).

Bu itirazlarla birlikte Davidson radikal yorum kuramının anlam ve niyet konusundaki rolünü netleştirmeye çalışır. Ona göre radikal yorum bir cümle- nin normalde kullanıldığı karmaşık kasıtları dikkate alarak o cümle- nin anlamına dair kanıt sunmamaktadır. Yani bir cümleye anlam verirken onun hangi niyetle söylendiği önceden varsayılmaz. Örneğin biri "bugün hava güzel" dediğinde burada havanın güneşli olduğunu mu kasteder, yoksa "piknik yapabiliriz" gibi bir ima mı taşır? İşte bu tür bağlamsal ve çok katmanlı anlamlar Davidson'ın deymiyle ince ayrımlı kasıtlar kapsamına girer. Radikal yorumlama bu tür anlamların yorum sürecinde ortaya çıkarılabileceği varsayımıyla yürütülmelidir. Önceden varsayılmaz (Davidson, 2001a, s. 147-148).

Davidson'a göre esas güç olan, bir ifadeyi (veya konuşmayı) yorumlama- dan bağımsız olarak anlamlandırma çabasıdır. "Temel zorluk, ince ayrımlı kasıtların atfedilmesine, konuşmayı yorumlamadan bağımsız olarak bir anlam yüklemeyi ummamamızdır." (Davidson, 2001d, s. 127). Bunun sebebi ise bir kişinin niyetlerini, inançlarını ve kullandığı ifadeleri yorumlamak tek ve bütünlüklü bir süreçtir. Niyet, inanç ve ifadelerin yorumu birbirinden ayrı üç iş olarak düşünülemez. Başka bir deyişle niyet (intention) olmaksızın inanç, inanç olmaksızın ifadelerin yorumu söz konusu değildir. Dolayısıyla yorumlama için anlam ve inanç bütünlüğü gerekmektedir. Davidson'ın "inanç"tan kastı konuşmacının dünyaya dair doğru olduğunu düşündüğü yargılardır. İnançlar konuşmacının hangi cümleleri doğru saydığını belirler. Radikal yorumlamada bu inançlar gözlem yoluyla çıkarılmaya çalışılır (Davidson, 2001d, s. 134-135). Yani burada konu olan inançlar konuşmacıya ait olanlardır. Yorumcu bu inançları cümleleri doğru kabul etmesinden çıkarır.

Davidson inançtan bağımsız bir şekilde kelimelerin ne anlama geldiğine dair sunulan kanıtları kabul etmez. Zira inanç bileşenlerinden (arzu, istek, onay, niyet vb.) bağımsız olarak anlamların sunulabileceğini düşünmemektedir. "Bir kişinin niyetlerini ve inançlarını ayrıntılı bir şekilde anlamlandırma, onun sözlerini anlamlandırmadan bağımsız olamaz." (Davidson, 2001d, s. 127). Yani bir konuşmacının inançlarının bilgisi ve ifadelerinin anlamına ilişkin bilgi arasında bir bağ kurulur. Dolayısıyla Davidson'ın radikal yorumlama faaliyetinde ifadeleri sıfırdan yorumlarken aynı anda hem bir an-

lam kuramı ve hem de bir inanç kuramı sunabileceğini göstermesi gerekmektedir. Peki bu nasıl mümkündür?

Davidson "Radical Interpretation" başlıklı makalesinde büyük oranda tutarlı ve gerçek/doğru inançlar bütününe ortaya konulması olarak birinin ifadelerini veya davranışlarını yorumlamanın bir yolunu bulmamız gerektiğini ifade etmektedir (Davidson, 2001d, s. 137). Hepimiz birtakım inançlara sahibiz ve bu sahip olduğumuz inançlar arka planında iletişim kurmaktayız. İletişimde davranışları ve ifadeleri doğru yorumlamanın bir yolunu bulmamız gerekir. Eğer bu türden bir yorumlama yapamazsak, karşımızdakini rasyonel bir varlık olarak görmek veya onun dile getirdiği ifadeleri anlamlı bulmak için yeterli bir dayanağımız kalmaz. Bu bağlamda Davidson'ın radikal yorumlama düşüncesindeki ilk varsayım, yorumlamanın imkanının inanç kavramına bağlı olduğudur. Ancak bir yorum kuramından önce başkalarının inançları erişilmezdir. Başkalarının inançlarının erişilmezliği de bizi varsayımına veya Davidson'ın deyimiyle yorumlamaya yöneltir (Davidson, 2001a, s. 144). Böylece inanç ve anlam arasında karşılıklı bağıllık söz konusu olur. Burada doğruluk kuramı bağlamında yoruma baktığımızda akla gelen ilk soru iletişimdeki bir yorumun doğruluğunun tespiti nasıl olduğudur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Davidson doğal dil için geçerli olabilecek bir doğruluk kuramının peşindedir. Yorumlama faaliyetinde anlam-inanç arasındaki bağa başvururken aslında çeşitli varsayımlara dayanmaktayız. Davidson'ın buradaki temel iddiası konuşmacının ifadelerinin çoğunlukla onun doğru kabul ettiği cümleler olduğunu varsaymamız gerektiğidir (Davidson, 2001a, s. 144–145). Konuşmacının ifadeleri onun doğru kabul ettiği cümleler varsayımı önemli bir soruyu akla getirir. Bu varsayım doğruluk kuramının geçerliliğini etkilemez mi? Yani bir tarafta konuşmacının, ifadelerini doğru kabul ettiği varsayımı, diğer bir tarafta da dinleyenin (yorumlayan) söz konusu ifadelerin doğru olduğuna ilişkin varsayımı bulunmaktadır. Bu da doğruluk kuramının geçerliliğini sorgulatabilir.

Davidson bir konuşanın inançlarını ya da kastını bilemesek bile onun belirli bir ifadesinin doğru olup olmadığını bilebileceğimizi varsayar. İşte bu varsayımına göre yorumlama imkanını kolaylaştırmak için hayırseverlik ilkesini ileri sürer (Davidson, 2001b, s. xvii). Bu ilkeye göre yorumlama faaliyetinde deneyimlerimizin ışığında yorumlamaya çalıştığımız kişilerin düşüncelerine dair yorumlarımızın genel olarak doğru olduğunu kabul etmemiz gerekir (Davidson, 2001c, s. 197). Hayırseverlik ilkesinin konumunu daha iyi anlayabilmek için genel olarak kuramın argümantasyonunu ifade etmek yerinde olur.

Radikal yorumlama ise konuşmacının inançlarıyla ifadelerin anlamı arasındaki bağlantı zemininde gerçekleşirken devreye hayırseverlik ilkesi girmektedir. Erişilmesi mümkün olmayan inançlara dayanan varsayımlar hayırseverlik ilkesine dayanarak doğru olarak değerlendirilir. Zira bu ilke yorumlayan ve yorumlanan kişilerin inançları arasında en iyiyi varsaymayı ifade etmektedir (Davidson, 2001b, s. xvii). Davidson böylece inanç ile anlam arasındaki bağa ve inançların erişilmezliği problemine bir koşul sunmaktadır. Bu koşul hayırseverlik ilkesinin uygulanmasıdır. (Davidson, 2001c, s. 197) Hayırseverlik ilkesine göre karşılıklı konuşan iki kişi arasında anlama gerçekleştikçe, onlar inançları noktasında doğru varsayımlarda bulunmaktadır. Anlam ve inanç arasındaki ilişkiye dayanan bu ilke gereğince Davidson yorumcunun dilinin anlamı ile yorumlanan fail tarafından kullanılan dilin anlamı arasında en iyiyi varsayan bir anlaşma olduğu sonucunu elde eder. İnanç ve anlam arasındaki bağ dolayısıyla yorumlama imkanı doğar ve anlama gerçekleşir.

Davidson'a göre hayırseverlik ilkesi sadece konuşanın dilindeki ifadelerin (isimlerin) gönderimlerini tespit etmeyi sağlayan bir semantik kural değildir. Hayırseverlik ilkesi aynı zamanda herhangi bir kasıtlı davranışı tespit etmek için gerekli bir koşul olarak da öne sürülmektedir. Bu noktada Charles Taylor'ın ilkeyle ilgili eleştirisine yer verebiliriz. Taylor hayırseverlik ilkesine Davidson'ın kavramsal şema eleştirisiyle bağlantılı olarak itiraz eder. Ona göre hayırseverlik ilkesi argümantasyonu güçlü kılrsa da bu ilkeyi kabul edip kavramsal şemaları tamamen reddetmek mümkün değildir. "Bu olmadan Davidson'ın hayırseverlik ilkesi, etnosentrik amaçlar için suistimal edilmeye karşı savunmasızdır." Başka bir deyişle bir çevirmen (veya yorumcu) bu ilke sayesinde kendi inançlarını yanlış bir şekilde muhatabına yansıtabilir (Fultner, 2011, s. 225–226).

Davidson'a göre hayırseverlik ilkesinin işlevi kendi semantik kuramında "bütünlüklere" başvurmayı eleyen bir yol sunmasıdır (Bruce & Barbone, 2015, s. 509). Bu ilke hem anlam ve inanç arasındaki bağın işleminde temel rol alır hem de çevirinin belirsizliği problemini giderir. Tek bir evrensel kuram savunusu yapmaz Davidson. Ancak yorumlamadaki bu anlam inanç arasındaki belirsizliğinin de kuramı olumsuz anlamda etkilediğine itiraz eder. Kısmi bir belirsizlik elbette olabilir ancak bunun aşılması ve açık hale getirilmesi mümkündür. Belirsizlik konusunda şöyle söyler:

Yoruma tartıştığım tarzda yaklaşılsa, yalnızca bir kuramın tatmin edici bulunması olası değildir. Sonuçta ortaya çıkan yorum belirsizliği, Quine'in çeviri belirsizliğinin anlamsal karşılığıdır. Benim yaklaşımında, belirlilik derecesinin Quine'in düşündüğünden daha az olacağını düşünüyorum: bu

kısmen hayırseverlik ilkesinin her yerde benimsenmesini savunmamdan ve kısmen de nicel yapının benzersizliğinden kaynaklanmaktadır. (Davidson, 2001a, s. 153-154)

Ona göre anlamda veya çeviride belirsizlik başarısızlık anlamına gelmez. Bu belirsizlikler sadece birtakım detayların, belirli ayrımların önemli olmadığını gösterir (Davidson, 2001a, s. 154). Belirli ayrımlar ifadesiyle minder ve kırılent gibi birbirine yakın terimler arasındaki ayrımları kasteder. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu belirsizlikler iletişimdeki anlama ve inanç arasındaki bağ yoluyla aşılması mümkün olan durumlardır. Öyle görünüyor ki Davidson gündelik dile dair bir kuram geliştirmeye ve bunu biçimsel dillerin kuramlarından farklı bir şekilde inşa etmeye çalışmasına rağmen onun anlam ve doğruluk arasında kurmuş olduğu bağlantı, argümantasyonu belirli bir noktaya kadar getirmiştir.

Davidson'ın doğal dil çözümlemesine katkısı anlamı sabit bir yapı olarak değil, yorum sürecinde ortaya çıkan bir belirlenim alanı olarak ele almasında yatar. Ona göre bir ifadenin ne anlama geldiği, o ifadeyi kullanan kişinin inançlarıyla, içinde bulunduğu bağlamla ve ifadeyi doğru kabul etme davranışıyla birlikte değerlendirilmelidir. Anlam ve inanç bu bağlamda karşılıklı olarak türetilen, birbirini aydınlatan öğelerdir. Davidson'ın geliştirdiği doğruluk temelli anlam kuramı yalnızca biçimsel bir yapı sunmakla kalmaz aynı zamanda bu kuramın nasıl yorumlanacağına dair davranışsal ve ampirik temellere dayalı bir model de önerir. Bu yönüyle Davidson'ın çalışması, yalnızca analitik felsefe içindeki anlam kuramlarına değil, genel olarak dilin felsefi doğasına dair tartışmalara da özgün bir yorum katkısı sunar.

Sonuç

Analitik felsefenin yirminci yüzyıldaki gelişimi özellikle dilin mantıksal yapısına duyulan ilgi etrafında biçimsel dillere dair çalışmaları ön plana çıkarmıştır. Bu doğrultuda anlam ve doğruluk üzerine sistematik kuramlar geliştirilmiştir. Frege, Russell ve Tarski gibi düşünürlerin biçimsel diller için geliştirdiği kuramlar anlamın nesnel ve kuralcı bir zeminde açıklanabileceğini varsaymaktadır. Buna karşılık doğal dillerin muğlaklık ve bağlamsallık içeren yapısı çoğu zaman felsefi bir sorun olarak görülmüştür. Ancak geç dönem Wittgenstein, Austin ve Searle gibi filozoflarla birlikte doğal dillerin gündelik kullanımına yönelik çalışmalar da yapılmıştır. Davidson da böyle bir arka plan da doğal diller için bir anlam kuramı üzerine düşünerek anlam ve doğruluğa dair yapılan tartışmalara farklı açıdan katkıda bulunmuştur. Ona göre anlam bilgisi bir anlamının nasıl gerçekleştiğini açıklamak için yeterli değildir. Başka bir deyişle anlamının gerçekleşmesi için anlamın bilgisi yeterli de-

ğildir. Dolayısıyla buna dayanarak bir doğruluk kuramı da ortaya konulamaz.

Bu çalışmada, Donald Davidson'ın doğal diller için düşündüğü doğruluk temelli anlam kuramı, radikal yorumlama kavramı bağlamında ele alınmış ve bu kuramın dayandığı felsefi arka plan incelenmiştir. Öncelikle Davidson'ın, Tarski'nin biçimsel doğruluk kuramını doğal dile uygulama çabası serimlenmeye çalışılmıştır. Ardından Quine'in radikal çeviri kavramıyla Davidson'ın radikal yorumlama kavramı arasındaki ilişki irdelenerek kavramların kuramsal ayrımları açıklanmıştır. Bu süreçte Davidson'ın radikal yorumlamaya geçişinin gerekçeleri, çeviri metoduna yönelik eleştirileri ve kavramsal şemalar üzerinden geliştirilen görecilik eleştirisi detaylandırılmıştır. Devamında ise doğal dilin yorumlanabilirliğinin anlam ve inanç arasındaki karşılıklı bağ ile nasıl kuramsallaştırıldığı gösterilmiştir. Bu bağlamda da hayırseverlik ilkesinin işlevi açıklanmıştır.

Çalışma boyunca elde edilen bulgulara göre, Davidson doğal dilin belirsizliklerine rağmen anlamlı ve sistematik bir doğruluk temelli anlam kuramının mümkün olduğunu iddia etmektedir. Davidson, Tarski'nin biçimsel diller için geçerli olan anlambilimsel doğruluk kuramını doğal dilin çok katmanlı doğasına uyarlayarak radikal yorumlama kavramıyla geliştirmiştir. Radikal yorumlama aracılığıyla iletişimdeki anlamın, inançlarla bağlantılı ve karşılıklı olarak kurulduğunu ileri sürmüştür. Buna göre bir konuşmacının dile getirdikleri tek başına yeterli değildir; dile getirilenlerin ve kullanılan ifadelerin arkasında yatan inançlarda yorumlama sürecinin parçasıdır. Yalnızca gözlemlenebilir ve çözümlenebilir bir sentaktik yapı bize anlamının zeminini sunmaz. Konuşanların inançları da bu denklemde yer almalıdır. Bu sebeple Davidson anlam ve inanç arasındaki karşılıklı bağa vurgu yapar.

Ne var ki kişilerin inançları erişilmezdir. Zira inançlar gözlemlenebilir eylemler değildir. Bu noktada hayırseverlik ilkesini devreye sokan Davidson yorumlayanın ve yorumlananın inançları arasında en iyi varsayan bir anlaşmanın olduğunu öne sürer. Yani yorumlamada inancın belli bir rolü olduğunu kabul ettiğimizde hem yorumlayan hem de yorumlananın inançları arasında azami derece bir anlaşma varsaymaktayız. Bu da bir doğruluk kuramında radikal yorumlamanın ne şekilde işlediğini bize gösterir. Böylece Davidson'ın inançların erişilmezliği sorununu hayırseverlik ilkesi ile aşmaya çalıştığı görülmektedir. Davidson biçimselciliğin nesnel mantık ideali ile gündelik dilin çoğulcu doğası arasında köprü kurarak dil ve anlam söz konusu olduğunda inançlara dayalı bir yorum alanı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Kaynakça

- Bruce, M., & Barbone, S. (2015). *Batı felsefesindeki 100 temel mesele* (M. Topal, Çev.). İletişim Yayınları.
- Davidson, D. (2001a). Belief and the basis of meaning. İçinde *Inquiries into truth and interpretation* (ss. 141–154). Oxford University Press.
- Davidson, D. (2001b). Introduction. İçinde *Inquiries into truth and interpretation* (ss. xv–xxiv). Oxford University Press.
- Davidson, D. (2001c). On the very idea of a conceptual scheme. İçinde *Inquiries into truth and interpretation* (ss. 183–198). Oxford University Press.
- Davidson, D. (2001d). Radical interpretation. İçinde *Inquiries into truth and interpretation* (ss. 125–140). Oxford University Press.
- Davidson, D. (2001e). Truth and meaning. İçinde *Inquiries into truth and interpretation* (ss. 17–36). Oxford University Press.
- Demircioğlu, E. (2015). Quine ve semantik belirsizlik. *Felsefe Tartışmaları*, 51, 18–28.
- Fultner, B. (2011). Incommensurability in Davidson and Gadamer. İçinde J. Malpas (Ed.), *Dialogues with Davidson* (ss. 219–235). The MIT Press.
- Glock, H.-J. (2009). *Quine and Davidson on language, thought and reality*. İçinde V. Kamer & Ş. Ural (Ed.), Cambridge University Press.
- Güven, Ö. (2017). Tarski'nin doğruluk anlayışı. İçinde *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı* (ss. 319–330), Mantık Derneği.
- Hylton, P., Kemp, G. (2023). Willard van Orman Quine. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/quine/> (29.04.2025)
- Lepore, E., & Ludwig, K. (2005). *Donald Davidson: meaning, truth, language, and reality*. Oxford University Press.
- Lepore, E., Ludwig, K. (2009). Truth and meaning. İçinde K. Ludwig (Ed.) *Donald Davidson* (ss. 35–63). Cambridge University Press.
- Malpas, J. (Ed.). (2011). *Dialogues with Davidson*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262015561.001.0001>
- Malpas, J. (2021). Donald Davidson. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/davidson/> (25.04.2025)
- Moore, A. W. (1993). *Meaning and reference*. *Oxford readings in philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Özaltun, E. (2021). Dummett ve Davidson: Düşüncenin dile bağlılığı üzerine. *Beytul-hikme an International Journal of Philosophy*, 11(1), 47–78.
- Rossi, J.-G. (2013). *Analitik felsefe* (A. Altınörs, Çev.). Bilge Kültür Sanat.

Russell, B. (1905). II.—On denoting. *Mind*, 14(4), 479–493.

Tarski, A. (1956). *Logic, semantics, metamathematics*. The Clarendon Press.

Quine, W. V. O. (1964). *Word and object*. The MIT Press.

Vessey, D. (2012). Gadamer and Davidson on language and thought. *Philosophy Compass*, 7(1), 33–42.

