T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

POSTMODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ: DERRIDA ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Ayhan ÖZDİL

TEMMUZ – 2024

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

POSTMODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ: DERRIDA ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Ayhan ÖZDİL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sadık TÜRKER

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi Ayhan ÖZDİL'in "Postmodern Felsefe Dilinin Semantiği: Derrida Örneği Üzerinden Bir İnceleme" başlıklı tezi 02/07/2024 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca değerlendirilerek, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun …/…/20… tarih ve .../... sayılı kararı ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. İskender GÜMÜŞ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Vekili

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimi ve Doktora derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Sadık TÜRKER
Tez Danışmanı

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimizi ve Doktora derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyoruz.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr. Sadık TÜRKER	Kırklareli Üniversitesi
2. Prof. Dr. Ahmet DAĞ	Bursa Uludağ Üniversitesi
3. Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU	İstanbul Üniversitesi
4. Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
5. Doç. Dr. Ertuğrul KARAKUŞ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Ayhan ÖZDİL

02.07.2024

ÖZ

POSTMODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ:

DERRIDA ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Özdil, Ayhan

Doktora, Felsefe

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Sadık Türker

Temmuz 2024

Yaklaşık iki asır önce gün yüzüne çıkmaya başlayan ve o çağa dek geçerliğini korumuş olan düşünme alışkanlıklarını peyderpey fesheden radikal gelişmeler, bu zamana tarihlenen postmodern felsefenin ürünü olarak beliren tamamlanmamış nesneler, kavramsız ve tutarsız fikirler ile belirsiz ve manasız ifadeleri hem idrak hem tahlil hem de tabir etmeyi sağlayabilecek yeni bir yaklaşımın geliştirilmesini zorunlu kılmıştır. Varlık-düşünce-dil arasında cereyan eden ilişkilerin hitabete olan yansımalarını ele alıp bahis konusu soruna bir çözüm arayan bu tez çalışması, Derrida'nın différance hareketine dayanan yapıçözüm yöntemiyle ortaya koyduğu eserlerinden yola çıkarak postmodern felsefenin esasını ve söylemini belirleyen hususları açıklamaya yönelik bir bakış açısı meydana getirmeyi amaçlamaktadır. Ne var ki bunu başarabilmek, öncelikle geleneksel ve modern düşünceye temel oluşturmuş olan paradigmaları çöküşe sürükleyen meseleleri ayrıntılı şekilde analiz etmeyi gerektirir. Dolayısıyla karşılaştırmalı yordam eşliğinde hazırlanmış olan bu metin, bir felsefî söylem çözümlemesi niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Postmodern Felsefe, Derrida, Différance, Yapıçözüm, Felsefî Söylem Çözümlemesi.

ABSTRACT

SEMANTICS OF THE LANGUAGE OF POSTMODERN PHILOSOPHY:

AN EXAMINATION ON THE SAMPLE OF DERRIDA

Özdil, Ayhan

Doctorate, Philosophy

Supervisor: Professor Sadık Türker

July 2024

Radical developments that began to emerge about two centuries ago and abolished gradually the habits of thinking that had prevailed up to that time necessitated the improvement of a new approach that would enable both the comprehension, analyzation and expression of incomplete objects, conceptless and incoherent ideas, ambiguous and senseless statements that appear as the product of the postmodern philosophy which is dated to this time. This thesis study, which discusses the reflections of the relations between being-thought-language on rhetoric and thus seeks a solution to the aforementioned problem, have aimed to create a perspective to explain the issues that determine the essence and the discourse of postmodern philosophy by using Derrida's works as a foundation which were produced with the procedure of déconstruction that is based on the play of différance. Nonetheless, to be able to achieve this goal requires initially a detailed analysis of the matters that led to the collapse of the paradigms that had formed the basis of traditional and modern thought. Therefore, this text, which has been prepared by following comparative method, is a philosophical discourse analysis.

Key Words: Postmodern Philosophy, Derrida, Différance, Déconstruction, Philosophical Discourse Analysis.

Bu çalışmayı sevgili annem Ayşe Özdil ile

babam Mazlum Özdil'e ithaf ediyorum.

ÖNSÖZ

Bu süreçte yalnızca tez izleme komitesinde görev almakla kalmayıp ayrıca bana fazladan zaman ayırarak çalışmamın yetkinleşmesine yardım eden ve göstermiş oldukları teveccühle beni cesaretlendiren değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Dağ ile Doç. Dr. Ertuğrul Karakuş'a şükran borçluyum. Bununla birlikte tezimin vücut bulmasında en büyük pay, sayın danışman hocam Prof. Dr. Sadık Türker'e aittir. Gerek yayımladığı eserler ve yürüttüğü dersler sayesinde felsefe alanında geniş çaplı bir birikim kazanmamı sağladığı, gerek bu çalışmanın konu, kapsam ve amacını belirleyip hedefe uygun şekilde hazırlanmasına katkıda bulunduğu, gerekse de yüksek lisansa başladığım 2011 yılından itibaren önerileriyle akademik gelişimime daima ışık tutup beni yönlendirdiği için kendisine müteşekkir olduğumu burada bir kez daha ifade etmek isterim.

En önemlisi de şu ki hayatımın her aşamasında beni hem maddî hem de manevî açıdan koşulsuzca desteklemiş ve bugünlere gelebilmem adına hiçbir fedakârlıktan kaçınmamış olan sevgili annem Ayşe Özdil ile babam Mazlum Özdil'e minnettarım. Zira onların himayesi olmadan bu tez çalışmasını asla tamamlayamazdım.

Ayhan Özdil
Temmuz, 2024
Lüleburgaz / Kırklareli

İÇİNDEKİLER

BEYAN……..…iii

ÖZ……...…v

ABSTRACT……..…vi

İTHAF……..…vii

ÖNSÖZ……..…ix

KISALTMALAR……...…….xv

ŞEKİLLER……xvii

GİRİŞ……..…1

1. BÖLÜM

GELENEKSEL FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ……..5

1.1. Eskiçağ Felsefe Dilinin Semantiği……..…….5

1.1.1. Helen Felsefî Semantiğinin Dayanak Noktası: Varlık-Düşünce-Dil Özdeşliği…….6

1.1.2. Varlık–Düşünce-Dil İlişkisinin Kozmolojik Gerekçeleri……..11

1.1.3. Akıl ile Dil Özdeşliği ve Bunun Dil İncelemelerine Yansıması…28

1.1.4. Lisanın Unsurları Arasındaki Sıradüzenini Oluşturan Ontolojik Temeller Bakımından Felsefe Dilinin Semantiği……....…30

1.1.5. Ontoloji-Mantık-Dilbilgisi İlişkisi…….32

1.1.6. Helen Felsefî Semantiğinde Anlam ile Kavram……...….36

1.1.7. Dizim (*Syntax*) Türleri……...39

1.1.7.1. Dilbilgisel Dizim (İfadenin Sözdizimi) ile Mantıksal Dizim (Düşüncenin Kavramdizimi) Arasındaki Fark……..39

1.1.7.2. Mantıksal Dizim: Düşüncenin Kavramdizimi……...41

1.1.7.2.1. Kategoriler Teorisi, Kategorik Yüklemleme ve Manalı-Manasız İfadelerin Ayrımı……....41

1.1.7.2.2. Tümeller Teorisi, Tümel Yüklemleme ve Tanım……..44

1.1.7.3. Matematiksel Dizim……...57

1.1.8. Döngüselliğe Dayanan Kavramdiziminin Ontolojik İlkeleri ve Çıkarımın Döngüsel Doğası …….……...63

1.1.9. Felsefe Dili Açısından Edatlar ile Bağlaçlar…….67

1.1.10. Metasemantik Bir İlke Olarak Tamamlanmışlık……..…...……73

1.1.11. Kavramdiziminin İrrasyonel Amacı……...….77

1.1.12. Hitabet Teorisi: Üçleme ve Tamamlanmışlık……..79

1.2. Ortaçağ Felsefe Dilinin Semantiği…….…81

1.2.1. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisi: Bilkuvvelik, Çelişiklik, Manasızlık.82

1.2.2. Teolojik Felsefe Anlayışının Doğuşu: Skolastisizmin Metafizik Kökenleri ve Dil Sorununun Temellendirilmesi……...87

1.2.3. Bâtınîlik: Kabalacı Semantik Yaklaşım…….…90

1.2.4. Hitabet Anlayışı: Üçleme ve Teslis……...94

1.2.5. Tümeller Sorunu……....98

1.2.5.1. Gerçekçilik…….…….....100

1.2.5.2. Adcılık……..…..…….105

1.2.5.3. Kavramcılık…….…108

2. BÖLÜM

MODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ……..….113

2.1. Gökbilimine Dayanan Devingen Varlık Anlayışı ve Anlam-Mana Ayrımının Gerekçelendirilmesi……...……..….113

2.2. Salt Akıl ile Düşünce İlişkisi: Felsefî Söylemin Epistemolojik Temelleri…….121

2.3. Tümeller Teorisi: İdeal Kavramların Akılyürütmedeki İşlevi…….139

2.4. Felsefe Dilinin Dizim (*Syntax*) İlkeleri…….……...144

2.4.1. Düşüncenin Kavramdizimi: Kategoriler Teorisi ile Tanım Yöntemine Yönelik Eleştiriler ve Bunların Yerine Önerilen Aksiyomatik Yöntemin Felsefe Diline Etkisi….……144

2.4.2. Matematiksel Dizim: Eşitlik-Eşitsizlik Bağıntısının Belirlediği Nicel Felsefe Dili……....152

2.5. Tamamlanmışlık, Doğrusallık ve Biçimsellik: De Spinoza Örneği…….....158

2.6. Semiyoloji-Matematik-Mantık İlişkisi: Evrensel Nitelikte Yapay Bir Felsefe-Bilim Diline Doğru……....161

2.7. İnsan-Makine-Dil İlişkisi: Dil Felsefesinin Doğuşu……165

2.8. Fikirlerin Bileşimini Tayin Eden İlkeler……..……..…..170

3. BÖLÜM

POSTMODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ…….……...179

3.1. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisi…….…179

3.2. Ötegerçeklik (*Metareality*) Olarak Hiçliğin Felsefede Geçerlilik Kazanması ve Çokseçenekli Düşünmeye Dayalı Paradoksal İfadelerin Meşrulaşması…….….192

3.3. Akıl ile Duygu İlişkisi……..……..198

3.3.1. Kavramlı Anlamlar ile Kavramsız Anlamlar Ayrımı…...……...199

3.3.2. Psikanalitik Yaklaşımın Semiyolojik Sonuçları……..206

3.4. Yapıçözümcü Felsefenin Gelişimi…….……..….211

3.5. Derrida Düşüncesinde Anlam Sorunu…….214

3.6. Derrida'nın Söylem Tarzını Belirleyen Hususlar: Tamamlanmamışlık, Merkezsizlik, Kararsızlık…….……...219

3.7. Différance Hareketi Bağlamında Derrida'nın Felsefe Dili……..234

SONUÇ……..……245

KAYNAKÇA……..…257

SUMMARY……...…283

ÖZGEÇMİŞ……...…285

KISALTMALAR

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çevirmen

d. : Doğum tarihi

ed. : Editör

M.Ö. : Milattan önce

M.S. : Milattan sonra

ö. : Ölüm tarihi

S. : Sayı

ss. : Bölümün sayfa aralığı

TLP : *Tractatus Logico-Philosophicus*

vb. : Ve benzeri

ŞEKİLLER

Şekil 1 : 10 Sayısının Tetraktik Gösterimi……..…15

Şekil 2 : Tümellerde Üye ile Vasıf İlişkisi……..…45

Şekil 3 : Kaplam Bakımından Cevher ile Tümel İlişkisi……...…47

Şekil 4 : Kıyasta Çıkarımı Mümkün Kılan Kavram Dizisinin Döngüsel Yapısı……66

Şekil 5 : Kesinlik Açısından Bilgi Türleri Arasındaki Sıradüzeni…...…125

GİRİŞ

Felsefe tarihini meydana getiren her bir dönemin kendine özgü varlık, düşünce ve dil anlayışı olmuş; bu üç kavram arasında kurulan ilişkiler, felsefî söylemin teşekkülünde büyük rol oynamıştır. Çünkü filozofların varlık tasavvurunu belirleyen hususlar, onların yalnızca düşünme usulünü değil, aynı zamanda dili kullanma şeklini, yani üslubunu da önemli ölçüde tayin etmiştir. Dolayısıyla herhangi bir filozofun söylem biçimini çözümleyerek onun hem nasıl muhakeme yürüttüğünü hem de evreni nasıl temaşa ettiğini saptamak mümkündür. Bu da demektir ki filozofların hem varlık telakkisini hem düşünme alışkanlıklarını hem de yazma edimi esnasında gerçekleşen tavır alma biçimini yansıtan söylem tarzını etraflıca tahlil etmek; bir yandan açıkça dile getirilmemiş olan düşünceleri saptamaya, diğer yandan da doğru ve geçerli çıkarımlarda bulunup metinleri derinlemesine kavramaya zemin hazırlamaktadır. O nedenle bu tez çalışmasında, her bir dönem özelinde varlıkların evrendeki, düşüncelerin akıldaki ve ifadelerin dildeki düzeni arasında nasıl bir ilişki kurulduğunu açıklayarak filozoflar tarafından kaleme alınmış olan metinlerin hitabet bakımından sahip olduğu özellikleri ontolojik, epistemolojik ve semiyolojik dayanaklarıyla birlikte ortaya koymayı amaçladım. Başka bir deyişle, ontolojik araştırmalara dayandırdığım epistemolojik verilerden hareketle, eldeki tüm bulguları bütünler nitelikte olabilecek semiyolojik ve retorik sonuçlara ulaşmayı hedefledim. Nitekim çalışma boyunca serimlediğim üzere incelemeye tabi tutulan nesnelerin bilfiil veya bilkuvve, devingen veya durağan, sınırlı veya sınırsız, tamamlanmış veya tamamlanmamış olmasına nazaran bu nesnelere tekabül eden fikirler de kavramlı veya kavramsız, belirli veya belirsiz, ikiseçenekli veya çokseçenekli, tutarlı veya çelişik, kavram veya yargıyı önceleyen düşüncelerden oluşmakta, bu fikirleri göstermek için başvurulan sözler de yine duruma göre anlamlı veya anlamsız sözcükler ile manalı veya manasız cümlelerden müteşekkil sarih veya müphem ifadelerden meydana gelmektedir.

Bir yandan geleneksel, modern ve postmodern felsefe dillerini belirleyen hususları araştırmaya, diğer yandan da Jacques Derrida'nın

(1930-2004) felsefe diline hâkim olan anlatım özelliklerini açıklamaya odaklanan bu çalışma; felsefî anlamda kapsamlı bir söylem çözümlemesi gerçekleştirme niyetindedir. İmdi yukarıda belirtmiş olduğum amaçlar doğrultusunda bu tez çalışması, giriş kısmını izleyen üç bölüm ile bir sonuçtan oluşmaktadır. 'Geleneksel Felsefe Dilinin Semantiği' başlıklı birinci bölüm, iki ana alt başlığa ayrılmıştır. 'Eskiçağ Felsefe Dilinin Semantiği' adını taşıyan ilk ana alt başlıkta, çağın felsefe anlayışının ürünü olan kategoriler ve tümeller teorisi ile bunlara binaen şekillenen tanım yöntemini irdeleyip tamamlanmışlık, döngüsellik ve üçlemecilik gibi temel kavramlar ekseninde gelişen hitabetin başat özelliklerini ortaya koydum. 'Ortaçağ Felsefe Dilinin Semantiği' adını taşıyan diğer ana alt başlıkta ise teolojik yaklaşımın tayin etmiş olduğu skolastik düşünce tarzı ile bâtınîlik esasına dayalı olarak inkişaf eden kabalacılığın üzerinde durdum ve bu hususların gerek tümeller sorunu bağlamında ele alınan dil olgusuna gerekse de teslis inancına yaslanan söylem biçimine olan yansımalarını sergiledim. 'Modern Felsefe Dilinin Semantiği' başlıklı ikinci bölümde, klasik mantığın yerine ikame edilen matematiğin etkisiyle nicelleşen ve salt aklın ürünü olan aksiyomatik yöntem etkisiyle de biçimselleşen dilin yapısını inceleyip doğrusal akılyürütmelere dayalı olarak şekillenen hitabet anlayışını ele aldım. 'Postmodern Felsefe Dilinin Semantiği' başlıklı üçüncü bölümde, 19'uncu yüzyıla kadar çoğu filozof tarafından benimsenmiş olan varlık-düşünce-dil bakışımının sorgulanmasına yol açan nedenler ile varlığın yanı sıra hiçliğin, aklın yanı sıra duyguların, tutarlı düşüncelerin yanı sıra çelişik düşüncelerin, manalı ifadelerin yanı sıra manasız ifadelerin meşrulaşıp felsefenin konusu hâline gelmesiyle birlikte ontoloji, epistemoloji, semiyoloji gibi disiplinlerde yaşanan dönüşümleri açıkladım ve différance hareketine dayanan yapıçözüm (*déconstruction*) yöntemiyle kendine özgü bir felsefe yapma tarzı geliştiren Derrida'nın anlam sorununa olan yaklaşımını araştırıp tamamlanmamışlık, merkezsizlik, kararsızlık gibi hususlar çerçevesinde neşvünema bulan üslubunun sahip olduğu özellikleri teşrih ettim. Sonuç kısmında ise çalışma boyunca elde etmiş olduğum bulguları özetleyip değerlendirerek metni neticeye bağladım.

Bu tez çalışmasında geleneksel ve modern döneme geniş bir yer ayrılmasının nedeni; ele alınan meseleleri tarihsel kökenleriyle beraber etraflıca sunmak, konunun hem ana hem de özel hatlarını veren ayrıntılı bir yol haritası belirlemek, geçmişten güç alarak geleceğe yönelik isabetli çıkarımlarda bulunabilmeyi sağlamak ve böylece metnin odak noktası olan üçüncü bölümde gerek postmodern dönemin gerekse de Derrida'nın felsefe diliyle ilgili ileri sürmek istediğim görüşlerin kolayca idrak edilebilmesine vesile olmaktır. Zira hem 19 ve 20'nci yüzyıl biliminde meydana gelen devrim niteliğindeki gelişmeler eşliğinde yepyeni bir yaklaşım sunmaya çalışan postmodern düşünürleri, hem de felsefeye çağlar boyunca nüfuz etmiş olan tutarsızlıkların sökümüyle uğraşan Derrida'yı anlayabilmek; felsefenin yalnızca bugünü değil, aynı zamanda geçmişi hakkında da derin bir birikime sahip olmayı gerektirir. Dolayısıyla tezde yer alan bölümleri takdim edildiği sıraya göre okumak, ortaya konmuş olan düşünceleri her yönüyle kavrayabilmek adına büyük önem taşımaktadır.

Batı felsefesi yazınıyla (*literature*) sınırlı olan bu çalışmada, her ne kadar ana kaynakları açıklama amacıyla yazılan yardımcı kaynaklara metnin analitik derinliğini arttırmak ve sentetik bütünlüğünü temin etmek için yeri geldikçe başvurulmuş olsa da ekseriyetle ana kaynaklar, yani filozofların bizzat kendi yapıtları üzerine yoğunlaşılmıştır. Bununla birlikte ifadelere netlik kazandırıp düşüncelerin rahatça anlaşılmasını sağlamak maksadıyla, bazı Türkçe ıstılahların (*terms*) yabancı dildeki karşılıkları, metinde ilk geçtiği yerde, parantez içerisinde, eğik yazıyla belirtilmiştir.

Ayrıca sözcük göstergesiyle ilgili olan anlam (*Bedeutung, meaning*) ile cümle göstergesiyle ilgili olan mana (*Sinn, sense*) ıstılahları arasındaki ayrım, Batı felsefesi tarihinde ilk kez 19'uncu yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmış olmasına rağmen, bir yandan ele almış olduğum konulara açıklık getirebilmek, bir yandan düşüncelerimi daha belirgin şekilde anlatabilmek, bir yandan da ifadelerimi terminolojik açıdan daha teknik kılabilmek amacıyla, bu tez çalışmasının en başından itibaren kullanılmıştır.

1. BÖLÜM

GELENEKSEL FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ

1.1. Eskiçağ Felsefe Dilinin Semantiği

Eskiçağ felsefesi üzerine yürütülen çalışmalarda karşılaşılan en önemli sorun, Platon'dan (M.Ö. 427-347) önceki filozofların metinlerinin asıl (*authentic*) hâlleriyle günümüze ulaşmayı başaramamış olmasıdır. Bu nedenle Platon'dan önce yaşamış olan düşünürlerle ilgili bilgileri birinci elden değil, muhtelif yazarların çeşitli vesilelerle onların eserlerinden yapmış oldukları iktibaslar[1] ile döneme ilişkin gerçekleştirilen doksografik çalışmalar aracılığıyla temin ediyoruz. Üstelik bugün ancak birbirinden kopuk olan parçalar şeklinde (*fragmental*) elimizde bulunduğu için teorik açıdan bir bütünlük teşkil etmeyen bu alıntıların bazıları anlaşılır olmaktan epey uzaktır. Bundan ötürü Platon öncesi filozoflarının ne demek istediğini açıklama amacındaki yazın, binlerce ciltten meydana gelmektedir. Çalışmamda söz konusu durumun ortaya çıkardığı zorlukları bertaraf etmek maksadıyla üç aşamalı bir yol izledim: (i) İlk aşamada filozofların varlık, düşünce ve dille ilgili sorunlara olan yaklaşımlarını geniş bir çerçevede ele alarak bütüncül (*holistic*) bir bakış açısı oluşturdum. (ii) İkinci aşamada yargının oluşumunda rol oynayan ilkeler ile dilde başvurulan ifade kalıpları arasındaki ilişkiyi inceledim ve filozofların düşüncelerini ifade etmek için kullandıkları dili belirleyen semiyolojik ilkeleri saptadım. (iii) Üçüncü aşamada ise bu ilkelerden hareketle gerçekleştirdiğim söylem çözümlemesiyle filozofların felsefe dilinin özelliklerini serimledim ve anlam ile mana sorununun nasıl değerlendirildiği üzerinde durdum. Böylece filozoflar hakkında dile getirdiğim iddiaları temellendirerek dil sorununa ilişkin tutarlı çıkarımlarda bulunmayı teorik bakımdan güvence altına aldığımı düşünüyorum.

[1] Bunlar arasında bilhassa Platon ile Aristoteles (M.Ö. 384-322), kendilerinden önceki filozofların kitaplarını ellerinde bulundurduklarından, kaleme aldıkları eserlerde hem söz konusu düşünürlerin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde tartışma hem de onların fikirlerini yer yer iktibaslar hâlinde okuyucularıyla paylaşma imkânına sahiptiler (Capelle, 2011: 20).

1.1.1. Helen Felsefî Semantiğinin Dayanak Noktası: Varlık-Düşünce-Dil Özdeşliği

Felsefe tarihinde tanık olduğumuz çeşitli tartışma konularının ardında, varlık-düşünce-dil ilişkisine dayanan fikirler yatmakta olup bu üç kavram arasındaki bağıntının ele alınış tarzı, filozofların görüşlerinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Örneğin Helen filozofları için varlık, düşünce ve dil birbiriyle bakışımlı (*symmetrical*) olan kavramlardır. Dolayısıyla onların nazarında sadece varolanlar düşünülebilir ve sadece düşünülebilir olanlar dile getirilebilir, dile getirilemeyenler ise düşünülemez ve düşünülemeyen şeyler var değildir. Öyle ki Helen felsefesinin amentüsünü meydana getiren varlık-düşünce-dil özdeşliği ile 'Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz.' ilkesi gereğince hiçlik/yokluk (*nothingness*) fikrini tasavvur etmek mümkün olmadığından, bu dönemin matematik anlayışında söz konusu fikre karşılık gelen sıfır sayısı bulunmamaktadır.

Yukarıda bahsettiğim özdeşlik ilişkisini felsefe tarihinde açıkça dile getiren ilk filozof Parmenides (M.Ö. 540-450) olmuştur. Başlangıç ile sonu olmamakla birlikte diğer her şeyin kendisinden hareketle meydana geldiği tanrısal bir ilke olarak tarif edebileceğimiz *apeiron*[2] adında salt kurgusal (*speculative*) akılyürütmeler yoluyla tasarlanmış metafizik bir fikir ileri sürmüş olan Anaksimandros'un (M.Ö. 610-545) öğrencisi diye de tanıdığımız Elea Okulu'nun kurucusu Ksenophanes'in[3] (M.Ö. 580-480) izinden giden Parmenides, her şeyden önce varlığın değişmezliğini öne sürüp varoluşu reddettiği için görünüşler âleminin hakikaten var olmadığını savunmuştur. Bu bakımdan Parmenides'in tüm ilgisi, duyusal tecrübelerden büsbütün yalıtılmış ve salt düşünmeyle bilinebilir olan varlık kavramına

[2] Y. Gurur Sev'in konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Parmenides, 2015: 15-16).

[3] Parmenides'in hocası olduğu söylenen Ksenophanes (Laertios, 2010: IX, 429), her şeyin Bir (*one*) olduğunu düşünmüştür (Platon, 1961b: 242d). Varlığın mutlak değişmezliğini savunması nedeniyle varoluş düşüncesini toptan reddeden Ksenophanes'in nazarında ezelî ve ebedî olan evren küre biçiminde, tek, sınırlı ve hareketsizdir (Capelle, 2011: 91). Gerek duyular gerekse de aklın yanıltıcı olduğunu ve bunlar vasıtasıyla hiçbir şeyin bütünüyle kavranamayacağını ileri süren filozof (Ksenophanes, 2019: 49, 57), hiçbir şey hakkında açık ve kesin bilgiye sahip olunamayacağını, serdedilen her iddianın yalnızca birer sanıdan ibaret olduğunu dile getirmiştir (Ksenophanes, 2019: 35). Dolayısıyla hakikat ile görünüş âlemlerinden müteşekkil çift kutuplu bir evren tasarımı sunan filozofa göre insan; hakikat âleminin mutlak doğrularına erişemeyeceği gibi, görünüşler âlemi hakkında da herhangi güvenilir bilgiye ulaşamaz (Kranz, 1976: 39).

yöneliktir. Çünkü varlığın ezelî-ebedî ve değişmez olduğu fikrini, Eskiçağ Helen felsefesinin kendisine dayandığı en temel düşüncelerden biri olan 'Varolan yok olamaz ve yokolan var olamaz.' aksiyomuyla kanıtlamaya çalışan filozofa göre akılla kavranan hakikat âlemi oluş, bozuluş ve değişime tabi olmayan sabit varlıkların sahasıdır (Türker, 2002: 26-27). Öte yandan duyularla algılanan görünüşler âlemi ise oluş, bozuluş ve değişime bağlı olarak meydana gelen değişken şeylerin sahasıdır. Üstelik şu da var ki duyular kusurlu olduğundan, görünüşler âleminin bilgisi yanıltıcıdır (Laertios, 2010: IX, 430; Russell, 1972a: I, 159). Dolayısıyla filozofun yoksunlukla (*privation*) ilişkilendirdiği görünüşler âlemine ilişkin hususlar tam olarak ne idrak ne de ifade edilebilir (Dumitriu, 1977: 79). Zira ona göre görünüşler âlemindeki gelip geçici şeyleri gösteren sözcükler, şeylere ancak rastlantısal ve uzlaşımsal olarak delalet etmektedir (Zeller, 2008: 81). O kadar ki Sadık Türker'in (d. 1970) de vurguladığı üzere Parmenidesçi anlayışta "değişme gibi gerçekliği olmayan kavramlar, yalnızca *sahte* (pseudo) birer isimden ibarettir." (Türker, 2002: 27).

Hakikatin mutlak bilgisine erişmek isteyen Parmenides (Capelle, 2011: 119), yaklaşımını mantıksal temele dayanan metafizik bir öğreti biçiminde geliştirmiştir (Russell, 1972a: I, 159). Bu bakımdan ele alındığında 'Varolan vardır, varolmayan var değildir.' (Kranz, 1976: 61) şeklinde dile getirdiği ünlü tezi, onun ontoloji, epistemoloji ve semiyolojiye ilişkin görüşlerini temellendirmeye yarayan bir nirengi noktası niteliğindedir. Böylece Parmenides'in hakikat âlemini varlıkla, görünüş âlemini ise yoksunlukla ilişkilendirip hocası Ksenophanes'in tesis etmiş olduğu ikili âlem anlayışını daha da keskinleştirdiğini görüyoruz (Kranz, 1976: 59). Çünkü Parmenides'e göre yalnızca akılla kavranan ilahî âlemin ezelî-ebedî durumdaki sabit varlıklarına yönelerek içinde hakikati barındıran genelgeçer nitelikteki doğru yargılara ulaşılabilir, öte yandan duyularla algılanan dünyevî âlemin oluş-bozuluşa tabi değişken öğelerinden hareketle ise en iyi ihtimalle ancak kısmî ve geçici olarak geçerlilik taşıyan ve bu nedenle de esasında birer yanılsama olan sanı türünden yargılar ortaya konabilir (Parmenides, 2015: 25, 27). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki filozofun mantıksal düşünmeye kazandırdığı *çelişmezlik ilkesi* açısından bir şey, aynı

ânda hem var hem yok olamaz (Dumitriu, 1977: 79). Bu yüzden evrendeki her şeyin ona hâkim olan varoluş hareketinin neticesinde meydana geldiğini ve dolayısıyla 'varolan' ile 'varolmayan' gibi karşıt unsurların evrende daima bir arada bulunduğunu savunan Herakleitosçular için "iki başlılar", "dilsizler", "körler", "şaşkınlar" ve "kafası karışık gürûh" tabirlerini kullanan Parmenides; ele alınan konuya birbirinin karşıtı durumundaki düşüncelerin eşzamanlı olarak yüklemlenebileceğini ileri süren bu filozofların 'hem/hem de' bağlacı aracılığıyla oluşturduğu çelişik yargılardan müteşekkil paradoksal önermeleri, hakikati yansıtmadığı gerekçesiyle reddetmiştir (Parmenides, 2015: 25). Hatta bu hususla ilgili olarak Parmenides, "Varolmayanın var olduğu düşüncesi seni asla kandırmasın. Aklını bu araştırma yolundan uzak tut." diyerek takipçilerine uyarıda bulunmayı da ihmal etmemiştir (Platon, 1961b: 237a).

Varlığı düşünceyle ve düşünceyi de dille özdeşleştiren Parmenides (Parmenides, 2015: 23), mitolojik öğelerle süslü alegorik bir anlatıma sahip olan 'Doğa Hakkında' adlı şiiriyle (her ne kadar filozofun üslubuyla ilgili bu durum, şiirde ortaya konan fikirlerin tam manasıyla anlaşılıp kesin belirlemeler eşliğinde analiz edilmesini zorlaştırsa da) geleneksel felsefede bu üç kavram arasındaki bakışımın formülleştirildiği ilk akılyürütme zincirini ortaya koymuştur. Önermede mutlaka içerilmesi gereken varlıkla ilgili anlamın, konu ile yüklemi birbirine bağlayan bir koşaç (varlık bağlacı, *copula*) vasıtasıyla ifade edildiğine dikkat çeken Parmenides tarafından ileri sürülen varlık-düşünce-dil özdeşliğine göre (Capelle, 2011: 121); yalnızca hakiki olan salt varlıklar hakkında tutarlı bir şekilde düşünülebilir ve manalı ifadeler dile getirilebilir, mutlak gerçeklikten yoksun olan sahte varlıklar hakkında ise tutarlı bir şekilde düşünebilmek ve manalı ifadeler dile getirebilmek mümkün değildir[4] (Cornford, 2010: 373). İmdi filozofun

[4] Hitabetin (*rhetoric*) kurucusu olmakla birlikte felsefe tarihinde daha çok Sofist kimliğiyle ön plana çıkan Gorgias'ın (M.Ö. 483-375) (Platon, 1892a: 332) varlık-düşünce-dil ilişkisi üzerinden temellendirdiği ve Parmenides'in yukarıda bahsettiğim görüşleriyle çelişen üç temel tezi ise şöyledir: (i) Hiçbir şey var değildir. (ii) Var olsa bile insan tarafından bilinemez. (iii) Bilinse de dile getirilemez. Onun bu tezlerini bilginin imkânını yok saydığı şeklinde yorumlamak mümkündür (Capelle, 2011: 259). Ayrıca sözün bireyin duygusal durumunu etkileme gücüne sahip olduğunu düşünen filozofa göre, "sözlerin birtakımı keder yaratır, başkaları sevinç, birtakımı korku, başkaları dinleyicileri güvenle doldurur, yine başkaları belli bir kötü inandırma gücü ile ruhu zehirler, büyüler." (Kranz, 1976: 148).

nazarında manalı ifadeler, herhangi bir değişikliğe maruz kalmayan ezelî-ebedî varlıklarla ilgili doğru yargılara karşılık gelirken; manasız ifadeler ise hiçbir aslî gerçekliği bulunmadığından daima değişim hâlinde olan sahte varlıklarla ilgili gelip geçici durumları yansıtan ve dolayısıyla her zaman için geçerli sayılabilecek bir doğruluk değeri taşımayan hatalı yargılara karşılık gelmektedir.

Parmenides'in bu fikirlerinden oldukça etkilenen Platon da ideaların bir tür yansıması olan görünüşler (*eidolon*) âlemindeki şeylerin, hakiki olmayan bir varoluşa sahip olduğu düşüncesindedir[5] (Platon, 1961b: 240a-240b). Dolayısıyla o, hakiki olarak var olmayan görünüşler âlemindeki şeylere işaret eden sözlerin, yanlış önermelere örnek teşkil ettiği konusunda Parmenides'le hemfikirdir (Platon, 1961b: 237a). Zira Platon'a göre de 'varolanların var olmadığını' veya 'varolmayanların var olduğunu' iddia eden önermeler yanlıştır (Platon, 1961b: 240d-241a).

Eskiçağda bireysel varlıklardaki aklîliğin, tamamen aklî olan soyut varlık kavramından kaynaklandığına inanılmıştır. Bu inancın bilhassa Hint-Avrupa dillerinde bir sözdizimi ilkesi olarak karşımıza çıkan bir varlık bağlacı (koşaç, *copula*) vasıtasıyla dile yansıdığını görüyoruz. Sanskritçede 'bhava', Yunancada 'estin', Latincede 'esse', Fransızcada 'étre', İngilizcede 'to be', Almancada da 'sein' sözcüğünün çekimlenmesiyle sözdizimine dâhil olan bu söz parçası, Batı dillerinde varlığı ifade eden bir anafiildir. Varlık bağlacının işlevi; önermede bulunan konunun, yüklemin gösterdiği

[5] Platon ontolojisini idealar ve görünüşler olmak üzere iki farklı mevcudiyet (*existence*) türü üzerine inşa etmiştir (Platon, 1902ç: 407). Filozofa göre idealar hakiki, sabit ve değişmez varlıklardır. Akıl vasıtasıyla düşüncede kavranan idealar, bilimsel bilginin (*epistêmê*, *truth*) nesneleridir. Görünüşler ise hakiki varoluşa sahip olmayan geçici varlıklar, yani ideaların bir tür izdüşümüdürler. Hem varlıktan hem de yoksunluktan pay almalarından dolayı onlarda oluş, bozuluş ve değişim hüküm sürer. Duyular tarafından algılanan görünüşler, değişken bir varoluşa sahip olduklarından ancak belirsiz (ihtimalî) olarak bilinebilirler ve bu bakımdan sanının (*dóksa*, *belief*) konusudurlar (Platon, 1888: 87; Cornford, 2010: 368-369). Platon'un indinde filozoflar gibi sanı türünden bilgilerle kuşanmış olanlar, *bilgelik* ile *cehalet* arasındaki bir ara durumda bulunmaktadır (Platon, 1902f: 494). Bu ara konumda yer alan filozofların amacı, diyalektiği kullanarak cahillerin görünüşler âleminden bilgelerin hakikatler âlemine yükselmeye çalışmak olmalıdır (Platon, 1902f: 496). Çünkü Platon'un nazarında felsefe, "tanrısal bilgeliğe duyulan bir arzu" olarak tarif edilir (Laertios, 2010: III, 151). Dolayısıyla Platoncu anlayışta bilimsel bilgi, ideanın mahiyetiyle ilgilidir; sanı ise ideanın görüntüsünden ibaret olan duyusal varolanlara ilişkindir (Platon, 1892b: V, 176). Bu tespitlerinden hareketle filozof, varlık ve bilgi anlayışının ana hatlarını belirleyen temel kavramlar arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmiştir: "Varlık varoluşa göre neyse, bilimsel bilgi de sanıya göre odur." (Platon, 1888: 89).

tümelin bütün felsefenin konusu olan ‘varlık’tan aldığı payı dile getirebilmesine aracılık etmektir. Bu nedenle Batı dillerinde kurulan bütün önermelerde ya açık ya gizli ya da çekimlenmenin etkisiyle ses değişimine uğramış hâlde bulunan bir varlık bağlacı vardır. Dolayısıyla Batı felsefesi geleneğinde varlık bağlacı kullanımı, felsefî olduğu kadar dilsel bakımdan da bir zorunluluk arz eder (Türker, 2012a: 79). Kaldı ki varlık hakkındaki önermelerde ‘varlık bağlacı’nın ‘varlık’la birleşmesi neticesinde (varlık+varlık bağlacı), Batı düşüncesine özgü bir durum olarak felsefenin konusu, “varlık olması bakımından varlık” (*to on he on, being as being*) biçiminde tanımlanmıştır. Nitekim mantık teorisini Yunanca dilbilgisi üstüne inşa etmiş olan Aristoteles’in vurguladığı üzere felsefenin konusu ‘varlık’ değil, yukarıda belirttiğim gibi “varlık olması bakımından varlıktır” (Aristoteles, 1928e: IV, 1, 1003a). Bu tanımda geçen birinci ‘varlık’ ıstılahı, varlık bağlacına; ikinci ‘varlık’ ıstılahı ise felsefenin esas konusu olan soyut varlığa delalet etmektedir.

Aristoteles önermenin ‘konu’, ‘yüklem’ ve ‘varlık bağlacı’ olmak üzere üç bileşenden meydana geldiğini belirtmiştir (Aristoteles, 1928ç: 10, 19b). Geleneksel felsefeye egemen olan kategorik önermelerin temel düzeni, ‘konu - varlık bağlacı – yüklem’ şeklindedir. İfade birimleri arasındaki düzeni belirleyen bu sözdizimsel ilişkide varlık bağlacı, kendisinden bahsedilen konuya ‘var olma’ anlamı ekleyerek oluşturulan önermenin felsefî bir hüviyet kazanmasını sağlamaktadır. İmdi bu hususları dikkate aldığımızda, ‘Ayhan is healthy.’ cümlesinin ‘Ayhan sağlıklıdır.’ şeklindeki tercümesinin ne denli sığ olduğu aşikârdır. Aslında bu cümlenin tam manasıyla tercümesi, ‘Ayhan sağlıklı olarak vardır.’ şeklinde olmalıdır. Gelgelelim kendisini oluşturan bütün sözcükler Türkçe olduğu hâlde, bahis konusu ifadenin sözdizimi Türkçe değildir.

Şimdi buradan çıkarılması gereken iki sonuç vardır: (i) Helen felsefesinde varlık, düşünce ve dilin özdeş kabul edilmesi; klasik mantık teorisinin Yunanca dilbilgisi üzerine kurulu olmasına dayanmaktadır. Yunanca sözdiziminde kullanılan varlık bağlacı (*estin*), varlık-düşünce-dil arasındaki ilişkinin kilittaşıdır. (ii) Varlık bağlacının şekillendirmiş olduğu Batılı akıl anlayışı ile varlık bağlacından yoksun olan dillerin şekillendirmiş

olduğu diğer akıl anlayışları arasındaki uyuşmazlık nedeniyle, felsefe metinlerini oluşturan en basit ifadelerin analizinde bile bazen yorum farkları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Batılı felsefe metinlerini varlık bağlacını göz önünde bulundurmadan okumaya çalışmak, az veya çok miktarda anlam kaybıyla sonuçlanacaktır. Bu konuya dikkat çeken Türker'in, metin analizi sırasında varlık bağlacının sözdizimi açısından taşıdığı önemin ihmal edilmesi hâlinde belirebilecek sorunlara ilişkin tespiti önemlidir:

> "*Amatörce felsefe çalışması yapmayan birisi için, düşüncenin dilinde (language of thought) bulunması gereken varolmak anlamı, en azından Batılı felsefi metinlerin anlaşılmasında veya Türkçeye tercümesinde, görülemeyecek kadar ince olmakla birlikte etkileri bakımından devasa bir meseledir. Varlık anlamıyla inşa edilmiş cümlelerin anlaşılmasında veya Türkçe tercümelerinde, mutlak surette varolmak anlamının uygun bir şekilde anlama sürecine katılması veya tercümeye kazandırılması gerekir. Aksi takdirde her bir cümlenin anlaşılmasında meydana gelen küçük küçük anlam kayıpları veya sapmaları, toplamda büyük bir kavram kaybına veya sapmasına yol açacaktır*." (Türker, 2012a: 79).

Netice itibarıyla Ârî (*Aryan*) lisanlarda konu ile yüklemi birbirine bağlayan ve 'var olmak' anlamına gelen bir bağlacın bulunması, hem felsefî dilin sözdizimi ilkelerinden birini hem de bu dille nasıl bir gerçeklik resmi çizilebileceğinin ufkunu tayin etmiş; ayrıca söz konusu bağlacın aynı zamanda ontolojik nitelikteki varlık-düşünce-dil özdeşliği inancıyla bağdaştırılması da Helen semiyolojisi açısından nelerin düşünülüp nelerin düşünülemeyeceği ve nelerin dile getirilip nelerin getirilemeyeceğini belirlemiştir.

1.1.2. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisinin Kozmolojik Gerekçeleri

Yukarıda ifade ettiğim üzere Eskiçağ felsefesinin en önemli dayanak noktalarından biri olan varlık-düşünce-dil özdeşliğine inanan Helen filozofları, bu yöndeki görüşlerini farklı açılardan temellendirmişlerdir. Öyle ki evren, akıl ve lisana indirgenmiş hâliyle dil kavramları arasında bir bakışım kurularak oluşturulmuş ve kökeni eski Mesopotamya kültürlerine kadar uzanan "evrenin sembollerle dolu bir kitap olduğu" inancı, bu filozoflar üzerinde önemli bir tesir meydana getirmiştir (Türker, 2010: 305). Örneğin bu filozoflar arasında yer alan Pythagorasçılar, hareket eden cisimlerin doğası gereği ses çıkardıklarının farkına varmış ve doğada süreli

(*periodic*) şekilde gerçekleşen hareketlerin sonunda ortaya çıkan seslerin gürültüden ibaret olamayacağına kanaat getirmişlerdir. Zira onlara göre bir düzen dâhilinde meydana gelen hareketler, ahenkli olmaları bakımından anlam yüklü sesler üretiyor olmalıydı (Kranz, 1976: 34; Wilczek, 2017: 32). Bu durum Pythagorasçılarda kozmik unsurların kendi aralarında iletişim hâlinde olabileceği düşüncesinin uyanmasına vesile olmuş; ilgilerini cezbeden bu mesele, onları şeyler arasındaki ontik iletişimi mümkün kılan dili anlamaya sevk etmiştir. Nitekim Pythagorasçılara göre "âlemin mihveri etrafındaki devirlerinin neticesi, ancak musiki dehasının görebileceği ilahî bir ahenktir. Bu ahenk kâinatın ruhudur." (Weber, 1938: 25). Onlar evrende var olduğu düşünülen gizemli seslerin, kozmik bir müzik icra ederek *kürelerin müziği*ni oluşturduğu iddiasındadır (Wilczek, 2017: 32). Aristoteles'in de bildirdiği üzere Pythagorasçılara göre evreni dolduran ahenkli seslerin anlaşılıp yorumlanması, müzik biliminin konusunu teşkil etmektedir (Aristoteles, 2006a: II, 9, 290b). Şu hâlde Pythagorasçı müzik biliminin amacı, seslerin ton aralıklarını ölçerek tespit etmek ve bu tespitleri sayısal değerlere çevirerek belirli oranlarla formülleştirmektir. Onların nazarında bu sayısal değerler, "bir telin ya da bir borudaki hava sütununun titreşim oranını temsil eder." (Guthrie, 2011: 233). Pythagorasçılar için şayet ses çıkarma özelliğine sahip tellerin uzunluk ve gerginliği ile çıkan sesin niteliği arasında bir ilişki bulunuyorsa, uzayda hareket eden kozmik cisimlerin çıkardığı seslerin niteliği ile kendilerinin yapısal özellikleri ve dünyaya olan uzaklıkları arasında da keşfedilmeyi bekleyen bağıntılar mevcuttur (Kranz, 1976: 31). Ayrıca bu filozofların nezdinde uyumlu ve uyumsuz seslerin vasıfları da söz konusu sayısal değerlerden hareketle saptanmaktadır.

> "*Pythagoras'ın birinci kuralı, titreşen telin uzunluğu ile bizim onun tonunu algılamamız arasında bir ilişkidir. Kural, ikisi de aynı gerginlikteki aynı türden iki telin, tellerin uzunlukları arasındaki oran tam olarak küçük tamsayıların oranları olduğunda birlikte kulağa güzel gelen sesler çıkaracağını söylüyor. Dolayısıyla, örneğin uzunlukların oranı 1:2 ise tonlar bir oktav oluşturur. Oran 2:3 olduğunda dominant beşli akoru, oran 3:4 olduğunda majör dörtlü akoru duyarız. Bunlar müzik notasyonunda (Do anahtarında), sırasıyla, biri ötekinin üzerinde iki Do'yu birlikte, Do-Sol ya da Do-Fa'yı çalmaya karşılık gelir. (...) Sesler birlikte kulağa güzel geliyorsa onların uyum içinde olduğunu, yani uyumlu olduğunu*

> *söyleriz. Öyleyse, Pythagoras'ın bulduğu şey, tonların algılanan uyumlarının tümüyle ayrı bir dünya gibi görünen sayılar dünyasındaki ilişkileri yansıttığıdır*." (Wilczek, 2017: 30-31).

Buna dayanarak Pythagorasçılara göre müziğin, aynı zamanda matematiksel bir uğraş olduğunu söyleyebiliriz (Kranz, 1976: 34). Zira onlar seslerde vuku bulan tonlama farklarını, aritmetiğin sayısal oranlarına irca ederek açıklamaya çalışmışlardır[6] (Aristoteles, 1928e: I, 5, 985b-986a; Plutarkhos, 2016: 39; Kirk ve Raven, 1957: 229). Aslında Pythagorasçılıkta müzik ile müziğin nicel karşılığı olan aritmetik, gerçekliğin derin yapısını yansıtmaktadır (Wilczek, 2017: 20). Pythagorasçılara göre matematiğin ilkeleri, her şeyin ilkeleri olduğundan (Aristoteles, 1928e: I, 5, 985b); aritmetikteki sayısal oranlar, hem müzikteki uyum (*harmonia*) hem de evrendeki birlik düşüncesinin temelini meydana getirir (Dumitriu, 1977: 74). Yani Pythagorasçılar, "sayıları varlıkların özü olarak düşünmüşler; sayılar arasındaki orantıların, nesneler arasındaki ilişkileri ifade ettiğini iddiâ etmişlerdir." Hâliyle onların anlayışında 'kavramlar ile sayılar' ve 'düşünmeler ile işlemler' aynı anlama gelir (Türker, 2002: 30-31). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Pythagorasçılar tarafından ileri sürülen 'somut varlıkların soyut sayılardan müteşekkil olduğu' tezi (Guthrie, 2011: 245), '1.1.8' numaralı başlıkta ele aldığım üzere görsel bir niteliğe sahip olan geleneksel epistemolojide dikkate alınmamış; ancak modern analitik yaklaşımın belirlediği yeni bir teorik çerçevede felsefenin gündemine gelebilmiştir.

> "*Bugün fiziksel dünyada her şey bilimsel olarak sayısal denklemlerle betimleniyor. Bizim fiziksel nitelik diye algıladığımız ne varsa –renk, ısı, ışık, ses- yok oluyor ve onların yerini dalga boylarını ya da kütleleri temsil eden sayılar alıyor*." (Guthrie, 2011: 246).

[6] Çağdaş fizikçi Frank Wilczek (d. 1951), Pythagorasçıların Eskiçağda elde etmiş olduğu bulguları günümüz mekaniğinin verileri ışığında yorumlayarak şunları söylüyor: "Öyleyse, Pythagoras'ın kurallarını anlamaya yönelik ilk adım, onları frekans cinsinden belirtmektir. Günümüzde bir telin uzunluğunu ya da gerginliğini değiştirdiğimizde, titreşim frekansının nasıl değiştiğini hesaplamamıza yarayan güvenilir mekanik denklemlerimiz var. Bu denklemleri kullanarak frekansın uzunlukla orantılı olarak azaldığını, gerginliğin kareköküyle orantılı olarak arttığını buluyoruz. Dolayısıyla, Pythagoras'ın kuralları frekansa çevrildiğinde de aynı basit ifadeyi veriyor. İkisi de, frekansları arasındaki oranlar küçük tamsayıların oranlarıysa notaların birlikte kulağa güzel geldiğini söylüyor." (Wilczek, 2017: 34-35).

Pythagorasçılar şeyleri nicelleştirerek sayılarla gösterme niyetindedir. Bu yönüyle onlar; bilimsel çalışmayı dile, dili de matematiğe isnat eden modern filozofları (Türker, 2016: 124-125) etkilemiştir.

Pythagorasçıların kullandığı matematik ile müzik, esasında birer dil olarak addedilebilir. Çünkü bunların ifade birimleri olarak kabul edilen sayılar ile sesler 1:2, 2:3 ve 3:4 olarak belirlenen oransal ölçülere göre dizilmekte ve bu sayede de kozmik varlıklar arasında cereyan eden iletişimin anlaşılması hususunda birer sembol vazifesi görmektedir. Gelgelelim Eskiçağda dil kavramı, '1.1.3' numaralı başlıkta değindiğim üzere lisan kavramına indirgenerek, hatta Yunancanın özelinde çok dar bir teorik bağlamda ele alınmıştır. Bu sebeple Pythagorasçılar, sembollere ve dizim kurallarına sahip olmaları hasebiyle matematik ile müziğin birer dil olarak düşünülebileceğine ilişkin bazı fikirler barındırsalar da onlarda matematik ve müziği dilin bir parçası olarak gören yaklaşımlara ne yazık ki rastlamıyoruz. Aslına bakılırsa matematik ile müziğin birer dil olarak görülüp ifade birimlerinin anlam ve dizimine ilişkin teorilerin ortaya konması, tamamen modern olmasa da hiç kuşkusuz o bağlamda değerlendirilebilecek olan gelişmelerdir ve Pythagorasçıların bu konuda öncülük yaptığı söylenebilir. Ancak onların görüşleri, hem Helenistik hem de skolastik düşünceye hâkim olan Platoncu ve Aristotelesçi anlayışlarca meşrulaştırılmadığı için görmezden gelinmiştir.

Burada Pythagorasçılarla ilgili son olarak şunu da belirtmek gerekir ki onların anlayışında 'somut ile soyut mefhumlar', 'maddî ile formel nedenler' ve 'aritmetik, geometrik ile fizik nesneler' arasında berrak kavramsal ayrımların yapılmamış olması, bu filozofların dilinin belirsizleşmesine yol açan önemli bir etken olmuştur. Keza Pythagorasçılara göre sayılar bâtınî anlamlarla yüklü olduğundan, onların felsefî söylemi gizemli (*mystical*) sembollerden oluşan bir dille neşvünema bulmuştur (Türker, 2002: 31-32). Mesela onların nazarında 1, 2, 3 ve 4'ün toplamından meydana gelen 10, aritmetik ve geometrik vasıfları kuşatan mükemmel bir sayıdır. Onlara göre hem tek hem de çift olma özelliğini haiz 1, *monadik* bir sayıdır. İlk çift sayı olan 2, *çizgi*yi; ilk tek sayı olan 3, *yüzey*i; ilk kare sayı

olan 4 ise *cismi* göstermektedir.[7] Yine bu ilk dört sayı müzik dilinin dizimsel (*syntactic*) yapısını oluşturan ve 1:2 (*octave*, sekizli), 2:3 (*quintet*, beşli), 3:4 (*quartet*, dörtlü) oranlarıyla gösterilen ses aralıklarını ifade etmesi bakımından da önem taşır. Zira "kaotik ses yelpazesinin aslında ilk dört tamsayı 1, 2, 3 ve 4 aracılığıyla *kosmos* –düzen ve güzellik- kazandığı açığa çıkar." (Guthrie, 2011: 234). Dolayısıyla Pythagorasçı gizemcilikte (*mysticism*) 10'un özel bir yeri vardır, nitekim bu sayı "ebedi doğanın kaynağı ve kökeni" diye nitelenen ve kutsal sayılan tetraktis (*tetractys*) adında bir şekille görselleştirilerek geometrik bir hüviyete de büründürülmüştür (Guthrie, 2011: 234). Tetraktisle uzamsallaştırılan 10, bir 'üçgen sayı' örneğidir:

.

. .

. . .

. . . .

Şekil 1: 10 Sayısının Tetraktik Gösterimi

Yukarıda da görüldüğü üzere, on adet noktanın dört sıra hâlinde dizildiği tetraktiste, yukarıdan aşağıya doğru sırasıyla, ilk dört sayı temsil edilmektedir.

Eskiçağda Helen felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynayıp varlık-düşünce-dil ilişkisini kozmolojik açıdan temellendirme yoluna gitmiş olan Herakleitos (M.Ö. 540-480) ise ağırlıklı olarak duyusal evreni kuşatan değişim olgusuyla ilgilenmiştir. Ona göre evrende bulunan her şey mütemadiyen akış hâlinde olduğundan, daimî bir değişim içerisindedir (Aristoteles, 2006a: III, 1, 298b; Laertios, 2010: IX, 424). Her şeyin karşıtların çatışmasından meydana geldiğine inanan ve bu çatışmanın ardında da bir uyum ilkesinin bulunduğunu düşünen filozof[8] (Herakleitos, 2018: 49); karmaşanın, uyuşmazlığın, değişimin, dönüşümün, oluşun,

[7] Ahmet Arslan'ın (d. 1944) konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Aristoteles, 2010: 101).

[8] Birbiriyle uyuşmayan öğelerin bir birlik teşkil edebileceğini düşünen Herakleitos'un bu görüşünü semantik açıdan yorumladığımızda, ona göre kavramların benzer değil, benzemez olmaları bakımından birleşerek bir bağlam oluşturduğunu söyleyebiliriz. Cengiz Çakmak'ın konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. (Herakleitos, 2018: 49).

savaşın kendisinden çıktığı bu ezelî-ebedî uyum ilkesine *logos* demiştir. Herakleitos logosu bir tür 'evrensel akıl'a benzetmektedir. Ona göre "bu evrensel akıl aynı zamanda evrensel yasanın, kaderin, doğanın, hatta tanrının ta kendisidir; görünür evren ise 'tanrının canlı giysisi'nden başka bir şey değildir." (Capelle, 2011: 96). *Felsefe Tarihi* adlı eserinde Alfred Weber ise Herakleitos'un logosunu "ezelî ve ebedî oluşta tek sabit nokta olan ilâhî kanun (teios nomos)" sözleriyle tarif etmiştir (Weber, 1938: 21). Bu özellikleri itibarıyla logos, bilimsel düşünmeyi de mümkün kılan yegâne ölçüdür. Nitekim "eğer herhangi bir şeyin bilgisi ve bilimi varsa" diyen Aristoteles'e göre "duyusal şeylerin dışında bazı başka gerçekliklerin, kalıcı gerçekliklerin var olması gerekir; çünkü sürekli akış içinde olan şeyin bilimi olamaz." (Aristoteles, 2010: XIII, 4, 1078b). Üstelik şu da var ki Herakleitos için insanların sahip olduğu bireysel akıl, şeyleri kavrama kabiliyetinden mahrumdur (Türker, 2002: 30). Bu nedenle insanlar, teorik ve pratik faaliyetlerinde herkes için müşterek olan logosa iştirak etmelidir; zira bilgelik, ancak logosu anlayıp ona uygun davranarak elde edilebilir (Dumitriu, 1977: 84). Bilgelik yolculuğuna çıkmış olan insanların logosa kulak vermeleri gerekmektedir (Herakleitos, 2018: 135, 265; Capelle, 2011: 105; Kirk ve Raven, 1957: 188).

> "*Evrensel âhengin ve onun anlaşılması demek olan bilgeliğin kaynağı, akıldır. Bundan dolayı bilgi ancak, akıştaki karmaşayı anlamlandıran ve âhenge dönüştüren evrensel akla uygun olan düşünceyle (sophon) ortaya çıkar. Çünkü evrensel akıl, hem varlıkla düşüncenin ölçüsüdür hem de her şeyin kendisine göre olduğu şeydir. Varlığın özü olan değişme, birliği ifade etmektedir*." (Türker, 2002: 30).

Yukarıda da belirttiğim üzere Herakleitos'un nazarında evrendeki her şey, logosun tayin etmiş olduğu ölçüye göre değişirken (Herakleitos, 2018: 33); ölçünün kendisi, yani logos asla değişmez. Düzenleyici bir ilke olan logos, diğer her şey gibi dil olgusuna da sirayet etmiştir. Bu nedenle filozofun dil meselesine olan yaklaşımı doğrultusunda logosu, münferit sesbirimlerinin bir ölçüye göre derlenmesiyle oluşan anlamlı ifade olarak tanımlamak mümkündür. İmdi 'söz' demek olan logos, soyut durumdaki anlamın somutlaşmış hâlidir.

Birbiriyle çeliştiği düşünülen şeylerin esasında özdeş, dolayısıyla aslında her şeyin bir olduğu inancına dayanan görüşe *gizemcilik* denir

(Russell, 1972b: 17). Bu açıdan İskoç felsefeci W. K. C. Guthrie (1906-1981), Pythagoras (M.Ö. 580-500) ve Herakleitos gibi filozofların anlatımına hâkim olan gizemciliğin sebebini, onların maddî ve manevî âlem anlayışlarının iç içe geçmiş olmasına bağlamaktadır. Bu filozofların varlık tasavvurunda söz konusu âlemlerin kesin çizgilerle birbirinden ayırt edilmemiş olması, beraberinde 'madde ile ruh', 'duyu ile akıl', 'algı ile düşünce', 'bilgi ile vahiy' gibi tasniflerin de bulanıklaşmasına yol açmıştır:

> "*Şimdiye kadar maddi dünya ile manevi dünya birleştirilmiş ve bunda sorun yaşanmamıştı. Daha geç tarihlerde bu ikisi birbirinden açıkça ayrılacaktır. Herakleitos fragmanlarının karanlık olmasının asıl nedeni şudur: İncelikli düşünme tarzı Herakleitos'u öyle bir noktaya getirmiştir ki, artık maddeyle ruhu (ya da somutla soyutu) ayrı düşünmesi gerekiyordu, oysa o hâlâ bu ayrımı bilinçli olarak yapamayacak kadar önceki düşünce tarzına bağlıydı*." (Guthrie, 2011: 435).

Felsefenin tarihsel gelişimi açısından Pythagoras ve Herakleitos gibi filozofların faaliyet gösterdiği dönemi dikkate aldığımızda, varlığın maddî ve manevî olmak üzere henüz ayırt edilmemiş olduğunu görürüz. Bu nedenle Herakleitos, maddî varlıkları manevî anlam taşıyan kavramlarla, manevî varlıkları da maddî anlam taşıyan kavramlarla ilişkilendirerek dile getirme çabası içerisindedir.[9] Bu durum filozofun anlatımının belirsizleşmesine yol açan önemli bir etken olarak karşımıza çıkar. Aslında Aristoteles'in de belirttiği üzere yazım düzeni açısından bir metin, kolay okunur ve anlaşılır olacak şekilde kaleme alınmalıdır. Ne var ki *Rhetorica* adlı eserinde filozof, Herakleitos'un yazılarında sıkça görülen gereksiz yere kullanılan bağlaçlar, laf kalabalığı yaratan cümlecikler, birden çok anlama işaret eden sözcükler ile imla hatalarından metnin anlaşılırlığını zora sokan hususlar olarak şikâyet etmiştir. Çünkü Aristoteles'e göre saydığım bu durumlar, Herakleitos'un anlatımını mana açısından belirsiz kılmaktadır (Aristoteles, 1959b: III, 5, 1407b). Sonuç itibarıyla Herakleitos'un gerek dilbilgisi kurallarını dikkate almadan özensizce yazması, gerekse de metinlerinde kurgusal akılyürütmelere dayanarak tasarladığı "Varlık ve varolmayan aynıdır; her şey vardır ve aynı zamanda yoktur." gibi bir paradoks örneği olan çelişik yargılardan oluşan ifadelere bolca yer vermesi; okurları nezdinde onu, anlaşılması oldukça güç olan gizemli bir düşünüre

[9] Bu yüzdendir ki filozof, 'ruh'u *hava*yla ilişkilendirerek tasavvur etmiştir.

dönüştürmüştür (Hegel, 2018: 258-259). Dolayısıyla bu özellikleri bakımından filozofun üslubu, geleneksel tasniflere dayalı olarak şekillenen hitabet anlayışının lağvedilmesiyle ortaya çıkacak olan postmodern felsefe diline benzetilebilir.

Varlık-düşünce-dil özdeşliğine inandığı için şeyleri mahiyetleri bakımından bildiğini ve bu sayede mahiyetlerine göre tanımladığını ileri süren Herakleitos, ifade ettiği sözlerin de şeylerin mahiyetini bildiren bir niteliğe sahip olduğunu belirtmiştir (Herakleitos, 2018: 33). Herakleitos'tan günümüze kalan parçaları Türkçeye tercüme edip yorumlayan Cengiz Çakmak'a göre filozof, bu iddiasıyla dilin kendi başına şeylerin mahiyetini bildirebileceğini kastetmemektedir. Herakleitos'un düşüncesinde dil, ancak her şeyin ölçüsü olan logosa uygun olarak tertip edilmesi hâlinde nesnelerin mahiyetini ortaya koyabilir.[10] Çakmak filozofun dil anlayışını "öznel ve keyfi unsurlara yer vermeyen doğal bir yapı" olarak açıklamıştır (Çakmak, 1991: 10). Filozofun dile yönelik bu yaklaşımı, anlam sorununa olan bakış açısının ana hatlarını da sunmaktadır. Buna göre Herakleitos, ad ile nesne arasındaki ilişkide temellenen anlamın uzlaşımsal olmadığı görüşündedir (Çakmak, 1991: 13). Bilakis ad ile nesne arasındaki bağıntı, logosun belirlediği ölçüler uyarınca tesis edildiğinden, ad ile nesneyi birbirine bağlayan gösterme ilişkisi, diğer bir deyişle anlam doğal bir yapıya sahiptir (Başkan, 2003: 24). Dolayısıyla adlar, şeylerin doğasını bildirir niteliktedir (Zeller, 2008: 81). Ayrıca Herakleitos'un nezdinde logosun, doğru bir şekilde düşünme ile konuşmanın ölçüsü olduğunu da vurgulamak gerekir. Nitekim ona göre insan, ancak logosa uyduğu müddetçe gereği gibi düşünüp konuşabilir (Guthrie, 2011: 432-433). Bu bakımdan iletişim de logosun sağladığı müşterek anlaşma zemini sayesinde mümkün olmaktadır.[11]

---

[10] Çakmak'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Herakleitos, 2018: 34-35).

[11] Varlık ile dil ilişkisi konusunda yukarıda fikirlerine değindiğim Herakleitos'a karşıt yönde tezler geliştirmiş olan Demokritos (M.Ö. 460-370) ise şeyleri gösteren sözcüklerin uzlaşımsal olduğu görüşündedir (Başkan, 2003: 24). Filozof adların uzlaşım sonucu meydana geldiğini, dilde sıkça karşılaşılan dört farklı duruma dayanarak temellendirmiştir. Bunların ilki sesteşliktir. Sesteşlik aynı adın farklı şeylere delalet etmesidir. İkinci olarak bahsedilen husus olan anlamdaşlık, farklı adların aynı şeye işaret etmesidir. Adların uzlaşımsallığıyla ilgili üçüncü kanıt, adların değişmesidir. Bu durum farklı adların özel münasebetler dâhilinde birbirinin yerine kullanılması olarak açıklanmıştır. Konuya dair son dayanak ise benzer ıstılahların eksikliğidir. Buna göre dildeki bazı isimlerden hareketle onların fiil hâlini türetmek mümkündür, lakin bu durum dilin sözdağarındaki tüm isimler

Pythagorasçı ve Parmenidesçi hocaları sayesinde bu iki filozofu yakından tanıma fırsatı yakalamış ve Herakleitos'un takipçilerinden biri olarak bilinen Cratylus aracılığıyla Herakleitosçu bir tedrisattan da geçmiş olan Platon, varlık-düşünce-dil özdeşliğini benimsediği için insan aklını "varlığın mükemmel bir aynası" olarak görmüş ve dili oluşturan adların, varlığın mahiyetini kavrayan akıl tarafından meydana getirildiğine inanmıştır (Türker, 2016: 112). Dolayısıyla bu belirlemeler eşliğinde *Republic*'in yedinci kitabının başında bulunan ve filozofun görüşlerinin anlaşılması hususunda âdeta bir nirengi noktası olan meşhur mağara benzetmesini şu şekilde yorumlayabiliriz: Mağara duvarı insan aklını, duvara yansıyan gölgeler de ideaların aklî izdüşümünü temsil eder. Aklın uzantısı olarak görülen dil yetisi ise idealardan kaynaklanan tasavvurları dışavurup somutlaştırmaya yarayan bir araçtır. İmdi bir ifade aracı olan dili oluşturan adlar, şeyler hakkında bilgilenmeye yardımcıdırlar (Proclus, 1820: II, 286-287; Cornford, 2010: 335). Dahası şeylerin vasıfları sesler vasıtasıyla adlarda temsil edildiğinden (Perek, 1961: 10), adı oluşturan sesbirimlerinin doğasını bilen biri, adın işaret ettiği şeyin mahiyetini de bilir (Platon, 1902b: 675). Çünkü Platon'a göre adlar, idealardan pay alan kavramları ifade eden sembollerdir (Türker, 2007a: 66). Filozofun bu görüşüne katılanlar, varolanların mahiyetini sözcüklerin etimolojik, fonetik ve morfolojik yapısında keşfetmeye çalışmışlardır (Perek, 1961: 15).

Platon'a göre dilin ilk yaratıcıları olan ad-koyucular (*name-givers*), varlığın mahiyetini kavrayabilen ve bu sayede adlandırma işlemini söz konusu varlığın mahiyetini belirtebilecek şekilde gerçekleştiren bilge kişilerdir. Onlar adlandırma faaliyetini ad ile nesne arasındaki ilişkiyi gözeterek gerçekleştirdiklerinden, mükemmel adlandırmalar yapabilmeyi başarmışlardır (Platon, 1902b: 663; Lifschitz, 2012: 18). Örneğin Platon'un nazarında 'r' sesi, "her türlü hareketi bildirmek için kullanılan bir alet gibi"dir (Platon, 1997: 426c). Dolayısıyla ad-koyucuların hareket bildiren

için geçerli değildir. Filozofa göre tüm bu gerekçeler adların doğal değil, uzlaşımsal olduğunu kanıtlamaktadır (Proclus, 2016: 35).

fiilleri adlandırırken 'r' sesine başvurmaları bir tesadüfün değil,[12] varlık ile dil arasındaki ilişkinin doğasını yansıtan zorunlu bir ontolojik seçimin eseridir (Platon, 1997: 426d-426e).

Öte yandan Aristoteles ise varlık ile dil ilişkisini mahiyetçi bir yaklaşımla ele almaması yönüyle Platoncu çizgiden ayrılmaktadır. Aristoteles'e göre nesneler ile adlar arasındaki ilişkiyi mahiyetleri bakımından tesis edebilecek zorunlu ontolojik bağıntılar bulunmadığından, söz konusu ilişki uzlaşımsal bir niteliğe sahiptir (Lifschitz, 2012: 19). Aristoteles'in nazarında adlar; bizzat dış dünyadaki şeyleri değil, zihnin bu şeylerden hareketle gerçekleştirdiği soyutlamaların neticesinde meydana gelen kavramları gösteren sembollerdir[13] (Türker, 2007a: 66).

Platon ile Aristoteles'in görüşlerini seçmeci (*eclectic*) bir yaklaşımla incelemiş olan Geç-Eskiçağ filozoflarından Ammonius[14] (M.S. 435/445-517/526) için varlık ile düşünce arasında doğal, varlık ile dil arasında ise uzlaşımsal bir ilişki bulunmaktadır. Ona göre sesbirimlerini kayda geçirmeye yarayan görsel işaretler olan harfler, seslerden müteşekkil sözleri; sözler, şeylerin ruhtaki kavramlarını; kavramlar da dış dünyada kendilerine

[12] Platon'un konuyla ilgili vermiş olduğu örneklerden birkaçı şunlardır: rbein (akmak), rboê (akıntı), tromos (titreme), krouein (çarpmak), ereikein (parçalamak), thrauein (kırmak), thrüptein (ufalamak) (Platon, 1997: 426d-426e).

[13] Demokritos'tan hareketle mekanikçi bir yaklaşım geliştirmiş olan Epikürosçular, Platon ve Aristoteles'in dilin işleyiş yapısıyla ilgili ortaya koyduğu teorileri yetersiz bulmuşlardır. Epikürosçular maddeci (*materialist*) düşünme yöntemini benimsemiş olduklarından, onların anlayışında Platon'da karşılaştığımız ad-koyucu gibi ilahî denebilecek bilge kişilere yer yoktur. Diğer yandan Epikürosçular, Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu dilin uzlaşıma dayandığı tezini de kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre uzlaşım teorisi, insanların icat edilmiş olan ilk sözcükler üzerine nasıl mutabakat sağlayıp birbirleriyle iletişim kurmaya başladığını açıklayamamaktadır (Lifschitz, 2012: 19). Epikürosçular dilin kökenini, hayvanlardaki içgüdüsel duyumların dışavurumunu dikkate alarak izah etmiş (Zeller, 2008: 323); dilin ortaya çıkışını acı, korku ve tutku gibi içgüdüsel duyumları ifade eden dışavurumlarla ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre kaynağını temel içgüdülerden alan bu mihanikî (*reflexive*) ifadeler, zaman içerisinde defalarca tekrarlanarak sembol değeri kazanmış ve böylece belirli şeyler ile düşüncelere ad olmuştur (Lifschitz, 2012: 19). Sonuç itibarıyla Epikürosçular, dili doğalcı (*naturalist*) bir bakış açısıyla ele almayı denemiş ve bu nedenle de dille ilgili değerlendirmelerinde salt kurgusal nitelikte olan tartışmalardan uzak durmaya çalışmışlardır.

[14] Felsefe tarihinde "Hermeias'ın oğlu" diye tanınan Ammonius, İskenderiye'deki münevverler arasında Aristoteles yorumcusu olarak şöhret kazanmış olan seçmeci bir filozoftur. Ona göre Platon ile Aristotelesçi sistemler birbiriyle tutarlı olduğundan, Aristoteles'in görüşlerini Platoncu bir çerçevede açıklamak mümkündür (Blank, 2010: 661-663). Yeni-Platoncuların *üç hipostaz* olarak söz ettiği küllî varlıkları kabul eden Ammonius (Blank, 2010: 665), 'ruhun içkin fikirlerle dünyaya intikal etmesi' ile 'tümellerin bireylerden öncelikli ve münferit olarak var olması' gibi başat Platoncu fikirleri de benimsemiştir. Richard Sorabji'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Ammonius, 1991: 4).

karşılık gelen varlıkları gösterir. Dış dünyadaki varlıklar ile bu varlıkların ruhtaki temsilleri olan kavramların bilgisi tüm insanlarda müşterektir, sözgelimi ruhta bir tümel olarak kavranan 'aslan' düşüncesi ile bu düşüncenin dış dünyada delalet ettiği varlık sınıfı tüm insanlar tarafından aynı şekilde anlaşılmaktadır. Varlık ile kavramlara işaret eden sözlü ve yazılı dil göstergeleri ise toplumdan topluma farklılık gösterdiğinden değişken bir yapıya sahiptir ve bu nedenle de uzlaşımsaldır. Başka türlü ifade etmek gerekirse kavramlar, şeylerin zihinsel resimleri olarak ruhta teşekkül ettiğinden, varlık ile düşünce ilişkisinin doğallığı, bu ilişkiyi meydana getiren unsurların kendi arasındaki temsilî benzerlikten kaynaklanır; dolayısıyla "bir ve aynı şeyi farklı tasavvurlarla düşünmeye çalışmak imkânsızdır." Oysaki kavramlar ile onları ifade eden sözler arasında temsil bakımından herhangi bir doğal benzerlik bulunmamakta, düşünceleri dile getirmeye yarayan ifade birimleri uzlaşım sonucu oluşturulmuş semboller olarak iş görmektedir (Ammonius, 2014a: 27-29).

Daha sonra kendisinden bahsedeceğim hocası Proclus'tan (412-485) farklı olarak teürjik[15] (*theurgic*) geleneğe bağlı olmayan Ammonius, tanrısal adların gizemli anlamlarla yüklü olduğu tezini reddetmiştir. Ammonius'a göre tanrılar ad-koyucu failler olmadığından, adlarda tanrısal kökenli bâtın bir veçhe aramak boşunadır. Filozofun nezdinde adlar, hakiki bilgiyi temin eden cevherler olarak görülmemektedir; onlar mahiyetleri bakımından varlıklar hakkında bilgilendirici bir işleve sahip olmayan, yalnızca varlıklara işaret etmeye yarayan uzlaşımsal sembollerdir. Bu nedenledir ki ad ile adlandırılan nesne arasında, zorunluluk arz eden ontolojik bir ilişki söz konusu olamaz (Blank, 2010: 659-660).

Pythagoras, Herakleitos ve Platon gibi gizemci (*mystic*) yönü güçlü olan bazı Geç-Eskiçağ filozofları, evreni 'birtakım tanrısal sembollerle bezenmiş gizemli bir yer' olarak telakki etmişlerdir. Örneğin bunlardan biri olan 3'üncü yüzyıl filozofu Plotinus[16] (205-270) için şeyler, esasında işaretlerdir

[15] Teürji (*theurgy*) ahlakî olgunlaşma ve ruhanî arınmayla tanrı katına yükselmeye ve bu sayede onunla yeniden *Bir* olmaya yönelik faaliyetlerle ilgili gizemci bir disiplindir. Bireylerin evrendeki ilahî işaretlerin izini sürerek tanrısal bir hüviyet kazanmasının ve nihayetinde de tanrıyla hemhâl olmasının yollarını aramaktadır.

[16] Plotinus gerek Geç-Eskiçağ gerekse de Ortaçağ düşüncesini derinden etkilemiş; onun ana hatlarını belirlediği Yeni-Platonculuk, idealar teorisinin sarih bir açıklama getiremediği

ve sadece bu işaretleri okumasını bilen bilge kişiler,[17] gayb âleminin sırrına erebilir (Plotinus, 1930: 624-625). Zira Plotinus'un nazarında evren, 'sembollerle dolu olan bir kitap' gibidir; hâliyle bilgelik de 'varlıkların evrende tesis ettiği düzeni evren kitabından okuyabilme hüneri'dir. Kaldı ki filozofun nezdinde bilge kişi, evren kitabındaki semboller aracılığıyla yalnızca olmuş olanları değil, aynı zamanda olacak olanları da okuyabilir (Türker, 2010: 305-306). Bununla birlikte Plotinus'a göre insan, kendi bireysel çabasıyla hakiki bilgilere erişemez. Çünkü cüzî durumdaki insan aklı, kendisinden sudûr ettiği küllî aklı temaşa ederek onda saklı olan hakikatleri tahlil ve tarif etme gücünden yoksundur. Bu sebeple insan, yalnızca vecit (*ecstasy*) hâlindeyken küllî varlıklarla ittisal kurarak hakikat âleminin kapılarını aralayabilir. Felsefe tarihçisi Eduard Zeller (1814-1908), Plotinus'un nezdinde şekillenmiş olan Yeni-Platonculuğun bu yaklaşımını şu sözlerle değerlendirmektedir:

> "*Felsefi düşüncenin nüvesi bundan böyle obje bilgisinde değil, riyazet ve bilgi yoluyla en yüksek sükûnete, Tanrı'yla vecid halinde birleşme mertebesine yükselmiş olan sujenin ruh durumunda bulunmaktadır. Dolayısıyla Yeni-Platonculuk bağımsız araştırma yerine ilham yahut revelasyon [vahiy] arayışıyla, Yeni-Pythagorasçılıkla ve Helen-Yahudi felsefesiyle başlamış olan gelişmeyi son haddine vardırmış ve böylelikle felsefenin intiharını tamamlamıştır.*" (Zeller, 2008: 383).

Plotinus'un bu görüşleri, Yeni-Platonculuk akımında dil sorununun, bir yandan gnostik-kozmik diğer yandan da özellikle Proclus[18] gibi takipçileri

---

varlık ile varoluş âlemleri arasındaki keskin ayrımda temellenen 'idea ile madde', 'ruh ile beden', 'akıl ile duyu', 'düşünce ile algı' gibi kavram çiftleri arasındaki ilişkileri yeniden yorumlamıştır. Öyle ki 'evrenin oluşumu', 'bir/lik ile çok/luk sorunu', 'tanrı ile âlem ilişkisi' gibi karmaşık meseleler Plotinus ve takipçilerinin üzerine kafa yorduğu başlıca konular arasındadır.

[17] Plotinus *bilgeler* ile *gnostikler*i birbirinden ayırmıştır. Ona göre gnostik olarak adlandırılan kişiler, evrende var olduğu düşünülen gizemli ses ve işaretleri kullanarak kehanet gücü kazanmaya çalışırlar. Yani gnostikler, gizemli ses ve işaretlerle, bilgelik yolculuğunda hakikate ulaşabilmek için değil; geleceği kendi tasarıları doğrultusunda inşa edip tanrısal iradeye ortak olmak için ilgilenmektedir. Plotinus gnostiklerin bu teşebbüsünü 'haddini bilmezlik' olarak yorumlamıştır (Plotinus, 1930: 146).

[18] Platon, Aristoteles ve Plotinus üzerine gerçekleştirdiği karşılaştırmalı çalışmalarla felsefe tarihinde kendisine önemli bir yer edinmiş olan Proclus, bu filozofların görüşlerine daha sistematik bir görünüm kazandırma başarısı göstermiştir (Haven, 1876: 203-204). Onun araştırmalarının merkezini Plotinus'tan devraldığı bir/lik ile çok/luk sorunu oluşturmaktadır. Yani Proclus, tümel ve soyut olan *Bir*/*lik*ten tikel ve somut olan çok/luğun nasıl varlığa geldiğini daha anlaşılır bir şekilde açıklamaya çalışır. Yine onun incelemelerine kaynaklık eden bir diğer mesele, tikel ve somut olan çokluğun, kendisinden sudûr ettiği tümel ve soyut olan *Bir*/*liğe* nasıl geri dönüp iştirak edeceğiyle ilgilidir (Windelband, 1910: 381). Filozofun bu doğrultudaki çalışmaları, hem dönemin felsefî bilgileri ile dinî inançlarını sentezleyen gizemli bir evren tasavvurunun ortaya çıkmasına

tarafından gizemci açıdan yorumlanmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Yeni-Platonculuğa mensup seçmeci bir filozof olan Proclus'un (Burt, 1889: 293) dil anlayışının kendisine dayandığı bilgi teorisi, ruh anlayışına koşut olarak inkişaf etmiştir.[19] Şimdi bu konuyla ilgili olarak önce şunu belirtmek gerekir ki Proclus, ruh göçü öğretisini benimsemiş bir filozoftur ve bu öğretinin doğal sonucu olarak da ruhun dünyaya içkin fikirlerle intikal ettiğini savunmaktadır. Ona göre ruhta doğuştan var olan içkin fikirler, bilginin yapıtaşları ve kanıtlamanın başat ilkeleri konumundadır; diğer bir deyişle bu fikirler, hem ruhun hem de gerçekliğin ilkeleridir. Dolayısıyla içkin fikirlerin mahiyetini kavrayanlar, yani onları hatırlayanlar evreni tesis eden neden ile ilkelere de kendiliğinden vâkıf olurlar (Helmig ve Steel, 2019).

Yeni-Platoncuların nazarında küllî ruhtan sudûr edenler, her ne kadar içkin fikirler olarak cüzî ruha aksetmiş olsa da dünyada bedene büründükten sonra cüzî ruh, bu fikirleri unutmaya yüz tutmuştur. Şu hâlde Proclus'a göre bilgelik yolunda ilerleyebilmek için, unutulan bu fikirlerin hatırlanması (Helmig, 2017: 196) ve bireyin ahlaken olgunlaşıp ruhunu kötülüklerden arındırması şarttır. Dahası filozofun nezdinde insan, kusurlu bir bilme yetisine sahip olduğundan, arzu ettiği hakikate kendi başına ulaşamaz. Hakikate erişebilmek için tanrısal bir etkiye ihtiyaç duyar, ki bu durum onun hakikat yolculuğunu gizemli bir sürece dönüştürmektedir. Hakikate mazhar olmak, birey vecit hâlindeyken tanrının lütfuyla gerçekleşen ilahî aydınlanmanın bir neticesidir[20] (Mitchell, 1891: 278). Yani Proclus'a kalırsa

---

(Mitchell, 1891: 276-277) hem de tümeller konusunun epistemolojik olmaktan ziyade teolojik ve kozmogonik bir çerçevede tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Zira Proclus'un nazarında tümeller, evreni varlığa getiren küllî varlıklara tekabül etmekte (Snider, 1903: 689) ve bu sebeple bir bakıma illetler (*causes*) anlamına da gelmektedir (Windelband, 1910: 382). Ezcümle felsefe ile dini kuşatan bütüncül bir sistem arayışında olan Proclus, skolastisizmin habercisi niteliğindedir (Mitchell, 1891: 277).

[19] Proclus'un nezdinde ruh, aklî (*rational*) ve aklî-olmayan (*non-rational*) olmak üzere iki boyuttan meydana gelmektedir. Aklî-olmayan ruhun melekeleri, algılama ve hayalle (*imagination, phantasia*) sınırlıyken; aklî ruh ise sanı, gidimli düşünme (*discursive thought*) ve anlama (*intellection*) yetilerine sahiptir (Helmig ve Steel, 2019). Yalnızca aklî ruhun yetileri, içkin fikirlerden hareketle yargıda bulunabilme ehliyetine vâkıftır (Helmig, 2017: 194). Dolayısıyla filozofa göre insanın amacı, duyusal evrenin algısal etkilerinden sıyrılarak kavrayış gücünü arttırmak ve bu sayede salt tefekkür (*pure contemplation*) durumuna yükselmeye çalışmak olmalıdır (Helmig ve Steel, 2019).

[20] Proclus bilim (*science*) karşısında imana (*faith*) üstünlük tanımıştır. Ona göre akıl, imanı izah etmeye yarayan bir melekedir sadece (Lewes, 1867: I, 401).

tek başına felsefe, kişiyi hakikate ulaştıramaz; hakikate erişebilmek için, felsefî çabanın teürjik faaliyetle desteklenmesi gerekir (Helmig, 2017: 202).

Proclus'a göre cüzî ruhta içkin olarak bulunan kavramların oluşturduğu düzen ile evrene hâkim olan düzen birbiriyle bakışımlıdır (Lewes, 1867: I, 402). Bu nedenledir ki ruhtaki kavram dizilerini meydana getiren ilişkileri analiz ederek varlıkların bağlı olduğu yasalar anlaşılabilir. Dolayısıyla ruhun doğasını bilmek demek, bütün evreni bilmek demektir (Lewes, 1867: I, 403). Proclus için algılar, anlam ifade eden duyusal etkilerdir. Gelgelelim duyuların kabiliyeti nesneyi yalnızca belli bir bakımdan algılayabilmekle kısıtlı olduğundan, bunların ilettiği anlamlar da nesnenin münferit vasıflarıyla sınırlıdır. Dolayısıyla nesnenin yalnızca bir yönüne karşılık gelebilen anlamdan hareketle, algılanan nesne hakkında kuşatıcı bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Algılananın ne olduğunu bilebilmek için, ruhta onun suretiyle ilgili bütünlüğü temsil eden kavrama, yani içkin fikre başvurmak gerekir. Çünkü içkin fikirler, nesnenin sahip olduğu çeşitli anlamları çerçevelemesi açısından, tek bir şeye işaret etmektedir (Proclus, 1820: II, 209-210). Bu bakımdan algılar vasıtasıyla iletilen anlamların anlaşılması, ruhta bu algılara tekabül eden içkin fikirler sayesinde mümkündür. Duyusal etkiye yol açan etkenler, ancak içkin fikirler aracılığıyla saptanabilir (Proclus, 1820: II, 210; Helmig, 2017: 197).

Dil konusuna gelince, Proclus bu meseleyi yukarıda ana hatlarını açıklamaya çalıştığım ontolojik ve epistemolojik belirlemeler eşliğinde ele almıştır. Onun dil görüşü, Platoncu ruh anlayışı ile bu anlayışın ürünü olan içkin fikirler öğretisinden feyzalmıştır. Bu nedenle Proclus'a göre dil, içkin fikirleri (*inner mental thoughts*) anlatmaya yarayan bir yetiyken; dilin ifade birimleri olan adlar ise Platon'un 'düşünmenin sabit cevherleri' olarak tanımladığı ideaların sembolüdür (Helmig, 2017: 187). Şu hâlde manalı önermeler kurabilmek, içkin fikirlere işaret eden sözcükler vasıtasıyla yüklemleme teorisini işleterek mümkün olmaktadır (Helmig ve Steel, 2019).

Hatırlanacağı üzere Platon, varlığı idealar ve görünüşler olmak üzere iki farklı mevcudiyet türüne dayandırarak açıklıyordu. Kendi ontolojisini bu tasnife koşut olarak şekillendiren Proclus'a göre ise varlıklar, düşünülür ve duyulur olmak üzere iki sınıfa ayrılmaktadır. Onun nazarında düşünülür

olan varlıklar, ezelî-ebedî nitelikteki değişmez formlardır. Duyulur olan varlıklar ise madde içermelerinden dolayı oluş-bozuluşa uğrarlar ve değişken bir yapıdadırlar. Proclus'un bu varlık anlayışı, onun dil konusundaki görüşlerini belirleyici bir niteliğe sahiptir. Nitekim onun nezdinde adlar, form ile maddeden müteşekkil dilsel unsurlardır: "Mademki adlar 'Form'a (Eidos) ve maddeye sahiptir; 'Form'a (Eidos) göre doğal olandan, maddeye göre ise uylaşımsal olandan pay alırlar." (Proclus, 2016: 31). Şu hâlde düşünülür varlıklar ile onların adları arasında zorunlu ve sabit bir ilişki vardır. Dolayısıyla düşünülür varlıklara işaret eden adlar doğaldır.[21] Diğer yandan, duyulur varlıklar ile onların adları arasında ise zorunsuz ve değişken bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle de duyulur nesnelere işaret eden adlar uzlaşımsaldır (Proclus, 2016: 31; Helmig, 2017: 191): "Adlar 'ebedi/gaybi' (aïdion) şeylere ilişkin olduğunda doğal olandan daha ziyade pay alırlar; bozulabilir şeylere ilişkin olduklarında ise daha ziyade rastlantısal olandan pay alırlar." (Proclus, 2016: 31).

Proclus'un nazarında adlar idealara delalet eden ifade birimleri olduğundan (Helmig, 2017: 190), iki farklı işlevi yerine getirmektedir. İlk olarak adlar, işaret ettikleri şeylerin mahiyetini bildirir (Proclus, 1820: II, 286-287; Proclus, 2016: 63):

> "*Sonuçta bundan hareketle ad ne bir semboldür, ne de uylaşımsal olanın rastlantısal bir işidir; ancak kendi nesnesiyle akraba, doğal olarak ona aittir. Çünkü her alet ona uygun işe göre tasarlanır, meydana geldiği şeyden başka hiçbir şeye uyum sağlamaz*." (Proclus, 2016: 63-65).

İkinci olarak ise adlar, varlıkların mahiyetleri bakımından ayırt edilmesine vesile olup zihinde bir düzen hâlinde anlaşılmasını sağlamaktadır (Proclus, 2016: 65). Filozof adların işleviyle ilgili olan nihaî değerlendirmesini şu sözlerle dile getirmiştir:

> "*Sonuç itibarıyla ad da bir alet olduğundan, doğuştan bir gizil güce sahiptir; bu onu kendisinin işaret ettiği şeylerle uyumlu hale getirir; idraklerin düzeninin açığa vurucu olduğunu öğretir; mahiyeti ayırt eder ve şeylerin 'irfan'ını (gnôsis) içimize yerleştirir*." (Proclus, 2016: 65).

Dış dünyada algılanan nesneler, değişken olmasına karşın; onların ruhtaki karşılıkları olan içkin fikirler ise hem sabit hem de tüm bireyler için

[21] Bu yaklaşımı savunanlar, tanrısal adları analiz ederek tanrının mahiyeti hakkında bilgi sahibi olabilecekleri görüşündedir (Steel, 2010: 634).

müşterektir. Hatırlanarak zihinde uyandırılması gereken bu fikirler, aynı zamanda iletişim teorisinin de metafizik altyapısını oluşturur. Çünkü içkin fikirler, iletişim sürecinde iletişilebilir nesnel formlara dönüşebilmesi bakımından, bireyler arasındaki bildirişimi temin etmektedir (Helmig ve Steel, 2019).

Bâtınî bir yaklaşımla varlık-düşünce-dil ilişkisini ele alan filozofların nazarında hakikate ulaşabilmenin yolu, evreni kuşatan sembollerin anlamına vâkıf olmaktan geçer; bunun için ise evrenin kendisini ifade ettiği kozmik dili anlamak gerekir. Onlara göre bireyin evrenle iletişim kurmasına vesile olan bu kozmik dil; bir yandan derin bir kavrayışla akılyürütmeyi mümkün kılması suretiyle evrenin sırlarını keşfetmeye imkân tanırken, diğer yandan da evrende cereyan eden olgu ve olayların mahiyetini anlamaya yardımcı olarak şeylerle ilgili hem içgörü (*introspection*) hem gerigörü (*retrospection*) hem de öngörüde (*prospection*) bulunmayı sağlamaktadır (Türker, 2010: 306). Geleneksel düşünceyi oldukça etkilemiş olan kozmik dil görüşü, aslen bir rahip olan İrlandalı modern filozof George Berkeley (1685-1753) için bile önemli bir yere sahiptir.[22] Nitekim onun nazarında zihnin duyular vasıtasıyla algıladığı evren, işaretlerden müteşekkil bir sistemdir.[23] Nesnelerin evrendeki düzeninin doğal bir dil teşkil ettiğini ve tanrının bu dil vasıtasıyla insanlarla iletişim hâlinde olduğunu düşünen

[22] Geleneksel ontolojinin temelini oluşturan ve vasıfların taşıyıcısı olarak addedilen cisimsel cevher (*corporeal substance*), diğer bir deyişle özdek (*matter*) kavramını reddetmiş olan Berkeley'e göre şeylerin algılanabilir durumdaki vasıfları, algılama yetisine sahip olmayan bu tür bir edilgin töz tarafından idrak edilemez. Filozofun indinde cevher olarak adlandırılanlar, kendisinde bulunan algılama yetisi sayesinde duyulur şeylerin vasıflarını algılayabilen etkin durumdaki zihinlerdir (Berkeley, 2018b: 50-51). Şu hâlde vasıfların hakiki ve tek taşıyıcısı, bizzat zihnin kendisidir. Öte yandan, etkin olan zihnin edilgin durumdaki dolaysız nesneleri olarak tarif edilen *ideler* ise kendilerini algılayan bir zihinden bağımsız olarak mutlak bir gerçekliğe sahip değildir. Alexander Campbell Fraser'ın (1819-1914) konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Berkeley, 2018b: 79). Onlar zihinsel fikirler olmak bakımından öznede inşa olunmaktadır: "Bir ideanın [idenin] varoluşu onun algılanmasına dayanır." (Berkeley, 2018b: 45-46).

Berkeley'e kalırsa sınırlı olan tekil durumdaki bireysel zihinler ile sınırsız olan tanrısal zihnin algılama faaliyeti dışında bulunan hiçbir şey yoktur. Fraser'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Berkeley, 2018a: 135). Filozofa göre hayalgücü ile anlamagücünün menzili, algılamagücünün kapasitesini aşamaz. Bu nedenle duyulur bir şeyi, onun algısına sahip olmadan tasavvur veya idrak edebilmek mümkün değildir (Berkeley, 2018b: 49). Zihnin herhangi bir algıya dayanmadan salt kurgusal akılyürütmelerle ürettiği 'cisimsel cevher' gibi çelişik kavramlar, doğada hiçbir gerçekliğe karşılık gelmeyen sahte düşüncelerden ibarettir (Berkeley, 2018a: 69). Dolayısıyla bu türden düşünceleri dile getiren ıstılahlardan oluşan bir söylem manasızdır (Berkeley, 2018a: 108).

[23] Fraser'ın konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Berkeley, 1871: 8, 316).

filozofa göre hikmet, bilhassa görme duyusuyla algılanan şeyler arasındaki ilişkilerin okunmasıyla anlaşılabilir. Kozmolojik ve teolojik gerçekliklerin müşahede yoluyla kavranmasına aracılık eden bu doğal dil (*natural language*) sayesinde insan, yalnızca doğrudan gözlemlediği olaylar hakkında değil, gelecekte olacak olan olaylar hakkında da bilgilenme imkânına sahiptir (Berkeley, 1871: 152-155). Aslına bakılırsa Berkeley, duyusal evrende doğrudan tecrübe edilen olgu ve olayları, gayb âleminin doğrudan tecrübe edilemeyen hakikatlerini gösteren işaretleri olarak yorumlamıştır. Diğer bir deyişle duyu organları aracılığıyla algılananlar, dolaylı bir şekilde de olsa, tanrının hikmetine mazhar olmayı sağlayan sembollerdir (Pearce, 2008: 250).

> "*Bakışımızı nereye yöneltirsek yöneltelim her yerde her zaman Tanrının belirgin işaretlerini algılarız. İnsan tarafından üretilen devinimlerin algıları imler olarak hizmet ettiği gibi, gördüğümüz, duyduğumuz [işittiğimiz], duyumsadığımız ya da benzer biçimde duyu ile algıladığımız her şey Tanrının gücünün bir imi ya da sonucudur*." (Berkeley, 2018b: 185).

Yukarıda yer verdiğim iktibastan da kolaylıkla anlaşılabileceği gibi, Berkeley'nin felsefe anlayışına gizemci bir mahiyet kazandıran doğal dil konusundaki düşünceleri, aynı zamanda onun kozmoloji, teoloji ve semiyolojiyle ilgili olan görüşlerini birbirine bağlayan bir mafsal görevi görmektedir. Zira filozofun indinde evren, tanrı tarafından yazılmış bir kitap olarak tasavvur edilmekte; doğa yasalarını meydana getiren neden-etki bağıntıları da tanrısal bir mahiyete sahip olan doğal dilin dizim kurallarında temellenmektedir (Pearce, 2008: 253-254). Dolayısıyla araştırmacıların bulmaya çalıştığı doğa yasaları, tanrının insana hitap ettiği doğal dilin kurallarının anlaşılmasıyla ortaya konabilir (Winkler, 2005: 139). Sonuç itibarıyla Batı kültüründe önemli bir yere sahip olan ve çalışmamın ilerleyen safhalarında filozofların konuya dair yaklaşımları çerçevesinde yine irdeleyeceğim kozmik dil meselesi; Eskiçağda Herakleitos, Pythagoras ve Plotinus'la birlikte felsefî bir hüviyet kazanmış, Ortaçağda Yeni-Platoncu bir çizgide gelişip etki alanını genişleterek bazı modern düşüncelere sirayet etmiş, evreni 'büyük bir kitap' olarak niteleyen Galileo Galilei'nin (1564-1642) nezdinde ise matematiğe dayanan evrensel bir bilim dili ülküsünün çekirdeğini oluşturmuştur.

1.1.3. Akıl ile Dil Özdeşliği ve Bunun Dil İncelemelerine Yansıması

Felsefenin en kadim kavramlarından biri olan ve düşünce ile dilin birbiriyle ilişkilendirilmesinde önemli bir rol oynayan 'logos'un hem *konuşma* hem de *düşünme* anlamlarına gelmesinden dolayı Helen filozofları, insanın ayırt edici bir özelliği olarak düşünmeden bahsederken, aynı zamanda konuşmayı da kastetmişlerdir. Aslında bu filozoflara göre dil, insana özgü olan aklî bir melekedir. Örneğin akıl ile dil arasındaki ilişkiyi irdeleyen Platon, aklın dilde zuhur ettiğini ileri sürmüştür (Platon, 1888: 105). Filozofun bu görüşüne göre dil yetisi, aklın duyumsanabilir yanıdır. Akıl dil sayesinde kendini dışlaştırma, yani ifade etme imkânına kavuşmaktadır. İmdi Platon açısından akıl 'dilin kaynağı', dil de 'aklın ürünü' olarak kabul edildiğinden; düşünme ile konuşma edimleri birbiriyle bakışımlı olan süreçlerdir. Dolayısıyla dilsel bir etkinlik olan konuşma, zihinde beliren fikirlerin onlara delalet eden semboller vasıtasıyla dışavurulduğu bir sesli düşünmeyken; aklî bir faaliyet olan düşünme de zihnin kendi başına sessizce gerçekleştirdiği bir iç konuşmadır[24] (Platon, 1961b: 263e; Platon, 1961c: 189e-190a).

Platon'un bu doğrultudaki fikirlerine katılan ve düşünme ile konuşma olaylarının birbiriyle bakışımlı olduğunu ileri süren Aristoteles, '2.8' numaralı başlıkta da ifade ettiğim üzere, *De Memoria* adlı yapıtında hatırlamaya ilişkin ilkeleri ele alırken, düşünceler arasında gerçekleşen iletişimin ilkelerini de açıklamıştır (Türker, 2010: 316). Bununla birlikte Aristoteles'e göre *konuşmak* ile *ses çıkarmak* birbirinden farklı şeylerdir. İnsana özgü olan konuşma, akıl kaynaklı bir yetidir ve zihindeki kavramlara işaret eden sözcükler aracılığıyla gerçekleşir. Diğer yandan akıldan yoksun olan hayvanların çıkardıkları sesler ise kavramları değil, acı ve haz gibi temel duygulanımları dışavurmaktadır. Aklî bir yanı olmamasından dolayı hayvanların çıkardıkları sesler, dil olarak addedilemez (Aristoteles, 2015: I, 1253a). Bu bakış açısının neticesinde insanın 'düşünen ve konuşan bir

[24] Stoacıların nazarında da dil ile düşünce özdeştir. Onlara göre ne dil olmadan tek başına düşünce ne de düşünce olmadan tek başına dil var olabilir. Konuşma edimini, düşünmenin somut hâle bürünmüş şekli olarak gören bu filozofların nezdinde konuşma, haricî (*explicit*) düşünmedir; düşünme ise dâhilî (*implicit*) konuşmadır (Dumitriu, 1977: 223).

hayvan' olarak tarif edilmesi, iletişimin yalnızca insanla sınırlı bir olay olarak anlaşılmasına sebebiyet vermiştir (Türker, 2016: 116).

Akıl ile dil özdeşliğinin tayin ettiği bu teorik çerçeve; Helen düşüncesinde ele alınan dil (*language*) kavramının, lisan (konuşma dili, *speech*) kavramı ekseninde araştırılmasına zemin hazırlamıştır (Türker, 2010: 306). Üstüne üstlük Helenler, lisan kavramından yalnızca tek bir konuşma dilini, yani Yunancayı anlamışlardır (Türker, 2012a: 75). *The Science of Language* adlı eserinde bu meseleye değinen Friedrich Max Müller (1823-1900), Helenlerin felsefede önemli bir mesafe katetmiş olmasına karşın, neden karşılaştırmalı dilbilimi çalışmalarına yönelmediklerine dikkat çekmektedir. Ona göre bu durumun sebebi, Yunanların kendilerini diğer tüm milletlerden üstün görüp, kendilerinden olmayanlara 'barbar' damgası vurmalarıdır. Yunanlar barbar, yani insan olma vasfı kazanamamış, dolayısıyla akıl yetisinden yoksun kalmış canlılar olarak yaftaladıkları milletlerin dillerini incelemeye tenezzül dahi etmemiştir. Onların nazarında bu diller, salt gürültüden ibarettir (Müller, 1899: I, 136). Müller'e göre kendi dışındakileri barbar olarak görüp yok sayma düşüncesi, Yunanların karşılaştırmalı dilbilimi çalışmaları gerçekleştirebilmelerine ket vurmuştur. Öyle ki Platon *Cratylus*'ta bazı sözcüklerle ilgili etimolojik açıklamalar sunarken, Yunanca ile diğer diller arasında birtakım biçimsel ve anlamsal benzerlikler olduğunu fark etmiş; ancak Yunancanın da dâhil olduğu tüm bu dillerin daha kadim ortak bir kaynaktan türemiş olabileceği düşüncesi filozofun aklının ucundan bile geçmemiştir. Yunanların bu kendini beğenmişliği daha sonra Roma İmparatorluğu'na da sirayet etmiştir. Romalılar imparatorluk sınırlarını alabildiğine genişletip pek çok milletle temas kurmuş olmasına rağmen, aynı sebepten ötürü karşılaştırmalı dilbilimi çalışmalarına yönelmemişlerdir (Müller, 1899: I, 137-139). Müller'in isabetli tespitler eşliğinde özetlediği bu sığ yaklaşım; Helen kültüründe yürütülen dil incelemelerinin yalnızca Yunancayla sınırlı kalmasına yol açmış, karşılaştırmalı dilbilimi çalışmalarının ortaya çıkmasına ise engel olmuştur. Çünkü Helenler Yunanca ile diğer konuşma dillerini de kuşatan genel bir *lisan* kavramından yoksundurlar. Dil kavramının kendisini başlı başına bir inceleme konusu

olarak tasavvur edemeyen Helenler, iletişimsel bir sistem olarak dilin yapısını soruşturma girişiminde bulunmamışlardır. Bunun yerine onlar, dil meselesini Yunancanın sorunlarına indirgeyerek dilbilgisi, mantık ve hitabet açısından incelemekle yetinmişlerdir. Onların bu doğrultudaki amacı manalı, doğru, güzel, düzgün ve ikna edici konuşabilmek için kurallar geliştirmektir. Dolayısıyla Yunancayla sınırlı olan Helenlerin dil çalışmaları, düşüncenin diliyle ilgili bir teori sayılabilecek mantıkla kısıtlı kalmış, bunun dışında evrensel bir dil teorisi niteliği kazanamamıştır.

1.1.4. Lisanın Unsurları Arasındaki Sıradüzenini Oluşturan Ontolojik Temeller Bakımından Felsefe Dilinin Semantiği

Eskiçağ düşüncesinde varlık, "insan aklına tanrısal bir dokunuşla" yahut "evren ile aklın aynı yapıya sahip olmasından kaynaklanan bakışımla" izah edilmiş (Türker, 2017a: 230); ontolojinin en temel kavramları olan *ruh* ile *cisim* arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili açıklamalar, felsefî sistemlerin meseleleri ele alış tarzını kökten belirlemiştir. Nitekim Helen filozofları için insanı oluşturan ruh/akıl ile cisim/beden, birbiriyle çelişen parçalar olduğundan; ruh-beden ikilisi birbirini olumsuzlamakta, dolayısıyla ölümlü olan beden ile ölümsüz olan ruh eşzamanlı olarak aynı varlıkta/öznede/konuda bir arada bulunamamaktadır. Bu nedenledir ki bedenden ayrı olarak var olan cüzî ruhun, kendisinden pay alarak varlığını sürdürdüğü küllî bir ruha ihtiyacı vardır; diğer bir deyişle esasen bu dünyaya ait olmayan cüzî ruh, küllî ruhun bir parçası olarak varlığını sürdürebilmektedir (Türker, 2017a: 253). Helen ontolojisinin temelini oluşturan bu belirlemeler, ayrıca cüzî ruhun düşünen kısmını teşkil eden bireysel aklın aslında bilkuvve, bundan dolayı da kusurlu ve yanılmaya müsait olan bir yeti şeklinde değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Kuvve hâlindeki edilgin (*passive*) insan aklı, doğası gereği yanılabiliyor ise onun doğru düşünmesini sağlayacak olan etkin (*active*) bir küllî akla ihtiyaç vardır. İmdi mantık teorisinin varoluş gerekçesini de ortaya koyan bu durağan (*static*) akıl anlayışına göre bireysel (cüzî) akıl, harekete geçip doğru şekilde düşünebilmek için tanrısal (küllî) bir etkiye gereksinim duymakta; insanın varolanları anlayabilmesi, cüzî durumda olan aklının,

ancak küllî akılla ittisal kurması neticesinde gerçekleşmektedir[25] (Türker, 2017c: 7).

Düşüncelerini böyle bir ontolojik temele dayandıran Eskiçağ filozoflarına göre cisimler doğaları gereği sükûnet hâlinde olduğundan, bir cismin hareket edebilmesi onu doğrudan veya dolaylı olarak hareket ettirebilecek bir devindiricinin varlığını şart koşar. Nitekim Aristoteles'in de dile getirdiği üzere bir devindirici bulunmadığı takdirde, kendi başına hareket mümkün değildir (Aristoteles, 2006b: VIII, 5, 256a). Bu da demek oluyor ki eğer ortada herhangi bir fiil varsa, bu fiili gerçekleştiren bir failin de zorunlu olarak bulunması gerekir. Çünkü fail olmadan hiçbir fiil meydana gelemez. Dolayısıyla failin ontolojik bakımdan fiil karşısında önceliğe sahip olması gibi, özne de semiyolojik bakımdan yüklem karşısında önceliğe sahiptir; fiil faili, yüklem de özneyi gerekli kılmaktadır.

Geleneksel felsefenin her köşe bucağına işlemiş olan durağan evren anlayışının belirlediği 'fail ile fiil' mefhumları arasındaki gerektirme ilişkisi, tıpkı 'özne ile yüklem' arasındaki ilişki gibi, 'şey ile olay' mefhumları arasındaki ilişkiyi de tayin etmiştir (Nietzsche, 2017: III, 357-358). Yani fiilin meydana gelebilmesi için faile ihtiyaç duyulması gibi, olayın meydana gelebilmesi için de şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü olaylar şeyleri değil, şeyler olayları meydana getirir. Dolayısıyla da şeylerle ilgili olan sözcük göstergesi, yani anlam; semiyolojik olarak, olaylarla ilgili olan cümle göstergesinden, yani manadan önceliklidir.

Yukarıda bahsetmiş olduğum ontolojik gerekçelere dayanarak dil konusundaki görüşlerini temellendiren Platon ve Aristoteles'in nazarında adlar ile fiiller, bir sözü meydana getiren ve kendi başlarına anlamlı olan en küçük ifade birimleridir (Ammonius, 2014a: 67). Ammonius'ın dikkat çektiği bu durum, geleneksel düşüncede anlam meselesinin analitik bir yaklaşımla ele alındığını vurgulaması bakımından da önemlidir. Zira Aristoteles'e göre kavram, yargıya; sözcük de cümleye nispetle önceliklidir (Aristoteles, 1928e: VII, 10, 1035b). Bu dönemin filozofları için kavram önermeye nispetle öncelikli olduğundan, onlara göre kategorik bir işleyişe

[25] '1.2.5' numaralı başlıkta değindiğim üzere Ortaçağ düşüncesine de intikal etmiş olan bu görüşler, küllî ile cüzî varlıklar arasında bağlantı kurmayı vazife edinen kilise kurumu tarafından, kendini meşrulaştırmak amacıyla kullanılmıştır.

sahip olan akılyürütme faaliyeti durağan durumdaki akla sunulan bir kavramla başlar, önermeyle gelişir ve kıyasla da nihayete ererek tamamlanır. Dolayısıyla kıyas kendisini oluşturan önermelere, önermeler de kendisini oluşturan kavramlara ayrıştırılarak analiz edilmektedir. Benzer şekilde cümle de kendisini meydana getiren sözcüklere bölünerek incelenir, çünkü sözcüğün cümledeki sözdiziminden bağımsız olarak müstakil bir anlamı vardır.

1.1.5. Ontoloji-Mantık-Dilbilgisi İlişkisi

Pek çok düşünür felsefî olan ifadeler ile felsefî olmayan ifadelerin birbirinden nasıl ayırt edilebileceği sorunu üzerinde önemle durmuştur. Aristoteles açısından bu sorun, onun mantık çalışmalarının ana yörüngesini belirleyen meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki *Organon* adlı eserine filozof, sözcük ile kavram arasındaki delalet ilişkisinden doğan anlamı analiz ederek başlamış; anlam sorununu kategoriler teorisi çerçevesinde ele almıştır. Onun nazarında semantik açıdan kategoriler teorisinin ana işlevi, gerçeklikle herhangi bir bağlantısı olmayan, sahte düşüncelerden kaynaklanan saçma sözleri mantıksal analizin dışına atmaktır. Bu bağlamda kategoriler; ontoloji, epistemoloji ve semiyolojiyle ilgili olan teorilerin bütünleşmesini (*integration*) sağlayan sistematik bir zemin özelliğine sahiptir.[26]

Nitekim Ammonius'ın bildirdiğine göre Aristoteles'in kategoriler teorisini tam olarak idrak edememiş olan filozoflar arasında, kategorilerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır: (i) Bir grup filozof, kategorilerin aslen şeylerle ilgili olduğunu iddia ederek, onları *ontolojik* bir bakış açısıyla yorumlamıştır. (ii) Başka bir grup filozof, kategorileri esasen kavramlardan ibaret saymış ve onları *epistemolojik* bir yaklaşımla incelemiştir. (iii) Diğer bir grup filozof ise kategorileri sözlere irca ederek *dilbilgisel* bir bağlamda ele almayı doğru bulmuştur. Oysaki Ammonius'ın da altını çizdiği üzere kategoriler, kendi başına sadece şeylere, kavramlara yahut sözlere indirgenerek anlaşılamazlar. Çünkü

[26] Aristoteles'e göre kategoriler, önermede konu ile yüklem arasında tesis edilebilecek bağıntıların ontolojik, semiyolojik ve mantıksal imkânlarını belirlemektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse kategoriler, yargıyı meydana getiren kavramlardan hangisinin konu ve hangisinin yüklem olarak tayin edileceğiyle ilgilidir (Türker, 2002: 144).

kategoriler hem şeylerle hem kavramlarla hem de sözlerle ilişkilidir. Meseleyi varlık-düşünce-dil bakışımı açısından daha kapsamlı bir şekilde yorumlamış olan Ammonius için kategoriler teorisi, lisanı meydana getiren ifadelerin zihinde yer alan kavramlar vasıtasıyla evrende bulunan şeyleri nasıl gösterebildiğini açıklamaya çalışması bakımından anlam sorunuyla da bizzat alakalıdır[27] (Ammonius, 1991: 17-18).

Aslında Eskiçağ felsefesine hâkim olan varlık-düşünce-dil bakışımının altında, mantık teorisinin Yunanca dilbilgisi üzerine kurulu olması yatmaktadır. Bu noktaya dikkat çeken 19'uncu yüzyıl Alman filozofu Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) için Aristoteles, kategorileri Yunanca dilbilgisinin özelliklerini taklit ederek türetmiştir. Dolayısıyla 'cevher ile ad', 'nitelik ile sıfat', 'zaman ile zarf', 'etki ile etken çatı' birlikte düşünülebilir olan ıstılahlardır (Dumitriu, 1977: 154). Netice itibarıyla düşüncenin kategorileri ile dilin kategorileri birlikte tasavvur edilebileceğinden (Benveniste, 1971: 60-61); Yunanca dilbilgisi çalışmak demek, mantık çalışmak demektir (Türker, 2012a: 75).

Gerek felsefeye konu olan düşünceleri dile getiren ifadeleri gerekse de mantık teorisinin işleyişini belirleyen esaslar birbiriyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle felsefî ifadelerin delalet ettiği düşünce bağıntıları, tıpkı mantığın yasaları uyarınca oluşturulmuş olan fikirler gibi tutarlı olmak zorundadır. Örneğin 'var olmayan varlık' ve 'zamansız zaman' gibi kendi kendisiyle çelişen ifadelerde analitik bir imkânsızlık mevzubahis olduğundan, bunlar üzerine akılyürütmek mümkün değildir. Varolmayanlara işaret eden bu ifadeler *anlamsız*dır. Sözcük ile kavram arasında hiçbir delalet ilişkisinin sağlanamadığı anlamsızlık durumu, yoksunlukla ilişkilidir. Yani anlamsız ifadelerin dış dünyada hiçbir gerçek karşılığı bulunmamaktadır. 'Kafdağındaki uçan halı', 'gökyüzünde satranç oynayan balıklar', 'kanatlı insan', 'kırmızı gözlü cömertlik' türünden ifadelerle örnekleyebileceğim anlamsızlıkta söz konusu şeyin gerçekleşme imkânı dahi yoktur. Şu hâlde varlık-düşünce-dil özdeşliği açısından anlamsızlık, akıldışılık ve

[27] Ammonius'a göre lisan, insanlar arasındaki iletişimi temin eden bir yetidir. Lisanın ifade birimlerini teşkil eden sınırsız sayıdaki sözcükler, kategoriler nezdinde 10 taneyle sınırlandırılmış cinsler içerisinde ele alınarak mantığın konusu hâline getirilmektedir (Ammonius, 1991: 19).

gerçekdışılığın birbiriyle bakışımlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira klasik mantık teorisini işleten düşünme yasaları hem varlığın hem düşünmenin hem de dilin işleyişini tayin etmektedir. Bununla birlikte doğruluk-yanlışlık sorunu ise düşünceyi meydana getiren bağıntılar arasındaki analitik değerlendirmelerden farklı olarak, düşüncenin olgulara uygun olup olmamasıyla ilgilidir. 'İnsan memeli bir canlıdır.' örneğinden de anlaşılacağı üzere, olgularla uyumlu olan düşünceler doğru; diğer yandan 'Kırklareli Marmara bölgesinin en kalabalık şehridir.' önermesinde olduğu gibi, mevcut olgularla uyuşmayan ifadeler ise yanlıştır.

Klasik felsefe dili açısından bir ifadenin anlamlı olması iki temel ölçüte bağlıdır: (i) Dış dünyada var olan bir şeye işaret etmelidir. (ii) Kendi kendisiyle çelişmeyen düşünceleri dile getirmelidir. İmdi bir ifadenin anlamlı olması, mantıksal bakımdan tutarlı ve ontolojik bakımdan da gerçek olan şeyleri göstermesine bağlıdır. Çünkü Aristoteles'e göre yalnızca varolan (*on*) bilinebilir, varolmayan (*mê on*) ise bilinemez (Aristoteles, 1928a: II, 7, 92b). Buna binaen filozofun geliştirdiği mantık teorisinde *tasdik* ve *inkâr* olmak üzere iki ana önerme çeşidi kullanılmaktadır. '1.1.1' numaralı başlıkta ele aldığım üzere, bir sözdizimi ilkesi olan varlık bağlacını felsefî düşüncenin kendisine dayandığı varlık kavramıyla ilişkilendiren Aristoteles; varlık bağlacının '-dir' şeklindeki çekimiyle oluşturulan tasdik türünden önermeleri *varlık*la, varlık bağlacının 'değildir (değil+dir, ~dir)' şeklindeki çekimiyle oluşturulan inkâr türünden önermeleri ise varlığın olumsuzlaması olan *yoksunluk*la ilişkilendirmiştir. 'Varlık ile tasdik' ve 'yoksunluk ile inkâr' kavram çiftleri arasındaki bakışım, önermelerin doğruluk-yanlışlık değerlerine ilişkin olarak dört farklı durum ortaya çıkarmaktadır: (i) Varolanın var olduğunu ifade eden önermeler doğrudur. (ii) Varolanın var olmadığını ifade eden önermeler yanlıştır. (iii) Varolmayanın var olmadığını ifade eden önermeler doğrudur. (iv) Varolmayanın var olduğunu ifade eden önermeler yanlıştır (Türker, 2012a: 79-80). Varlık ile yoksunluk kavramlarından hareketle önermelerin sahip olabileceği doğruluk yahut yanlışlık değerini ontolojik bir temele oturtmuş olan Aristoteles'in konuyla ilgili olarak şunları yazdığını görüyoruz: "Gerçekten, insan varsa, kendiyle insanın varolduğunu söylediğimiz önerme

de doğrudur; karşılıklı olarak da, kendisiyle insanın varolduğunu söylediğimiz önerme doğru ise insan da vardır." (Aristoteles, 1947: 56). Klasik felsefede kabul edilen varlık-düşünce-dil özdeşliği bakımından kavramların ontolojik temelleri olmak zorundadır. Aristoteles'e göre varlık ile düşünce arasındaki bağı, şeylerin algılanması oluşturur; dolayısıyla algılamanın olmadığı yerde, düşünme faaliyeti de söz konusu değildir (Aristoteles, 1928a: I, 18, 81a-81b). Felsefeye konu olan düşünceler dünyada gerçekleşme ihtimali olan olgularla sınırlı olduğu müddetçe, bu düşüncelere işaret eden ifadeler manasız olamaz. Felsefe sahasında kullanılan ifadeler, manalılıkla çevrelenmek zorundadır.

Oysaki sıradan konuşma dillerinde durum oldukça farklıdır. Her lisanda sözcüklerin ne şekilde düzenlenip birleşeceğini tayin eden sözdizimi kuralları bulunmasına rağmen, dilbilgisi kuralarına uygun olarak tertip edilmiş her söz, aynı zamanda manalı olmak zorunda değildir. Çünkü lisanlar manasız sözlerin de oluşmasına biçimsel olarak imkân tanıyan bir sözdizimi yapısına sahiptir. Dolayısıyla konuşma dillerinde herhangi bir nesneye delalet etmeyen manasız sözlerin ortaya çıkmasını engelleyebilecek bir düzenek yoktur. Bu nedenle konuşma dillerinde dilbilgisi kurallarına uygun, fakat saçma cümleler kurulabilir (Türker, 2010: 310). Örnek olarak 'Sandalye sağırdır.' ifadesini ele alalım: Bu ifade dilbilgisi kurallarına tamamen uygun olmasına karşın, tecrübe tarafından onaylanması mümkün olmayan bir delalete sahiptir. Çünkü 'sandalye' adı verilen nesne işitmediği gibi, sağır da olamaz; diğer bir deyişle sandalyenin kulağı olmadığı için, onun işitmesine ilişkin herhangi bir vasıftan da söz edilemez.

Kısaca özetlemek gerekirse, Eskiçağ felsefe dilinde düşünceleri ifade eden sözler; (i) lisanın sözdizimi kuralları açısından *düzgün* olmalı (Dün okula gittim.), (ii) aklın ilkeleri bakımından *mümkün* olmalı (Yarın okula gideceğim.), (iii) tecrübe açısından *gerçeğe uygun* olmalıdır (Bugün bir saat yürüdüm.). Öte yandan, (i) lisanın sözdizimi kuralları açısından *bozuk* olan (Gittim okula dün.), (ii) aklın ilkeleri bakımından *imkânsız* olan (Yarın okula gittim.), (iii) tecrübe açısından *gerçeğe aykırı* olan (Dünyadaki tüm kum tanelerini teker teker saydım.) sözler ise bu dönemin felsefe dilinden tasfiye edilmiştir.

1.1.6. Helen Felsefî Semantiğinde Anlam ile Kavram

Eskiçağ Helen felsefesinin mimarlarından olan Aristoteles, yukarıda da değindiğim gibi, zihinsel faaliyetlerin duyu tecrübelerinden bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğini ileri sürmüş ve kavramlar hakkında geliştirmiş olduğu teoriyi bilişsel süreçlerin nirengi noktası durumundaki algılar üzerine temellendirmiştir. Filozof fiziksel bir uyarıcının etkisiyle zihinde meydana gelen ize resim (*image*) adını vermektedir. Onun indinde bu zihinsel resimler, 'anlam ifade etmeye yarayan tasavvurlar' niteliğindedir (Aristoteles, 1907: III, 145). Aristoteles'e göre *anlam*ın, zihni etkileyen gösterilebilir durumdaki bireysel varlıklara; *kavram*ın ise bireysel varlıkların sahip olduğu çeşitli anlamları kuşatan tümel bir fikre işaret ettiğini söylemek mümkündür (Türker, 2007a: 64). Lakin burada şunu vurgulamakta fayda vardır ki tıpkı geleneksel düşüncenin genelinde olduğu gibi Aristoteles'in nezdinde de anlam ile kavram ıstılahları arasında net bir ayrım söz konusu değildir. Çünkü filozof çoğu zaman anlam ıstılahıyla kavramı, kavram ıstılahıyla da tanımı kastetmiştir. Aristoteles her ne kadar algılamaların sonucunda zihinde beliren soyut resimlere dayanarak geliştirdiği teoriyle anlam ile kavramı birbirinden ayırmaya yaklaşmışsa da aslında onun nazarında zihinsel resimler anlam veya kavramdan birine değil, sadece henüz kavramlaşamamış karmaşık biçimlere delalet etmektedir. Kaldı ki filozofa göre algılamaya bağlı olarak oluşan söz konusu resimler, zihindeki anlamları seçik bir hâle getirerek dış dünyada bulunan belirli varlıkları gösterebilme gücünden de varestedir. Zihinsel resimlerin belirli herhangi bir şey veya vasfa işaret edebilmesi, aklın sentezleştirici işleminden geçip kavramlaşmasına bağlıdır. Zira kavramlaşamadığı için hiçbir belirli nesneye delalet etmeyen resimler, akılyürütme sürecine katılamayan belirsiz biçimlerden ibarettir (Türker, 2016: 127). Şu hâlde Aristoteles, algılama olayının sonucunda oluşan soyut resimlerin, zihinde teşekkül edecek olan kavramlar için bir nevi ham madde sağladığını düşünmektedir (Aristoteles, 1907: III, 145). Nitekim ona göre kavramlar, algılar yoluyla dış dünyadan edinilen etkilerin bir bütün oluşturacak şekilde zihinde yapılandırılmasıyla meydana gelir (Aristoteles, 1928a: I, 18, 81a-81b). Dolayısıyla filozofun nezdinde kavram ıstılahıyla anlaşılması gereken

şey, zihindeki soyut resimlerden müteşekkil sentetik bir bütünlüktür (Aristoteles, 1907: III, 145).

Zihinsel resimlerden düşüncenin yapıtaşları olarak bahseden Aristoteles'e göre insan; ele alınan şeyin doğrudan kendisine temas ederek değil, şeyin zihindeki soyut resimlerinden hareketle oluşan kavramlar aracılığıyla düşünür (Aristoteles, 1907: III, 145). Akılyürütme faaliyetinin başlangıç noktası olan kavramlar, sözcükler vasıtasıyla düşünme sürecine katılmakta; zihinde bulunan kavramları sembolleştirerek onlar yoluyla gerçekleşecek olan muhakemelere zemin hazırlayan sözcükler ise hem temsil ettikleri kavramları hem de kavramların dış dünyada karşılık geldiği nesneleri göstermektedir. Filozofun nazarında sözcüklerin, 'belirli' ve 'belirsiz' olmak üzere, iki farklı delalet etme durumu söz konusudur. Mesela 'insan' örneğinde olduğu gibi muayyen bir şeye delalet eden sözcükler *belirli* bir anlama sahipken, 'insan-değil' örneğinde olduğu gibi 'insan' dışındaki tüm varlıklara delalet etmesi nedeniyle tam olarak neyi gösterdiği belli olmayan sözcükler ise *belirsiz* bir anlama sahiptir (Türker, 2002: 104).

Aristoteles'e göre tecrübe edilen bilişsel süreçler evrensel bir yapıya sahip olduğundan, aynı tecrübeleri yaşayan insanların zihninde aynı kavramlar meydana gelir. Dolayısıyla değişik milletlere mensup insanların zihninde oluşan kavramların mahiyeti, esasında tüm insanlarda ortaktır. Öte yandan zihindeki kavramlar ile bu kavramların dış dünyadaki karşılığı olan şeylere işaret eden semboller ise lisandan lisana değişmekte, yani farklı milletler aynı kavramı yahut şeyi ifade etmek için kendi lisanlarına özgü muhtelif semboller kullanmaktadır (Aristoteles, 1928ç: 1, 16a; Cornford, 2010: 563). Bu belirlemelerinden de anlaşılacağı üzere dil olgusunu uzlaşıma dayandıran Aristoteles, gösteren (*signifier*) durumundaki sözcükler ile gösterilen (*signified*) durumundaki kavramlar ve şeyler arasında birlik-çokluk bakımından dört farklı ilişki tespit etmiştir: Eğer gösteren ile gösterilen sayıca birse *tekanlamlılık*; gösteren bir, fakat gösterilen çoksa *çokanlamlılık*; gösteren çok, ama gösterilen tekse *eşanlamlılık*; gösteren bir, lakin gösterilen çoksa ve bu gösterilenler arasında herhangi bir anlamsal ortaklık da bulunmuyorsa *sesteşlik* durumu söz konusudur (Türker, 2002: 104).

Lisanı uzlaşım sonucu oluşmuş bir araç olarak gören Aristoteles, bu aracı meydana getiren ifadeler yoluyla bireylerin birbiriyle sağlıklı şekilde iletişim kurup anlaşabilmesi için, ortaya konan ifadelere açıklık kazandırılması gerektiği görüşündedir. Dahası filozofa göre mantıksal analizin doğru şekilde işletilebilmesi de müracaat edilen sözlerin anlamının belirgin olmasına bağlıdır (Türker, 2002: 106). Zira analiz sürecinde ele alınan 'a' ve 'b' gibi iki ıstılahın birden fazla anlam içermesi durumunda, bu ıstılahlarla oluşturulan "a, b'dir." önermesi doğal olarak birden fazla manaya delalet edecek; dolayısıyla bu tür çokanlamlı ıstılahlar vasıtasıyla oluşturulan belirsiz ifadelerden hareketle mantıksal analiz işletilemeyeceğinden, gerçekleştirilen çalışmaların neticesinde kesin bir hükme varmak da mümkün olmayacaktır:

> "*Kelimenin sonsuz anlamları olduğu söylenirse, herhangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü tek bir anlam ifade etmemek, hiçbir anlam ifade etmemektir. Kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri durumunda da insanın gerek başka insanlarla, gerekse kendi kendisiyle her türlü düşünce alışverişi ortadan kalkar. Çünkü tek bir şeyi düşünmediğimiz takdirde hiçbir şeyi düşünmemiz mümkün değildir. Eğer düşünmemiz mümkünse o halde her şey için tek bir kelime kullanılabilir. O halde yukarda başta dediğimiz gibi kelimenin belli bir anlamı olduğu ve bu anlamın tek bir anlam olduğu kabul edilsin.*" (Aristoteles, 2010: IV, 4, 1006b).

İmdi Aristoteles'e göre ifadelerde anlam açıklığını sağlamak ve bu sayede de doğru bir şekilde akılyürütebilmek için ıstılahların hangi anlama sahip olduğunu araştırmak gerekir, aksi hâlde ıstılahların anlamı belirlenmeden girişilen bir mantıksal analizde yanılgıya düşmek kaçınılmazdır (Aristoteles, 1928f: I, 18, 108a). Filozof anlam bulanıklığından kaynaklanabilecek sorunları ortadan kaldırmak adına, işe ıstılahları tanımlayarak başlamayı önermiştir. Zira tanımlama sayesinde ıstılahlar, sahip olabileceği anlamlar bakımından sınırlanmaktadır (Türker, 2002: 94). Aristoteles'e göre ıstılahlar tanımlanırken anlamı açık ve seçik olarak bilinen ifadelere başvurulmalı, ayrıca bu ifadeler olabildiğince yalın ve gereksiz sözcüklerden arındırılmış olmalıdır (Aristoteles, 1928f: VI, 1, 139b). Tanımlarda çelişik, mecazî ve anlamı herkesçe bilinmeyen (alışılmadık) sözlere yer verilmemeli (Aristoteles, 1928f: VI, 2, 139b-140a); yabancı (*strange*), bileşik (*compound*) ve uydurma (*invented*) sözcükler dikkatli bir şekilde ve nadiren kullanılmalıdır (Aristoteles, 1959b: III, 2, 1404b).

1.1.7. Dizim (*Syntax*) Türleri

Geleneksel filozofların nezdinde düşünce ile dil her ne kadar özdeş görülse de aslında bunları meydana getiren unsurlar sanıldığı gibi birbiriyle özdeş değildir. Dolayısıyla düşünce ile dilin unsurları arasındaki bakışımsızlık, 'kavramdizimi' ile 'sözdizimi' arasında ayrım yapmayı gerekli kılmaktadır. Aşağıda ele alacağım üzere zihindeki düşüncelerin birbirine nasıl bağlandığını mantık, dildeki ifade birimlerinin söz içerisindeki düzenlenişini de dilbilgisi inceler; yani mantık kavramdizimiyle, dilbilgisi ise sözdizimiyle ilgilidir. Üstelik şu da var ki Platon ve Aristoteles gibi dönemin önde gelen filozofları, dil ile düşünceyi oluşturan unsurların ne şekilde dizilmesi gerektiği konusunda görüşler belirtmiş olmakla birlikte, hakkında açıkça pek bir şey söylemedikleri başka bir dizim türü daha kullanmışlardır: 'matematiksel dizim'. Orantı ve denklem gibi matematiksel kalıplardan müteşekkil bu dizim; gerek kendisine dayanılarak ortaya konan ifadeleri çözümleme, gerekse de bu ifadelerden hareketle farklı çıkarımlar sağlama hususunda önem taşımaktadır.

1.1.7.1. Dilbilgisel Dizim (İfadenin Sözdizimi) ile Mantıksal Dizim (Düşüncenin Kavramdizimi) Arasındaki Fark

Geleneksel filozoflar düşünme ediminin başlangıç noktası olarak gördükleri kavramlar ile konuşma ediminin başlangıç noktası olarak gördükleri sözcüklerin birbiriyle bakışımlı olan birimler olduğu görüşündedir. Çünkü onlara göre tek boyutlu basit düşünceler olan kavramların yargıyı meydana getirmesi gibi, ifadeyi oluşturan anlamlı en küçük söz parçası olan sözcükler de cümleyi meydana getirmektedir. Filozofların aslen eğitsel (*pedagogical*) bir yaklaşım izleyerek mantıkta akılyürütme faaliyetinin kendisine dayandığı kavramlar ile dilbilgisinde sözceleme (ifade etme, *enunciation*) faaliyetinin kendisine dayandığı sözcükler arasında işlev bakımından kurdukları bu benzerlik ilişkisi, kavramlar ile sözcüklerin birbirlerine karşılık geldiği fikrine zemin hazırlamıştır. Ne var ki kavramlar ile sözcükler her zaman birbirlerine tam anlamıyla tekabül etmek zorunda değildir. Zira bazen bir sözcük, bir

kavrama karşılık gelir: ‘üçgen’, ‘beş’; bazen de on beş sözcükten oluşan bir söz öbeği bile, hiçbir kavrama karşılık gelmez: ‘asırlar önce uzak bir gezegende yaşamış olan çift başlı insanların oluşturduğu medeniyetin günümüze ulaşan kalıntıları’; bazen ise tek bir sözcük, onlarca farklı kavrama işaret edebilir: ‘varlık’, ‘logos’.[28]

Zihinde beliren bir düşünce dizisini, değişik sözcüklerden oluşan farklı ifadelerle anlatmak mümkündür. Dolayısıyla herhangi bir lisanı oluşturan ifade birimlerinin düzgün bir şekilde nasıl birleştirileceğini belirleyen dilbilgisel sözdizim ile kavramların bir yargı meydana getirebilmesi için önermede nasıl birleştirilmesi gerektiğini belirleyen mantıksal kavramdizim arasında bazı örtüşmezlikler gözlemlenebilir. Örnek olarak ‘Hiçbir şey elmastan daha sert değildir.’ ifadesini ele alalım. Bu ifadeyi dilbilgisi açısından incelediğimizde ‘sert değildir’ yüklem, ‘hiçbir şey’ özne, ‘elmastan’ dolaylı tümleç, ‘daha’ da zarf tümleciyken; mantık açısından incelediğimizde ise ‘elmas’ konu, ‘şey’ de yüklemdir. Söz konusu ifadeyi, dilbilgisel ile mantıksal dizim arasında bir bakışım oluşturacak şekilde uyarlamak için, ‘Elmas en sert şeydir.’ veya ‘Elmas kendisinden daha serti bulunmayan bir şeydir.’ biçiminde düzenlemek gerekir. Nitekim bu son örneklerde bir ifadenin ana bileşenlerini oluşturan özne/konu (elmas) ile yüklem (şey), bir kavram dizisinde olması gerektiği yerde konumlanmaktadır.

Sözcük ile kavram birbirinden farklı şeyler olduğundan, sözgelimi yüz bin sözcükten oluşan bir kitapta, aynı sayıda kavram bulunduğu ileri sürülemez. Dolayısıyla felsefe metinlerini çözümlerken, metinde yer alan sözcükler sayıca daha az olan kavramlara indirgenmeli; bunun için de sözcüklerin işaret ettiği anlamlar ile bu anlamların içinde kümelendiği veya bağıntılandığı kavramlar doğru bir şekilde tespit edilmelidir. Bu şekilde çözümlemeye tabi tutulan bir metni, kavramsal birliğe indirgeyerek kavramak mümkündür. Öte yandan kavramsal birliğe indirgenmemiş bir

[28] Hakeza zihinde bulunan kavramlar ile kavramları dile getirmeye yarayan sözcükler arasındaki gösterme ilişkisine dikkat çekmiş olan İngiliz filozofu Thomas Hobbes (1588-1679) için bir ifadede yer alan sözcüklerin sayısı, daima kavramların sayısına eşit değildir. Çünkü bazen bir sözcük, bir kavrama; bazen de birçok sözcük, tek bir kavrama karşılık gelmektedir. Mesela ‘adil’ kavramı için kullanılan, “hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişi” ifadesi beş farklı sözcükten müteşekkildir (Hobbes, 2013: 37).

metin, her ne kadar kendisini meydana getiren ifade birimleri kullanıldıkları bağlama uygun olarak yorumlansa da en iyi ihtimalle yalnızca anlaşılmış, yani sembollerin hangi anlamlarla eşleştiği saptanmış olur.

1.1.7.2. Mantıksal Dizim: Düşüncenin Kavramdizimi

Geleneksel felsefede bireyin deneyimlediği çeşitli uyarıcıların etkisiyle düşünme yetisinde meydana gelen karmaşık tasavvurları kuşatan sistematik bütünlük olarak ele alınan kavramlar; klasik mantık teorisinin kurucusu olan Aristoteles'e göre zihinde dağınık bir şekilde değil, belirli bir düzen içerisinde yer almaktadır (Türker, 2002: 114). Filozof için mantıksal düşünmenin kendisine dayandığı bu düzen, kavramlar arasındaki ilişkilerin gerekçesini ortaya koyan bir orta terime başvurularak kurulan bağıntılar ('Sokrates' ile 'ölümlü' arasındaki bağlantıyı gerekçelendiren 'insan' kavramı gibi) vasıtasıyla yürütülen *yüklemleme* işlemiyle sağlanır ve kategorik ile tümel olmak üzere iki tür yüklemleme söz konusudur. İmdi zihnin kendisinden hareketle çıkarımda bulunduğu kavramsal düzen, aşağıda inceleyeceğim üzere 'kategoriler' ve 'tümeller' ile bunlara binaen oluşturulan 'tanımlar' yoluyla kurulur ve bu sayede zihin tecrübe ettiği şeyler hakkında doğru hükümlere varabilmek için güvenilir bir dayanağa kavuşmuş olur (Türker, 2002: 142-143).

1.1.7.2.1. Kategoriler Teorisi, Kategorik Yüklemleme ve Manalı-Manasız İfadelerin Ayrımı

Şeyleri ihtiva eden en yüksek cinsler olarak tanımlanan ve şeylere yüklemlenebilecek en genel vasıfları bildiren *kategoriler* (Peters, 2004: 179), araştırmanın konusu olan şeye hangi vasıfların yüklemlenebileceğini belirleyerek gerçekliği doğru şekilde betimleyebilmenin ölçütlerini tayin etmektedir. Aristoteles *Organon* adlı ünlü mantık çalışmasının birinci kitabında cevher (*substance*), nicelik (*quantity*), nitelik (*quality*), izafet (*relation*), mekân (*place*), zaman (*time*), konum (*position*), mülkiyet (*state*), etki (*action*) ve edilgi (*affection*) olmak üzere on tane kategori tespit etmiştir (Aristoteles, 1928c: 4, 1b). Filozofun indinde yukarıda sıralanan kategorilerin her biri, ele alınan bir şeyin taşıyabileceği vasıflar bakımından sahip olabileceği anlamlara işaret etmektedir (Aristoteles, 1928e: V, 7,

1017a). Şeylerin sahip olabileceği vasıfları belirlemenin yanı sıra kategorilerin bir diğer önemli işlevi, şeyler hakkında manalı bir şekilde konuşabilmeyi sağlamaktır. Nitekim Yunanca dilbilgisinden hareketle mantık teorisini geliştirmiş olan Aristoteles, çağdaş İngiliz felsefe tarihçisi Geoffrey Ernest Richard Lloyd'un (d. 1933) da altını çizdiği üzere kategoriler teorisine, "herhangi bir şey hakkında ne gibi şeylerin söylenebileceği ve ne tür soruların sorulabileceği gibi dilsel olgular tasavvurundan yola çıkarak" varmıştır (Lloyd, 2014: 105).

Aristoteles'e göre cevherler bazı özelliklere sahip olabilirken, bazı özelliklere ise sahip olamaz. Dolayısıyla kategoriler teorisi çerçevesinde incelenen bir cevhere, o cevherin sahip olamayacağı bir vasıf yüklemlenemez. Mantıkça geçerli olan bir yüklemlemenin yapılıp manalı bir ifadenin ortaya konabilmesi için, bahis konusu cevher ile kategoriler bağlamında ona isnat edilebilecek vasıfların uyuşması gerekir. Bu bakımdan kategoriler, şeylere hangi vasıfların yüklemlenebileceğini belirleyerek manasız ifadeleri dilden tasfiye etme vazifesi görmektedir. Mesela Aristoteles'in *Analytica Posteriora*'da dile getirdiği, "Duvar neden teneffüs etmez?" sorusu, manasız bir ifadedir. Çünkü 'teneffüs etmek' canlı varlıkların sahip olabileceği bir vasıftır, oysaki duvar canlı değildir (Aristoteles, 1928a: I, 13, 78b). Aslında Aristoteles manalılık-manasızlık meselesi açısından bakıldığında kategoriler bağlamında her ne kadar böyle bir sorunun farkında olmasa da, modern filozofların kabul ettiği gibi kategoriler teorisinde ortaya konan yüklemleme anlayışı, çalışmamın '2.4.1' numaralı başlığı altında irdelendiği üzere, dünyanın veya gerçekliğin nasıl olması gerektiğini peşinen belirleyip keşif amacını sekteye uğratması bakımından modern felsefede reddedilmiş bir görüştür.

Geleneksel dönemde klasik mantık teorisine dayanılarak gerçekleştirilen analiz çalışmalarına yön veren ve varlıklar ile düşünceler arasındaki bağıntıları (*relations*) tayin ederek şeyler hakkında manalı ifadeler dile getirmeyi güvence altına alan kategoriler, araştırmaya konu edilen cevherlerin mahiyetini önceden belirleyip onlara yüklemlenebilecek olan vasıfları sınırlandırarak, manasız ifadeleri önemli ölçüde akılyürütme sürecinin dışında tutan bir süzgeç görevi görmüştür. İncelenen konulara

hangi yüklemlerin atfedilebileceğini belirleyerek oluşturulacak olan yargıların sentetik ufkunu önceden tayin eden kategoriler bakımından ifadelerin manası, varlık ile düşünce arasında kurulabilecek bağıntıların imkânıyla çevrelenmiştir. Dolayısıyla yargıyı oluşturan konu ile yüklem arasındaki ilişki, kategoriler çerçevesinde ele alınan 'kalem' gibi belirli bir cevher ve ona özgü olan 'mavi renkli olmak' yahut ona özgü olmayan 'aptal olmak' gibi vasıfların birbiriyle örtüşüp örtüşmemesine bağlı olarak kurulabilir. Şu hâlde konuya ona ait olması mümkün görülmeyen bir vasfın yüklemlenmesiyle oluşan yargıları dile getiren ifadeler, sözgelimi 'Masa kördür.' ifadesinden de anlaşılacağı üzere manasızdır. Çünkü kategoriler bağlamında masa için görmeye ilişkin herhangi bir vasıf bulunmamaktadır. Nitekim masa görme yetisine sahip olmadığı gibi kör de olamaz.

Ayrıca yukarıda bahsedilen belirlemeler dikkate alındığında, geleneksel düşünceye kılavuzluk eden filozofların nazarında evrenin; sınırlı ihtimaller dâhilinde sunulmuş, mümkün gerçekliklerden müteşekkil, tabii bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle araştırmaya konu kılınan ve çözümleme esnasında kurucu parçalarına ayrıştırılan bir nesneden elde edilen analitik unsurlar aracılığıyla meydana getirilebilecek mümkün dünyalar önceden bellidir. Öte yandan 'varlığın gâyesini belirleyen temel unsur', 'şeyin varoluşsal çekirdeği' veya 'analiz edilen nesnede saklı bulunan model' şeklinde tanımlayabileceğimiz ontolojik genleri (*ontogen*) hedef alıp, evrenin verilmiş olan gerçekleriyle yetinmeyerek verilmemiş ihtimallerine de temas etmeye çalışan ve böylelikle aslında araştırmaya kapalı olması gereken gâî nedenleri tartışmaya açan, Aristoteles'in deyişiyle 'Bir şey niçin kendisidir?' yahut 'İnsan niçin insandır?' tarzındaki sorular da[29] geleneksel düşünce açısından manasızdır. Zira bu dönemin filozoflarına göre bir şey, ne ise odur; şeylerin gâyesine (*télos*) ilişkin esaslar analiz edilemez, bunlar soruşturmaya ilkece kapalıdır[30] (Türker, 2017c: 7-8).

[29] Aristoteles'in konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Aristoteles, 1928e: VII, 17, 1041a).

[30] Geleneksel yaklaşımda analiz çalışmalarının alt sınırını oluşturan gâye, çözümlenerek parçalarına ayrıştırılamaz.

Burada başlığı kapamadan önce bir parantez açıp Stoacılardan[31] da kısaca söz etmek gerektiği düşüncesindeyim. Çünkü Helen camiasına mensup olmalarına rağmen onlar, Eskiçağ felsefesini belirlemiş olan kategorik anlayıştan ayrılarak hipotetik anlayışı benimsemişlerdir (Zeller, 2008: 301). Bu nedenle Stoacı söylemi şekillendiren önermelerin temel özelliği, doğruluklarının zorunlu olarak kanıtlanamamasıdır. Şu hâlde Stoacıların hipotetik önermeler üzerine inşa etmiş olduğu mantık anlayışı, sadece mümkün (*contingent*) çıkarımların yapılabilmesine imkân tanır (Dumitriu, 1977: 251). Çünkü kategorik anlayışın tersine hipotetik anlayış, zorunlu çıkarımlara ulaşabilmenin ön koşulu olan düzenli bir evren ile kararlı bir aklın varlığını onaylamamaktadır. Dolayısıyla öngörü ve gerigörü sağlaması bakımından kategorik akılyürütmeyle zorunlu çıkarım dizileri oluşturulabilirken, aynı şeyi hipotetik düşünme anlayışı çerçevesinde başarabilmek söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki Stoacılar, kategorik düşünme anlayışı ekseninde şekillenmiş olan Helen felsefesi içerisinde görüşlerini meşrulaştırıp kalıcı olamamışlardır.

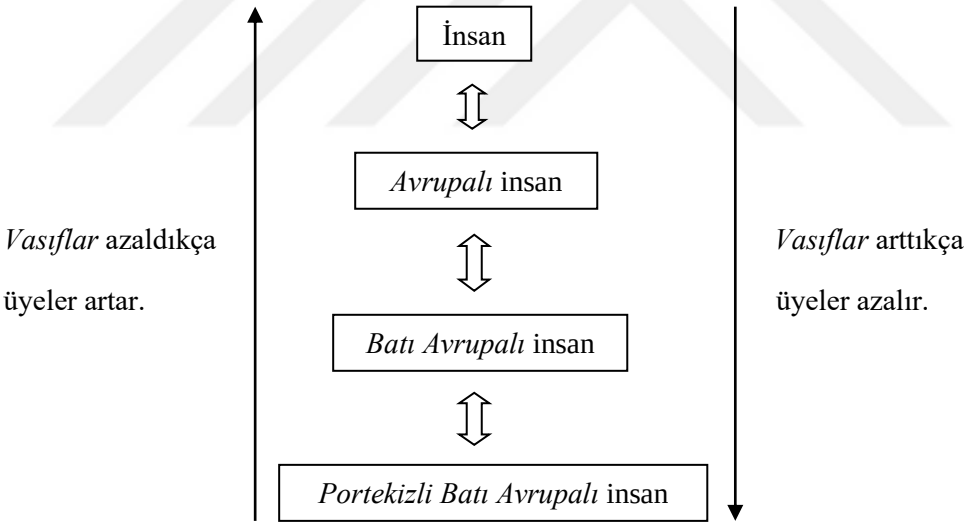
1.1.7.2.2. Tümeller Teorisi, Tümel Yüklemleme ve Tanım

Aristoteles'in 'bir şeyi o şey yapan şey' olarak açıklamış olduğu *cevher*; kategoriler teorisi bakımından, ele alınan bir şeyin ne olduğu sorusunun cevabıdır (Aristoteles, 1928e: VII, 1, 1028a). *Categoriae* adlı eserinde filozof, 'birinci cevher' ve 'ikinci cevher' olmak üzere iki çeşit cevherden bahsetmiştir. Ona göre birinci cevher somut bireye, ikinci cevher ise bireyin içinde bulunduğu soyut sınıflara işaret etmektedir (Aristoteles, 1928c: 5, 2a). Aristoteles birinci cevhere yakın olan sınıfa *tür*, uzak olan sınıfa ise *cins* adını vermiştir. Tür, birinci cevhere daha yakın olduğu için bireyi tanımada daha belirleyiciyken; cins, birey hakkında yalnızca genel malumat sağlamaktadır (Aristoteles, 1928c: 5, 2b). Sözgelimi duyusal bir varolan

[31] Deneyimci (*empiric*) bir yaklaşıma sahip olan Stoacılar, yalnızca somut bireysel şeylerin gerçek olduğunu iddia etmişlerdir (Zeller, 2008: 298). Onlara göre ruh dünyaya boş bir levha olarak gelir ve algılar bu boş levhaya yazılan etkiler olup hafızadaki hatıralara kaynaklık etmektedir. Dış dünyayla kurulan irtibatta mevcut hatıraları teşkil eden benzer etkilerle karşılaşıldığında tecrübe hasıl olur. Bu noktada zihnin görevi, tecrübeler üzerine düşünerek kavramları meydana getirmektir (Dumitriu, 1977: 228). Dolayısıyla Stoacıların indinde bilimsel düşünmenin nesnesi durumunda olan kavramlar, kendisini meydana getiren bireysel tecrübelerden mürekkeptir (Zeller, 2008: 299-300).

olarak işaret edilebilir durumdaki ‘Sokrates’, birinci cevherdir; bir birey olarak Sokrates, ‘insan’ türü içerisinde yer almakta, bu tür de ‘hayvan’ cinsi içinde kapsanmaktadır. Dolayısıyla birinci cevheri kuşatan bu sınıflar, ‘Sokrates’ bireyinin ikinci cevherini teşkil eden tümellerdir.

Aristoteles’in nazarında tümel (*kathólou, universal*), üye (*member*) ile vasıflardan (*attribute*) müteşekkil bir sınıftır (Aristoteles, 1928c: 5, 3b). Sözgelimi tümel bir fikre karşılık gelen *hayvan* ıstılahı; ‘köpek, kuş, balık’ gibi üyeler ile ‘canlı, hareketli, duyumsayan’ gibi vasıflardan oluşmaktadır. Geleneksel düşünceye göre, tümeli meydana getiren üyeler ile vasıflar arasında ters orantılı bir ilişki vardır. Dolayısıyla tümelin delalet ettiği üye sayısı arttıkça, gereken vasıflar azalmakta; üye sayısı azaldıkça da vasıflar artmaktadır. Mesela ‘insan’ ıstılahı, yeryüzünde bulunan tüm insan bireylerini gösterirken; ‘Avrupalı insan’ ıstılahı ise yeryüzünün yalnızca belli bir bölgesinde bulunan insan bireylerini göstermektedir.



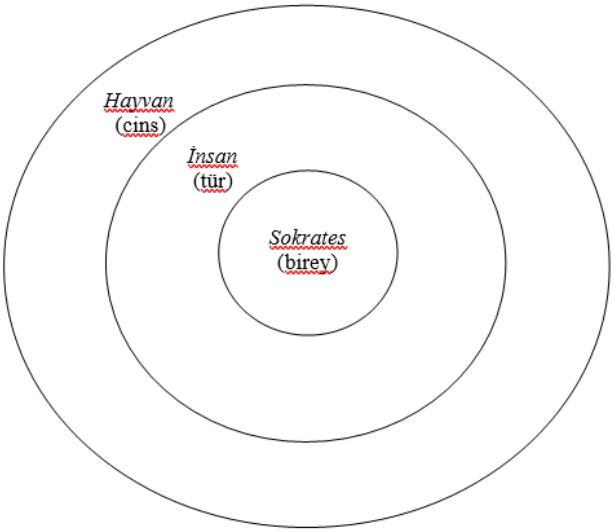
Şekil 2: Tümellerde Üye ile Vasıf İlişkisi

Yukarıdaki şekilden de anlaşılacağı üzere çeşitli vasıflar ekleyerek tümelin işaret ettiği üye sayısı azaltılabilir, hatta bu yolla hiçbir üyeye işaret etmeyen tümeller oluşturmak bile mümkündür. Lakin geleneksel düşüncede tümel, gösterilebilir varlıklardan teşekkül etmek zorunda olduğundan, herhangi bir şeye işaret etmeyen tümellerden bahsedilemez. Bu nedenle

gösterileni bulunmayan ‘ejderha’ gibi bir ıstılah, tümel niteliği taşımamaktadır.

Aristoteles’e göre sınıf bildirmesi bakımından yalnızca tek bir tümel vardır, bununla birlikte bir sınıf diğerinden daha özel veya daha genel olabilir. Mesela sınıf olmak bakımından ‘hayvan’ kavramı, ‘insan’ kavramından daha fazla tümel değildir. Başka bir deyişle, cins olmak bakımından ‘hayvan’ ve tür olmak bakımından ‘insan’ sınıfları ayrı ayrı tümeller değildirler. Bu sınıflardan biri diğerini kuşattığından, bunlar arasında cins ile tür ilişkisi vardır (Türker, 2012a: 154). Nitekim bireye yakın olan özel sınıfa *tür*, uzak olan genel sınıfa ise *cins* denmektedir (Aristoteles, 1928f: I, 5, 102a). Bu sınıflar arasında tümel olmak bakımından bir fark yoktur, yalnızca biri diğerinden daha genel yahut özeldir.

Yukarıda irdelediğim cevher ile tümel ilişkisi, geleneksel dönemin yargı anlayışının esaslarını da belirlemiştir. Zira Aristoteles’e göre kaplam bakımından yargının yüklemi, konudan büyük olmak zorundadır; yani konu, yüklemin parçasıdır (Türker, 2002: 68). Dolayısıyla düşüncelerin oluşturduğu dizide tümel olan kavram, yargıda yüklem olarak bulunurken; tikel olan kavram ise yargıda konu olarak bulunur. İmdi buradan çıkan sonuç, “İnsan Sokrates’tir.” ifadesinden de anlaşılacağı gibi, birinci cevher olarak bireyin yargıda yüklem olamayacağıdır; yalnızca bireyi kapsayan tür ile cins yüklem olabilir. Cins hem türe (İnsan hayvandır.) hem de bireye (Sokrates hayvandır.) yüklemlenebilirken, tür ise yalnızca bireye yüklemlenebilir (Sokrates insandır.) (Aristoteles, 1928c: 5, 2a).



Şekil 3: Kaplam Bakımından Cevher ile Tümel İlişkisi

Türker'in dikkat çektiği üzere konu (*subject*) ile yüklem (*predicate*) arasındaki ilişkide, kaplam bakımından üç farklı bağıntı seçeneği ortaya çıkmaktadır: (i) Konu yüklemden küçüktür: S<P. (ii) Konu yüklemden büyüktür: S>P. (iii) Konu ile yüklem birbirine eşittir: S=P. Geleneksel mantık teorisinde burada sıralanan seçeneklerden yalnızca ilki geçerlidir. Çünkü yukarıda değindiğim cevher (üye) ile tümel (sınıf) arasındaki ilişkileri tayin eden 'Bütün parçadan büyüktür.' aksiyomu gereği, yüklem konudan büyük olmak zorundadır. Dolayısıyla konu, yüklemin parçasıdır. İmdi ikinci bağıntı seçeneğini bu kıstas doğrultusunda ele alacak olursak, konunun kaplamca yüklemden büyük olduğu görüşünün, cevher ile tümel ilişkisini belirleyen 'Bütün parçadan büyüktür.' aksiyomuyla çeliştiğinden dolayı, mantık teorisine aykırı bir durum ortaya koyduğunu görürüz. Çünkü parça, bütünden büyük olamaz. Yargıları meydana getiren kavramlar arasındaki ilişkiyi belirleyen yüklemleme ilkesine göre bireysel veya tikel olan terim, tümel olanda içerilir; tümel olan terim, bireysel veya tikel olanda içerilmez (Türker, 2012a: 157). Son bağıntı seçeneğinde belirtilen, konu ile yüklemin kaplamca birbirine eşit olduğu düşüncesi; her ne kadar 'Bütün parçadan büyüktür.' aksiyomuyla çelişmese de önermenin mantıksal yapısına aykırı olan bir fikir ileri sürdüğü için mantık teorisinde kullanılmamaktadır. Zira 'Sokrates ölümlüdür.' örneğinde olduğu gibi, doğru veya yanlış olarak nitelenebilecek belirli bir iddia bildirmek zorunda

olan önerme, en az iki terim arasında kurulan bir bağıntı yoluyla oluşturulan birleşik bir düşünceyken; 'Fâniler ölümlüdür.' örneğindeki gibi eşitlik bildiren ifadelerde, görünüşte iki terim varmış gibi görünse de aslında iki değil, tek bir terim bulunmaktadır. Esasen tek terimden oluşan ifadelerde hiçbir düşünce bağıntısı bulunmadığından, bu türden ifadeler doğru veya yanlış olarak nitelenebilecek herhangi bir iddia bildirmezler. Dolayısıyla bir ifadede konu ve yüklem olarak yer alan terimler, aynı ifade içerisinde, ifadenin manasında hiçbir değişiklik meydana getirmeden yer değiştirebiliyorsa; terimler arasındaki eşitlik temeli üzerine kurulu olan böyle bir ifade, 'Ölümlüler fânidir.' (S=P) ile 'Fâniler ölümlüdür.' (P=S) örneklerinde olduğu gibi, hiçbir sentetik bildirimde bulunmuyor demektir. Çünkü önerme vasfı taşımayan bu türden bir ifadede konu ile yüklem, bir ve aynı şeye delalet eder (Türker, 2012a: 158).

Burada yeri gelmişken Aristoteles'in nazarında önerme (*proposition*), cümle (*sentence*) ve tanımın (*definition*) birbirinden farklı ifade türleri olduğunu belirtmek gerekir. Aristoteles'e göre aslında bunların üçü de sözcüklerin manaca ve biçimce bir birlik oluşturacak şekilde terkip edilmesiyle meydana gelmektedir.[32] Lakin önerme yargı bildirmek zorunda olduğundan, onun dile getirdiği bir iddiası vardır ve bu açıdan önermeler, iddia bildirmesi bakımından ya doğru ya da yanlıştır.[33] Cümle için ise aynı zorunluluktan bahsedemeyiz, çünkü cümle herhangi bir yargı bildirmek zorunda değildir. Bu bakımdan cümleler, manalı olsa bile herhangi bir iddia bildirmek zorunda olmadığından doğru veya yanlış değerlerinden birini almayabilir. Mesela dua, emir, soru, ünlem ifade eden cümleler manalı olmakla birlikte ne doğru ne yanlıştır (Aristoteles, 1928ç: IV, 17a). Filozofun indinde bu kıstaslar doğrultusunda birbirinden ayırt edilen önerme ve cümleden birincisi mantığın, ikincisi de hitabet (*rhetoric*) ile şiir sanatının (*poetics*) inceleme sahasına dâhil olmaktadır (Ammonius, 2014a:

[32] Aristoteles'e göre cümlenin mana bakımından birliği, iki şekilde temin edilir: sözcükler arasındaki irtibatı sağlayan bağlaçlar ile edatların kullanımı ve bir tek konunun bir tek yüklemde içerilmesiyle (Türker, 2002: 134).

[33] Aristoteles'in nazarında iki çeşit temel önerme vardır: Yüklemin konuyu tasdik ettiği olumlu önermeler (*affirmation*) ile yüklemin konuyu inkâr ettiği olumsuz önermeler (*negation*) (Aristoteles, 1928ç: 6, 17a). Tasdik ve inkâr nevinden ifadeler (*statements*), birbirinin karşıtıdır. Dolayısıyla karşıtlardan biri için doğru olan, diğeri için yanlıştır; yahut tam tersi (Aristoteles, 1928c: 10, 13b; Aristoteles, 1928e: IV, 8, 1012b).

71). Tanımın en ayırt edici özelliği ise yukarıda da ifade ettiğim üzere yalnızca tek bir ıstılah içermesidir. Bu da demek oluyor ki tanım ifadelerinde konu ile yüklem esasında birbirine eşittir (Aristoteles, 1928f: I, 8, 103b; Dumitriu, 1977: 159). Dolayısıyla tanım ifadelerinde düşünce bağıntısından bahsedilemez; zira tek bir düşünce, kendi içerisinde herhangi bir bağıntı oluşturamaz. Örnek olarak *Dünya'nın uydusu* ile *Ay* ıstılahlarını ele alalım. Bu ıstılahların her ikisi de bir ve aynı kavrama işaret ettiğinden, bunlar vasıtasıyla ortaya konan bir tanımdaki konu ile yüklem yer değiştirse bile, ifadenin manasında hiçbir değişiklik meydana gelmez. "Ay, Dünya'nın uydusudur." (a=b) ile "Dünya'nın uydusu, Ay'dır." (b=a) örneklerinde gördüğümüz üzere, bu ifadeler manaca birdir (Türker, 2012a: 154). Aristoteles ile diğer geleneksel filozoflar, herhangi bir iddia dile getirmeyen bu türden ifadelere, ele alınan ıstılahları açıklamak ve böylece anlatıma alenîyet kazandırmak amacıyla başvurmuşlardır.

Aristoteles'in inşa etmiş olduğu klasik mantık teorisine göre kaplam bakımından önermenin yüklemi, konudan büyük olmak mecburiyetindedir. Önermeyi oluşturan terimlerin kaplamları açısından ilk öncü yüklemleme teorisi, İslam mantıkçısı Alî b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî (1204-1277) tarafından 13'üncü yüzyılda ileri sürülmüştür (Türker, 2012b: 39-40). Daha sonra 18'inci yüzyılda yaşamış olan İsviçreli matematikçi Leonhard Euler (1707-1783), konu ile yüklem bağıntısını tesis eden bu aksiyomdan hareketle kavramlar arasındaki içerme (*inclusion*) ile dışlama (*exclusion*) ilişkisinin dört farklı şekilde olabileceğini belirtmiştir: (i) Konunun bütün üyeleri yüklem tarafından tasdik edilebilir: *Bütün insanlar nefes alır*. (ii) Konunun bazı üyeleri yüklem tarafından tasdik edilebilir: *Bazı insanlar kördür*. (iii) Konunun bazı üyeleri yüklem tarafından inkâr edilebilir: *Bazı insanlar kör değildir*. (iv) Konunun bütün üyeleri yüklem tarafından inkâr edilebilir: *Hiçbir insan ağaç değildir* (Cohen ve Nagel, 1998: I, 39).

Aristoteles'e göre tümelin mantıktaki görevi, zihinde belli bir düzen hâlinde bulunan kavramların anlam derecesini belirlemektir ve bu da tanım yöntemine müracaat edilerek yerine getirilir.[34] Tümelin kapsadığı üyelere

[34] *Metaphysica* adlı eserinde Aristoteles, felsefe tarihinde tanım yöntemini kullanan ilk kişinin Sokrates (M.Ö. 469-399) olduğunu yazmıştır (Aristoteles, 1928e: I, 6, 987b).

Sokrates'in felsefe anlayışında tanım yönteminin önemli bir yeri vardır. Çünkü ona göre bilim adı verilen etkinlik, "şeyleri mâhiyetine uygun olarak tarîf etmek ve onları cinslerine göre sınıflandırmakla başlar; türden cinse, bireyden tümele doğru bir tümevarışla tekemmül eder." (Türker, 2002: 42). Bu husus dikkate alındığında Sokrates'in amacının, üye ile vasıflardan oluşan kavramların anlam evrenini belirlemek olduğu anlaşılmaktadır (Zeller, 2008: 155). Bunun yanı sıra tanım yöntemine dayanarak gerçekleştirmiş olduğu kavramsal araştırmalarla filozof, Sofistlerin göreci ve şüpheci yaklaşımından kaynaklanan hakikat/sizlik sorununu da aşmaya çalışmıştır. Zira filozofa göre Sofistlerin sebep olduğu sorunlar, kavramları tanımsız bir şekilde kullanmalarından kaynaklanmakta ve bu sayede onlar, kavramlar hakkında çelişik fikirler ileri sürebilmektedir (Weber, 1938: 40). Rumen felsefeci Anton Dumitriu'nun (1905-1992) bu konudaki değerlerlendirmeleri dikkate şayandır: "Sokrates filozofun ilk görevinin kavramları tanımlamak olduğunu düşünür. O bu sebeple tanım sanatı (*the art of definition*) denen yeni bir bilim kurmuştur. Sofistler gündelik dilden (*everyday language*) devşirdikleri kavramları gelişigüzel terkip ederek ve hiçbir tanımla belirlemeden kullanıyordu. Oysaki Sokrates kavramları aklın gereklerine uygun olarak yeniden tanımladı. Böylece mantıksal temelleri belirlendikten sonra kavramlar, Sofistlerin saçma oyunlarına alet olmaktan kurtuldu." (Dumitriu, 1977: 104). Sokrates insanların günlük ve bilimsel faaliyetlerinde dil alışkanlıklarından kaynaklanan bazı sorunlar yaşadığını fark etmiş, kavramları tanımlamadan kullanmanın iletişim esnasında anlam belirsizliklerine yol açtığını belirtmiştir (Cornford: 2010: 336-337). Ona göre bu belirsizlikleri gidermek adına kavramlara karşılık gelen sözcükler, anlamı açık ve seçik olarak bilinen ıstılahlara başvurularak tarif edilmelidir (Cornford, 2010: 340). Bu nedenle filozof, geliştirmiş olduğu tanım yöntemiyle kavramların anlam sınırlarını belirleyerek söz konusu kavrama ilişkin benzer ve karşıt fikirleri diyalektik bir yordamla tartışmakta ve böylelikle kavramın mahiyetini saptayıp hakiki (*ideal*) anlamını serimlemeye çalışmaktadır (Weber, 1938: 40).

Sokrates'in tümelleri tanımlama çabası, daha sonra Platon'un idealar teorisine giden metafizik altyapıyı da hazırlamıştır (Cornford, 2010: 16). Çünkü Platon'a göre görünüşler sabit cevherler olmadığından mutlak olarak bilinemez, dolayısıyla eğer bilimsel bilginin imkânından bahsedilecekse onun konusunu teşkil eden hakiki, daimî, sabit ve evrensel cevherlerin mevcut olması şarttır. Bu noktada Platon, bilimsel bilginin varlığını teminat altına alan mutlak cevherlere *idea* adını vermiştir (Platon, 1873: 100-102; Cornford, 2010: 16). Onun nezdinde gerçek bilim, yalnızca idealar hakkında olandır (Platon, 1873: 99). Şimdi bu belirlemelerden hareketle idealar, konuşma faaliyetini anlamlı ve manalı kılan değişmez formlar olarak tarif edilebilir. Kaldı ki idealar teorisini varlık-düşünce-dil özdeşliği ekseninde yorumladığımızda, filozofun kavram görüşünün de belirginlik kazandığını görürüz. Zira Platon için kavram, ideanın akıldaki izdüşümüdür; ona göre "zihinde bulunan kavramlar, ideaları gösteren sembollerdir. Öte yandan onlar, şeylere delâlet etmeğe yarayan sembollerdir." (Türker, 2002: 45). Bu nedenle Paul Janet (1823-1899) ve Gabriel Séailles'ın (1852-1922) *Histoire de la Philosophie* adlı çalışmada da bildirdiklerine göre Platon, sözcükleri mantıksal analiz sürecinin temel unsurları olarak kabul eder. Yani Platon'un nezdinde sözcükler, varlığın mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olan diyalektik bilgilenme araçlarıdır (Dumitriu, 1977: 121). Dolayısıyla sözcükleri diyalektik soruşturmaya uygun vasıtalar hâline getirebilmek için, onların temsil ettiği idealarla olan ilişkisini tanımlayarak belirlemek gerekir (Cornford, 2010: 478). Bu açıdan ele alındığında Platoncu anlayışta tanım, 'varlığın mahiyetini bildiren söz' anlamına gelir. Zira filozofa göre anlamı ifade eden sözcükleri araştırarak tanıma, tanımı araştırarak da varlığın özüne ulaşılmaktadır (Cornford, 2010: 563-564).

Dilin gevşek ve denetimsiz kullanımından kaynaklanabilecek anlam karışıklıklarına da dikkat çekmiş olan Platon'a göre gündelik hayatta görünüşler dünyasını kuşatan değişken yapıdaki olgulara işaret etmek için kullanılan sözcükler üzerine mutabakata varmak zordur ve kesin mutabakatın olmayışı bu sözcükler vasıtasıyla gerçekleşen konuşma faaliyetini anlamsal açıdan belirsizliklerle dolu bir sürece dönüştürmektedir (Platon, 1961c: 182d-182e; Cornford, 2010: 181). Öte yandan felsefî düşüncenin kendisine dayandığı mutlak cevherler konumundaki idealar sabit olduğundan, konuşma dilinde bunlara delalet eden sözcüklerin anlamı da değişmez olmak zorundadır. Zira filozofun dile getirdiği üzere "konuşan ve dinleyen, bu sayede, anlıklarında aynı nesneyi düşünürler. Ancak bu biçimde, birbirlerini anlayabilir ve konuşma olanaklı olur." (Cornford, 2010: 16-17).

işaret eden *cins* ve *tür* ile tümelin gerektirdiği vasıfları belirten *fasıl*, *hassa*[35] ve *araz*[36] tanımın oluşumunda rol oynayan unsurlardır (Türker, 2012a: 153). Bunlardan cins ve türle kastedilen sınıftır; fasıl, hassa ve araz ise türün cins içindeki yerini tayin eden vasıflardır. Yani Aristoteles'in tanımı açıklamak için başvurduğu bu ıstılahlar, kendi içinde 'cins ve tür' ile 'fasıl, hassa, araz' olarak ikiye ayrılır. Cins ve türün her ikisi de sınıf bildirmesi bakımından tümeldir; fasıl, hassa ve araz ise sınıfın sahip olduğu vasıflara indirgenmektedir (Türker, 2012a: 155). Cinsle birlikte tanımın iki dayanağından biri olan fasıl (ayrım, *differentia*) (Aristoteles, 1928f: I, 8, 103b); cins içinde yer alan bir türü diğer türlerden ayırt eden ve ilgili türe eşit olan vasıftır (Türker, 2002: 156; Türker, 2012a: 154). Örneğin, 'akıllı olma' faslını kullanarak *hayvan* cinsi içinde *insan* türünü elde ederiz ve insan türünü hayvan cinsi içinde ayırt etmek için kullanılan bu ölçüt, insan bireylerinden oluşan tüm sınıfa eşittir.

Platon'un nazarında manalı ve doğru konuşabilmenin metasemantik koşulu, ideaları temsil eden kavramların, akılyürütmeyi mümkün kılan bir düşünce dizisinde, kendi aralarında bir mutabakat oluşacak şekilde, birbirine eklemlenebilmesine bağlıdır (Platon, 1961b: 259e; Cornford: 2010: 427). Nitekim filozofa göre bazı kavramlar arasında bağıntı kurup tasdik türünden (olumlu) önermeler oluşturmak mümkünken, bazı kavramlar arasında ise bağıntı kurmak mümkün değildir ve bunlar arasındaki bağıntısızlık durumu, ancak inkâr türünden (olumsuz) önermelerle ifade edilebilir (Platon, 1961b: 252e-253c; Cornford, 2010: 480). Kavramdizimine giren düşünceler arasında mantıksal bir bağıntının bulunup bulunmadığı ve buna binaen teşkil edilen tasdik yahut inkâr nevinden önermelerin doğru olup olmadığıyla ilgili meseleler diyalektik biliminin araştırma konularındandır (Cornford, 2010: 482-483).

Şu hâlde Platon için cümle/önerme, idealara karşılık gelen düşünceleri ifade eden sözcüklerin, kavramsal bir birlik oluşturacak şekilde, birbirine bağlanması sonucunda meydana gelmektedir. Filozofa göre cümleler, isim ile fiil olmak üzere iki ana bileşenden müteşekkildir: Fiil, gerçekleşen eylemi; isim ise eylemi gerçekleştiren faili ifade eder (Platon, 1961b: 261e-262a). Bununla birlikte yalnızca isimlerden (köpek insan bulut) veya fiillerden (oturuyor fırlattı koşacak) oluşan sözcük öbekleri, her ne kadar bu öbeklerde yer alan sözcüklerin tümü kendi başına anlamlı olsa da öbeğin kendisi kavramsal bir birlikten yoksun olduğu için hiçbir manaya sahip değildir. Dolayısıyla bu tür sözcük öbeklerinden oluşan ifadeler, cümle olarak addedilemez (Platon, 1961b: 262a-262c). Helen felsefesinde benimsenen varlık-düşünce-dil bakışımı nedeniyle varolanlarla ilgili fikirlere karşılık gelmek zorunda olan önermeler, doğru ve yanlış olmak üzere iki sınıfa ayrılır (Platon, 1961b: 262e): Varolanların içinde bulunduğu gerçekliği, olduğu hâliyle dile getiren önermeler doğru; varolanların içinde bulunduğu gerçekliği, olduğundan başka bir hâlde dile getiren önermeler ise yanlıştır (Platon, 1961b: 263b). Yani her önerme, yanlış bile olsa, varolanlar hakkında olmak zorundadır (Cornford, 2010: 568-569).

[35] Hassa (özellik, *property*) şeyin mahiyetini bildirmez, o yalnızca söz konusu şeye özgü olarak yüklemlenen bir vasıftır. Aristoteles'in verdiği örneği zikredecek olursak, 'dilbilgisi öğrenebilme kabiliyeti' sadece insana dair olan bir hassadır (Aristoteles, 1928f: I, 5, 102a).

[36] Araz (ilinek, *accident*) şeyin arızî bir vasfıdır. Şeye eşit derecede, geçici olarak, hem yüklemlenme hem de yüklemlenmeme ihtimali vardır (Aristoteles, 1928f: I, 5, 102b). Örneğin su, bazı şartlara bağlı olarak bazen sıcak, bazen ılık ve bazen de soğuktur.

Aristoteles'in indinde cevher, şeyin ne olduğuna; mahiyet, şeyin cevherinin ne olduğuna; tanım ise şeyin mahiyetinin ne olduğuna işaret eder (Türker, 2002: 123). Filozofun deyişiyle tanım, "şeyin mahiyetini belirten bir ifadedir." (Aristoteles, 1928f: I, 5, 101b). Ona göre tümeller ile kavramlar arasındaki ilişki, tanım vasıtasıyla kurulmaktadır. Tanımın bu ilişkideki görevi, kavramın işaret alanını belirlemektir. Böylece kavram, "tarîfinin çerçevelediği alan dışında bir şeye işâret etmez." (Türker, 2002: 92). Eğer tanımdan hareketle kavramın tümelle olan bağıntıları doğru ve tam bir şekilde tespit edilmezse, kavramla ilişkilendirilebilecek farklı farklı anlamlarla karşı karşıya kalınır. Bir ve aynı kavramla ilgili çeşitli anlamların ortaya çıkması da doğal olarak evrensel olduğu düşünülen tümelin imhasına zemin hazırlamaktadır. Çünkü geleneksel felsefede tümel, belirli birey ile vasıfların tamamlanmış bütünlüğü demektir (Türker, 2002: 158). Şayet tümel kuşattığı birey ile vasıflar bakımından mutlak bir belirlenmişliğe sahip değilse, bu durum onun tamamlanmış olma hâlini de ortadan kaldırır.

Çokluk ifade eden düzensiz kavram yığınlarından herhangi bir yargı oluşturulamaz. Kavramsal çokluktan birliğe geçiş, kavramlar arasındaki bağıntıları tesis etmekle mümkünken; kavramların oluşturduğu bağıntıları belirleyerek yargıdaki düşünsel birliği sağlamak ise tanımla mümkündür (Türker, 2002: 192-193). Ele alınan bir şeyle ilgili düşünülebilecek anlamları, kavramlar vasıtasıyla şeyin tümeldeki sıradüzeninden temin eden tanım (Zeller, 2008: 246); belli bir türün, cins içinde bulunan diğer türlerle olan bağıntılarını göstererek kavramdizimindeki konumunu saptamaya yarar. Bu nedenle Aristoteles'e göre tümeller ile tanıma dayanılarak şekillenen yargılar, "tarîfle sınırlı analitik bir gerçekliği" ifade etmektedir (Türker, 2002: 93). Şu hâlde tanım aklın sentetik sınırlarını belirleyen bir işlem olduğundan, tanımlanmış kavramlardan hareketle düşüncelerin sentezlenmesi aşamasında atılacak teorik adımlar önceden bellidir. Yani yargıyı meydana getiren kavramların sınırlandırılmış ihtimallerden oluşan bir düzenlenişi söz konusudur. Dolayısıyla bu dönemde tanım yöntemine başvurularak kaleme alınmış olan metinlerde söze, kendisini oluşturan kavramlar arasında düşünülebilecek bağıntıları önceden tayin eden ve böylece kendisine dayanılarak tümdengeliş yoluyla geliştirilecek olan

fikirler için akılyürütme faaliyetinin hareket noktalarını daha sürecin başında aksiyomatik olarak belirleyen genel bir kaide niteliğindeki yargılarla başlanır.

Geleneksel mantık teorisinin başlangıç noktasını oluşturan kategoriler, araştırmaya konu kılınan cevherlerin sahip olabileceği vasıfları belirleyerek, hangi sınıflar içerisinde konumlanacağını tayin eden kıstasları ortaya koymaktadır. Örneğin kategoriler teorisi nezdinde papatya, 'kokulu veya kokusuz bir yapıya' ve 'beyaz veya sarı renge' pekâlâ sahip olabilir; ne var ki 'ahmak', 'cömert', 'zeki' gibi yalnızca aklî varlıkların sahip olabileceği vasıfları bünyesinde barındıramaz. Bununla birlikte cevher ile vasıf arasındaki ilişkileri belirleyen kategorilere uygun olarak meydana getirilmiş 'Papatya beyazdır.' veya 'Papatya zeki değildir.' gibi sadece iki terimden oluşan bir önermeden hareketle, geleneksel mantık anlayışının gerektirdiği döngüsel akılyürütme süreçleriyle örtüşen bir çıkarımda bulunmak mümkün değildir. Zira akılyürütme sürecinde döngüselliği sağlayarak mantıksal açıdan geçerli bir çıkarım gerçekleştirebilmek için, anlam bakımından birbirini kuşatan üç tane terime ihtiyaç vardır. Bu nedenle Aristoteles, kategoriler çerçevesinde ortaya konan önermeleri, kendisini oluşturan üç adet terimi bir döngü meydana getirecek şekilde düzenleyip tümdengeliş yoluyla zorunlu bir çıkarımın vaki olmasını sağlayan kıyas teorisine konu edebilmek amacıyla, kavram dizileri oluşturarak içerme-dışlama ilişkisi bağlamında ele almıştır.

Muhakeme esnasında atılacak adımları belirleyip doğru bir şekilde düşünebilmenin zeminini ortaya koyan kavram dizilerinin oluşturulması sayesinde, araştırmaya konu olan cevherlerin içinde yer aldığı sınıflar ile bu sınıfların meydana getirdiği içerme-dışlama bağıntıları tespit edilerek, döngüsel bir mahiyete sahip olan kıyas yöntemiyle varılacak sonuçların altyapısı hazırlanmaktadır. Mesela 'a⊂b⊂c⊂ç⊂d⊂…⊂z' biçiminde birbiriyle bağıntılanıp bir dizi oluşturan kavramlardan 'a' ile 'c'nin uç terimleri teşkil ettiği bir kıyas örneğinde, 'b' orta terim vazifesi görecek ve tümel bir kavram olan 'c'nin tikel bir kavram olan 'a'ya yüklemlenmesine aracılık ederek 'a' hakkında geçerli bir çıkarımda bulunmayı sağlayacaktır. Dolayısıyla anlam bakımından birbirini kapsayan kavramlardan oluşan bir

diziden hareketle, tümel kavramların kendisine yüklemlendiği tikel kavramlara ilişkin çeşitli sonuçlara ulaşmak mümkündür (Türker, 2002: 116).

İmdi kıyasın uçları olarak kabul edilen büyük ve küçük terimler, orta terim adı verilen bir aracı unsurla birleştirilerek döngüsel nitelikte bir kavramdizimi elde edilir (Türker, 2012a: 62). Konuyla ilgili açıklamaları bir örnekle somutlaştırmak için uç terimleri 'renkli' (büyük terim) ile 'papatya' (küçük terim) kavramlarından oluşan aşağıdaki kıyası ele alalım:

Her çiçek renklidir.

Papatya bir çiçektir.

O hâlde papatya renklidir.

Aralarında içerme ilişkisi bulunan kavramlardan müteşekkil yukarıdaki kıyas örneğinde, öncüllerde yer alan ve orta terim vazifesi gören 'çiçek' kavramı, sonuç önermesinde uç terimleri birleştirerek döngüsel bir kavramdizimi meydana getirmekte ve böylece tümdengeliş yoluyla gerçekleştirilen bu çıkarımı mümkün kılmaktadır.

Öte yandan 'akıllı' ile 'papatya' ve 'çiçek' kavramları arasında ise içerme değil, dışlama ilişkisi vardır. Çünkü 'akıllı' ile diğer iki terim, anlamsal açıdan birbirini kapsamaz ve bu nedenle aynı kavram dizisinde (*efekses*, *sequence of concepts*, *conceptual series*) konumlanmazlar. Dolayısıyla bu üç terimden meydana gelen aşağıdaki gibi bir kıyas örneğinde,

Hiçbir çiçek akıllı değildir.

Papatya bir çiçektir.

O hâlde papatya akıllı değildir.

aslen orta terim olmamakla birlikte görünüşte bu vazifeyi üstlenen 'çiçek' kavramı, konu olarak yer aldığı birinci öncülde 'akıllı' kavramı tarafından inkâr edilirken, yüklem olarak yer aldığı ikinci öncülde ise 'papatya' kavramını tasdik etmekte ve sonuç önermesinde 'papatya' ile 'akıllı' kavramlarının birbirlerini dışlamasıyla neticelenecek olumsuz bir yargının oluşmasına vesile olmaktadır.

Aristoteles'in tümeller ile tanım hakkında ortaya koymuş olduğu teoriler, her ne kadar geleneksel dönemde ekseriyetle kabul görmüş olsa da bazı filozoflar tarafından reddedilmiştir. Örneğin hakiki olan tek şeyin bireyin kendi gerçekliği olduğunu ileri süren Kinikler, yalnızca bireylerin içinde yer aldığı soyut sınıflar mesabesindeki tümelleri değil, aynı zamanda cevher-tümel ilişkisine dayanan tümel yüklemleme ile cevher-vasıf ilişkisine dayanan kategorik yüklemlemeyi de yok saymışlardır (Dumitriu, 1977: 138). Nitekim bu okulun kurucusu olarak anılan Antisthenes (M.Ö. 445-365) (Laertios, 2010: VI, 256), kavram ile adın eşdeğer olduğunu (Dumitriu, 1977: 138) ve herhangi bir konu hakkında yalnızca tek bir yüklemin bulunduğunu düşünmekteydi (Aristoteles, 1928e: V, 29, 1024b). Ona göre bir şey, yalnızca kendisi hakkında tasdik edilebilir (Dumitriu, 1977: 138). Dolayısıyla 'insanın iyi olduğu' yargısında bulunmak mümkün değildir, sadece 'iyinin iyi olduğu' veya 'insanın insan olduğu' yargısında bulunulabilir (Platon, 1961b: 251b-251c). Antisthenes bu kendine has yaklaşımıyla yargıyı totolojiye indirgemiş (Dumitriu, 1977: 138) ve herhangi bir konu hakkında hüküm verirken hataya düşme tehlikesini bertaraf ettiğini düşünmüştür (Aristoteles, 1928e: V, 29, 1024b). Netice itibarıyla bu görüşler doğrultusunda Kiniklerin, gerek tümel ile tanım hakkında geliştirilmiş olan teorileri gerekse de mantıksal akılyürütme ile hakikatin imkânını yadsımış olduklarını söyleyebiliriz (Dumitriu, 1977: 138).

Aristoteles'in tanım teorisini kabul etmeyen bir diğer grup; her türlü yargı, bilgi, ölçüt, kanıtlama, öğrenim ve öğretimden imtina etmiş olan Şüphecilerdir[37] (Laertios, 2010: IX, 456). Şüphecilerin (*skeptikos*) temel iddiası, duyular ile aklın yanıltıcı olduğu yönündedir. Zeller'in de ifade ettiği üzere onlara göre algı, "bize onları [şeyleri] oldukları gibi değil, ancak bize göründükleri gibi gösterir ve dolayısıyla kanaatlerimiz bütünüyle

[37] Pyrrhon (M.Ö. 360-270) ile Timon'un (M.Ö. 320-235) başını çektiği şüphecilik akımına mensup olan düşünürler, hiçbir konuda kesin bilgiye ulaşılamayacağı görüşündedir (Zeller, 2008: 331). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eserinde Diogenes Laertios, Pyrrhon'la ilgili olarak, onun fikirlerini özetler nitelikte olan şu tespitlerde bulunmuştur: "Ona göre, ne güzel ne çirkin vardır, ne doğru ne eğri vardır; gene aynı şekilde her durumda gerçekte hiçbir şey yoktur, insanlar her şeyi uylaşım ve alışkanlıkla yaparlar; çünkü her bir şey şu olmaktan çok bu değildir." (Laertios, 2010: IX, 446).

özneldir." (Zeller, 2008: 331). Bu nedenle Şüphecilerin fikir babalarından biri olan Timon, şeyin mahiyetinin asla bilinemeyeceğini savunmuştur (Weber, 1938: 90). Dolayısıyla insanın bilmesi ile bilginin imkânı toptan reddedilmiştir. Hatta onu takip eden diğer Şüpheciler, daha da ileri gidip yargının paranteze alınması gerektiğini belirterek bir ilke olarak yargısızlığı benimsemiş (Zeller, 2008: 331) ve böylece zihnin sükûnette kalmasını güvence altına aldıklarını düşünmüşlerdir (Dumitriu, 1977: 266).

> "*Kuşkucuların işleri güçleri, felsefe okullarının getirdiği bütün öğretileri yıkmaktı, buna karşılık kendileri hiçbir öğreti getirmezler, başkalarının öğretilerini öne sürmekle yetinip, açıklamalarında hiçbir tanım getirmezler, hatta açıklama bile getirmezler. Dolayısıyla tanımlamayı da ortadan kaldırıyorlardı; örneğin, 'Hiçbir tanım getirmiyoruz' demiyorlardı, çünkü bu da bir tanımlama olurdu. 'Sakınımlı tavrımızı göstermek için, başkalarının görüşlerini öne sürüyoruz' diyorlar. Sanki basit bir baş hareketiyle bunu gösterebilirlermiş gibi: 'Hiçbir şey (bir ötekinden) hiç de daha fazla değil', 'Her söze karşı söylenecek bir söz vardır', vb. tümceleriyle de öyle*." (Laertios, 2010: IX, 451).

Eskiçağ şüpheciliğinin önemli temsilcilerinden biri olan Sextus Empiricus'a göre Şüpheciler, bilginin imkânını yok saymalarından dolayı tanım yöntemini de reddetmişlerdir. Zira tanım, öğrenme-öğretme amacına yönelik olarak kullanılan bir yöntemdir ve şayet Şüphecilerin ileri sürdüğü gibi herhangi bir şey hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değilse, bu durumda tanıma da gerek yoktur (Dumitriu, 1977: 263).

Sextus kaleme aldığı eserlerinde belli bir konu hakkında ileri sürülen karşıt tezleri tartışmaya açmış, her bir tezin güçlü ve zayıf yanlarını sergiledikten sonra, nihaî bir kararın verilemeyeceğine kanaat getirerek yargının askıya alınması (*epochê, suspension of judgment*) gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur.[38] Duyular ile akıldan kaynaklanan yanılsamaların tespitiyle ilgilenen filozof, bilgi sorununda şüpheci bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre aynı konuyla alakalı olarak iddia edilen çelişik fikirlerin her biri, eşit ölçüde doğru veya yanlış olabilir.[39] Bu nedenle ele alınan mesele hakkında kesin bir hüküm verilmemelidir (Sextus, 2010: I, 29-30).

Sextusçı şüphecilikte yargının askıya alınması, irdelenen konu hakkında tasdik veya inkâr nevinden herhangi bir hükmün tescil edilmemesine

[38] Richard Bett'in konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Sextus, 2005: xvii-xviii).
[39] Sextus konuyla ilgili olarak şöyle yazmıştır: "Her muhakemeye karşı onunla eşit başka bir muhakeme yürütülebilir." (Sextus, 2010: I, 31).

dayanır. Filozof bu yöntemle hatalı akılyürütmelerin akabinde ortaya çıkabilecek her türlü yanlış yargının peşinen tasfiyesini amaçlamaktadır. Sextus'ın yargıyı askıya alarak hedeflediği bir diğer husus, tüm bilişsel süreçlerin ana gâyesi olup epistemolojik ve psikolojik bir dinginlik durumuna işaret eden ataraxia (*tranquility*) hâline erişerek zihinde sükûneti sağlamaktır. Zira Sextus'a göre, analiz edilen nesneler hakkında mutlak olarak doğru bir hüküm vermemizi sağlayacak ölçütler bulunmadığından, 'kesin bilgi' diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir (Sextus, 2005: II, 90). Varlığın mahiyetinin kavranamaz olduğunu düşünen filozofa göre şeyler, yalnızca duyularca algılandığı hâliyle incelenebilir (Sextus, 2010: I, 34). Dolayısıyla bilgi kisvesi altında ileri sürülen görüşler, göreceli fikirlerden ibaret olan sözlerdir (Sextus, 2010: I, 58). Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki deneyimci bir filozof olan Sextus'a göre ad ile nesne arasındaki gösterme ilişkisi, uzlaşıma dayanmaktadır. Eğer ad ile nesne arasıdaki ilişki doğal olmuş olsaydı, tüm insanlar aynı dili konuşuyor olurdu (Sextus, 2018: 77). Sonuç olarak benimsemiş oldukları bu fikirler, şüpheci akımın mümessillerine, çelişik yargılarla düşünüp farklı akılyürütmeler gerçekleştirme hususunda, teorik imkânlar sunmuştur. Bu nedenle Şüpheciler, dönemin hitabet anlayışıyla bağdaşmayacak şekilde, birbirini olumsuzlayan ifadelerle düşüncelerini dile getirmekten çekinmemişlerdir.

1.1.7.3. Matematiksel Dizim

Her ne kadar kavramdiziminin ilkelerini ortaya koyan mantığın temellerini Platon oluşturmuş ve teorisini Aristoteles kurmuşsa da, bu iki filozof başta olmak üzere bütün klasik felsefe geleneğinde, mantıkta tasvir edilen kavramdizimine uymayan, daha ziyade matematiksel olan söz kalıplarının (*mathematical matrices*) kullanılması dikkat çekicidir. Zira onlar düşünce ile dil birimlerinin, yani kavram ile sözcüklerin nasıl düzenlenmesi gerektiği hususunda görüşler ileri sürmüşlerse de metinlerini kaleme alırken hakkında pek bilgi vermedikleri başka bir düzenleme ilkesine daha müracaat etmişlerdir: *matematiksel dizim*.

Pythagorasçılar[40] ile Platon[41] tarafından felsefenin gündemine taşınan ‘evrenin matematiksel uyum yasalarınca belirlenmiş bir ölçü ve düzen

[40] Pythagorasçılar şeyleri anlamaya yarayan ilkeler olarak 10 adet karşıtlık tespit etmişlerdir: sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, dingin ve hareketli, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen. Pythagorasçılara göre sınırlı-sınırsız karşıtlığı, diğer dokuz kavram çiftinin dayanağıdır ve ondan türetilmiş olan tek-çift karşıtlığı sayıların öğeleri (*elements*) durumundadır. İlk sayı olan 1, *sınırlı olan tek* ile *sınırsız olan çift*ten oluşmaktadır; bu nedenle 1, hem tek hem de çift olma özelliği taşıyan monadik bir sayıdır. Sayı kavramını bu şekilde temellendiren Pythagorasçılar, ilk sayı olan 1’e istinaden aritmetik sistemi oluşturan diğer sayıları, bunlardan hareketle de evrende var olan şeyleri açıklamaya girişmişlerdir (Aristoteles, 1928e: I, 5, 986a). Pythagorasçı kozmogoni anlayışını ele alan Guthrie, şeylerin üç aşamalı bir sürecin neticesinde husule geldiğini belirtir: (i) Sınırlı-sınırsız ile tek-çift karşıtlığından sayılar ortaya çıkar. (ii) Sayılardan geometrik nicelikler meydana gelir. (iii) Geometrik niceliklerden de duyusal şeyler oluşur (Guthrie, 2011: 247).

Pythagorasçılar varlığı sayılarla açıklamaya çalışmış, şeyleri “sayıların bir taklidi” olarak görmüşlerdir (Zeller, 2008: 204). Onlara göre cisimlerin şekil, boy, ağırlık ve hacim gibi nicel türden değerlerini ifade eden sayılar (Wilczek, 2017: 23), varlığın mahiyetini teşkil eden cevherlerdir. Bu yüzden şeylerin nitelikleri, nicelikleri bakımından kavranmalıdır (Aristoteles, 1928e: I, 5, 985b). Aristoteles’in defaatle vurguladığı üzere Pythagorasçılar varlığın, varoluşun ve hareketin esasını sayılara dayandırarak izah etmişlerdir (Aristoteles, 1928e: XIII, 6, 1080b; Capelle, 2011: 74). Çünkü evrene sayısal bir düzen hâkimdir ve sayılar arasındaki bağıntılar incelenerek evrenin işleyişi hakkında akılyürütülebilir. Diğer bir deyişle sayılar, evrendeki her şeyin mahiyetini teşkil ettiğinden, onların araştırılmasıyla şeyler ve olaylara ilişkin bilgi sahibi olmak mümkündür.

Matematik ve kozmolojiyle yakından ilgilenen Pythagorasçıların nazarında sayılar iki açıdan değerlendirilebilir. Sayılar tamamen biçimsel bir disiplin olan matematikte salt kavramlara karşılık gelmekte; kozmolojide ise evrendeki şeyler ile olayların meydana gelişini ve bunların işleyişindeki gizemi anlayıp ifade etmeye yarayan bâtınî semboller olarak düşünülmektedir.

Sayılar belirli düşüncelere delalet etmeleri bakımından sözcüklere benzer. Bunlar arasındaki fark ise şundan kaynaklanır: Sözcüklerin işlevi yalnızca beşerî iletişimle sınırlıdır; oysaki sayılar, birey ile evren arasında kozmik bir iletişimin kurulmasına aracılık etmektedir. Ayrıca aritmetikte sayılar rastgele bir araya getirilmezler, lisanlarda olduğu gibi aritmetikte de sembollerin nasıl düzenleneceğini belirleyen dizim kuralları mevcuttur. Böylece evrende var olan her şeyi temsil ettiğine inanılan sayılar, aritmetik gösterimi (*notation*) tesis eden dizim kuralları sayesinde, düşünce bağıntılarını somutlaştıran formüllerin kurulumuna katılarak belli bir anlatım yeterliğine kavuşmaktadır. Öyle ki modern döneme gelindiğinde, söz konusu Pythagorasçı fikirlerden ilham alacak olan Galilei, varlık-düşünce-dil ilişkisini matematiğe dayandırarak inşa edecek ve evreni ‘matematik dilinde yazılmış büyük bir kitap’ olarak betimleyecektir.

Pythagoraçılar sayıları somut ve soyut şeyleri anlayıp yorumlamaya yarayan semboller olarak görmektedir. Bu yönüyle sayılar yalnızca duyusal varlıkları tesis ve tasvir eden cevherler olarak değerlendirilemez. Pythagorasçıların nazarında evrende var olan her şeyin nedeni olarak görülen sayılar, aynı zamanda *ruh* ve *akıl* gibi soyut kavramları da temsil etme imkânını haizdir (Aristoteles, 1928e: I, 5, 985b). Pythagorasçı sayı gizemciliğini irdeleyen Geç-Eskiçağ yorumcularına göre ruh, aslen monopsişik bir yapıya sahip olduğundan 1’le; bilişsel süreçler esnasında öncüllerden hareketle çıkarımda bulunan akıl ise 2’yle gösterilebilir. Arslan’ın konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Aristoteles, 2010: 100). Guthrie ise konuyla ilgili olarak şöyle diyor: “Sayılar yalnızca fiziksel dünyayı açıklamakla kalmayıp ahlaksal nitelikleri ve başka soyutlamaları da simgeliyor ya da temsil ediyordu (aslında Pythagorasçılar sayıların bizzat bunlar ‘olduğunu’ söylüyordu). Adalet özü itibarıyla bir karşılıklılık olduğu ve karşılıklılık da ancak bir kare sayıda vücut bulduğu için adaletin dört ve evliliğin beş ‘olduğunu’ bildiren Pythagorasçılar ayakları yere basan matematikçiler değillerdi.” (Guthrie, 2011: 223). Dolayısıyla Pythagorasçı anlayışa hâkim

çerçevesinde meydana getirildiği' inancı, geleneksel estetik anlayışların esasını tayin etmiştir (Eco, 2015: 68). Geleneksel düşünürlere göre estetik, duyarlılığın formudur. Bahis konusu formun sahip olduğu ahenk, bakışımla oluşturulur; bakışım ise birbirinden farklı unsurları birlikli bir yapıya büründürmekle sağlanır ve orantıyla formülleştirilir. Dolayısıyla estetiğin peşinde olduğu güzellik, parçaların bütünle olan ilişkisini belirleyen orantıyla yaratılmaktadır (Türker, 2012a: 62). Şu hâlde geleneksel felsefeyi derinden etkilemiş olan *oran estetiği* nicel karakterli bir teoridir (Eco, 2015: 80). Bu teoriye göre niceliksel büyüklükler orantıyı, orantı bakışımı, bakışım ahengi, ahenk de güzelliği meydana getirir; diğer bir deyişle matematikteki orantı, estetikte bakışıma dayalı ahenge dönüştürülerek güzellik yaratılır.

Platon iki farklı şeyin üçüncü bir bağlantı öğesi olmadan birleşemeyeceği görüşündedir. İki şey ancak üçüncü bir ortanca unsur aracılığıyla birleşerek birlikli bir görünüme kavuşabilir. Filozofa göre *baş*, *orta* ve *son* olmak üzere üç parçadan müteşekkil bütünün tekabül ettiği 'üçlü birlik'; en açık şekilde orantıyla kavranabilir. Çünkü orantıda baştaki terim orta terime, orta terim sondaki terime, sondaki terim de baştakine dönüştürülerek aynılaştırılabilir (Platon, 1888: 97). Demek ki orantıda kullanılan terimler döngüsel olduğundan yer değiştirebilirler (Türker, 2012a: 68).

---

olan sayı gizemciliğinde, gizli anlamlara sahip olduğu düşünülen sayılar vasıtasıyla, şeyin bâtınî niteliklerinin kavranıp betimlenebileceği inancı söz konusudur (Cassirer, 2016: 206).

[41] Platon'a göre insanın ideaları akletme yetisi kazanmasında matematiğin önemli bir işlevi vardır. Çünkü matematik, duyusal ile zihinsel bilimler arasında köprü vazifesi görmektedir (Zeller, 2008: 198). Matematik ile geometri, sayılar ve büyüklükler gibi yalnızca akılda bulunan ideal nesneleri konu edinir ve bunlar hakkında salt akılyürütmelerle çıkarımda bulunarak ispat (*proof*) türünden kanıtlamalara ulaşmaya çalışır (Platon, 1892b: VI, 213). Bu özellikleri itibarıyla matematik ile geometri, aklın soyut şeyleri kavrama gücünü arttırarak hakiki varlıkların özüne vâkıf olmayı kolaylaştırmaktadır (Platon, 1892b: VII, 227, 229). Zeller Platoncu anlayışta önemli bir yer tutan matematiğin, evren ile akıl arasında ilişki kurmada taşıdığı önemi şu sözlerle ifade etmiştir: "Bir karenin biçimi sözgelimi, birçok tekil biçim örnekleri varolabilirse de, sonsuza dek sabittir, değişmez. Bütün bu tekil biçimler ancak, bunlarda kare formu mevcut olduğu veya bunlar bu forma iştirak ettikleri nispette karedirler. Bunlar hakkında başka her şey kare ideası bakımından önemsizdir. Geometrinin deneysel biçimleri şüphesiz duyum dünyasına aittir. Dolayısıyla matematik duyum dünyası ile gerçek dünyası arasında orta bir konum işgal eder." (Zeller, 2008: 201).

Yukarıda bahsedilen belirlemeler, Platon'un felsefe dilinin anlaşılmasına ışık tutar niteliktedir. Mesela filozof varlık ile bilgi anlayışının ana hatlarını belirleyen varlık, varoluş, bilgi (*episteme, truth*) ve sanı (*doksa, belief*) kavramları arasındaki ilişkileri matematiksel bir anlatıma başvurarak şu şekilde ifade etmiştir: "Varlık varoluşa göre neyse, bilgi sanıya göre odur." (Platon, 1888: 89). Kavramdizimi açısından bir orantısal önerme görünümünde olan bu ifadeyi, 'varlık:varoluş::bilgi:sanı' şeklinde göstererek matematiksel bir dile dönüştürmek mümkündür (a:b::c:d). Üstelik kendi içinde döngüsellik oluşturan bu terimler, orantının kuralları dâhilinde 'varlık:bilgi::varoluş:sanı'[42] (Türker, 2012a: 68) veya 'varoluş:varlık::sanı:bilgi'[43] şeklinde de düzenlenebilir.

Buna benzer bir yaklaşımı Aristoteles'te de görebiliriz. Filozof *De Poetica* adlı eserinde, benzetme (*analogy*) amacıyla kurulan mecazî (*metaphorical*) ifadelerin oluşumunda rol alan dört adet terimin, orantının esaslarınca birbirinin yerine kullanılabileceğini belirtmiştir.[44] Ona göre "Yaşlılık hayata göre neyse, akşam güne göre odur." misalinde olduğu üzere, dört terimden oluşturulan bir eğretilemede birinci ile ikinci terimler arasında kurulan ilişki, üçüncü ile dördüncü terimler arasındaki ilişki gibidir. Diğer bir deyişle, 'yaşlılık' ile 'hayat' arasındaki ilişki, 'akşam' ile 'gün' arasındaki ilişkiye benzer: 'yaşlılık:hayat::akşam:gün'. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki orantısal önermeyi tesis eden terimler arasındaki döngüsellik dikkate alınarak 'akşam' için 'günün yaşlılığı', 'yaşlılık' için de 'hayatın akşamı' ifadeleri kullanılabilir (Aristoteles, 1959a: 1457b).

---

[42] Varlık bilgiye göre neyse, varoluş sanıya göre odur (a:c::b:d).

[43] Varoluş varlığa göre neyse, sanı bilgiye göre odur (b:a::d:c).

[44] Modern dönem filozofu Berkeley de konuşma dilinde anlatımı güçlendirmek amacıyla kullanılan benzetmelerin, matematikte "İki, altıya göre neyse; üç, dokuza göre odur." (2:6::3:9) örneğinde olduğu gibi, nicelikler arası ilişkileri gösteren orantıya başvurularak açıklanabileceğini düşünmektedir. Çünkü 'zekâ (*intellect*) ile görme (*sight*)' ve 'zihin (*mind*) ile beden (*body*)' arasında kurulan benzetme ilişkisi, "Zekâ zihne göre neyse, görme bedene göre odur." (zekâ:zihin::görme:beden) orantısıyla teşrih olunur (Berkeley, 1871: 167). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Berkeley, felsefe dilinde anlam bulanıklığına yol açan mecazlardan (*metaphors*) imtina edilmesi gerektiği hususunda filozofları uyarmasına rağmen, kendisinin bazen mecazlara başvurduğu görülmektedir (Winkler, 2005: 155). Çağdaş felsefeci Kenneth P. Winkler'ın dikkat çektiği üzere Berkeley'nin, anlamagücünü fazlasıyla aşan meselelerle meşgul olduğu ve yetilerini yanlış kullandığı için bilimlerde ilerleme kaydetmede sorun yaşayan filozofların hâlini eleştirmek maksadıyla dile getirdiği "biz önce toz kaldırdık sonra da göremediğimiz için yakınıyoruz" ifadesi (Berkeley, 2018b: 14), yukarıda bahsedilen duruma güzel bir örnek teşkil etmektedir (Winkler, 2005: 155).

Filozofların kullanmasına rağmen genellikle açıkça dile getirmediği matematiksel kalıplar; bir yandan kendilerine dayanılarak oluşturulan ifadeleri çözümlemeye yararken, diğer yandan da bu ifadelerin temelinde yatan kavram bağıntılarının ortaya koyduğu doğruluk değerinde herhangi değişiklik yapmadan bu bağıntıları başka bir biçime sokup yeni ifadeler ve dolayısıyla yeni çıkarımlar elde etmeyi sağlamaktadır. Çünkü gerek matematik gerekse de mantık alanında kullanılan ifadeler biçimsel olduğundan, matematikte dönüştürme (*transformation*) ve mantıkta çevirme (*conversion*) adı verilen işlemleri uygulayarak, bahis konusu ifadelere eşdeğer seçenekler oluşturup bunları farklı şekillerde ele almak mümkündür (Türker, 2011: 308-309):

Bütün insanlar ölümlüdür.

Hiçbir ölümsüz, insan değildir.

***

Bütün hayvanlar akıllı değildir.

Bazı hayvanlar akıllıdır.

***

a=b+c

b=a-c

c=a-b

Yukarıda tasvir etmeye çalıştığım duruma örnek olarak Aristoteles'in *The Nicomachean Ethics* adlı eserinde yer alan aşağıdaki ifadeleri verebilirim:

> "*Çocuklar ebeveynini onlardan doğdukları için sever, kardeşler ise aynı anne ile babadan doğdukları için birbirini sever; dolayısıyla çocukların ebeveyniyle olan aynılığı, kardeşleri de birbiriyle aynı kılar.*" (Aristoteles, 2009: VIII, 12, 1161b).

Şu hâlde aynı ebeveynden dünyaya gelen çocukları 'a' ve 'b', ebeveyni de 'c' sembolüyle gösterdiğimizde; iktibasta yer alan ifadeler, matematikte tatbik edilen eşitlik teoremine başvurularak ("a ile b, c'ye eşitse; a ile b birbirlerine eşittir.") şu şekilde cebirsel dile dönüştürülebilir (Türker, 2002: 167):

a=c

b=c

a=b

Buna göre çocuklar arasındaki bağıntıyı kuran ebeveyn unsuru, kardeşleri aynılaştırmaktadır. Yani anne ile baba bakımından çocuklar birdir: "{|(a^b)=c|, (a=b)}" (Türker, 2002: 76).

Felsefe dilinde kullanılan matematiksel kalıplar, sadece kavramların ifade içerisindeki dizilişini belirlemekle kalmamakta, aynı zamanda bu kavramlara dayanılarak geçerli çıkarımların ne şekilde yapılabileceğine ilişkin kuralları da tayin etmektedir. Mesela İngiliz filozofu George Boole'dan (1815-1864) bir örnek vermek gerekirse, 'yıldızlar'ı *x*, 'güneşler'i *y*, 'gezegenler'i *z*, yüklemi konuya bağlayan koşacı =, 've' bağlacını +, 'haricinde' edatını da – sembolleriyle gösterdiğimizde; "Yıldızlar güneşler ve gezegenlerdir." (x=y+z) ifadesinden hareketle, 'Gezegenler hariç olmak üzere yıldızlar, güneşlerdir.' (x-z=y) yahut 'Güneşler hariç olmak üzere yıldızlar, gezegenlerdir.' (x-y=z) ifadelerini birer tümdengelişsel çıkarım olarak elde etmek mümkündür (Türker, 2011: 307).

Netice itibarıyla yukarıda yer verdiğim çeşitli örneklerden de anlaşılacağı gibi geleneksel felsefenin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Platon ile Aristoteles, döngüsellik ve üçlemeye dayalı bir kavramdizimi teorisine sahip olmakla birlikte matematiksel kalıpları da birer dizim ilkesi olarak kullanmışlardır. Nitekim onların nazarında denklem (*equation*), konu ile yüklemin koşulsuz olarak birbiriyle yer değiştirebildiği bakışımlı (*symmetrical*) ifadelerdir; çünkü denklem nevinden ifadelerde konu ile yüklem birbirine eşittir (Türker, 2011: 294). Bir sonraki başlıkta irdeleyeceğim üzere, geleneksel düşünceyi derinden etkilemiş olan üçleme ile döngüsellik esasına dayanan kıyası meydana getiren öncülleri 'a=c' ve 'b=c' gibi denklemlerle ifade ettiğimizde, matematikte uygulanan eşitlik aksiyomu gereği, 'a=b' çıkarımına ulaşırız. Böylece mantıksal muhakemeyi de işlettiğine şahit olduğumuz bu aksiyom, döngüsel yoldan bir çıkarımın ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Türker, 2011: 291).

1.1.8. Döngüselliğe Dayanan Kavramdiziminin Ontolojik İlkeleri ve Çıkarımın Döngüsel Doğası

Evrende vuku bulan olaylara gâyelilik ve zorunluluğun hâkim olduğuna inanan Aristoteles (Aristoteles, 1928a: II, 11, 94b), bu inancını şu sözüyle ifade etmiştir: "Tanrı ve doğa gâyesi olmayan bir şeyi meydana getirmez." (Aristoteles, 2006a: I, 4, 271a).[45] Aristoteles'e göre filozofun görevi, doğaya egemen olan gâyeliliği anlamaya çalışmak olmalıdır (Aristoteles, 2005: II, 7, 198b). Doğada olup bitenlerin anlaşılması ise varolanlar ile aklın düzeninin birbiriyle örtüşmesine bağlıdır. Nitekim Eskiçağ Helen filozoflarına göre varlık ile aklın işleyişi, aynı ontolojik ve zamansal düzene tabidir. Onların nazarında evrende düzenli bir şekilde gerçekleşen döngüsel süreçler, ebedîliği simgeleyen çember ve küre gibi görseller aracılığıyla uzamsallaştırılarak uzayda kapladıkları yer bakımından idrak edilirler.[46] Ontoloji ile geometri arasında bir bakışım kuran klasik filozoflara göre varolanların anlaşılması, zamansal olanın uzamsal bir çember veya küreye dönüştürülmesiyle mümkündür (Türker, 2017a: 232-233). Şu hâlde herhangi bir konuda teori kurmak, o konuyla ilgili döngüyü yahut döngü anlamına gelen üçlemeyi kavramaya bağlıdır.

Platon ve Aristoteles aklın döngüsel bir harekete sahip olduğunu düşünmüştür. Platon'a göre akıl, doğası gereği tekbiçimli olarak döngüsel şekilde hareket eder (Platon, 1926: X, 345). Aristoteles de düşünmeyi döngüsel bir olay olarak yorumlamıştır; ona göre aklın düşünmesi, bir çeşit harekettir: Düşünmek devretmektir (Aristoteles, 1907: I, 25). Aklın bu hareketiyle uyuşmak zorunda olan doğadaki olaylar da döngüsel biçimde gerçekleşmekte, Proclus'un deyişiyle "doğa, aklı taklit etmektedir." (Proclus, 1820: III, 451).

Aristoteles'in bina ettiği klasik mantıksal analizde "olayların zamansal düzeni ile ontolojik yapısı arasındaki ilişki" döngüsellikle açıklanmıştır. Filozofun nazarında döngüsellik, "olayın başladığı noktada son bulmasını

[45] Romalı ünlü düşünür Cicero (M.Ö. 106-43), Aristoteles'in doğa anlayışını "kendi yolunda ilerleyen, yaptığı şeyi niçin ve hangi amaçla yaptığını ve neden amaç edindiğini açıklayan, hiçbir sanatın, hiçbir insan elinin, hiçbir zanaatkârın taklit ederek bile ustalığına erişemeyeceği akıllı ve düzenli bir güç" olarak özetlemektedir (Cicero, 2012: II, 245).

[46] Geleneksel dönemde görselliğe hitap eden bir disiplin olan geometrinin ön plana çıkması bu yüzdendir.

ifade eden" metafizik bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır[47] (Türker, 2017a: 233). O, gözlemlerine dayanarak döngüsellik hakkında şöyle bir örnek verir:

> "*Toprak ıslandığında buhar çıkar, buhar çıktığında bulut oluşur, bulutun oluşmasının neticesinde zorunlu olarak yağmur yağar, yağmur yağdığında toprak zorunlu olarak ıslanır. Toprağın ıslanması başlangıç noktası olduğundan dairesel süreç tamamlanmaktadır. Terimlerden biri verildiğinde bir başkası onu izler. Onu da bir diğeri izler. Bu diğeriyse birincisini takip eder*." (Aristoteles, 1928a: II, 12, 96a).

Aristoteles doğada gerçekleşen olayları döngüsellikle açıklamış, doğrusal hareketi ise yadsımıştır. Çünkü doğrusal hareket sonsuz bir uzayı gerektirmektedir, oysaki filozof sonsuz uzay fikrine karşıdır (Ross, 2014: 285). Aristoteles'e göre doğaya hâkim olan döngüsel hareket, başladığı noktaya geldiğinde devrederek sonlanmaktadır (Aristoteles, 2006a: I, 9, 279b). Geleneksel felsefede döngüsel bir hareket olarak tasavvur edilen düşünme faaliyeti, sınırsız bir süreç değildir; düşünmenin başlangıç ve bitiş noktası, yani alt ve üst sınırı vardır.[48] Bu sınırlar parça-bütün aksiyomatiği çerçevesinde ele alınan bilgi türünden ifadelerin[49] müracaat noktalarını tayin etmesi bakımından önem taşımaktadır. Zira buna göre bilgi, "parçanın bütün içerisindeki yerini kesin olarak belirleyen ifade/lerdir." (Türker, 2013: 6-7).

Aristoteles'in yukarıda bahsedilen ontolojik belirlemeler doğrultusunda geliştirmiş olduğu kıyas teorisinin kavramdizimsel yapısı incelendiğinde, akılyürütmenin hareket noktalarını belirleyen bir kavram dizisinden seçilen ve biri diğerini içeren üç ardışık terimin, öncüller ile sonuç önermesinde bir döngü oluşturacak şekilde düzenlenip a priori (tecrübe öncesi) olarak

---

[47] *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinde Boethius (480-524), döngüsellikle ilgili olarak şöyle demiştir: "Varlıklara emanet edilen tek değişmez düzen, başlangıcı sona bağlayan, kendisine ait çemberi [kendi devinimini] sarsılmaz kılandır." (Boethius, 2014a: III, 163).

[48] Aristotelesçi anlayışta düşünce, "zaman ile mekân içerisinde sınırlı ve belirli olan şeylerle sınırlandırılmıştır." (Türker, 2002: 112-113). Buradan düşünmenin sınırları meselesinin filozofun bilgi teorisinde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Türker'in de vurguladığı gibi, "Aristoteles'e göre kavranabilirlik, düşünülebilirliğin ön şartıdır. Yalnızca sınırlı ve belirli olan şeyler kavranabilirdir." (Türker, 2002: 112). Sınırı olmayan bir nesne ise bilinemez; çünkü böyle bir nesnenin cevher, mahiyet ve vasıfları analiz edilemez (Aristoteles, 2005: I, 4, 187b). Sonuç olarak, Aristoteles'e göre nesnenin sınırı düşüncenin de sınırıdır, diyebiliriz (Aristoteles, 1928e: V, 17, 1022a). Düşüncenin bittiği yerde ifade de sona erer (Türker, 2002: 106). Geleneksel anlayışta geometrik nesnelerin alt sınırı çizgi, üst sınırı ise hacimdir (Aristoteles, 2006a: I, 1, 268a). Yine mantıksal nesnelerin alt sınırı kavram, üst sınırı çıkarımken (Türker, 2002: 102); fizik nesnelerin alt sınırı atom, üst sınırı ise cisimdir.

[49] Bilgi ile malumat ayrımı için bkz. (Türker, 2013).

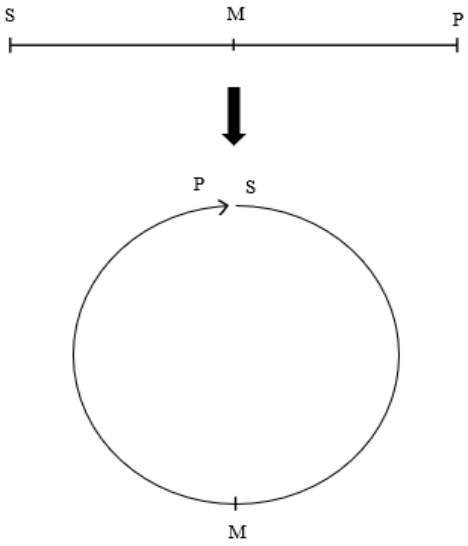
zorunlu bir çıkarıma varıldığı görülür (Türker, 2012a: 135). Kıyas teorisi çerçevesinde gerçekleştirilen akılyürütmelerin başlangıç ile sonuç noktalarını belirleyen uç terimler, düşünme faaliyetinin içinde hareket edeceği alt ile üst sınırlara karşılık gelmektedir: Uç terimlerden büyük olanı üst sınır, küçük olanı da alt sınırdır. Uç terimlerin teşkil ettiği sınırlar arasında bulunmakla birlikte esasında kıyasın nirengi noktası olan orta terim (Aristoteles, 1928b: 44b) ise kıyasta yer alan kavramlar arasındaki içerme ilişkilerini öncüllerde düzenleyip sonuç önermesinde uç terimlerin doğrudan birbirine bağlanmasına aracılık ederek döngüsel nitelikli zorunlu bir çıkarımın ortaya konmasını sağlar:

S, M'dedir.

M, P'dedir.

S, P'dedir.

Küçük terim olan S'nin orta terim olan M'de ve M'nin de büyük terim olan P'de içerildiği yukarıdaki gibi bir kavramdiziminde, zorunlu olarak S'nin P'de içerildiği sonucuna ulaşılır. İmdi aşağıdaki şekilden de anlaşılacağı üzere, içerme ilişkisine bağlı olarak kurulan kavram zincirinden seçilen üç ardışık terimin birbirine yüklemlenmesiyle oluşan kıyasta uçları (*extremes*) teşkil eden S ile P terimleri, M terimi vasıtasıyla birleşerek bir döngü meydana gelir. Başlangıç ile sonucun bir ve aynı noktada buluşması neticesinde ortaya çıkan döngüsellik, geleneksel filozoflar tarafından "doğru düşünmenin a priori tarifi" olarak kabul edilir. Zira gerek evrenin işleyişini belirleyen olayların düzeni gerekse de aklın çıkarımda bulunmasını sağlayan düşünme ediminin ilerleyişi, üç aşamalı bir faaliyet olan devretme esasına dayalı bu döngüsel hareketle açıklanmaktadır (Türker, 2012a: 135).



Şekil 4: Kıyasta Çıkarımı Mümkün Kılan Kavram Dizisinin Döngüsel Yapısı

Evrende döngüsel olarak gelişen süreçler, Umberto Eco'nun (1932-2016) "evrensel mükemmelliğin klasik simgesi" diye izah ettiği çember (Eco, 2016: 192) ve küre gibi geometrik şekillerle temsil edilerek kavranmaktadır. Çünkü bu şekilleri oluşturan son noktanın başlangıç noktasıyla buluşmasının sağladığı kesintisizlik, döngüsel süreçlerin en önemli özelliklerinden olan süreklilikle bakışımlı olarak tasavvur edilir. Böylece Eskiçağ filozofları, evrende meydana gelen olayları açıklayan döngü ile bunu görselleştirerek uzamsal bir mahiyete büründüren çember arasındaki ilişkiden hareketle, aklın çalışma biçimi olan kıyası temellendirmişlerdir. Nitekim Aristoteles'e göre doğada gerçekleşen döngüsel süreçleri anlayabilmek, mantıksal akılyürütmeyi tesis eden orta ve uç terimler arasındaki karşılıklı (*reciprocal*) düzenle mümkün olmaktadır (Aristoteles, 1928a: II, 12, 95b).

Ayrıca burada Aristoteles'in mantık teorisini çok yerinde tespitlerle şerh etme başarısı göstermiş olan Ammonius'ın, 'nicelik' kategorisini mantık ile geometri arasındaki ilişki bakımından yorumlayarak, yukarıda ele almış olduğum mesele açısından önemli sayılabilecek bir semiyolojik bulguya kapı araladığına dikkat çekmek istiyorum. Ammonius'ın belirttiği üzere Aristoteles, nicelikleri sürekli (kesintisiz, *continuous*) ve süreksiz (kesintili,

discrete) olmaları bakımından ikiye ayırmıştır. Ona göre sayılar ile düşünceler/sözler süreksiz, geometrinin temel unsurlarını oluşturan çizgi (*line*), yüzey (*surface*) ve cisim (*body*) ise sürekli niceliklerdir[50] (Ammonius, 1991: 66). Gelgelelim Ammonius, Aristoteles'in gerçekleştirmiş olduğu bu tasnifi ısrarla vurgulamasına karşın, düşüncelerin/sözlerin süreksiz nicelikler olarak değerlendirilmesinin tam olarak ne manaya geldiğini idrak edememiş görünmektedir. Esasında Aristoteles, yöntemsel bir amaç doğrultusunda gerçekleştirdiği bu tasnifle, süreklilik arz eden bir düşünceler dizisi üzerinden, hatasız akılyürütmenin a priori tarifini belirlemeye çalışmıştır. Çünkü Aristoteles'e göre zihinde bulunan düşünceler, tıpkı aritmetik sistemi meydana getiren sayılar gibi birbirinden kopukturlar. Bunun neticesi olarak da akıl, bilişsel faaliyetlerini süreksiz düşüncelerden hareketle gerçekleştirmek zorunda olduğundan, yanılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Aklı bu tür sapmalardan korumanın yolu ise kesintisiz düşünce dizileri oluşturarak doğru çıkarımlar elde etmeye yarayan mantıktan geçmektedir (Türker, 2012a: 149), ki onun işleyiş düzeni yukarıda açıklamaya çalıştığım gibi döngüsellik üzerine kuruludur.

Sonuç olarak Helen felsefesinde dil ve düşünce her ne kadar özdeş sayılsa da sözün düzeni ile düşüncenin düzeni bire bir bakışımlı değildir. Bu nedenle konuşma dilinde *sözdizimi* özne, yüklem, tümleç gibi sınıflara ayrılarak incelense de kıyasa temel teşkil eden tümel yüklemleme açısından kavramların akıldaki düzeni, başka bir deyişle *kavramdizimi* Aristoteles'e göre bir kavramın öbür kavramın içinde veya dışında olması ile bu içerme bağıntılarının oluşturduğu kavram zinciri yoluyla izah edilmiştir.

1.1.9. Felsefe Dili Açısından Edatlar ile Bağlaçlar

Mana bakımından birlik vasfına sahip bir söz, çeşitli bileşenlerden oluşmaktadır. Bu bileşenlerden isim, fiil ve sıfatlar kavramlara işaret ederken; edat, bağlaç, ünlem ve tanımlık gibi diğer bazı bileşenler ise

[50] Aristoteles mantığın temel düşünce türleri olan kavram, önerme ve kıyas ile geometrinin temel unsurları olan çizgi, yüzey ve cismi birbiriyle bakışımlı olarak ele almıştır. Ona göre basit bir düşünce olan kavram, tıpkı çizgi gibi tek boyutludur. İki farklı düşünceden oluşan önerme, tıpkı yüzey gibi iki boyutluyken; üç farklı düşünceden meydana gelen kıyas da tıpkı cisim gibi üç boyutludur. Öte yandan boyutsuz olduğu için uzayda yer kaplayan bir büyüklük olarak telakki edilmeyen nokta, geometrinin unsurları arasında sayılmamaktadır (Türker, 2012a: 145).

kavramları göstermemekte, sadece kendi başlarına anlamlı olan kategorematik terimlere ilişmek suretiyle sözdiziminde tesis edilmek istenen anlamsal bağıntıları bildirmeye yaramaktadır. Şu hâlde geleneksel düşüncede edatlar ile bağlaçlar, kendi başlarına belirli bir anlamı olmayıp iliştiği ifade birimlerinin anlamını yalnızca çeşitli bakımlardan etkileyen söz parçalarıdır.

Düşünce tarihinde 'söz' ve 'sözü oluşturan bileşenler' konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Platon, sözün isim ile fiil olmak üzere iki öğeden oluştuğunu yazar (Platon, 1902b: 664); çünkü ona göre bunlar, varlıkları göstermektedir. Aristoteles de ifadeyi (*diction*) meydana getiren parçaları harf/ses (*letter*), hece, bağlaç, tanımlık (harfitarif, *article*), isim, fiil, çekim (*case, flexion*) ve söz (*speech*) olmak üzere bileşenlerine ayrıştırarak incelemiştir[51] (Aristoteles, 1959a: 1456b). Ona göre kavramları gösteren isim (insan), sıfat (dürüst) ve fiil (düşünmek) türünden sözcükler tek başlarına belirli bir anlama sahipken; bunların meydana gelmesinde rol oynayan hece (dü, rüst) ve ses (r, ü, s, t) gibi unsurlar, kendi başlarına hiçbir anlama sahip değildir (Derrida, 1982g: 236). Stoacılar ise seslerin bir araya gelmesiyle oluşan sözcüklerin her zaman için anlamlı olmayabileceğini, buna karşın sözcüklerin birbirine eklemlenmesiyle oluşan sözün ise daima manalı olduğunu düşünmüşlerdir (Laertios, 2010: VII, 321). Ayrıca onlarla birlikte edatlar, sözü oluşturan öğelerden sayılır olmuştur (Perek, 1961: 104). Eskiçağın ünlü dilbilgini Dionysios Thraks (M.Ö. 170-90) ise kendisini yetiştiren İskenderiyeli dilbilginlerinin etkisiyle farklı bir bölümleme gerçekleştirmiş, Aristoteles'in üzerinde durduğu harf/ses, hece, çekim ve söze yer vermemiştir. Bunun sebebi bahis konusu öğelerin İskenderiyeli dilbilginlerince ifadenin bölümleri olarak kabul

[51] Ammonius'ın bildirdiğine göre Afrodisyaslı İskender (*Alexander of Aphrodisias*), Aristoteles'in sözü meydana getiren parçalar olarak tek tek ayırt etmiş olduğu zarf, zamir ve sıfat gibi bileşenler arasında bir fark görmemekte ve onları isim olarak telakki etmektedir. Zira İskender'in nazarında sıfat (adil, *just*) ve zarflar (adilane/adilce, *justly*), isimlerden (adalet, *justice*) türemeleri bakımından ortak bir kökene sahiptirler (Ammonius, 2014a: 22). Diğer yandan *Against the Grammarians* adlı çalışmasında konuyla ilgili tartışmalara değinen Sextus, anlamsal açıdan nasıl bir parça-bütün ilişkisi tesis ettikleri bilinemeyeceği gerekçesiyle, söz ile onu oluşturan unsurlar arasındaki bağıntıların anlaşılamayacağını belirtmiştir (Sextus, 2018: 75).

edilmemesidir.[52] Thraks sözü, belirli bir düşünceye işaret eden sözcüklerin bileşimi olarak tanımlamıştır. Ona göre sözün oluşumunda rol oynayan sekiz farklı öğeden biri de edattır[53] (Thraks, 2006: 31).

Edat (*prothesis*, önde duran)[54] ifade birimlerini belli bir anlam durumu bakımından birbiriyle ilişkilendirerek düzenlemeye yarayan sözcük türüdür (Thraks, 2006: 55). Onun dilbilgisi açısından başlıca görevi, cümleyi meydana getiren ifade birimlerini bir mana bildirecek şekilde birleştirmektir (Luraghi, 2003: 11). Bununla birlikte edatlar, sözcüklere önek (*prefix*) veya sonek (*suffix*) olarak bitişerek sözcüklerin sözlükteki temel anlamlarına ilaveten yeni anlamlar kazanmasına da vesile olmaktadır. Mesela Eskiçağ Yunancasının *katá* (aşağı/ya, çevresinde, -e göre) edatını ele alalım. Bu edatın *phaínein* (belirmek, görünmek) fiiline eklenmesiyle oluşan *kataphaínein* fiili, 'beyan etmek' demektir (Luraghi, 2003: 75).[55]

Geleneksel Batı kültüründe görme duyusunun esaslı bir yeri vardır. Örneğin Platon görmenin en güçlü duyu olduğunu belirtmiş (Platon, 1902d: 555), Aristoteles ise bu duyunun önemi hakkında şunları yazmıştır:

> "*Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir*." (Aristoteles, 2010: I, 1, 980a).

Geleneksel epistemoloji de buna binaen uzamsal ve somut gerçeklikler üzerine inşa edilmiştir. Bu durumu Eskiçağ Yunancasında kullanılan edatların anlamsal gelişiminde de izlemek mümkündür. Nitekim söz konusu lisandaki pek çok edat başlangıçta yalnızca uzama ilişkin durumları

[52] Eyüp Çoraklı'nın konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Thraks, 2006: 72).
[53] Sözü meydana getiren diğer öğeler ise isim, fiil, ortaç (sıfat-fiil), tanımlık, zamir, zarf ve bağlaçtır (Thraks, 2006: 31).
[54] Yunanca ve diğer Batı dillerinde edatlar, çoğu zaman sözcüğün önüne eklenir. Buna karşın Türkçede edatlar, çoğunlukla sözcüklerin sonuna gelmektedir.
[55] Edatlar günümüz İngilizcesinde öbek fiil (*phrasal verb*) türetmek amacıyla sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin sözlükte birinci anlamı itibarıyla 'vermek' anlamına gelen *give* fiiline *up* edatının eklenmesiyle oluşturulan *give up* öbek fiili, 'vazgeçmek' demektir (Luraghi, 2003: 75).

belirtirken,[56] sonradan zamanla ilgili durumları da ifade eder olmuştur. Yani edatların anlam evreni uzamdan zamana doğru genişleyerek çeşitlenmiştir (Luraghi, 2003: 320). Sözgelimi *metá* edatı, aslen 'arasında' anlamına gelmekte ve uzamsal durumları belirtmek için kullanılmaktaydı.[57] Bilahare '-den sonra' anlamına işaret etmek için de kullanılır olmuş ve zamansal bir boyut kazanmıştır[58] (Luraghi, 2003: 244).[59]

Buraya kadar olan tespitlerden hareketle edatlarla ilgili olarak şunu belirtmem gerekir ki geleneksel mantık teorisinde yargı kavramlarla oluşturulmakta, lakin daha önce de vurguladığım üzere edatların kavramsal bir değeri bulunmamaktadır. Bu açıdan edatlar sözdiziminde anlamsal (*semantic*) olmaktan ziyade, biçimsel (*morphologic*) bakımdan rol oynar. Çünkü onlar, kavramların söz içerisindeki düzenlenişini mana bakımından tayin edebilecek müstakil anlamlardan yoksundur. Dolayısıyla edatlar vasıtasıyla önerme içinde tesis edilen bağıntılar, biçimdizimsel (*morphosyntactic*) bir niteliğe sahiptir.

Bununla birlikte her ne kadar geleneksel dönem boyunca ihmal edilmiş olsa da edatların felsefe dilinde önemli bir yeri vardır. Çünkü bu dönemde 'düşünmek', her şeyden önce *sınıflandırmak* demektir ve tamamlanmış bir evrende yer alan kavramların sınıflandırılması, en basit şekliyle mantık teorisinin kendisine dayandığı çelişki ilkesine başvurularak yapılır. Bu noktada çelişki ilkesi, konu evrenini birbirinin çelişiği olan iki sınıfa bölüp belirli bir kavram ile onun dışında kalan diğer tüm şeyleri kapsayan belirsiz kavramları analitik olarak birbirinden ayırmaya yaramakta (Türker, 2012a: 141) ve söz konusu analitik durum, *olumsuzlama edatları* aracılığıyla dilde gösterilmektedir. İmdi olumsuzlama edatları, belirli kavramlardan hareketle belirsiz kavramların türetilmesini sağlayan ifade birimleridir. Mesela belirli bir kavram olan 'insan'a bir olumsuzlama edatı olan *değil*i (İngilizcedeki

[56] Eskiçağ Yunancasında zamana ilişkin durumlar, uzamla ilgili olan edatlara başvurularak dile getirilmiştir (Luraghi, 2003: 320).

[57] Sözü edilen edatın uzamsal anlamdaki kullanımına *métōpon* sözcüğünü örnek gösterebiliriz. Çünkü bu sözcük 'çehrenin gözlerin arasında kalan bölümü', yahut 'alın' anlamına gelmektedir (Luraghi, 2003: 244).

[58] Mesela *meta ta physika*, 'fizikten sonra gelen' demektir.

[59] Bahsettiğim duruma örnek olarak *pró* (-den önce) edatını da verebiliriz (Luraghi, 2003: 155). Zira bu edat da benzer şekilde ilk aşamada uzamsal öncelik bildirmek için kullanılmışken, sonradan zamansal bir anlam daha kazanarak zaman bakımından da öncelik ifade eder olmuştur (Luraghi, 2003: 163).

karşılığıyla *not*) eklediğimizde, ‘insan-değil’ belirsiz kavramını elde etmiş oluruz. Felsefe dili açısından ‘insan’ ile ‘insan-değil’, birbirinin çelişiği olan kavramlara karşılık gelen ıstılahlardır. Nitekim ‘insan’, ‘insan-değil’ sınıfının dışında kalan tüm varlıkları gösterirken; ‘insan-değil’ ise ‘insan’ dışındaki varlıkların tümünü göstermektedir. Diğer bir deyişle belirsiz bir kavrama delalet eden ‘insan-değil’ ıstılahıyla, ‘insan’ dışındaki tüm varlık evreni anlaşılmaktadır.

Olumsuzlama edatlarının varlığı, felsefîleşmiş dillerin en özgün özelliklerinden biridir. Batı dillerinde kullanılan bazı önekler de olumsuzlama edatlarına benzer bir vazife görür. Mesela çağdaş İngilizcede sıkça kullanılan *none-*, *an-*, *dis-*, *im-*, *in-*, *un-* kabîlinden önekler çelişik kavramlar türetmeye yarayan ifade birimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca dilbilgisi özellikleri bakımından sondan eklemeli bir dil olmasına karşın, benzer önek kullanımlarını dilimizde de görmek mümkündür. Örneğin dilimize Arapça ve Farsçadan geçmiş olan *gayri-* ve *na-* gibi önekler, geleneksel mantık teorisinin çelişki ilkesine işaret etmesi bakımından olumsuzlama edatlarıyla aynı görevi icra ederler.

Olumsuzlama edatları sadece çelişik sınıflar elde etmeye değil, aynı zamanda çıkarımda bulunmaya da yaramaktadır. Öyle ki bu durumun farkında olan Platon, metinlerini diyalektik bir yöntem izleyerek tasarlamış; yapıtında ele almak istediği kavramları birbirinin çelişiği olan iki farklı evrene ayırdıktan sonra, bunlar arasındaki karşıtlıklar üzerinden teorisini geliştirmiştir. Buna göre örneğin ‘a’ kavramı, *canlılar* evreninde yer alıyorsa; ‘~a’ kavramı, zorunlu olarak *cansızlar* evreninde yer alır. Dolayısıyla filozof, akılyürütme tarzını şekillendiren bu husus sayesinde, birbiriyle karşıtlık oluşturan kavram çiftleri arasında bakışım kurup kolayca çıkarımda bulunabilmektedir: “İyi olan her şey güzeldir. Güzel olan hiçbir şey ahenksiz değildir. Dolayısıyla güzel olan bir şey, aynı zamanda ahenkli olmak zorundadır.” (Platon, 1888: 329).

Bağlaçların (*conjunctions*) ise dilbilgisi ve hitabet açısından iki temel görevi vardır: (i) cümle içindeki görevdeş öğeleri birbirine bağlayarak bütünlüklü bir ifade elde etmek, (ii) metni meydana getiren cümleleri birbirine bağlayarak mana bakımından kesintisiz bir örgü temin etmek.

Bağlaçlardan bazıları (ve, bununla birlikte) düşünceleri dile getiren ifade birimlerini birleştirmekte, bazıları da (ya/ya da, veya) ayırmaktadır.[60] Bazıları (sebebiyle, yüzünden) ifadeler arasında nedensellik ilişkisi kurmakta, bazıları da (eğer, şayet) şartlılık yahut şüphelilik (yoksa, acaba) bağlantısı tesis etmektedir (Thraks, 2006: 61-63).

Aristoteles bağlacı "anlamsız bir ses" olarak tanımlamıştır. Çünkü ona göre kavramlara karşılık gelmediği için herhangi bir belirli şeye işaret etmeyen bağlacın görevi, anlamlı veya manalı ifade birimlerini birleştirip üst-ifade birimlerinin terkibini sağlamaktır (Aristoteles, 1959a: 1456b-1457a). Bu durumu mantık yazınında kıyas teorisini açıklamak amacıyla yaygın olarak müracaat edilen,

Her insan ölümlüdür.

Sokrates bir insandır.

O hâlde Sokrates ölümlüdür.

önermeleriyle örneklemek mümkündür. Açıkça görülebileceği üzere, tek başına kullanıldığında belirli bir anlamdan yoksun olan 'o hâlde' bağlacı, öncüllerden sonuca giderken düşüncelerin sentezlenmesi aşamasında sözdizimsel açıdan bağlayıcı bir rol oynamaktadır. Öte yandan aynı düşünce dizisi, herhangi bir bağlaç kullanmaksızın, a<b<c[61] olmak üzere şu şekilde de ifade edilebilir:

Her b, c'dir/dedir.

Her a, b'dir/dedir.

Her a, c'dir/dedir.

Ortaçağın başta gelen filozoflarından Ockhamlı William (1285-1347), geleneksel mantıkta kullanılan ifade birimleri hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur. Filozof kıyası oluşturan terimleri *tek başına anlamlı* ve *tek başına anlamsız* olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[62] Tek başına anlamlı olan

[60] Ayırıcı bağlaçlar anlam ayrımı yaparak sözü meydana getiren ifadeleri birleştirmektedir (Thraks, 2006: 61).

[61] Küçük terim olan 'a', *Sokrates*'i; orta terim olan 'b', *insan*ı; büyük terim olan 'c' ise *ölümlü*yü göstermektedir.

[62] Çağdaş mantık terminolojisinde tek başına anlamlı olan terimler için *mantıksal değişkenler*, tek başına anlamsız olan terimler için ise *mantıksal sabitler* de denmektedir.

terimler (*categorematic terms*), herhangi bir bağlamdan bağımsız olarak münferit bir anlam bildirir ve önermede konu (insan) ile yüklemi (ölümlü) ifade etmek için kullanılır. Tek başına anlamsız olan terimler (*syncategorematic terms*) ise münferit bir anlama sahip değildir; filozofa göre bunlar, önermenin konusunu teşkil eden kavramın nicelik durumuna işaret etmektedir. İmdi 'her', 'hiçbir', 'bütün' gibi sözcükler kavramın delalet alanındaki tüm üyeleri ifade ederken; 'bazı' sözcüğü ise kavramın delalet alanındaki bir kısım üyeleri ifade eder. Bunlar kendi başına belirli bir anlama sahip olmadığından, yalnızca kategorematik terimlerle birlikte kullanılabilirler[63] (Ockham, 1990b: 51-52).

1.1.10. Metasemantik Bir İlke Olarak Tamamlanmışlık

Tamamlanmışlık (*entelékheia*, *completedness*), herhangi bir şeyin bilkuvve varoluş hâlinden bilfiil varlık hâline ulaşmış olma durumunu ifade eden bir ilkedir (Peters, 2004: 104-105). Başka bir deyişle tamamlanmışlık, varoluş sürecinin nihayete ermesidir; varlığın, gâyesine uygun olarak gerçekleşmesiyle eriştiği statik mükemmellik durumudur (Aristoteles, 1928e: V, 16, 1021b).

Aristoteles'in mantık teorisi, tamamlanmamış (bilkuvve) varlık alanında değil, yalnızca tamamlanmış (bilfiil) varlık alanında geçerlidir (Türker, 2017a: 246). Çünkü dile getirilen önermelerde yüklemin konuyu tasdik veya inkâr etmesi ile buna binaen önermelerin alacağı belirli doğruluk veya yanlışlık değeri, ileri sürülen yargının tamamlanmış bir süreci göstermesine bağlıdır (Boethius, 2014b: 131). İmdi bilfiil varlık alanındaki şeyler, sahip olabileceği özellikler bakımından tamamlanmış olduğundan, çelişik vasıfları eşzamanlı olarak bünyelerinde barındıramazlar. Dolayısıyla bilfiil varlıklar hakkındaki yargıları tesis eden konu-yüklem bağıntısı, zorunlu olan bir durumu ortaya koymaktadır. Hâlbuki bilkuvve varlık alanına ait olan bir şey, eşzamanlı olarak çelişik vasıflara sahip olabilir. Bu nedenle bilkuvve varlıklar hakkındaki yargıları oluşturan konu-yüklem bağıntısı, şeyle ilgili yalnızca mümkün bir durumu ifade etmektedir (Türker, 2002: 178). Nitekim Aristoteles'in de vurguladığı gibi, "aynı şey bilkuvve olarak aynı zamanda

[63] Önermede tasdik (dir, *is*) veya inkâr (değildir, *is not*) bildiren varlık bağlacı da tek başına anlamlı olmayan terimlerdendir.

iki karşıt şey olabilir; ama bilfiil olarak olamaz." (Aristoteles, 1928e: IV, 5, 1009a).

> "*Çünkü kuvve, bilfiil nedenden önce gelir ve bilkuvve olan her şey, zorunlu olarak bilfiil olmaz. –Ancak öte yandan eğer öğeler sadece bilkuvve olarak varsalar, var olan her şeyin var olmaması mümkündür. Çünkü henüz var olmayan bir şey de var olma imkânına sahiptir. Çünkü varlığa gelen, var olmayandır, ve yine çünkü var olma imkânına sahip olmayan bir şey, varlığa gelmez*." (Aristoteles, 2010: III, 6, 1003a).

Aristoteles mantık teorisinin en temel düşünme yasası olan özdeşliği de tamamlanmışlık ilkesine dayanarak açıklamıştır: "Aynı vasfın, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan, hem ait olması hem de olmaması mümkün değildir." (Aristoteles, 1928e: IV, 3, 1005b). Hatta filozofa göre şayet bir ve aynı kişide, bir ve aynı bakımdan (yani bilfiil olması bakımından) iki çelişik yargı içeriliyorsa, o kişi insan olma vasfını dahi kaybetmiştir:

> "*Eğer her şey, aynı şekilde, hem yanlış hem de doğruysa, bu durumda olan biri ne konuşabilecek ne de manalı bir şey söyleyebilecektir. Çünkü bu kişi aynı zamanda hem 'evet' hem de 'hayır' diyecektir. Eğer o hem 'düşünüp' hem de 'düşünmeyip' hiçbir yargıda bulunmazsa, onunla bir bitki arasında ne fark kalacaktır*." (Aristoteles, 1928e: IV, 4, 1008b).

Ayrıca Aristoteles, aynı konu hakkında ileri sürülen çelişik fikirlerin eşit derecede doğru kabul edilebileceğini düşünen Protagoras[64] (M.Ö. 485-415)

---

[64] Sofistlerin başta gelen isimlerinden Protagoras'ın ana görüşünü özetleyen ünlü vecizesi şöyledir: "İnsan her şeyin ölçüsüdür: var olan şeylerin varlığının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının." (Platon, 1961c: 41). Protagoras'ın bu tezine karşı çıkan Platon'a göre ise tanrı her şeyin ölçüsüdür (Platon, 1961a: IV, 295).

Yukarıda belirtmiş olduğum görüşe dayanarak Protagoras, herhangi bir konu hakkında birbirinin karşıtı olan iki çelişik iddianın dile getirilebileceğini ileri sürüp (Laertios, 2010: IX, 441), bilgi konusunda göreci (*relativist*) ve şüpheci bir anlayışa sahip olduğunu belirtmek istemiştir (Capelle, 2011: 241). Zira bireyin çevresini kuşatan fizik ve kültürel olgular, münferit şekilde var olan mutlak kendinde şeyler olması bakımından değil, özne üzerinde meydana getirdiği etkiler açısından ele alınabilir: "Bir rüzgâr estiğinde, bir kişi üşüyebilir, bir başkası ise üşümeyebilir; dolayısıyla bu rüzgâr hakkında onun kendinde soğuk mu, yoksa sıcak mı olduğunu söyleyemeyiz." (Hegel, 2018: 338-339). İmdi Protagoras'ın düşüncesine göre önermenin doğruluk ölçütü bireysel değerlendirmelere tabi kılındığından, aynı şey hakkında dile getirilen iddialar çelişik olsalar bile eşzamanlı olarak doğru kabul edilebilmektedir (Capelle, 2011: 246-247). Çelişik yargı biçimini reddeden Aristoteles ise Protagoras'ın bu yaklaşımını şu sözlerle eleştirmiştir: "Eğer aynı özne ile ilgili bütün çelişikler aynı zamanda doğru olurlarsa, bütün varlıkların tek bir şey olacakları açıktır. Çünkü Protagoras'ın akıl yürütmesini benimseyen kişilerin kabul etmek zorunda oldukları gibi, her özne ile ilgili olarak herhangi bir yüklemi tasdik veya inkâr etmenin aynı ölçüde mümkün olması durumunda bir gemi, sur ve insan aynı şey olacaklardır. Çünkü insanın bir gemi olmadığına inanan biri varsa, insan hiç şüphesiz bir gemi değildir. Dolayısıyla bunun çelişiği de doğru olduğuna göre o aynı zamanda bir gemidir." (Aristoteles, 2010: IV, 4, 1007b).

gibi Sofistler[65] hakkında da şöyle diyor: "Bu filozoflar belirsiz olandan bahsediyor gibi görünüyor ve varlıktan söz ettiklerini zannederken, aslında varolmayan hakkında konuşuyorlar. Çünkü belirsiz olan bilfiil varolan değil, bilkuvve olandır." (Aristoteles, 1928e: IV, 4, 1007b). Demek ki Aristoteles, yukarıda açıklanan varlık-düşünce-dil özdeşliğine aykırı bir biçimde ortaya konan ifadeleri reddetmekte; Yunanca sözdizimi kurallarının, kavramdiziminin ilkelerine uygun olması gerektiğini belirtmektedir. Filozofun ileri sürdüğü bu fikirler, postmodern dönemin

---

Protagoras hakikati duyuma, duyumu da bireysel tecrübelere indirgediğinden herkes için geçerli olabilecek mutlak doğrulardan bahsedilemeyeceği iddiasındadır. Ona göre hakikatin ölçüsü birey olduğundan, hakikat bireyden bireye farklılık göstermektedir (Platon, 1961c: 41; Weber, 1938: 36). Bu nedenledir ki filozof için bilimin evrenselliğinden söz etmek mümkün değildir (Dumitriu, 1977: 97). Hatta ahlak, din, töre ve devletin bile yalnızca birer değerler manzumesinden ibaret olduğu söylenebilir (Weber, 1938: 37).

Protagoras Helen düşüncesinde dilbilgisinin kurucusu olarak kabul edilmektedir (Zeller, 2008: 117). Onun dilbilgisi alanındaki başarıları arasında fiillerin zamanlarını ayırt etmesini sayabiliriz. Dilek, emir, soru ve cevap olmak üzere dört farklı cümle çeşidi tespit etmiş olan Protagoras'a göre bu cümleler, konuşma faaliyetinin temellerini oluşturmaktadır (Laertios, 2010: IX, 442). Ayrıca Protagoras sözcükleri cinsleri bakımından eril (*male*), dişil (*female*) ve cansız (*inanimate*) olarak üç sınıfa ayırmıştır (Aristoteles, 1959b: III, 5, 1407b; Kranz, 1976: 145). Çoraklı, Protagoras'ın eril yahut dişil cinse dâhil olmayan sözcükleri *cansız* olarak nitelemesini dikkat çekici bulmaktadır. Ona göre bunun nedeni, Protagoras'ın sözcükleri dilbilgisel bir temel yerine dirimbilimsel (*biological*) bir temele dayandırarak cinslerine ayırmasıdır. Çoraklı'nın konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Thraks, 2006: 73).

Burada Prodicus'u (M.Ö. 465-395) da dilbilgisi alanında çalışmalar gerçekleştirmiş olan Sofistler arasında anmak gerekir. Düşüncelerin açık ve seçik olarak dile getirilmesinde anlam karmaşasının önüne geçmek için eşanlamlılık (*synonymy*) konusu üzerine çalışmalar ortaya koyduğu bilinmektedir. Zeller *Grek Felsefesi Tarihi* adı eserinde onu "sinonimler biliminin kurucusu" olarak takdim etmiştir (Zeller, 2008: 119).

[65] Aristoteles, Sofistleri bilge olmadıkları hâlde öyle görünmeye çalışan ve bilgelik kisvesi altında bilgi tacirliğine soyunan kişiler olarak tarif etmiş (Aristoteles, 1928d: 1, 165a); onların muğlak, sesteş ve çokanlamlı sözcüklere başvurarak muhataplarını yanılttığını ileri sürmüştür (Aristoteles, 1959b: III, 2, 1404b). *De Sophisticis Elenchis*'in dördüncü bölümünde filozof, Sofistlerin dili yanlış kullanmasından kaynaklanan altı farklı soruna dikkat çekmektedir: (i) sesteş ve çokanlamlı sözcüklerin anlam belirsizliği yaratacak şekilde kullanılması, (ii) cümlenin sözdizimi bakımından birden çok mana ifade edecek şekilde düzenlenmesi, (iii) söz öbeklerinin cümle içinde yanlış şekilde birleştirilmesi, (iv) söz öbeklerinin cümle içinde yanlış şekilde ayrılması, (v) cümledeki sözcük veya sözcük öbeğinin farklı vurgulanmasına bağlı olarak ifadenin değişik manalar kazanması, (vi) ifadenin dilbilgisi kuralları açısından hatalı bir biçimde oluşturulması (Aristoteles, 1928d: 4, 165b-166a; Ross, 2014: 105). Bu özellikleri itibarıyla Sofistler metafiziği hitabete, diyalektiği de didişime (*eristic*) dönüştürmüş (Dumitriu, 1977: 101); göreci, şüpheci ve bilinemezciliğe varan yaklaşımlarıyla ahlak, din ve devlet gibi geleneksel kurumların yetkesini (*authority*) zedelemişlerdir. Zira onların bir araç olarak kullandığı ikna etme sanatı, hakikatin mutlak olduğu fikrini derinden sarsmıştır (Zeller, 2008: 128). Hatta o kadar ki Sofistlere karşı düşmanca bir tavır sergilemesine rağmen aslında onlardan etkilenmiş olduğunu sezinlediğimiz Sokrates, 'Bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir.' sözüyle görünüşler âleminde kesin bilginin mümkün olmadığını vurgulamak istemiştir (Türker, 2002: 40).

başlangıcına kadar, felsefenin en temel özelliklerinden biri olarak kabul edilecektir.

Aristoteles'in nezdinde önermeler, yalnızca bilfiil varlıklarla ilgili olan bir konu evreninde *belirli* olarak doğru veya yanlış değerlerinden birini alabilir. Öte yandan bilkuvve varlıklardan müteşekkil tamamlanmamış bir konu evreninde, birbiriyle çelişen yargılardan hangisinin mutlak surette doğru veya yanlış olduğunu belirlemek mümkün olmadığından; tamamlanmamış süreçler hakkında dile getirilen önermeler, ancak *belirsiz* olarak doğru veya yanlış değerlerinden birini alabilir (Aristoteles, 1928ç: 9, 18b). Bu nedenle henüz gerçekleşmemiş olan geleceğe dair tamamlanmamış iddialar, geleneksel mantık teorisince geçersizdir (Aristoteles, 1928ç: 9, 18a). Dolayısıyla 'Yarın bir deniz savaşı meydana gelecektir.' veya 'Yarın bir deniz savaşı meydana gelmeyecektir.' ifadelerinden de kolayca anlaşılacağı üzere, olmakta olan veya olacak olan tamamlanmamış süreçler hakkındaki önermeler, yalnızca belirsiz şekilde doğru veya yanlış olabilir. Zira belirli doğruluk veya yanlışlık değerlerinden bahsedebilmek için, bilkuvve ihtimallerden biri gerçekleşmek ve varoluş süreci tamamlanmak zorundadır (Aristoteles, 1928ç: 9, 19a; Ammonius, 2014b: 92-93, 101-102; Boethius, 2014b: 129-133, 142-143; Boethius, 2014c: 148-150, 154-155).

İmdi tamamlanmamış bir evrende, çelişik önermelerin her ikisi de aynı ânda belirsiz olarak doğru veya yanlış olabilirken (Aristoteles, 1928ç: 9, 19a); tamamlanmış bir evrende ise birbirinin çelişiği olan önermelerden biri kesin olarak doğru olduğunda, diğeri kesin olarak yanlıştır. Tamamlanmışlık ilkesine dayanan geleneksel mantığın *çelişmezlik* ve *üçüncü hâlin imkânsızlığı* yasalarına göre bir önerme, 'doğru' veya 'yanlış' olmak üzere iki farklı değerden birine sahip olabilir; bunların dışında üçüncü bir seçenek/değer yoktur (Aristoteles, 1928ç: 9, 18b). Aristoteles bu konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır:

> "*Çelişik önermeler arasında bir aracının olması da imkânsızdır. Bir özne hakkında tek bir yüklemi – hangi yüklem olursa olsun -, zorunlu olarak ya tasdik etmek veya inkâr etmek gerekir. Bu, ilkin, doğru ve yanlışın ne olduğunu tanımlamamızdan çıkar. Çünkü varlığın var olmadığını veya varolmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur. Dolayısıyla herhangi bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söyleyen, ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş*

> *olacaktır. (Çelişik kavramlar arasında bir aracının olduğunu söylemek ise) ne varlık, ne var-olmayanın, ne var olduğu, ne de var olmadığını söylemek demektir.*" (Aristoteles, 2010: IV, 7, 1011b).

Bu belirlemelere dayanarak *bilim* düşüncesini de temellendirmiş olan Aristoteles'in nazarında bilimsel araştırmalar; şimdiye veya geleceğe yönelik değil, geçmişe yönelik bir bilgilenme faaliyetidir. Filozofa göre tamamlanmış süreçlerle ilgili olan bilim, vakıa (*fact*) türünden döngüsel bir şekilde zorunlu olarak meydana gelen olayları konu edinmeli; tamamlanmamış, belirsiz ve vaka (*case*) türünden rastlantısal süreçler ise bilimsel araştırmaların kapsamından çıkartılmalıdır (Aristoteles, 1928ç: 9, 18b).

Sonuç olarak tamamlanmışlık ilkesinden hareketle geleneksel felsefe dilinin metasemantik ilkelerini tayin etmiş olan Aristotelesçi anlayışta, Herakleitos'ta görmeye alışık olduğumuz "Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz." (Herakleitos, 2018: 133), "Bal hem acıdır hem tatlı." (Sextus, 2010: II, 99) ve "İyi ile kötü birdir." (Russell, 1972b: 8) tarzındaki çelişik ifadelerle şekillenmiş söylem biçimlerine yer yoktur. Aristoteles'in konuyla ilgili düşüncelerini irdeleyen Türker şöyle yazmaktadır: "Aristoteles, açık bir şekilde çelişik yargı biçimini [a=(b,~b)] reddetmektedir. Ona göre böyle bir yargı, ortaya koyduğu gerekçelerden dolayı doğru yahut yanlış olarak nitelenemez." (Türker, 2002: 75). Çünkü Aristoteles'in vurguladığı üzere birbiriyle çelişen yüklemlere sahip olan, yani 'hem p hem de ~p' olan bir şey, aynı zamanda 'ne p ne de ~p' olandır (Aristoteles, 1928e: IV, 4, 1008a). Dahası filozof, çelişik ifadelerden iki farklı sonuç çıkacağını belirtmektedir: (i) Şayet bu tarz bir ifadenin dile getirdiği iddia doğru kabul edilirse, her şeyin bir olduğu tasdik edilmiş olacaktır. (ii) Yanlış kabul edilmesi hâlinde ise hiçbir şey bilinemeyecektir. Zira Türker'in dile getirdiği gibi, "Aristoteles'e göre, aynı nesne hakkında çelişik yüklemlerin birlikte iddiâ edilmesi, belirli ve gerçek bir öznenin bulunmadığını göstermektedir." (Türker, 2002: 78).

1.1.11. Kavramdiziminin İrrasyonel Amacı

Platon'un *Meno* adlı eserinde tartışmaya açtığı 'öğrenme paradoksu'na göre araştırmacılar, ne bilinen bir şeyden hareketle bilinmeyen bir şey

hakkında ne de bilinmeyen bir şeyden hareketle bilinen bir şey hakkında bilgi sahibi olabilir. Şu hâlde insan, bildiklerinden yola çıkarak bilmediği bir konu hakkında araştırma yapamaz; çünkü neyin peşinde olduğunu bilmediği için, hedeflediği bilgiye ulaşsa bile, bu bilginin tam olarak aradığı şey olduğunu mutlak bir şekilde tespit edemez. Hakeza bilinmeyen şeylerden bilinenlere doğru herhangi bir güvenilir araştırma gerçekleştirmek de mümkün değildir, zira hakkında bilgi sahibi olunmayan bir şeye dayanarak soruşturma sürecinin hedeflediği kesin sonuçlara ulaşılamaz. Dolayısıyla bu muhakeme tarzlarının her ikisi de yöntemsel olarak geçersizdir (Platon, 1902c: 254-255).

Öğrenmenin ilkece mümkün olmadığını anlatan bu paradoksu '1.2.5.1' numaralı başlıkta ele aldığım hatırlama teorisiyle aşmaya çalışan Platon'a göre ölümsüz olan ruh; dünyaya intikal etmeden önce yer aldığı tanrısal âlemde hakiki varlıkları temaşa etme imkânı bulduğu için, daha sonra bu varlıklar üzerine düşündüğü esnada, onda kendiliğinden bir sevgi duygusu açığa çıkar. Öyle ki bu duygusal tecrübenin neticesinde insan, her ne kadar olan bitenin künhüne varamasa da, hakikatle karşı karşıya geldiğine kanaat getirir. Nitekim bireyin yaşamış olduğu söz konusu tecrübe, aynı zamanda araştırma sürecinin başarıyla tamamlandığını gösteren bir işaret niteliğindedir (Türker, 2022: 120). Esasında Platon, 'sevgi' gibi tüm insanların arzuladığı temel bir duyguya başvurup tamamlanmışlık hissini tatmin etmek bakımından zihinde sükûneti sağlayarak, akıl tarafından bir türlü gerçekleştirilemeyen ruhsal hazları temin etmeye çalışmış ve böylece aklî gerekçelerle temellendirmiş olduğu bahis konusu paradoksu, akıldışı yollardan bertaraf etmeyi denemiştir. Zira sevgi gibi bir duygu üzerine inşa edilen sükûnet durumunda, soru sorma ihtiyacının ortadan kalkmasıyla beraber, zihindeki arayış da kendiliğinden sona ermektedir.

Aslında geleneksel Batı düşüncesine göre ruh (*soul*), birbirinin çelişiği olarak görülen aklî (*rational*) ve akıldışı (*irrational*) olmak üzere iki parçadan meydana gelmektedir (Aristoteles, 2009: I, 13, 1102a; Aristoteles, 2021: II, 4, 1221b). Bu dönemin filozofları için aklî ruh, aklın; akıldışı ruh ise duyguların kaynağıdır. Aklî ruhu oluşturan akıl ile akıldışı ruhu oluşturan duyguların birbiriyle çeliştiği fikrinden hareketle bu dönemde

felsefe; sırf akıl yetisi üzerine inşa edilip yalnızca ona özgü olan özel bir etkinlik sahası olarak tasarlanmış, akılla çeliştiği düşünülen duygular ise felsefeden tasfiye edilerek bir anlamda yok sayılmıştır (Türker, 2022: 119). Oysa ruhun akıldışı yönünü oluşturan duygular, geleneksel felsefede her ne kadar göz ardı edilmiş ve hâliyle meşrulaşmamış olsa da, zihinsel faaliyetlerin nihaî amacını belirlemesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu nedenledir ki 'bilgelik sevgisi' anlamına gelen Yunanca *philosophía* sözcüğü, zihinde meydana gelen anlamsal dalgalanmaları kavramlaştırıp tutarlı bir sistem oluşturacak şekilde düzenleyerek erişilen sükûnet durumuna işaret etmektedir. Dolayısıyla felsefe, gerek zihinsel gerekse de duygusal açıdan, bireyi dinginliğe kavuşturacak bir ülkünün peşindedir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, geleneksel Batılı felsefe sistemlerinin inşasında yer alan kavramlar, tamamlanmışlık hissini uyandırarak bireyde sükûneti sağlayabilmek için, üçleme ilkesi doğrultusunda bir döngü oluşturacak şekilde düzenlenmiştir. Zira filozofların amaçladığı bilgelik; akıl ve duygular bakımından sükûnet durumunun sağlanmasıyla, sükûnetin sağlanması da ele alınan düşüncelerin '1.1.8' numaralı başlıkta açıkladığım gibi üçlü tekbiçimcilik esasına göre döngüsel olarak dizilip araştırma sürecinin tamamlanmasıyla tesis edilmektedir.

1.1.12. Hitabet Teorisi: Üçleme ve Tamamlanmışlık

Üçleme geleneksel mantık teorisi için olduğu kadar, metin yazım tekniği açısından da önemli bir düzenleme ilkesidir. Öyle ki metinlerin nirengi noktası olduğundan, içerik ve biçimin kavranmasının temel dayanağını oluşturmaktadır (Türker, 2012a: 88). Geleneksel Batı kültürü bakımından üçlemenin amacı, tamamlanmışlığın yarattığı sükûnet hissini uyandırmaktır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğim üzere, sevgiye dayanan sükûnet durumunda araştırmanın sona ermesiyle birlikte, akıl yetisiyle tamamen kavranamayan hakikatin anlaşılabileceğine inanılmıştır. Bu nedenledir ki başladığı noktada son bulan döngüsellikten hareketle metin içerisinde üçlemeyi inşa etmek, sevgi ile sükûnetin oluşturulmasında önemli bir rol oynar.

Şu hâlde klasik hitabet anlayışında metni üçlü tasnifler eşliğinde düzenlemeye yönelik güçlü bir eğilim olduğunu söyleyebiliriz. Sözgelimi Platon için iyi kurgulanmış bir metin, birbiriyle uyum içerisinde olan başlangıç, orta ve sonuç bölümlerinden meydana gelmeli; söylemi oluşturan her parça, belli bir düzen sergilemesi gereken metnin bütünlüklü (tamamlanmış) bir görünüm kazanmasına hizmet etmelidir (Platon, 1902d: 569). Yine Aristoteles'e göre de metin; giriş, gelişme ve sonuç olmak üzere üç ana bölümden oluşmalıdır (Scott ve Denney, 1911: 255). Ayrıca bu üç ana bölümün her biri de kendi içinde birbirini destekleyen üçlü yapılardan meydana getirilmeli; metnin omurgasını oluşturan gelişme bölümü, üç alt bölüme ayrılarak yapılandırılmalıdır (Türker, 2012a: 91). Geleneksel hitabetin üçlemeye dayanan üslup özelliklerine dikkat çeken sanat tarihçisi Erwin Panofsky (1892-1968) için Aquinolu Thomas'ın (1225-1274) kaleme almış olduğu *Summa Theologica* adlı eserin ilk bölümü, bu hassasiyetler gözetilerek düzenlenmiş olması bakımından "gerçek bir mantık ve Trinitaryan sembolizmi şöleni" sunmaktadır (Panofsky, 2014: 29).

Geleneksel hitabet teorisi, her ne kadar zaman içerisinde alternatifleri üretilmişse de, günümüzde bile savunulmaya devam etmektedir. Bu nedenle Jeanne Fahnestock ve Marie Secor gibi çağdaş hitabetçilerin yaklaşımlarında dahi üçlemenin izini sürmek mümkündür. Zira onlara göre hitabî açıdan güçlü bir paragraf, işlenen temel iddiayı gerekçelendirmeye yarayan üç tane yardımcı düşünce ile bu yardımcı düşünceleri kanıtlar nitelikte olan üç tane örnekleyici açıklamadan oluşmalıdır (Fahnestock ve Secor, 1990: 37-38). Bu hâliyle paragraf, gerek başladığı noktada son bularak bir döngü meydana getirmesi, gerekse de üçün birliğini ima etmek suretiyle tamamlanmışlık ülküsünü tatmin etmesi bakımından ikna edici bir şekle bürünmüş olmaktadır.

'1.1.10' numaralı başlıkta metasemantik bir ilke olarak yorumladığım tamamlanmışlık, geleneksel felsefeye egemen olması bakımından, kaleme alınan metinlerin üslubunu da belirlemiştir. Nitekim bu dönemin metinlerini meydana getiren önermeleri dikkate aldığımızda, bunların biçimce ve manaca tamamlanmış olduğunu fark ederiz. Önerme biçimsel olarak nokta işaretiyle sonlanması bakımından, manasal olarak ise yüklemin konuyu

tasdik veya inkâr ederek belirli bir yargı dile getirmesi açısından tamamlanmış sayılır. Bu şartları sağlamayan ifadeler, yazar tarafından iletilmek istenen fikirlerin okur açısından anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Geleneksel felsefe dilini tamamlanmışlık ilkesi ekseninde yorumladığımızda şu semantik sonuçlara ulaşırız: (i) İfadeler tamamlanmış düşüncelere karşılık gelir. (ii) İfadelerin gösterdiği kavramlar arasında düşünce boşlukları bulunmaz. (iii) İfadeler yoluyla ortaya konmuş olan düşüncelerin işaret alanı tanımlanarak sınırlandırılmıştır.[66] (iv) Kavramların işaret alanı belirlenmiş olduğundan, ifadeler çokanlamlılığa kapalıdır. (v) Tanımdan hareketle düşünceye analitik ve hatta dogmatik sınırlar konmuştur. Bu da metinlerdeki düşünce dizilerini anlamayı nispeten kolaylaştırmaktadır. (vi) Önermeyi oluşturan öğeler kavramsal birliğe sahip olduğundan, konu ile yüklem arasındaki ilişki de belirgindir. Sıraladığım tüm bu özellikler, geleneksel metinleri mana ve biçim yönünden tekmerkezli şekilde okumayı mümkün kılmaktadır.

Netice itibarıyla geleneksel metinler birbirine benzerlik, karşıtlık, neden-etki veya sebep-sonuç ilişkisiyle eklemlenebilen ve mantıksal açıdan tutarlı olan düşünce dizilerinden meydana gelmiştir. Nitekim kavramsal bir birlik oluşturmaksızın art arda sıralanan sözcüklerin cümle değeri taşımamasına koşut olarak, rastgele sıralanmış kopuk cümlelerden yığılı bir yazı da metin/eser olma vasfı taşımaz (Günay, 2007: 45-46). Geleneksel yazım düzeni (*composition*) açısından metin, birbirine eklemlenebilen parçalardan teşekkül etmek zorundadır. Öyle ki metin inşası sırasında sözcükler cümleleri, cümleler paragrafları, paragraflar da metni meydana getirecek şekilde dizilmektedir (Scott ve Denney, 1911: 7-8). Hakeza metin giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluştuğu için mana açısından da tamamlanmış bir görünüm sergiler.

1.2. Ortaçağ Felsefe Dilinin Semantiği

Eskiçağ düşüncesinin esaslarını belirlemiş olan Helenistik anlayışla yakından ilişkili olmasına rağmen, kendine has özellikleri bakımından geleneksel dönem içerisinde ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi

[66] Tanımlama ifadeleri tamamlanmış, yani kapalı hâle getirmenin en kolay yoludur.

gereken Ortaçağ; Batı felsefesi tarihinin önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Hristiyanlığın önce Roma İmparatorluğu topraklarında sonra da Avrupa'nın geri kalan bölgelerinde hızla yayılarak sistemleşme sürecine girdiği bu çağda yaşanan gelişmeleri, daha çok teolojik ağırlıklı bir yaklaşımla ele alıp değerlendirecek ve meydana gelen kültürel dönüşümlerin felsefe diline olan yansımalarını inceleyeceğim.

1.2.1. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisi: Bilkuvvelik, Çelişiklik, Manasızlık

Hatırlanacağı üzere Eskiçağ filozoflarına göre varlık evreni, birbiriyle çelişen iki âlemden müteşekkildi. Sözgelimi Platon'un evreni idealar ve görünüşler, Aristoteles'in evreni de ayüstü ve ayaltı âlemlerinden oluşuyordu. İdealar ve ayüstü, herhangi oluş-bozuluşa sahne olmayan mükemmel varlıkların âlemiydi; görünüşler ve ayaltı ise oluş-bozuluşun hüküm sürdüğü kusurlu varlıkların âlemiydi. Böyle bir gelenekten beslenen Ortaçağ düşünürlerinin nazarında da evren, dünyevî ve uhrevî olmak üzere birbiriyle çelişen iki ayrı âlemden meydana gelmektedir. Onlara göre dünyevî âlem oluş-bozuluşun yaşandığı, günahın, kötülüğün, kusurun, eksikliğin ve adaletsizliğin var olduğu yerdir. Uhrevî âlem ise oluş-bozuluşun söz konusu olmadığı; bilakis mutlak iyinin, güzelin ve doğrunun bulunduğu hakikatler alanıdır. Öyleyse bu çağın filozofunun görevi, her iki âleme de hâkim olan düzeni anlamak ve bunlar açısından insanın varoluş gâyesini temellendirmeye çalışmaktır.

Ortaçağ düşüncesinde insan, bahsettiğim çelişik âlemler arasında kalmış bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim ruh ve beden olmak üzere iki parçadan oluşan insan; bedenen/cismen dünyevî âleme, aklen/ruhen ise uhrevî âleme aittir. Şu hâlde insanın evrendeki kendine has konumundan kaynaklanan sıkıntılar, Ortaçağda ele alınan en önemli sorunlardan birini oluşturur; çünkü insanın birbiriyle çelişen iki âlem arasında sıkışıp kalması, nefsinde cereyan eden olağanüstü gerilimlerin başlıca sebebidir. İnsanın bir ahlak varlığı olarak değerlendirilmesine yol açan bu durum, aynı zamanda onun omuzlarına büyük bir ödev de yüklemektedir. Söz konusu ödev, ahlakça olgunlaşmak ve tanrıya ulaşmayı hedefleyen bir doğrultuda hayatı

yaşamak üzerinedir. İnsanın nihaî kurtuluşu ve mutluluğu, bu ödevi başarıyla yerine getirmesine bağlıdır.

‘1.1.10’ numaralı başlıkta ayrıntılı şekilde bahsettiğim üzere, Eskiçağda ileri sürmüş olduğu görüşlerle felsefenin sistematik bir yapıya bürünmesinde başrolü oynayan Aristoteles; yalnızca bilfiil (tamamlanmış) gerçekleri felsefeye konu etmiş, bilkuvve (tamamlanmamış) gerçekleri ise felsefeden ayıklamıştır. Çünkü geçmişte olup bitmiş, hâliyle tamamlanmış bir olayda sonradan herhangi bir değişikliğin vuku bulması imkânsız olduğu için (Dumitriu, 1977: 136), tamamlanmış süreçler üzerine tutarlı bir akılyürütme gerçekleştirip nihayetinde de mutlak bir yargıya varılabilirken; tamamlanmamış süreçlerde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte Ortaçağ düşünürlerinin muhakeme tarzını belirlemiş olan dinî metinlerde, bilkuvve diye nitelenebilecek süreçlere sıkça yer verildiğini görmekteyiz. Öyle ki *Tevrat*’ta bahsi geçen Harun’un asasının yılana dönüşmesi (Exodus: VII, 8-13) ve Musa peygamberin Kızıldeniz’i yarıp cemaatiyle birlikte içinden geçmesi (Exodus: XIV, 15-31) ile *İncil*’de İsa peygamber hakkında anlatılan bakire bir anneden dirimsel (*biotic*) açıdan babasız şekilde dünyaya gelme (Matthew: I, 18-21) ve ölmüş insanları diriltme (John: XI, 38-46; Luke: VII, 11-17; Mark: V, 21-43) gibi mucizeler, bilkuvve olaylar olarak ele alınabilir. Şu hâlde Eskiçağ düşüncesine egemen olan ve bilfiil olayları açıklamada kullanılan kategorik yaklaşıma göre belirli bir neden, zorunlu olarak daima belirli bir etkiyi meydana getirirken; Ortaçağ düşüncesini tayin eden dinî anlatılarda karşılaştığımız ve bilkuvve olayları açıklamada kullanılan hipotetik yaklaşıma göre ise neden ile etki arasındaki ilişki zorunlu değil, mümkündür. Bu yüzden Ortaçağlıların nazarında sonsuz kudret sahibi olan Tanrı’nın inayetine binaen herhangi bir neden, normal şartlarda kendisinden hiç beklenilmeyen bir etkiyi, ‘mucize’ diye adlandırılan doğaüstü bir olay olarak pekâlâ meydana getirebilirken; kategorik bir yaklaşımla meseleleri çözümlemeye çalışan Eskiçağ filozofları ise mucize türünden olayları açıklayabilme imkânından yoksundu. Ayrıca Eskiçağda benimsenen varlık-düşünce-dil bakışımından dolayı, duyular aracılığıyla deneyimlenebilen ve bu sayede akıl yoluyla kavranabilen gerçeklikler alanının dışına

çıkıldığında, lisanı oluşturan ifade birimleri ile sözdizimi yapıları ele alınan hususları manalı sözlerle dile getirebilme hususunda dumura uğramaktaydı. Bu nedenle Eskiçağ felsefesi açısından varlığın sınırları, düşüncenin sınırlarıyla; düşüncenin sınırları da dilin sınırlarıyla örtüşmek zorundaydı. Zira '1.1.11' numaralı başlıkta değindiğim öğrenme paradoksuna benzer şekilde, varlığın dayanağı olarak görülen tanrının sırrına erilemeyen özü hakkında ifade edilemez olanları ifade etmeye çalışmak da semiyolojik açıdan paradoksa yol açmaktadır (Koç, 1998: 121). Ne var ki Ortaçağlı âlimler, bu sorunu dert etmemişlerdir.

Eskiçağ ontolojisinde birbirinden ayırt edilen bilkuvve ve bilfiil evrenlerin Ortaçağlıların zihninde birleşmesi, hem çelişik yargılarla düşünmeye elverişli mistik bir akıl yapısının ortaya çıkmasına, hem de mevcut gerçeklikle olan bağını zedelememeye özen gösteren Aristoteles gibi filozofların gerçekdışı addettiği hususlara işaret eden manasız ifadelerin geçerlilik kazanmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü bilfiil varlık alanında kullanılan dili oluşturan ifade birimleri, bunların gösterdiği şeyler belirli olduğu için tekanlamlı ve böyle birimlerden hareketle kurulan cümleler de tamamlanmış gerçekliklere işaret ettiği için manalı olmak zorundayken; bilkuvve varlık alanında kullanılan dili oluşturan ifade birimleri, aklı belirsizliğe sürükleyen çeşitli çağrışımlarla yüklü olduğu için çokanlamlı ve böyle birimlerden hareketle kurulan cümleler de tamamlanmamış olması nedeniyle birbiriyle çelişebilecek gerçekliklere işaret ettiği için manasız olabilmektedir.

İmdi Hristiyan teslisini meydana getiren Baba (*the Father*), Oğul (*the Son*) ile Kutsal Ruh (*the Holy Ghost*) ıstılahları (Matthew: XXVIII, 19); Helen düşüncesinin mimarlarından Platon'un akıl (*reason*), ruh (*soul*) ve bedenden (*body*) oluşan ontolojik üçlüsü (Platon, 1888: 93) ile onu izleyen Plotinus'un Bir (*the One*), Akıl (*the Intellect*) ve Ruhtan (*the Soul*) müteşekkil üç hipostazı (Plotinus, 1930: 380) esas alınarak geliştirilmiştir. Ancak Platon için salt manevî bir cevher olan ruh ile onun düşünen veçhesi olarak niteleyebileceğimiz akıl uhrevî âleme ait tanrısal unsurlarken, oluş-bozuluşa tabi maddî bir cevher olan beden ise dünyevî âleme ait hakir bir unsurdur. Dolayısıyla '1.1.4' numaralı başlıkta bahsettiğim üzere, ontolojik

bakımdan birbirini olumsuzlayan ruh/akıl ile beden/cisim aynı varlıkta bir arada bulunamaz. Gelgelelim Eskiçağ ontolojisinde çelişik olduğu düşünülen bu unsurlar, Hristiyanlığın temelini oluşturan teslis inancında birlikte ele alınmaktadır. Nitekim teslis inancına göre Tanrı; bir yönüyle manevî/uhrevî bir cevher (Baba), diğer yönüyle ise maddî/dünyevî bir cevherdir (Oğul).

Şu hâlde Hristiyanlığın amentüsü durumundaki teslis (*trinity*) inancını oluşturan fikirler, birbiriyle çelişen düşüncelerden meydana gelmektedir. Çünkü bu inanca göre Baba, Oğul ile Kutsal Ruh; Tanrı'nın kendileri vasıtasıyla zuhur ettiği cevherlerdir: Üçlükteki Bir (*Unitas in Trinitate*). Yani Tanrı adı verilen varlık; Baba, Oğul ile Kutsal Ruh olmak üzere mahiyetleri bakımından birbiriyle uyumsuz üç ayrı cevherden müteşekkildir: Birlikteki Üç (*Trinitas in Unitate*). Dolayısıyla Hristiyan ilahiyatında Tanrı; 'Baba' sıfatı özelinde manevî, 'Oğul' sıfatı özelinde maddî, 'Kutsal Ruh' sıfatı özelinde de kısmen her iki özelliği de haiz karma bir cevher olarak tasavvur edilmektedir. Ne var ki böyle bir yaklaşım, herhangi bir şeyin aynı ânda karşıt niteliklere sahip olamayacağını kabul eden Eskiçağ filozoflarının nazarında apaçık bir çelişkidir. İmdi Hristiyan inancının çekirdeğini oluşturan teslisin, aslında mantık teorisinin çelişki ilkesini ihlal eden tutarsız düşünceler üstüne akıldışı şekilde (*irrationally*) kurulmuş bir dogma olması, beraberinde *İncil*'de yer alan 'bakire anne' gibi çelişik düşüncelerin meşrulaştırılarak kolayca benimsenmesini sağlamıştır. Bu sebepledir ki İsa peygambere atfedilen "Ben ve Babam biriz." (John: X, 30) ve "Baba bendedir ve ben de ondayım." (John: X, 38) gibi çelişik yargılar, Ortaçağ düşünürlerinin nezdinde 'peygamberin tanrısal nitelikte yüce bir varlık' olmasını anlatan bir söz ve mana bakımından oldukça derinlikli bir 'tanrı kelamı' olarak görülmektedir. Oysa Aristoteles'e kalsa bu tür cümleler, çelişki barındırdığı için mantık açısından geçersiz ve semiyoloji açısından da manasızdır; dolayısıyla bunlar felsefenin konusu değildir. Şimdi bu belirlemelere dayanarak dinî metinlere hâkim olan söylemin amacının; ileri sürülen iddiaları aklî gerekçeler yoluyla kanıtlamak değil, bireylerin dile getirilen düşüncelere koşulsuzca iman etmesini sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Zira *İncil*'de aklın ilkelerince mantığa

uygun olarak muhakeme yürüten filozoflar yerilip lanetlenirken,[67] kendilerine tebliğ edilen çelişik yargılar üzerine kurulu bildiriyi sorgusuz sualsiz benimseyerek Tanrı'ya akıldışı şekilde inananlar ise yüceltilip kutsanmaktadır (1 Corinthians: I, 18-31).

Tevrat ile *İncil*'i geleneksel dönem boyunca felsefî düşünceyi zapturapt altında tutmaya çalışan mantık teorisine koşut olarak gelişen semiyoloji açısından ele aldığımızda, bu metinlerde geçen 'ejderha' (ağzından ateş veya su püskürten devasa canavar) ve 'leviathan' (timsaha benzeyen kocaman deniz yılanı, bir ejderha türü) gibi sözcüklerin (Isaiah: XXVII, 1; Revelation: XII, 3) anlamsız olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü semantik bakımdan bu sözcükler, varlıksal (*ontic*) karşılığı bulunmadığı için herhangi bir şeye delalet etmeyen uydurma adlardan ibarettir. Yine aynı bakış açısından hareketle incelediğimizde, örneğin *Tevrat*'ta yer alan ağaçların sevinmesi ve konuşmasına ilişkin anlatılar (Isaiah: XIV, 8) ile *İncil*'in son kitabında dile getirilen "[Ejderhanın] kuyruğu gökteki yıldızların üçte birini sürükledi ve yeryüzüne attı." cümlesi (Revelation: XII, 4); fizik yasalarıyla uyuşmadığı için olgusal açıdan deneyimlenemeyen, aklın ilkelerine aykırı olduğu için mantıksal açıdan kavranamayan ve netice itibarıyla hiçbir şeye işaret etmediği için semantik açıdan manasız olan ifadelere örnektir.

Daha önce geleneksel felsefede dil ile düşünce kavramları arasında güçlü bir ilişki bulunduğundan bahsetmiş; Eskiçağda mantık teorisinin, Yunanca dilbilgisi üzerine inşa edildiğini belirtmiştim. Ortaçağda ise skolastisizmin resmî dili olan Latincenin, evrensel bir mahiyete sahip olduğu düşünülen mantık teorisine dayanılarak yapılandırıldığını görüyoruz. Bu nedenle Ortaçağ düşünürlerine göre mantık çalışmak, dilbilgisi çalışmak demektir; dilbilgisi çalışmak da mantık çalışmak demektir (Türker, 2012a: 75). Dolayısıyla Ortaçağlılar, mantık yasaları uyarınca şekillenmiş olan Latincenin, ideal bir dilin sahip olması gereken tüm özellikleri kendinde toplayan genelgeçer bir dil olduğuna kanaat getirmişlerdir. Lakin yukarıda yer verdiğim örneklerden de anlaşılacağı üzere, din dilinde sıkça kullanılan çelişik ifadelerin mantığın ontolojik temelleriyle örtüşmemesi,

[67] Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. (1 Timothy: VI, 20-21).

Skolastiklerin dil ile düşünce arasındaki özdeşlik anlayışını yorumlamada sorun yaşamalarına neden olmuştur. Zira mantık yasalarıyla çelişen düşünceleri dile getiren ifadeler manasızdır ve mantık teorisi üzerine oturtulmuş olan Latince dilbilgisi bu durumu izah etmekten varestedir.

Bununla birlikte son olarak şunu söylemek gerekir ki Ortaçağ düşüncesini belirleyen ilahiyatçıların nazarında ontoloji, mantık ve semantiğin temel ıstılahları olan gerçeklik/gerçekdışılık, doğrulanabilirlik/doğrulanamazlık ve anlamlılık/anlamsızlık birbiriyle mutlak surette bakışımlı olmak zorunda değildir. Yani gerçek olan bir şey tecrübe yoluyla doğrulanamayabilir ve bu durum o şeye delalet eden ifadenin anlamsız olduğunu ortaya koymaz (Koç, 1998: 189). Örneğin 'tanrı' her ne kadar insan aklınca büsbütün kavranamasa da bu onun gerçekdışı, doğrulanamaz ve anlamsız olduğunu göstermez. Kaldı ki tezin üçüncü bölümünde ele aldığım üzere, varlık-düşünce-dil özdeşliğinin önemli ölçüde hükümsüz kılındığı postmodern dönemde, atomaltı veya bilinçdışına ilişkin gerçekleri anlayabilmek ve anlatabilmek için benzer bir yaklaşım benimsenecektir.

1.2.2. Teolojik Felsefe Anlayışının Doğuşu: Skolastisizmin Metafizik Kökenleri ve Dil Sorununun Temellendirilmesi

Eskiçağda ontolojik bir temel üzerinde neşvünema bulmuş olan felsefenin Ortaçağda teolojik bir hüviyet kazandığını görüyoruz. Eskiçağdan Ortaçağa geçişte böyle bir değişikliğin meydana gelmesi, dönemin düşünürlerinin felsefî anlamda hakikat araştırmasına son vermesiyle ilgilidir. Bu dönemin Hristiyan âlimleri, İsa peygamberin "Ben çarenin, hakikatin ve hayatın ta kendisiyim." (John: XIV, 6) sözüne dayanarak hikmete zaten sahip olduklarına kanaat getirmiştir. Bu nedenle onlar, hakikati aramayı bırakıp felsefeyi terk etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Ortaçağlılar hakikatin kendilerine peygamberler ve ilahî kitaplar tarafından bahşedilmiş olduğuna inandığından, onların nezdinde hakikat araştırmasının artık hiçbir sebebi yoktur (Weber, 1938: 114). Nitekim Katolik kilisesine göre vahiy yoluyla tebliğ edilen metinlerden hareketle, felsefenin gündeminde olan tüm sorunlar çözüme kavuşturulabilir (Durant, 1950: I,

78). İmdi bu dönemin düşünürlerinin ilmî çalışmadan anladıkları şey, din ile felsefeyi, yani iman ile aklı uzlaştırmaktır. Skolastisizmin kurucularından sayılan 9'uncu yüzyıl filozofu John Scottus Eriugena (810-877), bu konuyla ilgili olarak şöyle yazmıştır: "Hakiki felsefe, hakiki din demektir; hakiki din de hakiki felsefe demektir." (Eriugena, 2009: 7). Ezcümle filozofun nazarında din ile felsefe, bir ve aynı şeydir. Bu döneme hâkim olan anlayışa dikkat çekmek isteyen Weber de durumu şu sözlerle özetlemiştir: "Orta çağ bakımından felsefe yapmak, dogmayı izah etmektir, onun neticelerini inkişaf ettirmektir, onun doğruluğunu ispat etmektir." (Weber, 1938: 127).

Skolastikler klasik çağı şekillendiren fikirleri Hristiyan ilahiyatının kaideleri açısından yorumlayarak ele almışlar ve kendilerine mal edebildikleri ölçüde benimsemişlerdir (Eco, 2014: 13). O kadar ki Skolastiklere göre keşfedilecek yeni bir şey yoktur, yalnızca mutlak hakikat olduğu kabul edilen iman ilkelerinden hareketle birtakım çıkarımlarda bulunmak mümkündür; tümdengeliş yöntemiyle yürütülecek çalışmalarda ulaşılacak hedef, en baştan bellidir. Böylece Hristiyanlığı şekillendiren dogmalar, Ortaçağda felsefenin her köşe bucağına nüfuz etmiş ve akılyürütmenin sınırlarını belirlemiştir. İmdi varlıksal karşılığı bulunmayan şeylerin kavramlaştırılması faaliyeti olan dogmacılıkta (*dogmatism*) olgular, peşinden koşulan ülküye (*ideal*) uymaya zorlanır. Bir kültürde 'tanrının oğlu', 'teslis' ve 'aslî günah' gibi dogmatik kavramlaştırmalar ne denli fazlaysa, söz konusu kültür o kadar dogmatik bir yapıya sahip demektir. Dahası kültür içerisinde üretilen dogmalar kendi içinde tutarlı bir bütünlük sergilese bile, bunların dünyevî gerçeklikleri açıklamada başarılı olduğu söylenemez. Nitekim bunun sonucu olarak Ortaçağın skolastik düşünür tipi, dünyada cereyan eden sorunları gereği gibi kavramlaştırıp çözemediğinden, modern dönemin doğuşunu hazırlayan Reform ve Rönesans hareketleriyle birlikte felsefe-bilim çevrelerinden tasfiye edilmekten kurtulamamıştır.

Yukarıda çizmeye çalıştığım teorik çerçeve dâhilinde Ortaçağda dil sorunu teolojik bir eksende ele alınmış, cereyan eden dil tartışmaları dinî metinlerin ortaya koyduğu kaideler gözetilerek şekillenmiştir. Dönemin düşünürlerini dil incelemelerine yönelten en önemli güdü (*motivation*) teolojik kökenlidir ve *Adem'in kusursuz dili*ni keşfetme hayaline

dayanmaktadır. Nitekim *Tevrat*'ta karşımıza çıkan, dilin Tanrı tarafından insana bahşedildiği yönündeki ifadeler; araştırmacıların dil meselesini ele alış biçimini dogmatik olarak belirlemiştir. Zira *Tevrat*'ın birinci kitabında anlatılanlara göre Tanrı, ilk insan olan Adem'in tüm varolanları adlandırmasını istemiş ve Adem ne ad vermişse söz konusu şeyin adı o olmuştur (Genesis: II, 18-20). Yine *Tevrat*'ın birinci kitabında bahsedilen bir kıssa, dilin kökeniyle ilgili incelemelerin ufkunu peşinen tayin etmiştir. Yazında 'Babil Kulesi Efsanesi' olarak bilinen bu kıssaya göre yeryüzündeki tüm insanlar, bir zamanlar tek bir dil konuşuyormuş. Gel gör ki Babil şehrini kuranlar, zamanla kibirlenerek Tanrı'ya karşı böbürlenmeye başlamış ve güçlerini göstermek amacıyla göğe kadar uzanan bir kulenin yapımına girişmişler. Bu olup bitenler karşısında gazaba gelen Tanrı da önce kuleyi yerle yeksan etmiş, sonra da bir daha asla güç birliği yapıp kendisine başkaldıramasınlar diye insanların dilini orada karıştırıp çoğaltarak onları yeryüzünün dört bir tarafına dağıtmış (Genesis: XI, 1-9). Bu kıssayla ilgili olarak Ortaçağ felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan Augustinus (354-430), *Tevrat*'ın ilk kitabının on ve on birinci bölümlerinde sunulan soyağacına göre Nuh peygamberin soyundan gelen ve ondan sonraki altıncı kuşak olarak yaşamış olan Eber'e (*Heber*)[68] dikkat çekmektedir. *The City of God* adlı çalışmasında filozof, *Tevrat*'a bakılırsa Babil Kulesi'nin yapımına yardım etmeyi reddetmiş olan Eber'in, Tanrı'nın gazabından korunmuş olduğunu yazar. Dolayısıyla Adem'den o güne dek süregelen ilk dil, yani *insanlığın kusursuz dili* Eber ve ailesiyle birlikte herhangi bir bozulmaya maruz kalmadan varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Yahudilerin nazarında bu dil İbrancadır (*Hebrew*)[69] (Augustinus, 2010c: XVI, 11, 454-455). Ayrıca Yahudi inanışına göre Adem'den miras alınan bu kusursuz dilin yazılı sembolleri de Eber vasıtasıyla İbrahim ve Musa peygamberlere intikal etmiştir. Öyle ki tanrısal bilgeliği güvence altına aldığı düşünülen bahis konusu harfler sayesinde Yahudiler, kendilerini bilgelik bakımından diğer tüm kadim milletlerden üstün saymaktadırlar (Augustinus, 2010c: XVIII, 39, 550).

[68] Eber, İbrahim peygamberin büyük atalarındandır.
[69] Yahudiler kendi konuştukları dilin adı olan *Hebrew*un (İbranca), *Heber* (Eber) adından türetilmiş olduğuna inanmaktadır (Augustinus, 2010c: XVIII, 39, 550).

Hristiyan dünyasında da dil sorunu, yukarıda belirttiğim teolojik bağlamda tartışılmakla birlikte, dogmatik açıdan daha da çetrefil bir hâl almıştır. Bunun sebebi ise *İncil* yazarlarından biri olan John'un (*John the Apostle, Yuhanna*) kaleme aldığı metnin açılış cümlelerinde, İsa peygamberi Helen düşüncesinin en kadim kavramlarından biri olan logosla (söz, *word*) ilişkilendirerek tarif etmesidir. Aşağıdaki iktibasta yer alan cümlelerde kendisinden 'Söz' olarak bahsedilen İsa peygamber; logosun yanı sıra *yaratma, anlam* ve *mucize* gibi kavramları da çağrıştıracak şekilde takdim edilmiştir:

> "*Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi. Söz Tanrı'ydı. Söz başlangıçta Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun [Söz'ün] vesilesiyle var oldu. O olmasaydı var olan hiçbir şey var olmazdı. Hayat O'ndaydı. Hayat insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parıldar ve karanlık onun bilincine varamaz*." (John: I, 1-5).

Üstüne üstlük John, yukarıda tercümesini sunduğum ifadelerle de yetinmemiş ve Söz'ün ete kemiğe bürünerek insan biçiminde dünyevî hayata intikal ettiğini yazmıştır (John: I, 14). John'un bu ifadeleri, daha sonra teşekkül edecek olan Hristiyan ilahiyatında içinden çıkılmaz büyük münakaşalara zemin hazırlayacaktır. Konuyla ilgili tartışmaları *On the Incarnation of the Word* adlı çalışmasında derleyen Anselmus (1033-1109), teslis öğretisini meydana getiren 'Baba', 'Oğul' ile 'Kutsal Ruh'un bir ve aynı varlık olarak kabul edilmesi hâlinde, Oğul'un vücut bulmasıyla birlikte Baba ile Kutsal Ruh'un dünyevîlikten muafiyetinin temin edilemeyeceğini yazmıştır. Öte yandan Baba, Oğul ile Kutsal Ruh'un tek bir tanrının farklı tezahürleri olduğu ileri sürülmesi durumundaysa, Baba ile Kutsal Ruh kendilerini tamamlayan Oğul'dan ayrılmış olur. Yani bedenlenerek dünyada hayat bulan Oğul/Söz, üçlü tekbiçimcilik esasına göre oluşturulmuş olan teslis inancından koparak münferit bir varlığa dönüşür. Böyle bir durumda da Anselmus'un hassasiyetle üzerinde durduğu tektanrı inancı muhafaza edilemez olmaktadır (Anselmus, 2008ç: 242-244).

1.2.3. Bâtınîlik: Kabalacı Semantik Yaklaşım

'1.2.1' numaralı başlıkta da dile getirdiğim üzere Platon'un *Timaeus*'ta bahsetmiş olduğu akıl (*reason*), ruh (*soul*) ile bedenden (*body*) oluşan ontolojik üçlüsünden (Platon, 1888: 93) esinlenen Plotinus; ele aldığı

sorunları ‘üç hipostaz’ adını verdiği ilkelerle açıklamaya çalışmıştır. Evrenin teşekkülünde rol oynayan bu ontolojik esaslar Bir (*the One*), Akıl (*the Intellect*) ve Ruh’tur (*the Soul*) (Plotinus, 1930: 380). Plotinus’a göre evren, zorunluluk arz eden neden-etki ilişkileri neticesinde, diğer her şey gibi Bir’den sudûr ederek var olmuştur (Plotinus, 1930: 96; Whittaker, 1918: 55). Bu bakımdan Bir, tüm varlığın sebebidir. Bir’den ilk olarak sudûr etmiş olan Akıl da evreni kuran ve düzen içinde bir arada tutan ilkedir (Plotinus, 1930: 96, 162). Hareketin ilkesi olarak karşımıza çıkan Ruh ise cisimlerde vuku bulan devinimin kaynağıdır (Proclus, 1909: 18-19).

Turan Koç’un (d. 1952) da altını çizdiği üzere Plotinus’a göre insan aklı, varoluşun sebebi olan en üstün ontolojik ilke olarak değerlendirilen Bir’i her yönüyle büsbütün kavramayı sağlayacak açık-seçik bilgiye erişerek varlığın özüne nüfuz edemez. Bu nedenle künhüne vâkıf olunamayan Bir hakkında; onun ne olduğunu belirten tasdik türünden yargılarla değil, ne olmadığını belirten inkâr türünden yargılarla muhakeme yürütülebilir (Plotinus, 1930: 396; Koç, 1998: 60). Dolayısıyla Bir hakkında; olumlu ifadelere başvurarak doğrudan bir anlatımla değil, ancak olumsuz ifadelerden hareketle dolaylı bir anlatımla söz edilebilir. Netice itibarıyla bu durum, metinlerin kavramdizimi açısından karmaşık ve sözdizimi açısından da dolambaçlı bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur. Öyle ki bu hitabet tarzını daha sonra hem Ortaçağın dinî söyleminde hem de postmodern felsefenin dilinde görme fırsatı bulacağız. Zira Bir kavramının ele alınışında olduğu gibi, kusursuz bir şekilde betimlenmesi veya tanımlanması mümkün olmayan ‘tanrı’ ve ‘atomaltı unsurları’ hakkında da olumlu yargılardan hareketle doğrudan değil, olumsuz yargılardan hareketle dolaylı olarak söz edilebilmektedir.

Ortaçağlıların düşünce dünyasını tepeden tırnağa belirlemiş olan dinî metinlere göre tanrının mahiyeti kavranamaz ve bu nedenle onun özellikleri hakkında bizzat kendisinin bildirdiklerinden başka bir şey bilinemez. Üstelik yüce ve eşşsiz bir varlık olan tanrıyı, herhangi bir şeyle ilişkilendirerek tarif veya tasvir etmeye çalışmak da mümkün değildir: “Beni kime benzeteceksiniz ki onun dengi olayım?” (Isaiah: XL, 25). Nitekim *Tevrat*’ın ikinci kitabında Tanrı’nın, kendini tanıtmak için dile

getirdiği “Ben, Ben olanım.” ifadesi (Exodus: III, 14), tek bir kavramdan oluşup hiçbir bağıntıya yer vermediği için kategorik veya tümel herhangi bir yüklemlemenin söz konusu olmadığı ve dolayısıyla hiçbir iddia ortaya koymayan bir cümledir. Bu özellikleri nedeniyle klasik mantık açısından yargı vasfı dahi taşımayan yukarıdaki ifade, tıpkı ‘İnsan insandır.’ yahut ‘a=a’ örneklerinde olduğu gibi, esasında bir totolojidir. Şu hâlde her ne kadar tutarsız veya manasız olmasa da hiçbir kavramsal bağıntı içermeyen bu tür totolojik ifadeler, Aristoteles gibi mantık teorisine sıkı sıkıya bağlı olan filozoflar tarafından, akılyürütme sürecine herhangi bir katkı sağlamadığı için işlevsiz olduğu gerekçesiyle felsefe dilinden dışlanmıştır. Ne var ki totolojik veya çelişik yargılardan oluşan dinî ifadeler, geleneksel mantık teorisi açısından göz ardı edilse de, aslında bunlar inananların nazarında aklın künhüne varamadığı oldukça derin bir manaya işaret etmektedir. Anlaşılması zor birtakım belirsiz ifadelerden meydana geldiği için yer yer bulanık bir anlatıma sahip olan dinî söylemi, mantık teorisine başvurarak ayrıntılı şekilde çözümlemek şöyle dursun, bazen yüzeysel olarak doğru şekilde anlayabilmek bile mümkün değildir.

Gerek insan aklının tanrıyı tanımada yetersiz kalması, gerekse de dinî kitaplarda bulunan sözlerin mantık aracılığıyla çözümlenemeyecek derecede kapalı bir manaya sahip olması; bâtınî diye niteleyebileceğimiz gizemci akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin Yahudiler için adlar, delalet ettikleri varlıkların mahiyetini bildirme vasfına sahiptir; bu sebepledir ki Tanrının adını anmak yasaklanmıştır, çünkü Onun özü bilinemez. Yahudilikte Tanrının özel adları olan ‘Yahweh’ veya ‘Jehovah’ yerine, bu adların dört harften oluşan bir kısaltması, yani *tetragrammaton* kullanılır (Durant, 1950: III, 416). Tanrının özel adlarının yerini tuttuğu için bir nevi zamir görevi gören dört harften müteşekkil bu semboller ‘YHWH’ ve ‘JHVH’dir. Pythagorasçı sayı gizemciliğinden mülhem bu fikirler, bir Yahudi öğretisi olan ve dinî metinleri yorumlayarak onlarda içerilmiş olduğu düşünülen gizli manaları idrak etmeye çalışan kabalacılığı ortaya çıkarmıştır. Ortaçağ üzerine önemli çalışmalar gerçekleştirmiş olan İtalyan filozofu Eco, kabala (*kabbalah*, *cabbala*) hakkında şöyle yazmıştır:

> "*Kabalacı gelenek, yalnızca Kutsal Kitap'ın değil, tüm yaratılmış evrenin başlangıçtaki bir alfabenin harflerinin birleşimine dayandığını ve bu harflerin (gerek Kutsal Kitap'ın yorumlanması sürecinde, gerek yaratılmış evren üzerindeki bir büyü eylemi aracılığıyla) sonsuz biçimlerde yeniden birleştirilebileceğini öğretiyordu.*" (Eco, 2015: 232).

Bu geleneğin öncülerinden olan Akiva ben Yosef (50-135), *Tevrat*'ın bilhassa ilk beş kitabında yer alan harfler ile bu harflerin terkibinden meydana gelmiş olan sözcüklerin gizemli anlamlar barındırdığını düşünmüştür. Keza *Tevrat*'la ilgili çalışmalar yürüten başka bazı yorumcular da İbranî yazısını oluşturan harfler ile dinî metinlerde bahsi geçen melek adlarına gizemli güçler atfetmişler, bunların künhüne vâkıf olanların evrende bulunan tüm güçleri denetleyebileceğini savunmuşlardır. Astrolojiyle ilgilenen Yahudi âlimleri ise yıldızları harflere benzetmişler, bu harflerin bâtınî anlamını bilen tahsilli kişilerin gökyüzünde yazılı olanları okuyabileceğini ileri sürmüşlerdir (Durant, 1950: III, 416-417).

Ortaçağ düşüncesinde insanın malik olduğu bireysel akıl, 'tanrı tarafından ihsan edilmiş bir lütuf' olarak anlaşılmaktadır. O, evrenin sırlarını çözmeye, tanrısal işaretleri idrak etmeye yarayan bir melekedir. Evrendeki karmaşıklığı basitliğe, çokluğu da birliğe indirgeyerek hakikatin sırrına ermeyi amaçlayan Ortaçağ düşünürleri, birbirinden farklı unsurları birlikli, bütünlüklü ve ahenkli bir yapıda buluşturmaya çalışmışlardır. Aslında bu dönemin düşünürleri, tanrının haşmetini anlayıp betimlemek ve tüm evreni onun gözünden görmek arzusundadır (Eco, 2015: 218). Nitekim 12'nci yüzyıl gizemcilerinden Saint-Victorlu Hugh (1096-1141) için "görme, işitme, koku alma ve dokunma duyularının verdiği sevinçler, bize dünyanın güzelliğini öğretip, orada Tanrı'nın yansımasını keşfetmemizi sağlar." Onun nazarında dünya, "neredeyse Tanrı eliyle yazılmış bir kitap" gibidir (Eco, 2015: 108).

Skolastikler insan ile tanrı arasında doğrudan doğruya bir etkileşimin kurulamayacağı, bunun ancak dolaylı yollardan mümkün olduğu inancındadır. Onların nazarında tanrı, yaratmış olduğu şeyler vasıtasıyla zaten insanlarla ittisal hâlindedir. Zira evrende bulunan her şeyin özel bir anlamı vardır. O kadar ki 12'nci yüzyıl düşünürü Saint-Victorlu Richard (ö. 1173) için "burada bulunan bütün görünür bedenler görünmeyen varlıklarla

benzerlik taşır." Dolayısıyla bu gizemci yaklaşım, şeyleri temsil ettikleri değerler bakımından simgeleştirerek kavramaya odaklanmıştır (Eco, 2014: 36):

> "*Simgeci zihniyetin Ortaçağlıların düşünme tarzı üzerinde tuhaf bir etkisi vardı. (...) Bir 'ruhsal kısa devre'den, iki şey arasındaki ilişkiyi onların nedensel bağlantılar zincirini izleyerek aramayıp, ani bir sıçramayla, anlam ve amaç ilişkisi olarak bulan düşünceden söz edilmiştir. Sözgelimi bu kısa devre, beyaz, kırmızı ve yeşilin iyi renkler olduğuna, buna karşılık sarı ve siyahın acı ve pişmanlık anlamına geldiğine karar verir veya beyazı ışığın, ebediliğin, saflığın ve eldeğmemişliğin simgesi olarak gösterir. Devekuşu tüylerinin kusursuz eşitliği birlik fikrini uyandırdığı için adaletin simgesi haline gelir*." (Eco, 2015: 98-99).

İmdi Ortaçağ metinlerinde karşılaştığımız çelişik yargılar ile mecazî ve simgesel (*figurative*) söylem tarzı; tanrının mahiyetini açıklamaya çalışmaktan ziyade (Nitekim onun özü zaten kavranamaz, ancak özüne ilişkin olarak ana hatlarıyla bir kanaat edinilebilir.), bireyde huşu duygusu uyandırarak onun tanrıya koşulsuzca teslim olmasını sağlamayı amaçlamaktadır (Koç, 1998: 140). Kaldı ki 19'uncu yüzyılla birlikte noktasal benin adım adım parçalanmasıyla fark edilen 'bilinçdışı' gibi bir gerçekliğin içyüzü günümüzde dahi tam anlamıyla çözümlenememişken, yani insan kendi özbenliğinde bile neler olup bittiğini henüz kavrayamamışken, kalkıp da tanrının mahiyetini bilebileceğini düşünmesi aşırı derecede cüretkâr olduğu kadar, esasında fazlasıyla saf (*naive*) bir tutumdur.

1.2.4. Hitabet Anlayışı: Üçleme ve Teslis

Latincenin *texere* (dokumak, örmek, düzenlemek, inşa etmek) fiilinden türetilmiş olan *textus* (doku/ma, örgü) sözcüğü, günümüz Batı dillerinde metin kavramına karşılık gelen bazı ıstılahların ortak menşesini teşkil etmektedir.[70] Şu hâlde kökeni dikkate alındığında metin (*text*) ıstılahı, 'birbiriyle tutarlı olmaları bakımından bir bütünlük tesis eden cümlelerin oluşturduğu üst-ifade birimlerinin meydana getirdiği amaçlı bir söylem' şeklinde tanımlanabilir. Bir iletişim aracı olarak metnin en önemli işlevi, yazar ile okur arasında belli bir bağlamda bildirişim sağlamaktır.

[70] *Textus* sözcüğünün bazı türevleri İngilizcede *text*, Fransızcada *texte*, İspanyolcada *texto*, İtalyancada *testo*, Fincede *teksti* şeklinde varlığını sürdürmektedir.

Diğer alanlarda olduğu gibi hitabet konusunda da ileri sürdüğü görüşlerle meselenin ele alınış tarzını önemli ölçüde tayin etmiş olan Aristoteles'e göre iletişimin başarısı, tarafların dil alışkanlıklarına bağlıdır; çünkü "hepimiz alışık olduğumuz dili talep ederiz." Alışılmadık bir dil kullanımı ise anlaşılmaz ve yabancıdır; "zira alışılmış olan, anlaşılır olandır." (Aristoteles, 1928e: II, 3, 994b-995a). Ayrıca Faruk Zeki Perek'in (1910-1999), Aulus Gellius'tan (M.S. 123-169) iktibasla Julius Caesar'ın (M.Ö. 100-44) *De Analogia* adlı eserinden alıntılamış olduğu, konuyu dramatize eden şu sözler de oldukça manidardır: "Duyulmamış ve alışılmamış kelimeden bir kaya imiş gibi sakınınız." (Perek, 1961: 66). Birbirinden farklı zaman ve mekânlarda yaşamış olan düşünürlerin benzer tespit ve tavsiyeleri, yazarlar için hitabet açısından kayda değer noktalara işaret etmektedir. Teorik çalışmalarda önemli bir keşif yapılsa bile, bu durum başarılı sayılmak için tek başına yeterli olan bir ölçüt değildir. Çünkü keşfedilen gerçeğin, bireylerin hem gerçeklik algısını hem de anlama ve anlatma alışkanlıklarını belirleyen kültürel yapının taşıyıcısı durumundaki dilin hitabî özelliklerine uyarlanarak açıklanması da büyük bir öneme sahiptir (Graves, 1995: 106). Bu bakımdan dönemin hitabet anlayışını şekillendiren üçlemeyi "üst-metinsel bir söz düzeni" (Türker, 2012a: 88) olarak kullanan yazarların amacı, "okurun dimağında basit beşeri sezginin ve kültürün yarattığı estetik zemini uyandırarak, söyledikleri diğer şeyleri daha inandırıcı kılmaktır." (Türker, 2012a: 96).

İmdi Ortaçağda kaleme alınan metinleri hitabî özellikleri açısından incelediğimizde, bunların geleneksel düşünceyi derinden etkilemiş olan üçlemeci bir zihniyetle düzenlendiğini görürüz. Türker'e göre dönemin hitabet anlayışında önemli rol oynayan üçleme (*trichotomy*); kavramların düşünce akışındaki dizilişini belirlemesi bakımından eserlerin hitabî yapısını da tayin eden bir üstmetinsel (*hypertextual*) bağlam ilkesi, başka bir deyişle kavramdizimini oluşturan düşüncelerin en nihayetinde kendisine dayandığı veya bağlandığı bir aksiyomatik çerçevedir. Dolayısıyla düşüncelerin üretilip geliştirilmesi veya bölümlenip çözümlenmesine teorik zemin hazırlayan metafizik bir kalıp (*matrice, matrix*) işlevi gören üçleme; hem düşüncelerin ne şekilde sentezlenerek sistematik bir yapı oluşturacağını,

hem de düşüncelerin ifadesi olan sözlerin üslup açısından nasıl düzenlenmesi gerektiğini tayin eden bir söylem biçimidir (Türker, 2012a: 43). O kadar ki çağdaş İtalyan dilbilimcisi Silvia Luraghi (d. 1958) için dilin sahip olduğu bu türden söz kalıpları, zihinsel haritalar (*mental maps*) olarak addedilebilir. Çünkü onun nazarında bahis konusu haritalar, kavramların düzenlenişini belirleyen anlamsal çerçevelerdir (Luraghi, 2003: 16).

Filozofların derinden hissettiği anlaşılmama endişesi, felsefe dilinin Ortaçağda kilisenin tayin ettiği ilkeler ekseninde evrilmesine sebep olmuştur. Helen kültüründe hitabetin temel kodu olan üçleme, Hristiyanlığın kabulüyle birlikte teslis (*trinity*) inancıyla birleşerek geniş bir sahada yaygın şekilde kullanılmıştır. Diğer bir deyişle Ortaçağ düşüncesinde üçleme, teslis inancını çağrıştırmaya yarayan bir hitabet ilkesi olarak metinlere sirayet etmiştir. Hatta Ortaçağda kaleme alınan metinlerin hitabî yapısı incelendiğinde, bunların Hristiyan ilahiyatının temel kaidelerini somutlayan örneklere dönüştüğünü görmek şaşırtıcı olmamalıdır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki klasik mantık teorisi üçlemeye dayandığı için kilise tarafından memnuniyetle kabul görmüştür. Nitekim mantıkta kullanılan kavram, önerme ve kıyas gibi düşünce türleri ile kıyası teşkil eden büyük, orta ve küçük terimler; Hristiyan teslisinin unsurlarını oluşturan *Baba, Oğul* ve *Kutsal Ruh*la bakışımlı olarak yorumlanmıştır:

> "*Tanrı, bütün sözlerin sonunda anlaşılması gereken sözdür; çünkü her şey Tanrı'dan - Tanrı için - Tanrı'yladır. Böylece dini manasıyla hitabet, Hıristiyan inanç sisteminin kodlarını yansıtan üst-metinsel bir söz düzeni demektir.*" (Türker, 2012a: 88).

Yukarıdaki iktibasta da vurgulandığı gibi metinlerde kullanılan simgeler, metni üreten toplumun kültürel arka planını sergileyen kodlardır. Dolayısıyla söz konusu metinleri kavrayabilmek, simgelerin işaret ettiği kültürel unsurların doğru şekilde saptanıp çözümlenmesine bağlıdır. Bu çerçevede bir kodlama yöntemi olarak ele alınması gereken üçleme, aynı zamanda kendisine dayanılarak düzenlenmiş olan bir metnin dile getirmek istediği iletiyi çözümleyip kavramaya yarayan bir okuma anahtarıdır. Bu anahtara sahip ol(a)mayan kişinin, metnin derinliklerine nüfuz etmesi mümkün değildir.

Hristiyanlığın hakikat anlayışını belirleyen teslisin Baba-Oğul-Kutsal Ruh olmak üzere üç ayrı cevherden oluşması ve düşünürlerin akılyürütme tarzını şekillendiren döngüselliğin baş-orta-son olmak üzere üç aşamalı bir süreç olması; bu dönemde kaleme alınan metinlerin giriş-gelişme-sonuç olmak üzere hem birbirini tamamlayan hem de başladığı noktada son bulmasını sağlayan üç ayrı bölüm hâlinde kurgulanmasına ve metinlere konu kılınan düşüncelerin böyle bir yolla ifade edilmesi de okurun zihninde tanrı fikrini uyandırabilecek çağrışımların meydana gelmesine zemin hazırlamaktadır. Bu yönüyle Ortaçağın varlık ve düşünce anlayışıyla birlikte hitabet anlayışında da önemli rol oynayan üçleme, doğrudan ya da dolaylı olarak tanrı inancını oluşturan unsurlara işaret etmeye yarayan bir kalıp vazifesi görür. İmdi Eskiçağ düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri olan ve üçlemeyle beraber ele alınması gereken döngüselliğin yansımalarını *İncil*'de de saptamak mümkündür. Mesela *İncil* yazarlarından John, İsa peygamberin ağzından, döngüsel kavramdizimi örneği olarak yorumlanabilecek şu ifadeyi kayda geçmiştir: "Ben Babamdayım, siz bendesiniz, ben de sizdeyim." (John: XIV, 20). Kendisine atfedilen bu sözle peygamber, kıyasta uçlar arasındaki bağıntıyı sağlayan orta terim gibi, Baba ile insanlar arasında bir bağlantı unsuru olduğunu ifade etmek istemiştir. Şimdi tüm bu belirlemelerin ardından şunu söyleyebiliriz ki mantığın üçlü yapısı, filozofların neyi nasıl ele alması gerektiğini peşinen tayin eden kilise kurumunu cezbetmiştir. Dolayısıyla Ortaçağ metinlerini isabetle çözümleyebilmek için, filozofların hitabet konusundaki tutumunu tayin eden bu hususların farkında olmak gerekmektedir.

Dinî metinlerin en önemli özelliklerinden biri, sarih bir anlatımla ifade edilemeyen 'tanrı ile insan ilişkisi' gibi karmaşık durumların daha kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlamak maksadıyla, bilhassa halkın vasat kesiminin asgarî derecede tecrübe sahibi olduğu konulara istinaden mecazlara çokça yer vermesidir. Mesela *İncil*'de bulunan çok sayıdaki mecazdan birinde İsa peygamber; Tanrı'yı bağcıya, kendini asmaya ve halkı da bu asmadan beslenip meyve vermesi gereken dallara benzetmektedir. Bu benzetmeye göre, tıpkı asmanın gövdesine güçlü bir şekilde bağlı olduğu için bolca ürün veren verimli dallar gibi, insanlar da peygamberin bildirdiği buyruklara

uyduğu müddetçe hem sarsılmaz bir imana sahip olur hem de Tanrı'nın lütfuna erişir. Öte yandan, asmayla olan bağı zayıflayan dalların gitgide verimsizleşip sonunda da tamamen kuruması gibi, peygamberin sözlerini dikkate almayıp emirlerine gereğince itaat etmeyen insanların imanı gittikçe zayıflayarak yok olur ve bu insanlar Tanrı'nın inayetine asla mazhar olamaz. Çünkü Tanrı, meyve veren dalları budayarak asmanın daha da verimli olmasını sağlayan bağcı gibi, kendisine iman eden insanları ihsanıyla ödüllendirirken; kendisine iman etmeyen insanları ise meyve vermeyen dalları budaklarından kesip atan bağcı gibi, gazabıyla cezalandırır (John: XV, 1-8). Şu hâlde mecazların önemli bir rol oynadığı dinî söylem, bireylerin zihninde meydana getirdiği duygusal çağrışımlar yoluyla hislerine de hitap etmekte ve hayalgücünü geliştirerek bir çırpıda anlaşılması zor meseleleri idrak etmelerine yardımcı olmaktadır (Koç, 1998: 125).

1.2.5. Tümeller Sorunu

Hatırlanacağı üzere klasik mantığa giriş mahiyetindeki kategoriler teorisini ontolojik bir zeminde epistemolojik ve semiyolojik kaygılarla inşa etmiş olan Aristoteles'in nazarında kategoriler; hem varlık hem düşünce hem de dille ilgiliydi. Dolayısıyla filozofun kategoriler teorisine binaen şekillenmiş olan tümel anlayışı da bir taraftan kavramdiziminin ilkelerini ortaya koyarken, diğer taraftan da kavramdizimiyle mümkün mertebe eşgüdümlü olması istenen sözdiziminin hangi kurallara göre düzenlenip manalı ifadelerin nasıl terkip edileceğini belirliyordu.

Aristoteles'in kategoriler ile tümellere ilişkin mantık eksenli son derece teknik olan yaklaşımından sapan 3'üncü yüzyıl filozofu Porphyrius (234-305) ise mensubu olduğu Yeni-Platonculuğun da etkisiyle konuyu metafizik ağırlıklı bir bakış açısıyla yorumlamış ve *Isagoge* adlı eserinde ortaya koyduğu sorularla cins ve türlerin doğasına ilişkin yeni bir kurgusal (*speculative*) tartışmanın fitilini ateşlemiştir: Cinsler ile türler ezelî-ebedî mi yoksa geçici midir? Bunlar aklî süreçlerin neticesinde meydana gelmiş kavramlar mıdır yoksa kendi başına var olan birer varlık mı? Eğer bağımsız birer varlıksa maddî (*corporeal*) mi yoksa gayrimaddî (*incorporeal*) midir (Porphyrius, 1993: 31)? Porphyrius'un dile getirdiği bu sorulara verilen

cevaplar, Ortaçağda tümellere ilişkin üç farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır: gerçekçilik (*realism*), adcılık (*nominalism*) ve kavramcılık (*conceptualism*).

Skolastikler Ortaçağda sistemleşme sürecine giren Hristiyanlığa aklî bir dayanak sağlamak ve bu vesileyle onu Batı kültürleri camiasında genelgeçer kılmak amacıyla yürüttükleri çalışmalarda, Geç-Eskiçağda oldukça gözde olan ve Helen düşüncesinin pagan ve çoktanrılı inanç sisteminden mülhem Yeni-Platonculuktan yararlanmışlardır. Aslında Yeni-Platonculuk, Hristiyanlığın Batı dünyasındaki yükselişinin önüne geçmek maksadıyla kendine dek intikal etmiş olan felsefî birikimi topyekûn işe koşup Hristiyanlığa karşı alternatif bir sistem olarak ortaya çıkmasına rağmen, gerçekte ise Hristiyanlığı oluşturan akidelere istemeden de olsa temel kazandıran ve bu sayede Romalı münevverler tarafından da Hristiyanlığın benimsenmesini sağlayan teorik bir zemine dönüşmekten kurtulamamıştır. Yani önceden Hristiyanlık karşıtı bir amaç taşırken, sonradan Hristiyanlık için bir araç hâline gelmiştir. Bilhassa Katolik kilisesinin resmî görüşlerini temsil eden Gerçekçiler, Platoncu ve Aristotelesçi fikirlerden vaki olan Yeni-Platoncu anlayışın ontolojik ilkeleri durumundaki üç hipostazdan hareketle, kilisenin tanrı ile insanlar arasındaki irtibatı sağlayan ilahî bir kurum olarak varoluş gerekçesini tesis etmeye çalışmışlardır. Bu noktada Gerçekçilere en çok yararı dokunmuş olan Yeni-Platoncu filozoflardan biri hiç şüphesiz Proclus'tur. Çünkü onun Plotinus'tan devralıp geliştirdiği sudûr teorisi, âlemin teşekkülünde rol oynayan küllî varlıklara (üç hipostaz) ilaveten, *Bir* ile küllî ve cüzî varlıklar arasında vasıta görevi gören tanrısal nitelikli başka aracı unsurlar da barındırmaktadır (Burt, 1889: 293). Böylece Proclus bir yandan düşman bellediği Hristiyanlığa karşı Helenlerin geleneksel çoktanrılı din anlayışını güvenceye aldığını (Snider, 1903: 693), diğer yandan da bireysel ruhun tanrıyla doğrudan etkileşime geçemeyeceği inancını temellendirdiğini düşünmüştür. Ona göre insan ile tanrı arasındaki bağ, ancak dolaylı olarak ve aracı unsurlar vasıtasıyla kurulabilir[71] (Burt, 1889: 294). Ne var ki Proclus tarafından ileri sürülen bu fikirler, Helenlerin

[71] Proclus'un Yeni-Platoncu selefleri, bireysel ruhun tanrıyla doğrudan ittisal kurabileceğini düşünmekteydi. Oysaki Proclus'a göre bireysel ruh, uhrevî âlemin hakikatlerine ancak aracı unsurlar olan küllî varlıklar vasıtasıyla ulaşabilir (Mitchell, 1891: 277-278).

dinî inancını gerekçelendirip korumaya değil, gelişim sürecinde olan Hristiyanlığın iyice temellenip kök salmasına hizmet etmiş; yani Yeni-Platoncular açısından istenmeyen bir sonuç doğurmuştur.

Ortaçağ düşüncesinin genel seyrini tayin etmiş olan bu gelişmeler, dönemin karşıt kutupları olarak karşımıza çıkan Gerçekçiler ile Adcılar arasında hararetli tartışmaları da beraberinde getirmiş; bu tartışmaların en önemlisi, *tümeller sorunu* ekseninde cereyan etmiştir. Tümellere ontolojik bir gerçeklik atfeden Gerçekçiler için öznenin nesneyi idrak etmesi, tümeller aracılığıyla gerçekleşmektedir. Onlara göre özne, nesneyi dolaysız bir şekilde idrak edemez; idrakin gerçekleşebilmesi için akla etki edecek tümellere ihtiyaç duyulur. Oysaki Adcılar, öznenin herhangi bir aracıya gereksinim duymadan nesneyi bilebileceğini düşünmektedir.[72] Onların nazarında özne ile nesne arasındaki ilişki, hiçbir aracı unsura gerek kalmadan doğrudan doğruya tesis edilebilir (Gilson, 2007: 627-628).

1.2.5.1. Gerçekçilik

Ortaçağda Katolik kilisesinin görüşlerini temsil eden bu akıma mensup olan düşünürlere göre şeyler varlığa gelmeden önce, onların cevher ile vasıflarına ilişkin tüm bilgiler her şeyin kaynağı durumundaki tanrıda mevcuttur (Anselmus, 2008c: 23). Bireyler, türler ve cinsler de dâhil olmak üzere var olan her şey ezelî-ebedî olarak tanrının zihnindedir; çünkü tanrı, tüm varolanların kökeni ve sebebidir (Eriugena, 1930: 116-117).

Düşünce tarihinde gerçekçi olarak anılan pek çok mütefekkir, fikirlerine felsefî bir temel kazandırabilmek amacıyla, aslında gerçekçi bir filozof olmayan Plotinus'a başvurma gereği duymuştur. Çünkü Plotinus için "düşünülür olanlar (*intelligibles*) zihnin dışında var olamaz." (Whittaker, 1918: 35). Filozofun indinde tüm varolanlar ile onlara ilişkin bilgiler tanrının zihninde ihtiva edildiğinden (Zeller, 2008: 386), tümeller de küllî akılda yer almaktadır. Dolayısıyla filozof için konuşma edimi, bireysel ruhta bulunan düşüncelerin ifadesi; ruhtaki düşünceler de manevî âlemin bir tür yansımasıdır (Plotinus, 1930: 33). Bu nedenledir ki salt mantıksal olan bir

[72] '1.2.5.2' numaralı başlıkta ele aldığım üzere, adcı bir filozof olan Ockhamlı William'a göre zihnin sahip olduğu sezgisel ve soyutlaştırıcı bilme yetileri, dış dünyadaki nesneleri idrak etmeye yeterlidir (Gilson, 2007: 628).

yönteme başvurup yalnızca akıl ile duyuları işe koşarak bilgilenmenin mümkün olmadığını düşünen Plotinus ve takipçileri, ilham ve mükâşefe yoluyla edinilecek gizemli tecrübelerle hakikate ulaşılabileceğini ileri sürmüşlerdir (Zeller, 2008: 383).

Yine tıpkı Plotinus gibi yalnızca Eskiçağ düşüncesinden Ortaçağ düşüncesine geçişte bir köprü değil, aynı zamanda gerçekçi filozofların kendisinden hareketle fikirlerini temellendirebileceği bir kaynak vazifesi de görmüş olan diğer bir düşünür Augustinus'tur. Ortaçağ felsefesinin gelişiminde önemli bir yere sahip olduğunu gördüğümüz Augustinus'un Gerçekçilere ilham kaynağı olan teorisine göre öğrenme faaliyeti iki şekilde vuku bulmaktadır: (i) duyu ile akıl ortaklığında gerçekleşen bilişsel süreçlerle, (ii) hatırlamayla. Filozofa göre duyular vasıtasıyla dış dünyadan elde edilen algılar, birtakım etkileri bildirmekle birlikte bilginin teşekkülü için tek başına yeterli değildirler. Yani salt duyu verisi bilgi olarak telakki edilemez, bunların bilgiye dönüşmesi aklın işleminden geçmesine bağlıdır; zira bilgi, sadece akılda meydana gelebilir (Augustinus, 2010b: II, 37). Bununla birlikte Augustinus, Sokrates'in nezdinde felsefî bir nitelik kazanmış olan ruhun ölümsüzlüğü[73] öğretisinden de oldukça etkilenmiştir. Dolayısıyla o, ruhun içkin fikirlerle dünyaya intikal edip bir bedene büründüğü düşüncesindedir (Augustinus, 2010b: III, 111-112). Filozofun

[73] Orpheusçular ile Pythagorasçılar tarafından geliştirilmiş olan ruh göçü öğretisini (*the doctrine of reincarnation*) benimseyen Sokrates (Zeller, 2008: 206), ruhun ölümsüz olduğu inancındadır. Bu nedenle onun nazarında yeryüzünde vuku bulan doğum ile ölüm hadiseleri, sırasıyla ruhun varoluşu ve yokoluşu anlamına gelmemektedir. Bu hadiseler, ezelî-ebedî olan ruhun göç esnasında yaşadığı evrelerdir sadece. Sokrates'e göre ruh, dünyaya gelmeden önce hakiki varlıklarla birlikte tanrısal bir âlemde bulunduğu ve bu süre boyunca mutlak varlıkları temaşa etme fırsatı yakaladığı için onların mahiyetini kavrayabilecek yeterliktedir (Platon, 1902c: 255).

Sokrates'in önemle üzerinde durduğu ruh göçü öğretisi, Platon tarafından teorileştirilen idealist kavram anlayışını da tepeden tırnağa belirlemiştir. Zira ruhun dünyaya içkin fikirlerle donatılmış olarak intikal ettiğine inanan bu filozoflar için kavramlar, zihinde doğuştan vardır. Gelgelelim söz konusu kavramlar, ruhun bedenle birleşmesinden sonra zaman içerisinde unutulduğu için, bunların hatırlanarak zihinde inşa edilmesi gerekir. Bu noktada ruhun beden aracılığıyla gerçekleştirdiği algılamalar, kendisinde saklı olan mutlak (*ideal*) fikirlerin uyanmasına vesile olmaktadır. Dolayısıyla bilgilenmeyi sağlayan süreç, esasında ruhun hakiki varlıklarla birlikteyken edindiği fikirlerin hatırlanmasına dayanır. Yani bilmek, hatırlamak demektir (Platon, 1902ç: 399-402). İşte bu sebepledir ki Platon'un diyalog tarzında kaleme aldığı metinlerde çoğu zaman şahit olduğumuz üzere Sokrates, muhataplarına herhangi bir şey öğretmeye niyetlenmeden yalnızca konuyla alakalı uygun sorular sorarak, aslında onların hatırlama sürecini yönetmekte ve doğuştan sahip oldukları örtük bilgileri gün yüzüne çıkarmaya çalışmaktadır (Platon, 1902c: 257, 259, 261). Sokrates icat etmiş olduğu bu diyalektik yönteme ebelik sanatı (*art of midwifery*) adını vermiştir (Platon, 1961c: 35).

nazarında dış dünya ile onu algılamaya yarayan duyular, tek başlarına hatırlama faaliyetinin gerçekleşmesini sağlayamaz. Augustinus'a göre zihinde kendi başına bulunan bazı içkin fikirler söz konusudur ve bilginin meydana gelebilmesi için hafızada dağınık hâlde var olan bu fikirlerin bir düzen teşkil edecek şekilde dizilmesi gerekmektedir. Bu ise aklın içkin fikirler üzerine dikkatini yoğunlaştırmasıyla, yani tefekkürle (*meditation*) mümkündür. Şu hâlde *düşünmek, hatırlamak* ve *bilmek* birbiriyle yakından ilişkili olan faaliyetlerdir. Zira hafızada dağınık şekilde bulunan fikirler üzerine düşünmek demek, bu fikirlerin ihtiva ettiği örtük bağıntıları keşfetmeye çalışmak demektir[74] (Augustinus, 1943: X, 11, 231-232).

Gerçekçilerde ağır basan en önemli hususlardan biri, *Tevrat*'ta geçen "İman etmezseniz anlayamazsınız." (Isaiah: VII, 9) tabirini kendilerine düstur edinmiş olmalarıdır.[75] Nitekim Augustinus'a göre anlayabilmek için iman etmek şarttır (Augustinus, 2016: III, 44). Yine aynı konuyla ilgili

[74] Augustinus *The Confessions* adlı yapıtında dili, ad ile nesne arasındaki delalet ilişkisine dayandırarak incelemiştir. Filozofa göre adlar, sesbirimlerinin terkibinden meydana gelmekle birlikte belli bir nesneyi gösteren sembollerdir ve iletişim sırasında bireylerin duygu, düşünce ve isteklerini bildirmesine aracılık etmektedir. İmdi ad ile nesne arasındaki delalet ilişkisine bağlı olarak oluşan anlam da dilsel sembollerin hangi nesneyi gösterdiğiyle ilgilidir. Ayrıca Augustinus iletişim sürecine katılan bedensel hareketlerin de anlam yüklü olduğunu düşünmüştür; *beden dili* kavramına dikkat çekmiş olan filozofun nazarında el, kol, yüz ve göz hareketleri ile ifadelerin telaffuzu esnasında beliren tonlama farklılıklarının her biri birtakım anlamlar iletmektedir. Ona göre beden dili, tüm insanlarda ortak olan evrensel bir işleyişe sahiptir (Augustinus, 1943: I, 8, 11).

On Christian Doctrine adlı eserinin ikinci kitabının başında ise Augustinus, bir dilbilimci edasıyla gösterge (*sign*) kavramını incelemeye koyulmuştur. Filozof burada göstergeyi, duyular tarafından algılanan ve zihinde belli bir etki meydana getiren anlamlı bir işaret olarak tarif etmektedir. Onun nazarında göstergeler, işaret ettiği şeyin mahiyeti bakımından doğal (*natural*) ve uzlaşımsal (*conventional*) olmak üzere ikiye ayrılır. Augustinus'a göre doğal göstergeler, herhangi bir niyet ve merama işaret etmez; bunlar yalnızca olgusal bir durum hakkında haber vermeye yararlar. Mesela 'duman' ateşin, 'bulut' yağmurun, 'gözyaşı' ise bireydeki duygusal dalgalanmanın bir göstergesidir (Augustinus, 2010a: II, 1, 755-756). Belli bir duygu, düşünce, niyet yahut isteğe işaret eden uzlaşımsal göstergeler ise belirli bir bildirişim amacına hizmet etmektedir; bunlar bireyler arasında iletişim sağlamaya yarayan vasıta niteliğindedirler. Bu açıdan 'yazılı metinler' uzlaşımsal göstergelere örnek olarak verilebilir (Augustinus, 2010a: II, 2, 756).

Yukarıdaki tespitlerden de anlaşılacağı üzere, Augustinus'un *iletişim* kavramını konuşma dillerine indirgeyerek ele almaması dikkat çekici bir husustur. Nitekim ona göre el, kol, yüz, baş hareketleri ile çeşitli anlamlara işaret eden bayraklar iletişim kurmayı sağlayan görsel sözcüklerdir (*visible words*); diğer yandan müzik ezgileri de ahenkli olmaları bakımından hoşa gitmekle birlikte anlam da ifade ederler. Lakin bunların hiçbiri, konuşma dillerindeki ifade birimleri kadar duygu ve düşünceleri iletmeye muktedir olan göstergeler değildir. Filozofa göre niyetimizi en sarih şekilde lisanlarla ifade edebiliriz (Augustinus, 2010a: II, 3, 756-757).

[75] Gerçekçilik akımıyla hiçbir ilişkisi olmamakla birlikte, Herakleitos'un "İnanç olmayınca [tanrısal olana ait pek çok şey] kavrayışımızdan kaçar." (Herakleitos, 2018: 211) sözünü bu bağlamda yorumlamak mümkündür.

olarak Anselmus'un ünlü vecizesi şöyledir: "İnanabileyim diye anlamaya çalışmıyorum; bilakis anlayabileyim diye inanıyorum." (Anselmus, 2008e: 87). Gerçekçi anlayışın temel görüşlerini özetler nitelikte olan bu ifadeler, aklın koşulsuz olarak imana tabi kılındığını göstermektedir. Bununla birlikte insan aklı eksik ve sınırlı bir bilme yetisine sahip olduğundan yalnızca dünyevî gerçekleri bilebilir, aklın kendi başına ilahî hakikatlere erişme gücü yoktur. İlahî hakikatlerin bilgisi, tanrının lütfu olan ışığıyla mümkündür (Augustinus, 1943: VII, 10, 149-150); yalnızca tanrısal ışığa malik olan insan aydınlanabilir (Augustinus, 2010c: X, 2, 263).

Bu noktada Anselmus'un çalışmaları, gerçekçi düşüncenin semiyolojiye olan yansımalarını kavrayabilmek adına, bizlere önemli veriler sağlamaktadır. 'Tanrısal hakikat' ile 'mantıksal doğruluk' kavramlarını birbiriyle bakışım oluşturacak şekilde ele almış olan filozofa göre hakikat kavramı, belirli bir zaman kesitiyle sınırlı olarak düşünülemez; hakikat denen şey, tüm zamanlarda mutlak surette doğru olmak zorundadır. Hakikat ile doğruluk arasında kurulmak istenen bakışımdan dolayı, hakikatten bağımsız herhangi bir doğruluktan bahsetmek mümkün değildir; bu nedenledir ki önermenin doğruluğu, her zaman için var olanlarla ilgili evrensel bir yargıda bulunmasına bağlıdır (Anselmus, 2008c: 31-32). Yani önermenin dile getirdiği iddia, tanrısal hakikatin izdüşümü olmalıdır. Önermenin doğruluk değeri teolojik kıstaslara tabi kılındığından, tanrısal hakikatten münferit olan hiçbir doğruluktan söz edilemez.

Anselmus'un nezdinde ifadenin düzgünlüğü, birbiriyle bakışım oluşturması gereken sözcük-kavram-nesne arasındaki ilişkilerin doğru şekilde kurulmasına bağlıdır. Şu hâlde var olmayan bir şeye veya var olan bir şeye yanlış şekilde delalet etmek, hatalı işarette bulunmak demektir. Önermenin doğruluğu sözcük-kavram-nesne arasındaki işaretlerin düzgün olmasına bağlıdır. Anselmus'a göre varolanın var olduğunu veya varolmayanın var olmadığını bildiren önermeler ontolojik olarak hakiki, epistemolojik olarak doğru ve semiyolojik olarak da düzgündür (Anselmus, 2008d: 153-154). Böylece teolojik ilkelerden hareket eden Anselmus'un düşünceleri ontolojik, epistemolojik ve semiyolojik bakımdan birbirine bağlanmış olmaktadır (King, 2004a: 103-104).

Anselmus'u daha yakından incelediğimizde, onun Eskiçağ Helen felsefesinin başat özelliklerinden biri olan varlık-düşünce-dil özdeşliğini benimsediğini görürüz. Zira filozofa göre düşünme edimi; bir taraftan dış dünyada bulunan varolanları, diğer taraftan da zihinde birbiriyle iletişim hâlinde olan kavramları gösteren dilsel semboller sayesinde mümkündür. Üstelik bu semboller, varolanların mahiyetini gösterdiği kadarıyla anlamlıdır[76] (Anselmus, 2008c: 23-24). Bununla birlikte filozof, doğru bir şekilde akılyürütebilmek için, kavramların işaret alanının tanımla belirlenip sınırlandırılması gerektiği düşüncesindedir. Nitekim ona göre tanım, kavrama; kavram da tanıma delalet eder (Anselmus, 2008b: 3.800). Sözgelimi 'hayvan' cinsi ile 'akıllı olma' faslı kullanılarak oluşturulan bir tanım 'insan' kavramını gösterirken, 'insan' kavramı da bahis konusu tanımı meydana getiren unsurları göstermektedir.

Anselmus önermelerin doğruluk değerini, zorunlu (*necessary*) ve mümkün (*contingent*) olmak üzere iki bakımdan ele alarak incelemiştir. 'İnsan beslenmeden yaşayamaz.' ifadesiyle örnekleyebileceğim zorunlu doğruluk, önermenin iddiasının her zaman doğru olmasına bağlıdır. Mümkün doğruluk durumunda ise önermenin dile getirdiği iddia, sadece belirli bir zaman dilimindeki şartlara binaen doğru olabilmektedir. Mesela 'Bugün hava güneşlidir.' gibi bir ifade, işaret ettiği zaman diliminden bağımsız olarak ele alındığında, pekâlâ yanlış olarak değerlendirilebilir (Anselmus, 2008d: 154-155). Anselmus'un yapmış olduğu bu tasnif, aslında geleneksel düşüncenin nirengi noktası olan tamamlanmışlık ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla filozofun tasnifini bu ilke açısından yorumlarsak, bir önermenin sahip olabileceği doğruluk değerlerinin, tıpkı daha önce Aristoteles'in de belirtmiş olduğu gibi *belirli* ve *belirsiz* olmak üzere ikiye ayrıldığını görürüz. Buna göre belirli doğruluk, önermenin dile getirdiği yargının tamamlanmış bir olaya işaret etmesi hâlinde; belirsiz doğruluk ise önermenin dile getirdiği yargının tamamlanmamış bir olaya işaret etmesi hâlinde söz konusudur ve tamamlanmamış olaylarla ilgili olan bir önerme hem doğru hem de yanlış olabilmektedir. Demek ki gelecek zaman kipiyle ifade edilen yargılar, henüz gerçekleşmemiş süreçlerle ilgili

[76] Bu açıdan Anselmus'un, doğal dil görüşünü savunduğunu söyleyebiliriz.

olduğundan, muhtemel olaylara işaret eder. Örneğin 'Yarın yağmur yağacak.' ifadesi, geleceğe dair zorunlu ve kesin olarak vuku bulacak bir olayı değil, yalnızca belli şartların yerine gelmesi hâlinde gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olan muhtemel bir olayı bildirmektedir. Gelecek zaman kipiyle çekimlenmiş ifadelerde zorunluluk, 'Güneş yarın sabah doğacak.' misalinde olduğu üzere, evrende belirli aralıklarla döngüsel olarak düzenli şekilde gerçekleşen olaylarla ilgili olarak kullanıldığında söz konusu olabilir (Anselmus, 2008a: 437-439).

1.2.5.2. Adcılık

Tekil durumdaki nesnelerin tümellerden önce geldiğini savunan Adcılara göre kavramlar, algıya konu olan nesneleri oluşturan ortak özelliklerin tespit edilmesine binaen meydana gelir. Dolayısıyla kavramlara işaret eden adlar, belli vasıflar nezdinde bir sınıf teşkil eden bireyleri göstermektedir. Bu da demektir ki tümeller, kendi başlarına ontolojik karşılığı olmayan, yalnızca kavramları ifade etmeye yarayan adlardan ibarettir. Nitekim adcı anlayışın kurucusu sayılan Roscelinus (1050-1125) için yalnızca duyumsanabilen bireysel varlıklar gerçektir; Gerçekçilerin ontolojik gerçeklik atfettiği tümeller, uydurulmuş adlardan başka bir şey değildir (Weber, 1938: 140-142). Roscelinus'un nazarında tümeller ile onu ifade etmeye yarayan sözcükler arasında hiçbir fark yoktur; bunların her ikisi de birer boş ses topluluğundan ibarettir. Esas itibarıyla gerçek olan tümeller değil, tümelleri meydana getiren tek tek bireylerdir (Gilson, 2007: 238).

Yukarıdaki belirlemelerden de anlaşılacağı üzere Roscelinusçu adcı anlayışın Hristiyan ilahiyatına uygulanması, hiç şüphesiz kilise açısından sakıncalı durumlar arz etmektedir. Zira Adcıların nezdinde yalnızca bireysel varlıklar ontolojik gerçekliğe sahip olduğundan, teslis inancını oluşturan 'Baba', 'Oğul' ile 'Kutsal Ruh' birbirinden bağımsız üç farklı cevher olarak yorumlanabilir; ki bu durum *üçteki birlik* esasına dayanan teslis inancının üç ayrı cevherden müteşekkil, yani üçtanrıcı (*trithéiste*) yeni bir türevinin

ortaya çıkması anlamına gelir.[77] Ne var ki geliştirdiği yaklaşım bu çıkarımlarda bulunmaya kolaylıkla elvermesine rağmen, Roscelinus ilahiyat sahasında kilisenin temel öğretisinin sınırları içerisinde kalmaya özen göstermiştir (Gilson, 2007: 239).

Adcı yaklaşımın semiyolojiye olan yansımalarını, 14'üncü yüzyıl filozofu Ockhamlı William'ın çalışmalarında görmek mümkündür. Küllî varlıkları reddetmiş olan Ockhamlı, yalnızca bireysel şeylerin gerçekliğinden bahsedilebileceği düşüncesindedir. Ona göre varlık kavramı, Aristoteles'in 'birinci cevher' diye adlandırdığı gösterilebilir nitelikteki bireysel şeyler ile bu şeylerin sahip olduğu vasıflara işaret etmektedir (Gilson, 2007: 623).

Ockhamlı zihnin sezgisel (*intuitive*) ve soyutlayıcı (*abstractive*) olmak üzere iki çeşit bilme yetisinin (*cognition*) bulunduğunu ileri sürmüştür (Ockham, 1990a: 18). Filozofun anlayışında sezgi, bilişsel süreçlerin ilk basamağını teşkil eder. Sezgiye dayalı olarak gelişen bilmede, şeyler hakkında gözlem yoluyla doğrudan doğruya elde edilen duyusal veriler söz konusudur. Soyutlayıcı bilme aşamasında ise aynı vasıflara sahip olan tek tek şeylerden hareketle soyut sınıflara geçilir;[78] bu bakımdan soyut bilgi, tümel anlamına gelmektedir. Ockhamlı için belli vasıflara malik olan şeylere delalet eden tümeller, zihnin kendileri aracılığıyla düşünme faaliyetini gerçekleştirdiği nesnelerdir. Bu noktada Aristoteles'le benzer fikirleri paylaşan Ockhamlıya göre bilişsel süreçler duyumsamayla başlar ve sezgiler bilginin oluşması için bir ön hazırlıktır. Çünkü bilgi tecrübeyle elde edilen sezgilerin soyutlaştırılmasıyla oluşur. Dolayısıyla tekil durumdaki duyusal şeylere işaret eden ıstılahlar, somut olmaları bakımından belirli bir şekilde bilinebilen şeyleri gösterirken; tümellere işaret eden ıstılahlar ise soyut olmaları bakımından belirsiz olarak bilinebilen şeyleri göstermektedir (Ockham, 1990a: 22-24).

---

[77] Bununla birlikte nesiller boyunca aktarılageldiğine inanılan *aslî günah*la ilgili inanç da iptal olmakta, bunun yerine bireyin yalnızca şahsî günahlarından sorumlu tutulabileceği anlayışı ağırlık kazanmaktadır (Weber, 1938: 141).

[78] Diğer bir deyişle bireysel olarak var olan şeyler, zihnin soyutlaştırıcı bilme yetisi aracılığıyla tür ve cins diye adlandırılan sınıflara dâhil edilerek düşünülürler (Gilson, 2007: 625).

Ockhamlının nazarında sezgilerden soyutlama yoluyla teşekkül eden bilgiler, zihindeki kavramların bir yargı oluşturacak şekilde birbirine bağlanmasıyla meydana gelir. Kavramların tesis ettiği bu bağıntılar, olgusal gerçeklikten bağımsız olarak bilimsel bilgi değeri taşıyan kesin ve zorunlu düşünceler üretemezler (Gilson, 2007: 621). Söz konusu bağıntıların bilgi değeri kazanabilmesi, aynı zamanda dış dünyada var olan bireysel şeylere delalet etmesine bağlıdır (Gilson, 2007: 626).

Tümellerin yalnızca akılda bulunduğunu, yani bilişsel faaliyetlerin gerçekleştiği zihnin dışında tümellerin var olamayacağını savunan Ockhamlı (Ockham, 1990a: 34); tümeller konusuyla ilgili olarak iki farklı teori geliştirmiştir. (i) Akılda yalnızca bir düşünce nesnesi olarak var olan tümeller; zihnin duyular vasıtasıyla elde ettiği verilerden oluşan tasavvurlardır, dış dünyada bulunan nesnenin bir nevi zihinsel resmidir (*mental picture*), diğer bir tabirle olguların akıldaki suretidir (Ockham, 1990a: 41). Bununla birlikte Ockhamlıya göre zihin, gerçek olsun veya olmasın, her türlü düşünceyi üretebilecek durumdadır; lakin yalnızca dış dünyada sezgisel temelleri olan kavramlar, gerçek düşüncelere işaret etmektedir. Duyusal temellerden yoksun düşünce içerikleri ise anlamsızdır; duyular tarafından algılanamadığı için sezgisel olarak bilinemeyen bir şey, tümeller vasıtasıyla da soyut bir şekilde bilinemez[79] (Ockham, 1990c: 103). Bu nedenle hiçliği düşünebilmek mümkün değildir. Filozofa göre 'chimera' gibi hayal ürünü olan efsanevî yaratıklar, yalnızca birer vehimden ibarettir (Ockham, 1990a: 42). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki,

Bütün taşlar filozoftur.

Sokrates taştır.

O hâlde Sokrates filozoftur.

örneğinde açıkça görülebileceği üzere, manasız öncüllerden kurulu geçerli kıyaslar hiçbir şekilde bilgi değeri taşımamaktadır. Çünkü bir ifadenin bilgi değeri taşıyabilmesi, aynı zamanda doğru bir düşünceye karşılık gelmesine

[79] Örneğin Ockhamlıya göre ruh, gayrimaddî bir cevher olması itibarıyla sezgilerimize konu olmadığından, zihnin bilme yetilerince mutlak şekilde idrak edilemez. Ruh yalnızca tanrının bildirdikleriyle sınırlı olarak, yani iman yoluyla bilinebilir (Gilson, 2007: 631).

bağlıdır. Yani bilgi, geçerli; ama manasız veya yanlış ifadelerden oluşamaz (Türker, 2013: 7).

(ii) Zihinde bulunan tümeller, dış dünyadaki bireysel şeylerin temsilleridir. Zihin, tümeller sayesinde dış dünyadaki şeyleri tanır; bu bakımdan tümeller, zihnin bilme ediminin bir parçasıdır ve tümelleri ifade etmeye yarayan semboller uzlaşımsaldır (Ockham, 1990a: 44). Filozof tümeller meselesini önce sezgisel ile soyutlayıcı bilme yetileri arasındaki ilişki bakımından, sonra da zihnin şeylere yönelmesi açısından ele almıştır. Dolayısıyla her ne kadar birbirinden bağımsız teorilermiş gibi görünse de aslında bu iki görüş arasındaki farkın yalnızca tümelleri yorumlarken merkeze alınan bakış açısından kaynaklandığını söyleyebilirim.

Ockhamlı varlık-düşünce-dil ilişkisi bakımından ele aldığı sözcüklerin iki farklı işleve sahip olduğunu belirtmiştir: Onun nezdinde sözcükler; zatî açıdan zihindeki kavramlara işaret ederken, talî açıdan ise yine kavramlara işaret etmekle birlikte dış dünyadaki nesneleri göstermeye yaramaktadır. Filozofa göre sözcükler, düşünceler ile varlıklara uzlaşımsal olarak delalet eder. Nitekim farklı dillerde aynı kavram ve varlıkları göstermek için muhtelif sembollerin kullanılması, bu durumu kanıtlar niteliktedir. Öte yandan kavramlar, duyusal tecrübelerden neşet ettiği için, varlık ile düşünce arasında doğal bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla Ockhamlı, benzer tecrübeleri yaşayanlarda benzer kavramlar meydana geleceğinden, bu yolla oluşan kavramların insanlarda müştereken mevcut olduğunu ve dış dünyada tekabül ettiği nesneyi zorunlu olarak gösterdiğini düşünmüştür (Ockham, 1990b: 48).

1.2.5.3. Kavramcılık

Ortaçağ düşüncesini fazlasıyla meşgul etmiş olan tümeller tartışması, filozofları ilk aşamada Gerçekçiler ve Adcılar olmak üzere iki farklı safa ayırmıştır. Bu tartışmada Gerçekçiler, tümelin nesneden önce geldiğini; Gerçekçilerin tezlerini reddeden Adcılar da tam tersini, yani nesnenin tümelden önce geldiğini iddia etmişlerdir. Tümeller konusundaki münakaşada üçüncü bir akım olan kavramcılık ise kendinden önceki radikal görüşlerin törpülenmesiyle ortaya çıkmış sentetik bir yaklaşımdır.

Kavramcılara göre tümel; nesneden ne önce ne de sonradır, tümel nesnededir (Weber, 1938: 142).

Kavramcılık akımına mensup olan filozofların, görüşlerini temellendirmek amacıyla kendisine başvurduğu Boethius (480-524); dış dünyayla kurulan temaslar esnasında duyulara envaiçeşit şeyin etki ettiği düşüncesindedir. Ona göre dış dünyada bulunan şeylere ilişkin türlü algılar, ilk başta idrak açısından karmaşık bir yapıya sahip olduğundan; söz konusu verilerin akılda ayırt edilerek seçik bir şekilde kavranmasını sağlayabilecek bir vasıtaya ihtiyaç duyulur. Boethius'un nazarında bu sorunun çözümü, tek tek şeylerin her birinde bulunan ve onların mahiyetini belirleyen tümeller sayesinde mümkündür. Çünkü ona göre akıl, şeyde idrak ettiği tümelin yardımıyla varlığı seçik olarak bilebilir (Boethius, 1930: 96). Başka türlü söylemek gerekirse Boethius, aklın hiçbir işleminden geçmemiş varlıklar olan *şeyler* ile aklın herhangi bir işleminden geçmiş varlıklar olan *nesneler*i birbirinden ayırmakla birlikte; onun nezdinde şeyler, nesneler ve tümeller arasında bir bakışım ilişkisi vardır. Nitekim filozofa göre şey, kendisinde içerilmiş olan tümelden hareketle, zihinde nesne olarak inşa edilmektedir (Boethius, 1930: 95).

Boethius Eskiçağ felsefesinin belli başlı eserleri hakkında kaleme almış olduğu açıklayıcı çalışmalarıyla Ortaçağ düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Onun bilhassa mantık teorisi üzerine olan incelemeleri, Aristoteles'in Ortaçağ filozofları tarafından tanınmasına zemin hazırlamıştır. Boethius için Aristoteles'in kategorileri, varlığın nasıl anlaşılabileceği sorusuna getirilmiş olan sistematik bir cevaptır (Boethius, 1930: 77-78). Boethius ortak özelliklere sahip olan nesnelerin oluşturduğu sınıfa *tür*, benzer türlerin oluşturduğu üst sınıfa ise *cins* demektedir. Ona göre nesnelerin sahip olduğu ortak özelliklere dayanılarak oluşturulan bu soyut sınıflar, yani tümeller Adcıların iddia ettiği gibi uydurma sözler değil, bilişsel süreçlerin nirengi noktasıdır (Boethius, 1930: 97). Bu da demektir ki gerçeklik, ancak kategorileri oluşturan cinsler sayesinde tarif edilebilir. Boethius'un nazarında evrende sonsuz bir çeşitlilik oluşturan varolanları kendine özgü vasıfları bakımından teker teker incelemeye girişmek araştırma faaliyetini sınırsız bir sürece dönüştüreceğinden, şeyleri sahip

oldukları ortak vasıflar bakımından belli sınıflar altında gruplandırarak kavramaya çalışmak gerekir. Ezcümle bireysel varlıklar hakkında akılyürütmek, şeylerden kavramlaştırmalar yoluyla elde edilip birer düşünce nesnesi hâline getirilen tümeller sayesinde mümkündür (Dumitriu, 1977: 308).

Kavramcılığı bir akım olarak inşa edip ona kurumsal bir nitelik kazandıran filozof Petrus Abelardus'tur (1079-1142). O, adcı Roscelinus ile gerçekçi Champeauxlu William'ın[80] öğrencisi olmuş ve onlardan mantık dersleri almıştır. Bu durum hiç şüphesiz Abelardus'un tümeller konusunda adcılık ile gerçekçilik arasında sentetik bir yaklaşım geliştirmesinde etkili olmuştur. Nitekim filozofa göre tümel, ne kendi başına ontolojik gerçekliği olan bir şey ne de yalnızca boş bir sestir. Haddizatında o, tümelden bir bakıma kavramı anlamaktadır. Abelardus'un düşüncesinde tümel, tür ile cinse karşılık gelir; dolayısıyla yalnızca akılda mevcut olan tümeller, aklın bireysel varlıklardan hareketle gerçekleştirdiği soyutlama işleminin ürünüdürler. Örneğin 'hayvan' sınıfı içerisinde yer alan 'akıllı olma' vasfına sahip bireylerden soyutlama yoluyla oluşturulmuş *insan* kavramı bir tümeldir (Abelardus, 1930: 249-250). Şu hâlde tümeller, dış dünyada bulunan şeylerin akılda kavram olarak idrak edilmesini sağlayan genel soyutlamalar, yani gerçek şeylere tekabül eden kavrayışlardır.

Abelardus, Aristoteles'in yapmış olduğu birinci ve ikinci cevher ayrımına katılmakla birlikte, bu tasnifi semiyolojik bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Filozof, 'Sokrates' ve 'şu ağaç' gibi gösterilebilir bireysel varlıklar olan birinci cevherlere işaret eden sözcüklere özel isim (*proper noun*) demektedir. Onun nezdinde bu özel isimler, yalnızca tek bir bireysel

[80] Ortaçağın en hararetli Gerçekçilerinden Champeauxlu William (1070-1122), ontolojik gerçekliğe sahip olup nesnelerden önce geldiğini düşündüğü tümellerin, sınıfı teşkil eden tüm bireylerde mevcut olduğunu, tür içindeki bireysel farklılıkların ise arazlar tarafından belirlendiğini ileri sürmüştür (Abelardus, 1988: 18). Champeauxluya göre aynı tür içinde yer alan bireyler sahip oldukları arazlardan yalıtılırsa, onları aynı sınıfta bulunan diğer bireylerden ayırt etme imkânı ortadan kalkar. Mesela malik oldukları arazlar ayıklandıktan sonra münferit birer fert olarak varlıklarını sürdürseler bile, 'Sokrates' ile 'Platon' birbirinden ayırt edilemez. Zira bu şahıslar arazlarından arındırıldığında, muayyen birer şahsîyet olarak değil, yalnızca 'insan' tümelini paylaşmaları bakımından bir ve aynı kavrayışa indirgenmiş olurlar. Bununla birlikte zihinde belli bir kavrayışa yol açan seslerin anlamlı olduğunu düşünen Champeauxlu, Platoncu dil anlayışına koşut fikirlere sahiptir. Çünkü ona göre sözcükler, adlandırdıkları şeylerin doğasına uygun olarak teşekkül ederler (Guilfoy, 2012).

varlığa işaret ederler. Diğer yandan tümeller ise gösterilebilir bireysel varlıkları kapsaması bakımından sınıf bildirmekte ve bu sayede yargıda konuya yüklemlenmektedir.[81] Abelardus için 'insan' ve 'ağaç' gibi ikinci cevherlere işaret eden sözcükler, dilbilgisindeki cins isimlere (*common noun*) karşılık gelirler (Abelardus, 1930: 232; King, 2004b: 93). Bu özellikleri açısından herhangi bir ontolojik gerçekliği olmayan tümeller, bireysel varlıkları tarif ve tasvir etmeye yararlar[82] (Jacobi, 2004: 134-135). Sonuç itibarıyla Abelardus, esas olarak bireysel varlıkların ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu düşündüğünden; ona göre birinci cevherleri gösteren özel isimler, ikinci cevherleri gösteren cins isimlere kıyasla semantik açıdan daha belirli bir anlama sahiptir. Bununla birlikte ikinci cevherler nezdinde ise tür, birinci cevhere daha yakın olduğundan, cinse nispetle daha belirli bir anlamı haizdir (King, 2004b: 93).

Ortaçağın kavramcı olarak niteleyebileceğimiz bir diğer önemli filozofu Aquinolu Thomas, mantıkla iştigal eden düşünürlerin, şeylerin mevcudiyetine ilişkin ontolojik bir araştırmayla değil, yargıda şeylere isnat edilen yüklemlerle ilgilenmesi gerektiğini vurgulamıştır (Aquinas, 1952: 12). Ona göre bireysel varlıklar duyularla, bu varlıklardan soyutlama yoluyla oluşturulan tümeller ise bizzat akılla bilinebilir. Aklın dış dünyadaki tekil şeyleri bilebilmesi, onlara karşılık gelen tümellerin hayalde (*phantasm*) tasavvur edilmesiyle gerçekleşir (Aquinas, 2005: 980). Tıpkı muma basıldığında mührün bıraktığı iz gibi, tümel de bireysel varlıkların yapısında bulunmakta ve onun mahiyetini tayin etmektedir (Pellerey, 1989: 87). İmdi tümeller hakkında doğru bir kavrayış geliştirebilmek ancak tümevarışla, yani tek tek şeylerden hareketle soyutlamalara ulaşarak mümkündür (Aquinas, 1952: 247).

Aquinolunun nazarında tümel, şeylerin zihinde kavranan mahiyetleridir (Pellerey, 1989: 96). Ona göre tümellerin başlıca iki görevi bulunmaktadır: (i) Dış dünyada yer alan bireysel varlıklardan soyutlama yoluyla oluşturulan tümeller, bu varlıkların akılda mahiyetleri bakımından kavranmasına

[81] Örneğin bir tümel olan 'ölümlü'; *bitki*, *hayvan*, *insan* sınıfını oluşturan tüm bireylere/üyelere yüklemlenebilir.

[82] Abelardus'un indinde sözcük ile şey arasındaki gösterme ilişkisi, uzlaşıma bağlı olarak tesis edilmektedir (Guilfoy, 2012).

aracılık eder (Aquinas, 2005: 964). Bu noktada akılda gerçekleşen bilişsel süreçleri anlatmaya yarayan sözcüklerin kökeni, olgularla ilgili tasavvurlara dayanmaktadır. Bundan dolayı sözcük ile şey arasındaki gösterme ilişkisi uzlaşımsal değil, doğaldır (Pellerey, 1989: 104). (ii) Tümeller aklın hem dış dünyayla kurduğu temas sırasında bireysel varlıkları tanımasını hem de söz konusu şeylere uygun düşen vasıfları idrak etmesini sağlamakta, böylece yargıda yüklemlemenin doğru bir şekilde oluşmasına imkân tanımaktadır (Pellerey, 1989: 98).

Ayrıca burada bir parantez açıp son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Aquinolu Thomas'ın Batı düşüncesine getirdiği en önemli yenilik, dinî inanç ile bilimsel bilgiyi birbirinden kesin olarak ayırt etmesidir. Ona göre bilimsel bilgi, duyular açısından varlığı apaçık olan olgusal nesnelerle ilgilidir. Bunlar gözlem ve kanıtlama yoluyla oluşturulmuş muayyen verilerdir. Dinî inançlar ise ilahî metinler ve peygamberler tarafından tebliğ edilmiş dogmalardır. Söz konusu dogmalar deney veya diyalektiğe konu edilemediği için bunların kanıtlanması yahut çürütülmesi söz konusu değildir, inanç nevinden olan bu düşüncelere yalnızca iman edilebilir. Sonuç olarak din ve bilimin konusunu teşkil eden meseleler, birbirinden kategorik olarak ayrıdırlar. Bu nedenle iman edilen dogmaları bilimin gerekleri açısından bilebilmek mümkün olmadığı gibi, kanıtlanmış bir bilimsel bilgiye iman etmek de mümkün değildir (Aquinas, 2005: 2630). Aquinolunun bu görüşleri, din ile felsefeyi uzlaştırmayı gâye edinmiş olan skolastik anlayışın artık çözülmeye başladığının belirtisi olarak yorumlanabilir (Weber, 1938: 158).

2. BÖLÜM

MODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ

2.1. Gökbilimine Dayanan Devingen Varlık Anlayışı ve Anlam-Mana Ayrımının Gerekçelendirilmesi

Geleneksel dönemde olduğu gibi modern dönemde de filozofların ilgilendiği en önemli konu 'varlık' kavramı olmuş ve bu kavramla ilgili edinilen çeşitli tecrübeler felsefenin ana yörüngesini belirlemiştir. Çünkü felsefî düşünceyi şekillendiren varlık tasavvurunda meydana gelen değişimler, yalnızca ontoloji ve kozmolojide değil, epistemoloji ve semiyoloji gibi alanlarda da köklü değişikliklere zemin hazırlamaktadır. Öyle ki modern dönemin öncü filozoflarından René Descartes (1596-1650), bu gerçeği şu sözlerle ifade etmiştir: "Bütün felsefe bir ağaç gibidir; kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden büyüyen dallar da diğer tüm bilimlerdir." (Descartes, 1982: xxiv).

Eskiçağda ileri sürdüğü görüşlerle sadece mantığın değil, aynı zamanda kozmolojinin de ufkunu tayin etmiş olan Aristoteles'in nazarında evren; ayaltı ve ayüstü olmak üzere iki ayrı âlemden oluşuyordu. Ayrıca insanın içinde yaşadığı küre şeklindeki Dünya, ezelden beri evrenin merkezinde hareket etmeden durmakta (Aristoteles, 2006a: II, 14, 296b-297a) ve tıpkı akıl gibi döngüsel bir hareket gerçekleştirdikleri için tanrısal bir mahiyete sahip olduğu düşünülen diğer semavî varlıklar da onun etrafında dönmekteydi. Oysaki bu anlayışa zıt bir yönde gelişen modern gökbiliminin (*astronomy*) kurucusu olarak görülen Nicolaus Copernicus (1473-1543) için Güneş, evrenin merkezinde yer almakta ve diğer gezegenler gibi Dünya da onun çevresinde dönmektedir (Copernicus, 2010: I, 39, 45). Yine modern dönemin şafağı sayılabilecek olan bu çağda yaşayıp Copernicus'ın matematiksel ispatlardan hareketle geliştirmiş olduğu Güneşmerkezli (*heliocentric*) evren teorisine katılan Giordano Bruno (1548-1600) da Aristoteles'in ayaltı ile ayüstü ayrımına dayalı iki parçalı âlem anlayışını reddetmiştir. Zira onun nezdinde evren, tek parçalı bir bütündür ve evreni herhangi bir şekilde ikiye bölen hiçbir kozmik sınır bulunmamaktadır

(Weber, 1938: 185). Bununla birlikte Galilei'nin 1610 yılında Jüpiter'in uydularını keşfetmesi de (Galilei, 2012a: 28-29) Dünya'yı evrenin merkezine yerleştiren ve tüm gökcisimlerini onun etrafında döndüren Dünyamerkezli (*geocentric*) âlem anlayışını iyiden iyiye tartışmaya açmıştır (Galilei, 2012a: 31-32). Gökbilimi çalışmalarında Copernicusçı bir çizgi izleyen Galilei'ye göre Güneş, döngüsel harekete sahip olan gökcisimlerinin yörünge merkezinde yer almakta; Dünya ise hem kendi ekseninde hem de Güneş'in çevresinde dönmektedir (Galilei, 2012c: 62). Üstelik kendi imalatı olan teleskop vasıtasıyla gerçekleştirdiği gözlemler sayesinde Galilei, aklı taklit ettiğine inanılan semavî varlıkların her bakımdan mükemmel olduğu düşüncesine dayalı geleneksel kozmoloji anlayışını derinden sarsmıştır. Çünkü çağının en üstün gözlem aleti olan teleskop aracılığıyla yürüttüğü çalışmalar, Ay'ın yüzeyinin pürüzlü, girintili, çıkıntılı, gedikli bir yapıya sahip olduğuna (Galilei, 2012a: 7, 10) ve daha da önemlisi Güneş'te lekelerin bulunduğuna dair kesin kanıtlar ortaya koymuştur (Galilei, 2012b: 34). Dolayısıyla artık onun indinde gökcisimleri; hiçbir değişikliğe uğramayan mutlak varlıklar değil, oluş-bozuluşa maruz kalan değişken varlıklardır[83] (Galilei, 2012b: 48). Sonuç itibarıyla Galilei'nin gözlem ve deneyden yararlanarak elde ettiği somut veriler ışığında şekillenen modern gökbilimi; geleneksel yaklaşımı belirlemiş olan ayaltı ile ayüstü âlem ayrımını ortadan kaldırmakta ve yekpare bir sistem olarak görülen evrenin büsbütün aynı doğa yasalarına tabi olduğunu öne sürmektedir (Galilei, 2012b: 51).

Galilei'nin ayaltı-ayüstü âlem ayrımını reddeden ve evreni hem oluş-bozuluşa uğrayan türdeş cisimlerden müteşekkil bir yapı hem de aynı doğa yasalarıyla açıklanabilecek durumda olan yekpare bir sistem olarak ele alan görüşleri; esasında evrenin durağan olduğu ve onda herhangi bir devinimin meydana gelebilmesi için kendisini dışarıdan harekete geçirecek faillerin bulunması gerektiği inancına dayanan, dolayısıyla küllî diye nitelenen varlıkları gerek meşrulaştıran gerekse de cüzî diye nitelenen varlıklar karşısında ön plana çıkartan geleneksel öğretiyi de hükümsüz kılmıştır.

[83] Burada yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki 1572 ve 1604 yıllarında tanık olunan yıldız patlamaları (*supernovas*), semavî varlıkların ezelî, ebedî ve değişmez bir yapıya sahip olduğu inancına karşı büyük bir şüphe yaratmıştır (Galilei, 2014: 64-65).

Ayrıca onun gökbilimi alanında gerçekleştirmiş olduğu öncü çalışmalar, daha sonra Descartes tarafından kurumsal bir nitelik kazanacak olan devingen (*dynamic*) madde anlayışının gelişmesine de katkı sağlayacaktır. Zira modern düşüncenin varlık tasavvurunu silbaştan tayin etmiş olan gökbilimsel belirlemelerden güç alan Descartes; tüm evrende yer kaplayan, bölünen ve hareket eden türdeş cisimlerin bulunduğunu ileri sürmektedir (Descartes, 2017c: 126-127). Cisimlerin doğası gereği doğrusal (*linear*) şekilde hareket ettiğini düşünen (Descartes, 2017c: 138-139) ve hâliyle geleneksel ontolojinin durağan varlık anlayışını reddeden filozofun şekillendirdiği devingen varlık anlayışı[84] (Türker, 2012a: 216), geleneksel semiyolojiyi belirleyen 'Cevherin vasıfları ve failin fiili taşıması gibi, özne de yüklemi taşır.' biçiminde özetleyebileceğim temel görüşü (Nietzsche, 2017: III, 357-358) tartışmaya açarak bu alanda yaşanacak olan köklü değişikliklerin fitilini ateşlemiştir. Çünkü modern ontolojiye göre vasıflar cevheri, fiil de faili zorunlu kılmadığından; 'Cümlenin taşıyıcısı; özne değil, yüklemdir.' şeklinde bir iddia kolaylıkla ileri sürülebilir. Hatta Aristoteles'in kategoriler teorisini modern anlayışın penceresinden yorumladığımızda, vasıflarından arındırılması durumunda geriye cevher diye bir şeyin kalmayabileceğini söylemek bile nazarî açıdan mümkündür.

Modern felsefeyi tepeden tırnağa belirlemiş olan devingen varlık anlayışı; cevher karşısında vasfa, fail karşısında fiile, şey karşısında olaya ve özne karşısında da yükleme öncelik tanımaktadır. Bu anlayış uyarınca fiilin (yüklem) meydana gelebilmesi için faile (özne) ihtiyaç olmadığı gibi, olayın meydana gelebilmesi için de şeye ihtiyaç yoktur. Çünkü şeyler olayları değil, olaylar şeyleri meydana getirir. Dolayısıyla modern semiyoloji açısından olaylarla ilgili olan cümle göstergesinin işaret ettiği mana, şeylerle ilgili olan sözcük göstergesinin işaret ettiği anlamdan öncelikli bir konuma sahiptir.

Geleneksel dönemde aralarında herhangi bir ayrım yapılmamış olan ve gündelik dilde de birbirinin yerine kullanılan anlam ile mana, Alman matematikçisi Gottlob Frege (1848-1925) tarafından, farklı hususlara işaret

[84] Descartes'a göre yalnızca tanrı sükûnet hâlindedir, onun dışındaki diğer tüm varlıklar hareket etmektedir (Descartes, 2017b: 73).

eden ıstılahlara dönüştürülmüştür. Sözcük göstergesi ile cümle göstergesini birbirinden ayıran filozofa göre; sözcüğün işaretine anlam (*Bedeutung, meaning*), cümlenin işaretine ise mana (*Sinn, sense*) denir. Ayrıca onun nazarında idrak bakımından cümlenin manası, sözcüğün anlamından önce gelmektedir. Kaldı ki Frege'nın ortaya koyduğu bağlam ilkesi (*context principle*) de esasında mana kavramına dayanır. Çünkü bağlam ilkesine göre sözcüğün anlamı, cümle içerisinde, yani sözcüğün cümlede yer alan diğer ifade birimleriyle kurduğu bağıntılar neticesinde belirginlik kazanır. Demek ki filozofun nezdinde sözcükler, ancak cümlenin bir parçası olması bakımından belirli bir anlam taşımaktadır[85] (Frege, 2020: 154). Üstelik bağlam ilkesi konusunda Frege'nın dile getirmiş olduğu görüşleri benimseyen Ludwig Wittgenstein (1889-1951) da *Tractatus Logico-Philosophicus* (*TLP*) adlı ünlü eserinde bu mesele hakkında şöyle yazmaktadır: "Yalnızca önermenin [cümlenin] manası vardır, sadece bir önermenin [cümlenin] bağlamında adın [sözcüğün] anlamı vardır." (Wittgenstein, 1960: 3.3). İmdi filozofa göre sözcükler, anlamlı veya

[85] Burada yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir ki Frege, ifadelerin anlamı veya manası ile müracaatını da birbirinden ayırt etmiştir. Çünkü ona göre bazı ifadeler, *Venüs* gezegenini gösteren 'sabah yıldızı' ile 'akşam yıldızı' örneklerinde olduğu gibi, aynı nesneye karşılık gelmeleri itibarıyla müracaatları bakımından bir olmasına rağmen, işaret ettikleri anlamlar açısından farklıdırlar (Frege, 2019c: 32). Keza ortaya koyduğu çalışmalarla felsefe tarihinde önemli bir iz bırakmış olan *Aristoteles* adlı kişiye işaret eden "Platon'un öğrencisi", "Büyük İskender'in öğretmeni" ve "Stagiralı filozof" gibi farklı anlamlar barındıran ifadeler de aynı müracaat noktasıyla ilgili değişik düşünce bağıntılarını sergilemektedir (Frege, 1948: 210). Frege'nın anlam ile müracaat kavramlarını birbirinden ayırması, eşitlik bildiriyormuş gibi göründüğü için yalnızca tek bir terimden oluştuğuna ve hâliyle kendi içinde hiçbir düşünce bağıntısı içermediğine yönelik bir kanaat uyandıran "Sabah yıldızı, akşam yıldızıdır." gibi bir özdeşlik ifadesinin de bilgilendirici nitelikte olabileceğini ortaya çıkarmıştır: "Genelde, *'a=b'* formundaki özdeşlik ifadeleri, ancak *'a'* ve *'b'* aynı gönderime [müracaata] sahipse doğrudur ve ancak *'a'* ve *'b'* farklı anlamlara sahipse bilgi vericidir." (Beaney, 2019: 67).

Ayrıca yargının ana bileşenleri olarak addedilen konu ile yüklem arasında mutlak bir ayrım yapılmaması gerektiğini düşünen Frege, bu bileşenlerin yargıda kavramsal bir farklılığa yol açmadan birbiriyle pekâlâ yer değiştirebileceği görüşündedir. Misal olarak filozofun zikrettiği şu iki yargıyı ele alalım: "Yunanlar Plataea'da Persler'i yendi." ve "Persler Plataea'da Yunanlar'a yenildi." Bahis konusu örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere yargıda konu ve yüklem vazifesi gören terimlerin birbiriyle yer değiştirmesi sonucunda elde edilen cümleler, değişik fiil çekimlerine sahip olduğu için mana açısından farklı olsa da aynı tarihsel gerçekliği dile getirdiği için kavramsal içerikleri (*conceptual content*) bakımından birdir (Frege, 1960: 2-3). Buna göre yargılar; kavramca aynı olmasına karşın, manaca farklı olabilir. Yine 'gel*miş*', 'gel*di*' ve 'gel*mişti*' fiilleri; aynı eylemi bildirdiklerinden dolayı kavramsal olarak aynı, lakin çekimlerindeki farklılık nedeniyle anlamsal olarak ayrıdır.

anlamsızdır; sözcüklerle kurulan cümleler ise manalı veya manasızdır. Dolayısıyla her biri anlamlı olan sözcüklerden meydana gelmiş bir cümle, pekâlâ manasız olabilir. Mesela "2+2 saat 3'te 4'e eşittir." (Wittgenstein, 1960: 4.1272) cümlesini oluşturan sözcüklerin hepsi belli bir anlam taşımasına rağmen, bu anlamlı sözcüklerden müteşekkil cümlenin kendisi esasen manasızdır. Zira Wittgenstein için hayalgücünde tasavvur edilmesi mümkün olan düşünceleri gösteren cümleler manalı, hayalgücünde tasavvur edilmesi mümkün olmayan düşünceleri gösteren cümleler ise manasızdır (Wittgenstein, 1974: 152).

Ayrıca şu da var ki modern dönemle birlikte meseleler mekanikçi yaklaşımlar doğrultusunda ele alınmaya başlamış ve metafizik yaklaşımlar felsefeden peyderpey tasfiye edilmiştir. Yeniçağda ortaya çıkan bu anlayışın takipçilerinden olup kariyerinin ilk döneminde olgucu (*positivist*) bir tavır sergileyen Wittgenstein da teolojik, etik ve estetik değerleri dile getiren metafizik ifadelerin manadışı (*unsinn, nonsense*) olduğunu belirtmiş[86] ve bunları felsefenin konu alanı dışına atmak istemiştir (Wittgenstein, 1960: 6.42-6.421). Dili bir tür mekanizmaya, dili oluşturan sözcük ve cümle gibi ifade birimlerini de iletişim esnasında bireyler üzerinde belirli etkiler meydana getirmek bakımından kuvvet üretmeye yarayan mekanistik unsurlara benzeten filozof (Wittgenstein, 1974: 69), yalnızca içinde yaşadığımız dünyayı kuşatan olgulardan hareketle oluşturulmuş kavramlaştırmalar hakkında konuşabileceğimizi;[87] olgusal gerçekliğin

[86] Wittgenstein'ın nazarında manadışılık, "ifade edilemez olanı ifade etme girişimi" olarak nitelenebilecek kurgusal metafiziğin söylemlerine ilişkin bir durumdur (Scruton, 2015: 292).

[87] Buna göre insan, dış dünyayla doğrudan doğruya ilişki kuramaz. Onun dış dünyayla olan ilişkisi, akıl yoluyla oluşturulan kültürel bir tasarım dâhilinde gerçekleşir. Dolayısıyla insanın varolanları idrak etmesi de dünyayı kavramlaştırma şeklince belirlenmektedir. Çünkü insan "kendinde dünyaya göre" değil, "kavramlaştırdığı dünyaya göre" yaşar; kavramlaştıramadığı şeyleri ise idrak edemez (Türker, 2017b: 45-46). Üstelik Birleşik Amerikalı filozof Grace A. De Laguna'nın (1878-1978) ileri sürdüğü teze göre, insanın kavramlaştırmalar yoluyla yargıda bulunmadan duygulanması dahi söz konusu olamaz (De Laguna, 1949: 380). İmdi dış dünyada var olan şeyler, onları kavramlaştıran bir özneden bağımsız olarak kendi başlarına anlamlı değildirler. Bu şeylerin belli bir anlam kazanması, duyularca algılanıp akıl tarafından soyutlaştırılmasına ve akabinde de varlık kategorilerinde sınıflandırılmasına bağlı olarak gerçekleşir. Böylece şeyler, birer düşünce olarak akılda zuhur ederler. Artık onlar, kavramları cihetiyle düşünülebilir ve kendilerine atfedilen sembolleri vasıtasıyla iletişim sürecine katılabilirler. Kavranamadığı için düşünülemeyen şeyler ise dış dünyada kendi başlarına pekâlâ var olsalar bile aklî açıdan yok hükmündedirler.

dışında kaldığı için kavramlaştırılması mümkün olmayan tanrı, güzellik, iyilik, adalet, günah gibi şeyler hakkında ise söz söyleyemeyeceğimizi ileri sürmüştür.[88] Yani bir sonraki başlıkta irdeleyeceğim Kantçı ülkülerin bazılarının kendisinde vücut bulduğu Wittgenstein (Scruton, 2015: 295), "Üzerine konuşulamayan hakkında susmak gerekir." diyerek (Wittgenstein, 1960: 7) felsefenin konu alanını doğabilimlerinin ürünü olan olgusal önermelerden ibaret gördüğünü vurgulamak istemiştir (Wittgenstein, 1960: 6.53).[89]

---

[88] Wittgenstein'ın *TLP*'de serdettiği görüşlerden oldukça etkilenmiş görünen İngiliz filozofu Alfred Jules Ayer (1910-1989) için tecrübe yoluyla doğrulanabilir yahut yanlışlanabilir olan olgusal nitelikteki varsayımsal (*hypothetical*) önermeler manalıyken; hiçbir olgusal temele dayanmadığı için tecrübe vasıtasıyla doğru olup olmadığı herhangi şekilde denetlenemeyen ve bu nedenle de ne doğru ne de yanlış olan, sözgelimi 'insanın ölümsüz bir ruhunun bulunduğunu' yahut 'tanrının var olduğunu' iddia eden metafizik nitelikteki salt kurgusal (*speculative*) ifadeler manasızdır (Ayer, 1971: 9-10, 16). Çünkü Ayer'ın nezdinde 'tanrının doğası' gibi anlaşılmaz olduğu için ifade edilemez olan bir şeyi ifade etmeye çalışmak, kendi kendisiyle çelişen bir edimdir ve dolayısıyla böyle bir edimin ürünü olarak şekillenen cümleler de manasızdır (Ayer, 1971: 124).

[89] Wittgenstein'a göre felsefenin konusunu oluşturan varlıklar, olgusal gerçekliğin sınırları içerisinde bulunanlardır (Wittgenstein, 1960: 5.5561). Onun nazarında olgulara indirgenmiş olan gerçeklik, içinde yaşadığımız dünyadan ibarettir (Wittgenstein, 1960: 2.063). Eskiçağdan beri felsefî yaklaşımları oldukça etkilemiş olan varlık-düşünce-dil bakışımını kabul eden Wittgenstein; var olması mümkün olan şeylerin düşünülebileceği, var olması mümkün olmayan şeylerin ise düşünülemeyeceği görüşündedir (Wittgenstein, 1960: 3.02). Dil ile gerçeklik arasındaki ilişkinin müracaat (*Bedeutung, reference*) yoluyla kurulduğunu ileri süren (Ahmed, 2019: 112) ve "Dilimin sınırları, dünyamın sınırları demektir." (Wittgenstein, 1960: 5.6) sözüyle varlık-düşünce-dil arasındaki bakışımı vurgulamak isteyen filozofa göre; yalnızca mantığa uygun olması bakımından düşünülebilir olan fikirler dile getirilebilir, mantığa aykırı olduğu için düşünülemez olan fikirler ise dile getirilemez (Wittgenstein, 1960: 5.61). Diğer bir deyişle kendi içinde çelişki barındıran, yani analitik bakımdan imkânsızlık içeren fikirler düşünülemeyeceği gibi (Wittgenstein, 1960: 3.03), ifade de edilemezler. Öyle ki filozof, hararetle savunduğu bu görüşü şu sözlerle anlatmıştır: "Dilde mantığa aykırı bir şey ileri sürmek, geometride onun koordinatlarına dayanarak uzay yasalarıyla çelişen bir şekil ortaya koymak veya var olmayan bir noktanın koordinatlarını vermek kadar imkânsızdır." (Wittgenstein, 1960: 3.032).

Wittgenstein olgusal gerçekliklerin betimlenmesi işlemine tasvir adını vermiştir. Onun nezdinde tasvir, dünyanın anlamlandırılmasına ilişkin bir faaliyettir. Filozofa göre betimleme işleminin sonucunda ortaya çıkan ve "gerçekliğin bir modeli" olarak görülen resim (*picture*) (Wittgenstein, 1960: 2.12) ya doğru ya da yanlıştır. Olgusal gerçekliklerle uyumlu olan resimler doğru, uyumsuz olan resimler ise yanlıştır (Wittgenstein, 1960: 2.222-2.223). Dil vasıtasıyla dünyanın mantıksal bir modelini sunmak isteyen filozofun indinde dünyayı kusursuz olarak betimleyen bir resim, gerçekliği doğru şekilde yansıtan tasvirlerin toplamından meydana gelmektedir (Wittgenstein, 1960: 3.01). Dolayısıyla ona göre dünyada tecrübî karşılığı olan betimlere işaret eden önermeler manalı, dünyada tecrübî karşılığı olmayan betimlere işaret eden önermeler ise manasızdır (Wittgenstein, 1960: 4.2).

Sonuç olarak Wittgenstein için felsefe, "anlamagücümüzün dil marifetiyle büyülenmesine karşı verilen bir mücadeledir." (Wittgenstein, 2009: I, 52). Bu nedenledir ki o, felsefeyi bir tür 'dil eleştirisi' olarak görmüştür (Wittgenstein, 1960: 4.0031). Zira Çakmak'ın da altını çizdiği üzere filozofa göre dil eleştirisi, "söylenebilir olanların sınırını belirlemek, dolayısıyla söylenemeyenleri bu sınırın dışında tutmaktır." (Çakmak, 1997: 149). Nitekim kariyerinin ilk döneminde Wittgenstein, akılyürütme sürecinin sınırlarını belirleyerek düşünülebilir olanlar ile düşünülemez olanları birbirinden ayırma gayreti

Şimdi yukarıda belirttiğim ayrımları göz önünde bulundurarak geleneksel ve modern dönemde ortaya çıkmış olan anlam/mana çözümlemesine yönelik yaklaşımları, 'analitik' ve 'sentetik' olmak üzere tefrik edip bunların başat özelliklerini şu şekilde serimleyebiliriz. Bütünü parçalarına ayrıştırarak açıklamaya çalışan *analitik yaklaşım*a göre anlam, manadan önce geldiği gibi; sözcük de cümleden önce gelir ve sözcüğün cümleden bağımsız olarak kendi anlamı vardır. Geleneksel bir görüş olan bu yaklaşım açısından cümlenin manası, kendisini oluşturan sözcüklerin anlamlarına çözümlenerek anlaşılabilir. Parçayı bütünün içinde açıklamaya çalışan *sentetik yaklaşım*a göre ise mana, anlamdan önce geldiği gibi; cümle de sözcükten önce gelir ve sözcüğün anlamını belirler. Modern bir görüş olan bu yaklaşım açısından cümlenin manası, sözcüklerin anlamının toplamından farklıdır. Örneğin aynı ifade birimlerinden meydana gelen 'Elma armuttan daha lezzetlidir.' ile 'Armut elmadan daha lezzetlidir.' cümlelerini dikkate aldığımızda, sözdiziminde oluşan değişikliklere bağlı olarak cümlenin manasının da değiştiğini görürüz. Dolayısıyla aynı ifade birimlerini kullanarak farklı manada cümleler türetilebilir.[90]

---

içerisinde olmuştur (Wittgenstein, 1960: 27). Şu hâlde filozofun indinde felsefenin görevi, ifadelerin anlamına açıklık kazandırmaktır (Wittgenstein, 1960: 4.112). Wittgenstein için anlamsal açıklık, önermeyi meydana getiren ifade birimlerinin neye işaret ettiğinin belirlenmesiyle ortaya konur (Çakmak, 1997: 144). Çünkü onun nazarında dünyevî gerçekliklerle ilgili olan felsefî sorunlar, olguları gösteren ifade birimlerinin oluşturduğu bağıntıların ele alınıp analiz edilmesiyle çözülebilir (Çakmak, 1997: 151).

[90] Bununla birlikte yukarıda değindiğim yaklaşımlara karşı eleştirel bir tutum geliştirmiş olan İtalyan filozofu Benedetto Croce (1866-1952), estetik bir edim diye nitelediği ifadeyi, 'çokluktaki birliğin bölünmez bir sentezi' olarak izah etmiştir (Croce, 1909: 33). İfadeyi meydana getiren söz öbeklerinin cümle, sözcük, hece ve sesbirimi gibi parçalarına ayrıştırılarak incelenemeyeceğini, böyle bir yöntemin ancak dili öğretirken süreci kolaylaştırmak adına yalnızca eğitsel amaçlar kapsamında kullanılabileceğini belirten filozof; dilin yapısını açıklama iddiasında olan iki farklı yaklaşımı mercek altına almıştır. Bunlardan birincisi, dili mekanistik bir sistem olarak gören doğabilimsel yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre dilin temel olgusu cümledir ve cümle kendisini meydana getiren sözcük, hece ve sesbirimlerine çözümlenerek anlaşılabilir. İkincisi ise dili, onun basitten karmaşığa doğru gelişmekte olduğunu iddia eden hayalî bir hipotezle açıklamaya çalışan betikbilimsel (*philological*) yaklaşımdır. İlk dillerin tek heceli olduğu görüşüne dayanan bu hipotez doğrultusunda çalışmalarını yürütenler, lisanın temelini teşkil eden bir veya birkaç ifade biriminden hareketle diğer tüm sözcüklerin türetilebileceğine inandığından, tek heceli dilleri meydana getiren köklerin keşfine yoğunlaşmışlardır. Doğabilimsel yaklaşım dilin temel olgusunun cümle, betikbilimsel yaklaşım ise sözcük (daha doğru bir deyişle sözcüğün kendisine dayandığı yalın kök) olduğunu ileri sürerken; Croce için 'dilin temelinin sözcük mü yoksa cümle mi olduğu' yönündeki tartışma esasında yersizdir. Çünkü ona göre sözcükler, dilin bütünlüğü içinde kaybolmuştur (Croce, 1909: 244-246): "Fiil veya ismin, diğerlerinden gerçekten ayrılabilir bir şekilde, belirli sözcüklerle ifade edildiğini söylemek yanlıştır. İfade bölünmez bir bütündür. İsim ve fiil kendi başlarına var olamaz, [onlar]

Hakeza 20'nci yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan ve sentetik yaklaşımı benimseyen filozoflar gibi 'bütünlük' kavramına öncelik tanıyan Geştaltçiler de 'bütünün, kendisini meydana getiren parçalardan farklı bir şey olduğu' tezinden hareketle bütünü parçalarına çözümleyerek değil, kendi bütünlüğü içerisinde idrak etmeye yönelmişlerdir (Senemoğlu, 2007: 240). Bu da demektir ki geleneksel analitik yaklaşımda olduğu gibi bütünü parçalarına ayrıştırarak değil, parçaları bütüne başvurarak açıklamaya çalışan geştaltçi yaklaşımın nezdinde cümlenin manası, sözcüklerin anlamına çözümlenerek analiz edilemez. Çünkü cümlenin manası, sözcüklerin anlamının toplamından farklıdır.

Geştaltçiliğe öncülük eden psikologlarla hemen hemen aynı zaman diliminde yaşamış olan Wittgenstein'ın indinde de nesneler, parçası oldukları olgusal gerçekliğin meydana getirdiği varlıksal (*ontic*) bir düzen çerçevesinde idrak edilip anlam kazanmaktadır. Bu nedenle araştırmaya konu olan bir nesne, bağlantılı olduğu şeylerden bağımsız bir şekilde, kendi başına ele alınamaz; ancak diğer varlıklarla oluşturduğu bağıntılar da analiz sürecine dâhil edilerek incelenebilir (Wittgenstein, 1960: 2.0121). Frege'nın gerçekleştirmiş olduğu sözcük ile cümle göstergeleri arasındaki ayrımı temellendirmeye yönelik olan bu ontolojik belirlemelerle Wittgenstein; yalnızca cümlenin manasından (*Sinn, sense*) söz edilebileceğini, sözcüğün ise cümlenin bağlamından hareketle belirlenen anlamı (*Bedeutung, meaning*) bulunduğunu dile getirmiştir (Wittgenstein, 1960: 3.3). Yani Wittgenstein'a göre sözcüğün/adın anlamı, cümlenin/önermenin ise manası vardır (Wittgenstein, 1974: 63). Diğer bir deyişle anlam ile mana birbirinden farklı hususlara işaret eden kavramlardır. Bu nedenledir ki bir cümleyi meydana getiren sözcüklerin hepsi anlamlı olsa da cümlenin kendisi manasız olabilir[91] (Wittgenstein, 1974: 108). Dolayısıyla 'Kırmızı dürüst bir harekettir.' örneğinde olduğu gibi, her biri anlamlı olan sözcükler

biricik dilsel gerçeklik olan önermeyi parçalarına ayırmamızın sonucunda elde ettiğimiz soyutlamalardır." (Croce, 1909: 240). Yani bölünmez bir birlik olan ifadenin parçalanması neticesinde elde edilen unsurlar, dilbilimsel öğelere tekabül etmemektedir. Esasında bunlar dilde karşılığı olmayan anlamsız çözümlemelerdir. Sözcüklerin mantıksal temellere dayanan hiçbir gerçek anlamı bulunmamaktadır (Croce, 1909: 70-71).

[91] Manasız cümleler olgusal gerçekliği oluşturan hiçbir olaya delalet etmezler (Çakmak, 1997: 144).

aracılığıyla dilin sözdizimi kurallarına harfiyen uygun, fakat manasız cümleler türetmek mümkündür.[92]

2.2. Salt Akıl ile Düşünce İlişkisi: Felsefî Söylemin Epistemolojik Temelleri

Yukarıda belirttiğim gibi varlığın durağan (*static*) değil, devingen (*dynamic*) bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmüş ve bu cihetle modern epistemolojinin dayanaklarını da silbaştan tayin etmiş olan Descartes; varlık kavramını insana, insan kavramını da insanın özünü teşkil ettiğine inandığı 'ben' düşüncesine indirgeyerek açıklamıştır. Filozofun nazarında yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda varoluşsal süreçlere de kaynaklık eden ve dolayısıyla her şeyin esası olan zihnin nüvesi niteliğindeki bu ben; doğası gereği tamamen düşünme ediminden oluşan, yani bedenden bağımsız olarak varlığını sürdüren müstakil bir cevherdir (Descartes, 1899: 35-36). Yer kaplayan (*res extensa*) ile düşünen (*res cogitans*) olmak üzere iki tür cevherin bulunduğunu ifade etmiş olan Descartes, bu nedenle yer kaplayan cevher karşısında düşünen cevhere hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan öncelik tanımıştır. Filozof konuyla ilgili fikirlerini şu sözlerle dile getirmiştir:

> "*Çünkü düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da var olan başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olduğunu ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz. Dolayısıyla ruhumuzdan ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir.*" (Descartes, 2017c: 72).

Demek ki var olduğu bir şekilde tasavvur edilebilen her şey, tanrıyla ilintili fikirler de dâhil olmak üzere insanın kendi benliğinin bilincine varıp bu fikirleri zihninde bizzat akletmesiyle meydana gelmektedir.

Şu hâlde Descartes için düşünme faaliyeti, varoluşun garantörüdür. Çünkü insan bireyi, ancak düşünebildiği sürece varlığını idame ettirebilir (Descartes, 1901: 130). Bu noktada devingen varlık anlayışının bir ürünü

[92] Filozofları meşgul eden tartışmaların çoğunun, manasız ifadeler üzerinden gerçekleştiği için çözülemez nitelikte olduğunu düşünen Wittgenstein; "iyinin güzelden daha çok yahut daha az özdeş olup olmadığı" örneğinden de anlaşılacağı gibi, dilin mantığıyla uyuşmayan ifadelerin tespit edilerek felsefî incelemelerin dışına atılması gerektiği görüşündedir (Wittgenstein, 1960: 4.003).

olarak karşımıza çıkan ve zihinde kendiliğinden gerçekleşen düşünme olayına kaynaklık etmesi hasebiyle insanın esasında düşünen bir cevher olarak var olmasını sağlayan salt akıl (*pure intellect*); bireyin yanılmasına sebebiyet veren gerek duyu verileri ile onlardan hareketle oluşan hayaller, gerekse de muhakeme tarzını aksiyomatik veya dogmatik açıdan belirleyen düşünme alışkanlıklarından arındırılması icap eden bir yetidir. Devingen bir yapıya sahip olduğu için bilfiil durumda olan diğer varlıklar gibi salt aklın da kesintisiz biçimde işlediğine ve kendi başına daima doğru şekilde düşündüğüne inanan Descartes, aklı doğası gereği yanılan kusurlu bir yeti olarak ele alan ve onun doğru düşünmesini sağlayacak kuralları saptamaya çalışan klasik mantık teorisini ıskartaya çıkarmıştır (Türker, 2012a: 211-212). Nitekim duyular aracılığıyla dış dünyadan edinilip zihne iletilen veriler ile toplumun belirlediği kültür tarafından aşılanan fikirlerin salt aklı doğal yönelişinden saptırarak yanılgıya sürüklediğini düşünen filozof;[93] aklın doğru düşünmesini sağlamak için onu saflaştırmak,[94] bunun için de geometriye başvurmak gerektiği kanısındadır. Zira '2.7' numaralı başlıkta da irdelediğim üzere kesintisiz niceliklerle ilgilenmesi bakımından aklı temsil etme gücüne sahip olduğunu düşündüğü geometri sayesinde Descartes, her şeye temel oluşturduğunu varsaydığı 'ben'i sabit bir nokta olarak ele alıp *cogito* eksenli, yani yer kaplayan (uzamsal) varlıkları düşünen (zamansal) varlıklara indirgeyen yepyeni bir uzay anlayışı geliştirilebileceği inancındadır.

Descartes'ın indinde salt akıl, açık (*clear*) ve seçik (*distinct*) olarak kavradığı şeyler hakkında düşündüğü müddetçe asla yanılmaz. Çünkü kesin ve apaçık olan bir bilgi, esasında açık-seçik olarak kavranan şeylerle ilgili yargılardan meydana gelmektedir. Ona göre aklın sezgi (*intueor*, *intuition*)[95]

[93] Descartes'a göre aklı doğru düşünmekten alıkoyan nedenlerden bir diğeri de kavramları onlara tam olarak delalet etmeyen sözcüklerle ifade etmeye çalışmaktır (Descartes, 2017c: 111).

[94] Bu doğrultuda şüpheyi bir araç olarak kullanan filozofun amacı, salt aklı dış etkenlerden temizlemek ve böylece onun kendi doğal işleyişini gerçekleştirmesini sağlayıp doğru çıkarımlarda bulunmasına zemin hazırlamaktır (Descartes, 1899: 30-31).

[95] Sezgi, üzerine yoğunlaştığı nesneyi gidimli (*discursive*) olarak, yani aşamalı şekilde değil; bir çırpıda kavrar (Türker, 2002: 262).

yoluyla doğrudan kavradığı şeyler hakkındaki bilgi açık,[96] açık olarak kavradığı şeylerle ilgili ayrıntılı bilgi ise seçiktir. Dolayısıyla açık olan bilgi, her zaman seçik olmayabilir; fakat seçik olan bilgi, aynı zamanda açık olmak zorundadır. Yani seçik diye nitelendirilen bilgi; genel değil, özel bir bilgidir (Descartes, 2017c: 92-94). Örneğin eldeki bilgi 'selvi' adı verilen ağacı, söğüt ve kayın gibi diğer ağaç türlerinden ayırt etmeyi sağlıyor ise açıktır. Selviyi diğer ağaç türlerinden ayırt etmeyi sağlayan bilgi, aynı zamanda selvinin rengi, yapraklarının biçimi ve yetişme koşulları gibi çeşitli hususlar hakkında fikir sahibi olmayı da sağlıyorsa seçiktir. Öte yandan hatalı yargıların açık-seçik olarak bilinmeyen kavramlarla akılyürütmeye çalışmaktan kaynaklandığını ileri süren filozof (Descartes, 2017ç: 51), aklın yanılmasını önlemek için şüpheli görülen düşüncelerin topyekûn yanlış addedilmesi gerektiğini belirtmiştir (Descartes, 2016: 30). Zira açıklık ve seçiklik, hem algıların hem kavramların hem de yargıların bir özelliğidir. Kaldı ki bilgiyi teşkil eden yargıların sadece açık olması yeterli değildir, bunların ayrıca seçik de olması icap etmektedir (Türker, 2002: 259). Descartes'ın yargı konusundaki bu hassasiyeti, Eskiçağdan beri süregelen ikiseçenekli düşünme anlayışının geçerliliğini hâlen koruduğunun bir göstergesidir. Onun nezdinde dile getirilen bir yargı, ya doğru ya da yanlıştır. Şüpheye davetiye çıkartan üçüncü bir seçenek, yani ne doğru ne de yanlış olarak nitelenebilecek ihtimalî bir durum söz konusu olamaz.

Descartes'ın yalnızca ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğu bilgi anlayışını devralıp geliştirmeye çalışan Gottfried Wilhelm Leibniz[97] (1646-

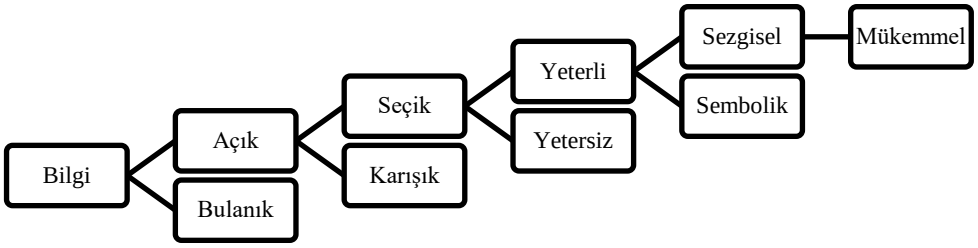
[96] Aklın herhangi bir aracıya başvurmadan sezgisel olarak doğrudan yöneldiği ve yalın bir şekilde idrak ettiği şeyler açıktır.

[97] Seçmeci (*eclectic*) bir filozof olan Leibniz, ide (*idea*) ile kavram (*notion*) ıstılahlarını birbirinden ayırarak düşüncelerin kaynağıyla ilgili süregelen tartışmalara farklı bir yaklaşım getirmiştir. Onun nazarında ideler, zihinde doğuştan mevcuttur; kavramlar ise duyusal tecrübelerin etkisiyle sonradan oluşurlar (Türker, 2002: 269). Şu hâlde idelerin kaynağı konusunda John Locke (1632-1704) tarafından ileri sürülmüş olan empirik görüşü reddedip rasyonalist-idealist bir anlayış benimseyen filozof, idelerin zihinde doğuştan mevcut olduğunu ve duyular vasıtasıyla dış dünyadan yeni hiçbir şeyin öğrenilemeyeceğini savunmaktadır. Ona kalırsa duyularca dış dünyadan temin edilmesi mümkün olmayan varlık, cevher, birlik, özdeşlik, neden ve akıl gibi ideler zihinde doğuştan mevcuttur (Leibniz, 1896: II, 111). Ayrıca müdrikenin çelişmezlik ilkesine dayanarak gerçekleştirdiği biçimsel akılyürütmelerin neticesinde ulaştığı "A, A-olmayan değildir." ve "Kare, daire değildir." şeklindeki yargılar, zihinde doğuştan örtük hâlde bulunan fikirlere örnektir (Leibniz, 1896: I, 84). Leibniz'e göre bireyin yaşadığı tecrübeler, zihnin doğuştan sahip olduğu idelerin hatırlanmasına vesile olması bakımından yalnızca dolaylı olarak bir önem taşır. Öyle ki doğuştan zihinde karışık (*confused*) hâlde var olan ideler, tecrübe sayesinde

1716); insanın içinde yer aldığı fizik çevrede sürekli olarak fark edilemeyecek kadar küçük ve sonsuz sayıda uyarıcıya maruz kaldığına dikkat çekmiş, bu uyarıcılar vasıtasıyla meydana gelen minik algıların (*minute perceptions*), bunlar her ne kadar belli belirsiz olsalar da, zihinde birtakım etkiler oluşturmaları bakımından aslında anlam yüklü olduklarını savunmuştur. Hatta filozofa göre dış dünyanın etkisiyle vuku bulan bu algılar, kavramların teşekkülünde rol oynayan ham maddeler durumundadır (Leibniz, 1896: 47-48). *Discourse on Metaphysics* başlıklı eserinde Kartezyen epistemolojinin açıklık ile seçiklik ilkelerinden hareketle kendi teorisini serimlemeye girişen Leibniz için bir şey hakkındaki bilgi; söz konusu şeyi tanımayı ve diğer şeylerden ayırt etmeyi sağlıyorsa açık (*clear*), sağlamıyorsa bulanıktır (*obscure*). Bir şeyi diğer şeylerden ayırt etmeye yarayan açık bilgi; aynı zamanda ayrıntılıysa seçik (*distinct*), değilse karışıktır (*confused*). Kendisini oluşturan düşüncelerin yine ayrıntılı olarak çözümlenip muayyen bir şekilde idrak edildiği seçik bilgiler yeterli (*adequate*), böyle olmayan seçik bilgiler ise yetersizdir (*inadequate*). Son kertede duyuların doğrudan kolayca edindiği veya zihnin kendiliğinden bir çırpıda kavradığı bilgiler sezgisel (*intuitive*), böyle olmayanlar ise semboliktir (*assumed*). Leibniz'in nazarında sezgisel bilgi, her bakımdan tamamlanmış ve mükemmel olan bilgidir (Leibniz, 1902a: 41-42). Ne var ki duyular marifetiyle zihne ulaşan algılar sayesinde akılda apaçık olarak beliren sezgisel bilgiler, duyuların algılayabilme gücüyle sınırlıdır. Sözgelimi karenin veyahut dikdörtgenin ne olduğu, duyular yoluyla sezgisel olarak pekâlâ bilinebilir; fakat bin kenarlı bir şekil (*chiliagon*) sezgisel olarak bilinemez. Zira 1000 kenarlı bir şekil ile 1001 kenarlı bir şekil, görme duyusuna başvurularak birbirinden ayırt edilemez. Hakeza ışık hızı ve yıldızlararası mesafeler gibi fizik gerçekliklere veya sonsuzluk ve yokluk gibi metafizik düşüncelere karşılık gelen ıstılahlar sezgisel şekilde değil; ancak sembolik olarak bilinebilir. Duyuların algılama yahut aklın kavrama

seçik (*distinct*) bir görünüm kazanır (Leibniz, 1902a: 44-45). Bu bakımdan zihinde mündemiç olan ideler, bilişsel süreçlerin esasını teşkil ederler. Onlar olmadan ne mantık ve matematikte biçimsel akılyürütmeler yoluyla elde edilebilecek olan bilgilere ne de dış dünyada vuku bulan olayların nedenlerine erişilebilir (Leibniz, 1896: I, 76-77).

yeterliğini aşan hususlar, sadece kendilerine atfedilen sembolleri vasıtasıyla bilinebilir (Leibniz, 1902a: 43).



Şekil 5: Kesinlik Açısından Bilgi Türleri Arasındaki Sıradüzeni

Şu hâlde buradan çıkan sonuç, mükemmel addedilen sezgisel bilgiyi oluşturan düşünce bağıntıları ile bu bilginin kendisine dayandığı duyusal gerçekliği oluşturan olgular arasındaki ilişkilerin birbiriyle bakışımlı olması gerektiğidir. Yine felsefe dili de duyular vasıtasıyla elde edilen a posteriori (tecrübe sonrası) bilgiler aracılığıyla gerekçelendirilip görü yoluyla denetlenebilen ifadelerden meydana gelmek zorundadır. Yani felsefî söylemi şekillendiren ifadeler, duyuların dış dünyadan dolaysız olarak temin ettiği algılar ile zihnin bu algılardan hareketle kendi başına yalın şekilde idrak ettiği fikirlere karşılık gelmeli; gösteren durumundaki sözcükler veya cümleler ile gösterilen durumundaki olgular veya fikirler arasındaki gösterme ilişkisi, sezgisel temellere dayanmalıdır. Zira felsefe dilini meydana getiren ifadelerin manalı olabilmesi, her şeyden önce, tecrübe edilebilir olan gerçeklikler ile tasavvur edilebilir olan tutarlı fikirlere işaret etmesine bağlıdır.[98]

[98] Dil meselesi hakkında yoğun bir mesai harcamış olan Leibniz, dilin iki temel işleve sahip olduğunu düşünmektedir: (i) Dilin başta gelen görevi, düşünceleri ifade etmektir. Bu yönüyle dil, bireyler arasındaki etkileşimi/bildirişimi mümkün kılan bir iletişim aracıdır. (ii) Dilin ikinci görevi, zihinde beliren düşüncelere sözcükler tayin edip onları sembolleştirmek ve bireyin kendi düşünceleri üzerinde teemmül etmesine ortam hazırlamaktır (Leibniz, 1896: III, 287). Dolayısıyla filozofun nazarında akılyürütme işlemi, düşünceleri sembolleştirmeye yarayan sözcükler vasıtasıyla kurulan bağıntılarla gerçekleşir.

Varlık ile dil ilişkisi bağlamında sözcüklerin mahiyetini de incelemiş olan Leibniz, nesneleri göstermeye yarayan sözcüklerden bazılarının uzlaşımsal (*arbitrary*), bazılarının ise doğal (*natural*) olduğu kanaatindedir (Leibniz, 1896: III, 292). Platon'un tarzını anımsatan bir edayla doğal yoldan meydana gelmiş olduğu düşünülen sözcükleri açıklamaya girişen filozofun nezdinde yüksek şiddetli bir tona sahip olan 'r' sesi, doğada cereyan eden güçlü hareketleri; düşük şiddetli bir tona sahip olan 'l' sesi de doğada gerçekleşen cılız hareketleri ifade etmek için kullanılan bir semboldür. Leibniz konuyla ilgili düşüncelerini somutlaştırmak için Almancada kullanılan şu fiilleri örnek olarak sunmuştur: rinnen (akmak), recken (germek), riss (kırmak, yırtmak, parçalamak); laben

Bununla birlikte Leibniz, gerçeklik (*truth*) mefhumunu akılsal ve olgusal olmak üzere iki türe ayırarak incelemişir. Filozofa göre akılsal gerçeklikler (*truths of reason*), a priori olarak bilinirler ve bunları dile getiren ifadeler de zorunlu (*necessary*) olup karşıtları imkânsızdır (*impossible*)[99] (Leibniz, 1902b: 258). Konu ile yüklemi özdeş olduğundan (A, A'dır.) veya yüklemi konusunda içerildiğinden (Cisimler yer kaplar.) analitik bir muhtevaya sahip olan bu tür ifadelerin doğruluk değeri, çelişmezlik ilkesine (*principle of contradiction*) başvurularak çözümlenir.[100] Bu ilke uyarınca doğru olan bir ifadenin çelişiği, zorunlu olarak yanlış; yanlış olan bir ifadenin çelişiği de zorunlu olarak doğrudur (Leibniz, 1896: IV, 404-405). Olgusal gerçeklikler (*truths of fact*) ise a posteriori olarak bilinirler (Leibniz, 1989a: 29) ve bunları dile getiren ifadeler ihtimalî (*contingent*)[101] olup karşıtları mümkündür (*possible*)[102] (Leibniz, 1902b: 258). Olgular (vakıalar) hakkındaki ifadeler, "Cıva ateşin etkisiyle buharlaşır." örneğinde olduğu gibi, tecrübeyle şekillenen tümevarımsal akılyürütmelerin neticesinde meydana gelir (Leibniz, 1896: IV, 514). Dolayısıyla bu tür ifadeleri oluşturan terimler arasında zorunlu analitik bağıntılar bulunmadığı için, yani ifadenin yüklemi konusunda içerilmediğinden, bunlar çelişmezlik ilkesi uyarınca değil (Leibniz, 1989a: 28); yeterli neden ilkesi (*principle of sufficient reason*) gereğince

---

(rahat/lamak), lieben (sevmek), labi (hafifçe dokunmak) (Leibniz, 1896: III, 299-300). Ayrıca ona göre hayvanların çıkardığı sesleri taklit ederek meydana getirilen sözcükler de doğal yoldan oluşan sözcüklere örnek olarak gösterilebilir. Mesela Almancada kurbağaların çıkardığı seslerin taklit edilmesiyle oluşturulan quaken (vıraklamak) kelimesinden hareketle quakeler (geveze/lik) ve quek (yaşam) gibi çeşitli sözcükler türetilmiştir (Leibniz, 1896: III, 298-299).

[99] 3 ile 2 sayılarının toplamı zorunlu olarak 5 eder. Bu sayıların toplamının 5'ten farklı bir sayıya eşit olması imkânsızdır.

[100] Akılsal olan zorunlu gerçeklikler, analiz işlemiyle seçikleştirilip birbirinden ayırt edilen basit unsurlar arasındaki bağıntıların saptanması neticesinde ulaşılan aksiyom ve postülalarla ifade edilir. Nitekim filozofun nazarında zorunlu ifadelerin kendilerinden türetildiği bu esaslar, kendiliğinden apaçık olduğundan herhangi bir ispata ihtiyaç duymayan temel ilkelerdir (Leibniz, 1902b: 258).

[101] Evrenin işleyişini belirleyen mutlak bir nedensellikten bahsedilemeyeceğini ileri süren Leibniz, bu düşüncesini şu sözlerle dile getirmiştir: "Ekseriyetle birbirine bağlı olduklarını gördüğümüz olayların her zaman öyle olacaklarına inanıvermeğe her an hazırızdır." (Leibniz: 1946: 87). Filozofun alıntıda yer verdiğim bu ifadeleri, kendisinden sonra David Hume (1711-1776) tarafından yüksek bir sesle dillendirilecek olan deneyimciliğe (*empiricism*) yönelik eleştirileri âdeta haber veriyor gibidir.

[102] Olgusal bir gerçekliği ifade eden "Dünya'nın şekli geoittir." önermesi, ihtimalî olan bir durumu dile getirir. Nitekim Dünya'nın, evrenin işleyişini belirleyen doğal kuvvetlerin etkisiyle farklı bir şekle sahip olması pekâlâ mümkündü/r.

çözümlenirler (Boutroux, 2017: 30). Çünkü Leibniz'e göre doğada süreklilik arz eden ve sonsuz sayıda nedenin tesiriyle meydana gelen olgular, tüketesiye analiz edilemez (Türker, 2002: 277). Filozofun bu bağlamda ele alınması gereken yeterli neden ilkesi, olguların oluşumunu anlamak için gerçekleştirilen analizlerin neticesinde ulaşılan verilerde, bunların mevcut şartlardaki sorun çözme gücüne bağlı uzlaşımsal bir sınırın belirlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Leibniz, 1902b: 258-259). Sonuç itibarıyla Leibniz'in gerçeklik tasavvuruna koşut olarak şekillenen düşünce ile dil anlayışına göre analiz işlemi sırasında zorunlu ifadeler, matematikte denklem olarak bilinen özdeş ifadelere; zorunsuz ifadeler ise matematikte fonksiyon olarak bilinen ve doğruluk değeri değişkenlik gösterebilen şartlı ifadelere ayrıştırılarak anlaşılabilir (Leibniz, 1989a: 28).

Galilei'nin temellerini attığı ve Descartes'ın da teorisini geliştirdiği devingen varlık anlayışını[103] benimsemiş olan Leibniz'in ileri sürdüğü süreklilik yasası (*law of continuity*) uyarınca, doğada gerçekleşen vakıalardan hiçbiri ânî bir sıçramayla birdenbire oluşmaz; her şey kesintisiz bir şekilde, tedricen ve yavaş yavaş meydana gelir (Leibniz, 1896: 50). Bu ontolojik belirlemeler açısından değerlendirildiğinde filozofa göre salt akıl, cisimlerin daima hareket hâlinde olmasına koşut olarak düşünme faaliyetini kesintisizce sürdüren (Leibniz, 1896: II, 112) ve doğası gereği yanılmayan bir yetidir (Leibniz, 1946: 88). Nitekim bireye sürekli etki eden fark edilemeyecek kadar küçük olan minik algılar, bilinci daima devingen tutması bakımından aklın devamlı düşünmesine vesile olan bilişsel devindiricilerdir (Boutroux, 2017: 45). Emile Boutroux (1845-1921), filozofun salt akıl ile minik algılar arasında tesis etmiş olduğu ilişkiyi şu sözlerle özetlemiştir:

> "*Ruh [akıl] faal olmayan bir hâlde kalamaz; algı da ruhun faaliyeti olduğuna göre, ruh sürekli olarak algılıyor olmalıdır. Fakat, algıladığımız her şeyin her zaman farkında olmayız. Öyleyse bizde, farkında olmadığımız algılar da bulunmalıdır*." (Boutroux, 2017: 57-58).

[103] Leibniz devingen varlık anlayışına katılmasına rağmen, cevher ile vasıf arasındaki ilişkinin yorumu konusunda Aristotelesçi geleneksel görüşe olan bağlılığını sürdürmüştür. Tıpkı Aristoteles gibi Leibniz'in nazarında da cevher, vasıfların taşıyıcısı durumundadır. Soyut bir mahiyete sahip olan vasıflar, ancak somut bir cevhere yüklemlenerek anlaşılabilir (Leibniz, 1896: II, 154).

Yukarıdaki iktibasta bahsedildiği üzere Leibniz, Lockeçu yaklaşımda önemli bir yer tutan, 'müdrikenin bilişsel süreçlerde meydana gelen her faaliyetin farkında olduğu ve onda kendisinden habersiz hiçbir algının bulunamayacağı' tezini reddetmektedir. Esasında algıların, bilincin idrak edemeyeceği kadar küçük ve belirsiz olan minik etkilerin toplamından oluştuğunu belirten Leibniz; algılama ile bilinç ıstılahlarını birbirinden ayırarak (Leibniz, 1896: II, 136) psikanalizin nirengi noktası olarak görülen ve salt aklın temelini oluşturan 'ben'in parçalanmasıyla gündeme gelecek olan 'bilinçdışı' ıstılahını yaklaşık iki asır önceden sanki haber veriyor gibidir. '3.3.2' numaralı başlıkta irdelediğim üzere bilinçdışı ekseninde neşvünema bulan psikanaliz, akıl ile duygu arasındaki ilişkileri silbaştan tayin edip daha önce birkaç istisna dışında Batılı filozoflar tarafından bir araştırma konusu olarak ele alınmayan kavramsız anlamları, yani herhangi bir etkinin tesiriyle zihinde gerçekleşen duygusal çalkantıların neticesinde kendini hissettiren belli belirsiz düşünceleri meşrulaştırarak hem felsefî düşüncenin yepyeni ufuklara açılmasına zemin hazırlamış hem de bu doğrultuda ortaya çıkan gelişmelere ayak uydurmak zorunda kalan felsefî söylemin nasıl çözümlenebileceğiyle ilgili ipuçları sunmuştur.

Burada ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki fark edilemeyecek kadar küçük olan minik algılar ile evrene hâkim olduğunu düşündüğü bireyselleşme ilkesi (*principle of individuation*) nedeniyle Leibniz, doğada herhangi bir nesnenin tıpatıp aynısı olan başka bir şeyin bulunamayacağını düşünmektedir. Ona göre evrende var olan her bir nesne, kendine özgü özellikler barındırması bakımından eşsizdir (Leibniz, 1896: II, 239-240). Şu hâlde filozofun varlık anlayışında önemli bir yer tutan bu ilkeyi semiyolojik açıdan yorumladığımızda, aslında konuşma dilleri nezdinde anlamdaşlık denen bir durumun söz konusu olamayacağını, dolayısıyla eşanlamlı addedilen sözcükler arasında ufak tefek de olsa bazı anlamsal farklılıkların bulunduğunu söylemeliyiz. Nitekim 'siyah ile kara', 'kalp ile yürek' veya 'aşk ile sevda' sözcükleri her ne kadar eşanlamlı gibi görünse de esasında bunları meydana getiren ses dizilerinin kendilerine özgü biçimde zihinde yarattığı duygusal çalkantılar, söz konusu sözcüklerin birbirinden ayrışmasına yol açarak farklı anlamlar kazanmasına zemin hazırlamaktadır.

Leibniz gibi akılcı (*rationalist*) filozofların duyumsal olanları zihinselleştirerek, Locke gibi deneyimci (*empiric*) filozofların ise zihinsel olanları duyumsallaştırarak tek yönlü bir şekilde açıklayan yaklaşımlarını yetersiz bulmuş olan Immanuel Kant (Kant, 1998: 372); söz konusu geleneklerin ortaya koyduğu anlayışları mezcederek akıl ile duyulardan kaynaklanan etmenleri bir dengeye oturtan ve böylece modern Batı düşüncesi çerçevesinde sentetik olarak adlandırılabilecek yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Kant'ın kendine has bir şekilde kılı kırk yararak gerçekleştirdiği eleştirilerden (*critiques*) neşet eden transsendental felsefe anlayışı; araştırmaya konu olan bir şeyin, bilme yetileri aracılığıyla zihinde kurulma koşulları ile bu koşulların salt aklın imkânları dâhilinde mümkün olup olmadığını soruşturmaktadır (Kant, 1998: 150). Transsendental tümdengelişe dayanan eleştirel felsefesinde sentetik a priori yargıların imkânını araştıran filozof, nesnenin akılda kurulma sürecinde özne tarafından işe koşulan zihinsel unsurları keşfetme çabasında olmuştur.[104]

[104] Kant'ın nezdinde aklın hiçbir tecrübeye başvurmaksızın doğrudan kendi başına bilebildiklerini ifade etmek için kullanılan 'a priori' ile aklın duyu tecrübesine başvurup dolaylı yoldan bilebildiklerini ifade etmek için kullanılan 'a posteriori' ıstılahları, bir önermede yüklemin konuya hangi yoldan bağlandığını belirterek aklın incelediği nesneyi bilme tarzını izah eden zarflardır (*adverbs*). Filozofa göre tümdengeliş yöntemine dayalı akılyürütmelerle elde edilen ve konu ile yüklemi birbirine zorunlu bir şekilde bağlanan a priori önermeler, "Her değişimin bir nedeni vardır." örneğinde olduğu gibi mutlak olarak doğruyken; tümevarış yöntemine dayanan akılyürütmelerle elde edilen ve konu ile yüklemi birbirine zorunsuz bir şekilde (*contingently*) bağlanan a posteriori önermeler ise "Bütün cisimler ağırdır." örneğinde olduğu gibi ancak farazî olarak doğrudur (Kant, 1998: 137).

Kant konu ile yüklem arasında kurulan bağıntının mahiyeti bakımından yargıları, 'analitik' ve 'sentetik' olmak üzere iki ana sınıfa ayırarak incelemiştir. Aklın herhangi bir deneye başvurma gereği duymaksızın salt kendi başına gerçekleştirdiği muhakemelerden hareketle meydana getirdiği analitik yargılar, araştırmaya konu edilen bir mefhumun bünyesinde yer alan ve anlama yetisinin bu mefhumla birlikte kendilerini de daima örtük olarak (*covertly*) zorunlu bir şekilde kavradığı temel düşünceleri belirleyip ortaya çıkardıktan sonra, bunları yüklem sıfatıyla tekrardan konuya isnat etmesiyle kurulmaktadır. İncelenen bir mefhumun yalnızca berrak bir şekilde anlaşılmasını sağlamaya yarayan analitik yargılarda yüklem, kendisinden a priori olarak çıktığı konuya, onda kavramsal olarak içerilmeyen hiçbir yeni vasıf ilave etmez. Sözgelimi 'cisim' mefhumunda kavramsal olarak içerilen 'yer kaplama' vasfının, kendisinden a priori olarak temin edildiği konuya yüklemlenmesiyle meydana gelen "Bütün cisimler yer kaplar." örneğinden de belli olacağı üzere, doğruluk değeri çelişki ilkesine müracaatla tespit edilen bu türden yargılar, aklın hâlihazırda sahip olduğu bilgileri hiçbir suretle genişletmez (Kant, 1998: 141-142). Öte yandan konu ile yüklemi arasında içlem-kaplam ilişkisi bulunmayan ve bu sebeple de birbirini kapsamayan kavramlardan oluşan sentetik yargılar ise bilgi verici niteliktedir. Sözgelimi 'Bazı insanlar kördür.' ifadesi, sentetik bir yargı içerir. Çünkü bu ifadenin yükleminde dile getirilen vasıf, konuda zorunlu şekilde kavramsal olarak içerilmediğinden, konu hakkında yeni bir düşünce sunmaktadır. Kant bu türden yargıları 'sentetik a posteriori' ve 'sentetik a priori' olmak üzere iki alt sınıfa ayırarak incelemiştir (Kant, 2015: 15-16). Aklın duyular vasıtasıyla dış dünyadan temin ettiği sezgilerden hareketle

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki Copernicus'ın matematiksel akılyürütmelere dayanan kanıtlardan hareketle Dünyamerkezli evren anlayışını reddedip Güneşmerkezli evren anlayışını geçerli kılmasıyla gökbiliminde yaptığı paradigma devriminin bir benzerini metafizikte gerçekleştirmek isteyen Kant (1724-1804), kendisinden önceki filozofların aksine, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkide öznenin edilgin (*passive*) bir alıcı değil, bilakis nesnenin etkin (*active*) durumdaki kurucu faili olduğunu düşünmektedir. Yani filozofa göre akıl (*Vernunft, reason*); şeyleri, kendisini duyular dünyasından elde ettiği izlenimlerin yapısına uydurarak değil, bu izlenimleri kendisinde doğuştan var olan saf sezgiler (uzay ile zaman) vasıtasıyla inşa ederek kavrar (Kant, 1998: 110-111). Kant büyük bir gayretle salt aklın yetilerini, işleyişini ve sınırlarını belirleyip evrensel bir mahiyete sahip olması gerektiğine inandığı bilimi bütüncül bir sistem olarak kurmaya çalışmış (Kant, 1998: 103; Kant, 1999: I, 57-59); bu doğrultuda da ilkin Descartes'ın yer kaplayan ile düşünen cevher ayrımına dayanan *ikili* kavram anlayışını, görünüşler dünyasından temin ettiği duyu verilerini / tecrübî sezgileri (*empirical intuition*) zihne ileten duyarlılık (*Sinnlichkeit, sensibility*) ile saf sezgiler (*pure intuition*) vasıtasıyla bahis

---

oluşturduğu sentetik a posteriori yargıların yüklemi, konuda kavramsal olarak içerilmeyen farklı bir düşünceye delalet eder. Mesela "Bütün cisimler ağırdır." örneğinden de kolaylıkla anlaşılacağı gibi sentetik a posteriori yargılarda yüklem, kendisine bağlandığı konudan analitik olarak çıkmadığından, ele alınan mesele hakkında aklın hâlihazırda sahip olduğu bilgileri genişletmektedir. Dolayısıyla tümevarış yöntemiyle meydana getirilen ve yüklemin konuya zorunsuz bir şekilde bağlandığı bu türden yargıların doğruluk değeri, olgusal gerçekliklerle uyuşup uyuşmadığına bakılarak belirlenir (Kant, 1998: 141-142). Aslında Kant, bir nevi zarf (belirteç) görevi gören a priori ile a posteriori ıstılahları nezdinde gerçekleştirdiği analitik-sentetik yargı ayrımından hareketle, hem sentetik olması hasebiyle zihinde hâlihazırda var olan bilgileri genişleten hem de a priori olması hasebiyle anlama yetisinin duyu verisine başvurmadan kendi başına yürüttüğü muhakemelerin sonucunda meydana gelen *sentetik a priori* yargıların imkânını soruşturmak istemiştir. Filozof, konusu ile yüklemi arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğunu düşündüğü için, sentetik a priori yargıların mutlak bir doğruluk değerine sahip olduğu görüşündedir. Ona göre evrensel bir geçerliliğe malik olması gereken bilimlerin, kendisine dayanılarak inşa edileceği bu türden yargıların izine matematik, fizik ve metafizik gibi disiplinlerde rastlamak mümkündür. Kant deneye müracaat etmeden a priori olarak kurulan ve doğruluk değeri çelişki ilkesine başvurularak denetlenen matematiksel yargıların tümünün sentetik olduğu görüşündedir. Ona göre anlama yetisinin ürünü olan bu tür yargılarda yüklem, konuda kavramsal olarak içerilmeyen farklı bir düşünceye karşılık gelmektedir. Filozofa kalırsa "7+5=12" ifadesini oluşturan '7+5' ile '12' kavramları arasındaki bağıntı incelendiğinde, '7+5' kavramında '12' kavramının içerilmediği, yani '7+5' kavramını çözümleyerek '12' kavramını kendiliğinden elde etmenin mümkün olmadığı görülür. Esasında '7+5' kavramından bir çıkarım olarak '12' kavramını temin etmek, ancak saf anlama yetisinin bu kavramlar üzerinde gerçekleştireceği sentetik bir işlemle mümkündür, ki böylece zihnin hâlihazırda mevcut olan bilgilerinde de genişleme meydana gelir (Kant, 1998: 143-144).

konusu tecrübî sezgiler üzerine düşünüp onlardan kavramlar vücuda getiren anlama (*Verstand, understanding*) yetilerinin sentetik birliğinden neşet eden *üçlü* bir yaklaşım ekseninde çözümleyerek geliştirmenin yollarını aramıştır (Kant, 1998: 155).

Kant'ın nazarında duyarlılık ile anlama yetileri, zihnin (*Gemüt, mind*) sahip olduğu iki temel bilgi kaynağıdır. Bilgi teorisi açısından akıl ile duyuları bir dengede görmek isteyen filozofa göre kavram (*Begriff, concept*), salt durumdaki aklî biçimler olan kategorilere duyu verisi tedarik edilerek meydana getirilir.[105] Zira aklın işleminden geçmemiş duyu verileri kör, duyu verisinden yoksun aklî biçimler ise boştur (Kant, 1998: 193-194). Şu hâlde kavram, ne yalnızca anlamanın a priori olan saf biçimlerine ne de yalnızca duyarlılığın a posteriori olan tecrübî sezgilerine dayanarak oluşturulabilir. Aslında bir sentez olan kavramın meydana gelmesi, aklî biçimler ile sezgilerin sentetik birliğine bağlıdır (Kant, 1998: 264). Öyle ki filozofun izah ettiği şekliyle kavramlar, anlamanın duyarlılık aracılığıyla kendisine dış dünyadan sürekli olarak sağlanan sezgiler (*Anschauung, intuition*) üzerinde kesintisiz bir şekilde gerçekleştirdiği düşünme ediminin sonucunda kendiliğinden (*spontaneously*) meydana gelmektedir (Kant, 1998: 205). Dahası Kant'a göre hipotetik yargılar da modern ontolojinin belirlediği devingen akıl anlayışı bağlamında zihnin yaratıcı faaliyetlerine binaen kendiliğinden oluşmakta ve kendilerinden hareketle meydana gelen kavramlara temel teşkil etmektedir. Dolayısıyla yargılar, kavramlar karşısında önceliklidir. Oysaki geleneksel felsefeye göre kategorik olarak gerçekleşen düşünme süreci; durağan durumda olan akla verilen bir kavramla başlamakta, yargıyla gelişmekte ve kıyasla bir sonuca bağlanarak tamamlanmaktaydı. Yani kavram, yargıya nispetle öncelikliydi (Türker, 2012a: 187-188). Kant'ın kavram karşısında yargıyı ön plana çıkarması; yargıya karşılık gelen cümlenin, kavrama karşılık gelen sözcüğe nispetle öncelikli olduğunu göstermektedir. Bu durum, bir önceki başlıkta devingen madde anlayışı ekseninde ontolojik açıdan temellendirmiş olduğum anlam-mana ilişkisinin, en nihayetinde aynı sonuçları ortaya çıkaracak şekilde,

[105] Kant'a göre kavramlar, anlamanın salt biçimleri ile duyarlılığın sezgilerinin ortaklığında üretilmektedir. Bu ortaklıkta "duyuların işi görmek, anlama yetisininki düşünmektir. Düşünmek ise, tasarımları bir bilinçte birleştirmektir." (Kant, 2015: 55).

devingen akıl anlayışı ekseninde epistemolojik açıdan da temellendirilebileceği gerçeğini gözler önüne sermektedir. Demem o ki cümle göstergesiyle ilgili olan mana, sözcük göstergesiyle ilgili olan anlamdan önce gelir; cümlenin manası, sözcüğün anlamını belirler; sözcüğün anlamı, cümlenin manasına başvurularak idrak edilir.

Geniş kapsamlı bir sistem kurma hedefi güttüğü için mekanikçi bir anlayış ekseninde şekillenen ikili değil, metafizik bir anlayış ekseninde şekillenen üçlü tasnifler yoluyla düşüncelerini geliştirmeye girişen Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlıklı kitabında "Arı [saf] felsefedeki bölümlemelerimin hemen hemen her zaman üçlü olması kuşkulu bulunmuştur." diyerek içinde bulunduğu durumu dolaylı bir biçimde de olsa itiraf etmiştir. Zira ona göre çelişki ilkesine dayanarak gerçekleştirilen analitik bölümlemeler ikili, sistemleştirici bir işleve sahip olan sentetik bölümlemeler ise üçlüdür (Kant, 2020: 36). Geleneksel düşüncenin nirengi noktası olan üçlemenin halk üzerindeki inandırıcı etkisi hakkında bilinç sahibi olan Kant, kaleme aldığı eserlerinde bir hitabet ilkesi olarak sıkça başvurduğu üçlü tasnifler yoluyla kendini okuyucu nezdinde anlaşılır kılmaya çalışmıştır (Türker, 2012a: 185). Nitekim filozofun eserlerinde karşılaştığımız pek çok bölümleme, aslında hiçbir ontolojik dayanağı bulunmayan ve kaynağını tamamen üçlemenin ikna edici gücünden alan estetik varsayımlardan ibarettir. Sözgelimi ona göre anlama yetisinin sentetik ürünü olan kavramlar, üçlü birlikten müteşekkil sistematik yapılardır.

Duyarlılık yetisinin iş görmesini sağlayan uzay (*space*)[106] ile zaman (*time*), aklın kendilerinden hareketle dış dünyada karşılaştığı şeyleri zihinde kurmasına imkân tanıyan a priori nitelikli saf sezgilerdir[107] (Kant, 1998:

[106] Kant'a kalırsa uzay, üç boyuttan fazlasına sahip olamaz (Kant, 1998: 158). Ayrıca tıpkı saf uzay sezgisinin kendisi gibi, uzayın üç boyutlu olduğu düşüncesi de zihin tarafından a priori olarak bilinir (Kant, 1855: 25). Şu hâlde duyu verilerinden hareketle meydana getirilen cisim kavramının temel özellikleri arasında sayılan üç boyutluluğun, aynı zamanda saf uzay sezgisinin de a priori bilinebilecek olan zorunlu bir vasfı olarak görülmesi, yani ancak duyular vasıtasıyla a posteriori olarak bilinebilir olan üç boyutluluğun akıl vasıtasıyla a priori olarak zaten bilindiği yönündeki iddia, filozofun sistemini çöküşe sürükleyebilecek nitelikte bir tutarsızlık örneğidir (Türker, 2012a: 180).

[107] Uzay ile zaman, duyarlılık yetisinin a priori nitelikli saf sezgileridir (*pure intuition*). Belli bir görünüşe sahip olmaları bakımından uzay ile zamanda duyumsanan ağaç, köpek,

166). Filozofun indinde saf uzay sezgisi, duyular tarafından elde edilen izlenimleri bir tasarımda a priori olarak birleştirerek tecrübî sezgi hâline getirmekte ve böylece duyusal varlıklara ilişkin kavramların oluşmasına zemin hazırlamaktadır (Kant, 1998: 158). Saf uzay sezgisinin faaliyetlerine sürekli eşlik etmekle birlikte esasen bireyin zihinsel durumlarıyla ilgili olan işlemlerde kendini belli eden saf zaman sezgisi ise olgusal gerçeklikler olarak dış dünyada var olan nesnelerden ziyade, duyusal etkilenimlerin neticesinde öznenin kendi 'ben'inde cereyan eden bilişsel süreçleri anlamlandırıp düzenlemeye yarayan ve bu sayede bilinçte oluşan çeşitli hâllerin farkına varılmasını sağlayan a priori koşulları temin etmektedir. İmdi duyarlılık yetisi, görünüşler dünyasından izlenimleri alır ve onları saf uzay ile zaman sezgilerinde düzenleyerek tecrübî sezgi hâline getirir; anlama yetisi ise duyarlılıktan tedarik ettiği sezgileri (duyu verilerini), görünüşlerin transsendental yüklemleri olan kategoriler[108] vasıtasıyla birleştirerek yargılar oluşturur ve çıkarımlarda bulunur (Weber, 1938: 287-288). Nitekim Kant'a göre üç aşamalı bir süreç olan idrak (*cognition*); duyumsamayla başlar, anlamayla gelişir ve akılla nihayete erer (Kant, 1998: 387). Bu doğrultuda akıl, anlama yetisi tarafından meydana getirilen kavramları düzenleyip onlardan düşünce dizileri oluşturarak kavramlar arasında sistematik bir birlik tesis etmektedir (Kant, 1998: 590-591). Dolayısıyla filozofun sentetik a priori yargılara dayanarak oluşturmak istediği kesin bilgiler, tecrübenin koşulu olan saf sezgiler ve düşünmenin koşulu olan kategoriler ile bunlara sağlanan duyu verilerinden müteşekkil birlikteliğin mükemmel uyumuna dayanır. Öznede gerçekleşen bilişsel süreçlerin nesnel geçerliliği de bu birlikteliği meydana getiren bileşenler arasındaki sentetik uyumdan kaynaklanır (Kant, 1998: 222-223, 282).

Burada şuna önemle dikkat çekmek gerekir ki geleneksel düşünceye bazı bakımlardan sadık kalarak modern dönemin sorunlarına cevap vermeye çalışan Kant'ın, geleneksel ile modern anlayışların bir sentezi görünümünde olan sistemini oluşturan karşıt unsurlar arasında nihaî bir karar

masa gibi nesnelere ilişkin algılar ise duyarlılık yetisinin tecrübî sezgileridir (*empirical intuition*) (Kant, 1998: 254).

[108] Kant'ın nazarında kategoriler, kendileri vasıtasıyla anlama yetisinde gerçekleşen faaliyetlerin düzenlendiği a priori düşünme kalıplarıdır (Kant, 1998: 220).

verememekten dolayı yaşadığı gelgitler, felsefesine temel teşkil eden kavramların çelişik anlamlar yüklenip paradoksal şekilde kullanılmasına zemin hazırlamıştır (Türker, 2012a: 174-175). Nitekim Türker'in altını çizdiği ve bir örneğini yukarıda da görebileceğimiz üzere Kant, *a priori* gibi metafiziğin en temel kavramlarından birini bile, "tecrübe öncesi" ve "daha önceki bir tecrübeden dolayı beklenen şey" olmak üzere, birbirinin çelişiği olan iki ayrı anlamda kullanmıştır (Türker, 2012a: 197). Bu bakımdan ele alındığında, filozofun *analitik* adını verdiği, zihinde önceden belirlenmiş ve bu nedenle de keşfe kapalı olan yargılar; a priori kavramının yukarıda belirtilen ikinci anlamıyla ilişkilidir. Şu hâlde Kant'ın ileri sürdüğü görüşlere kaynaklık eden ve çoğu birden fazla düşünceye karşılık geldiği için anlamsal açıdan bulanık olan kavramlar yoluyla akılyürütmek; tıpkı filozofun yaptığı gibi, bu kavramlar vasıtasıyla bazen açıkça çelişkiye düşme pahasına kaypak bir şekilde düşünebilmeyi gerektirir. Kant kavramları gevşek bir şekilde kullandığından, onun inşa ettiği sistem de esnek bir yapıya sahiptir. Haddizatında bu durum, filozof tarafından ileri sürülen iddiaların tezelden çürütülmesini zorlaştıran ve böylelikle sistemin ömrünü uzatan bir kalkan görevi görmektedir.

Kant'ın indinde salt aklın öncelikli görevlerinden biri duyarlılık ile anlama yetilerini birbirinden ayırarak bunların faaliyet alanını belirlemek, bir diğeri de anlama yetisini zapturapt altına alarak onun kendi gücünü aşan meselelerle uğraşıp yanlış çıkarımlarda bulunmasını engellemeye çalışmaktır (Kant, 2002: 71). Filozofa göre insan aklı, yalnızca duyarlılık yetisinin dış dünyadan temin ederek anlama yetisine iletmiş olduğu bir varolanın duyularca algılanabilen yönünü, yani görünüşünü (*Erscheinung, appearance*) bilebilir; buna karşın görünüşün varlıksal (*ontic*) özünü meydana getirdiği düşünülen kendinde şeyi (*Ding an sich, thing in itself*) ise algılayamadığından dolayı bilemez (Kant, 1998: 115). "Bütün a priori ilkeleriyle akıl" diyor Kant, "bize olanaklı deneyin nesnelerinden öte, bunlarda da deneyde bilinebilecek olandan öte bir şeyi hiçbir zaman öğretemez." (Kant, 2015: 116). Filozofa göre nesnelerin zihinde kurulup kavranmasını sağlayan kategoriler aracılığıyla akıl, görünüşler dünyası için kurallar tayin ederek onun işleyişini a priori olarak belirlemeye çalışan yasa

koyucu bir kuvvettir. Dolayısıyla duyular dünyasını oluşturan nesneler, transsendental muhakemelerin kendisine dayandığı a priori koşullar olan duyarlılığın saf sezgileri ile anlamanın kategorilerinde temellenen yasalara tabidir (Weber, 1938: 288). Birleşik Amerikalı tarihçi ve filozof Will Durant (1885-1981), Kant'ın konuyla ilgili görüşlerini şu sözlerle özetlemiştir: "Düşüncenin yasaları aynı zamanda nesnelerin de yasasıdır. Çünkü nesneler, bizce yalnız bu düşünce aracılığıyla bilinir." (Durant, 2014: 264).

Sahip olduğu bilme yetileri bakımından aklın faaliyet alanını kesin çizgilerle sınırlamak ve onu gücünü aşan meselelerle uğraşmaktan alıkoyup muhtemel yanılgılardan uzak tutmak isteyen Kant, araştırmaya konu kılınan nesneleri ontolojik açıdan fenomen (*phaenomena*) ile numen (*noumena*) olmak üzere bölümleyerek akıl tarafından bilinebilir olanları belirlemek amacındadır. Öyle ki filozofa göre şeyler, duyu organları vasıtasıyla kendilerinden elde edilen sezgiler ölçüsünde bilinebildiğinden, şeylere ilişkin olarak akıl aracılığıyla yürütülen soruşturmaların kapsamı, şeylerin tecrübe yoluyla doğrulanabilir/yanlışlanabilir olan fenomen[109] yönüyle çevrelenmelidir. Buna karşın filozofun, 'şeylerin duyularca nüfuz edilemez özü' veya 'fenomenin ötesindeki bilinemez gerçeklik' olarak anladığı numen,[110] aklın bilme yetilerini aştığından onun erişimine kapalı olan bir sahadır. Dolayısıyla akıl, kendisi için bilinmezliklerle dolu anlaşılamaz bir evren olan numen âleminde bulunduğu düşünülen kendinde şeyler üzerine muhakeme yürütmeye kalkıştığında, kaçınılmaz olarak yanılgıya düşer[111] (Kant, 1998: 347-349). Öyleyse filozofun transsendental idealizm adını verdiği sisteminde devingen bir yapı olarak addedilen özne, dış dünyada karşılaştığı şeyleri, onların duyulara tesir eden görünür (*apparent*) etkilerinden hareketle, bu etkileri duyarlılığın saf sezgileri ile anlamanın kategorileri vasıtasıyla akılda tasarımlar hâlinde kurarak kavramaktadır. Öte

[109] Kant'ın indinde fenomen, şeylerin duyularca algılanabilen görünür tarafıdır (Kant, 1998: 347).

[110] Kant'ın nazarında numen; 'cevher' örneğinde olduğu gibi anlama yetisinin kendi başına oluşturduğu, yani tamamıyla saf olan aklî tasarımlardır (Kant, 1855: 184; Kant, 2015: 67).

[111] Kant'a göre zihin, varolanın çekirdeğini teşkil ettiğine inanılan ve 'kendinde şey' adı verilen bir varlıksal özün mevcudiyetini pekâlâ düşünebilse bile, bunun hakkında hiçbir şey bilemez (Kant, 1998: 115). Çünkü duyarlılığın saf sezgileri ile anlamanın kategorileri, her türlü duyusal içerikten arınmış olarak tasarımlanan kendinde şeylere uygulanamaz (Kant, 1855: 185-186).

yandan öznenin tasarımına sahip olmadığı şeyler hakkında herhangi bir kavrayış geliştirmesi ise mümkün değildir (Kant, 1998: 427; Kant, 2015: 130-131).

> "*Şeyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görünüşlerini, yani duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz. Buna göre kuşkusuz itiraf ediyorum ki, bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır, yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilgimizin dışında kalmakla birlikte, duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır; biz bunlara cisim adını veririz, ki bu sözcük sadece, bizce bilinmeyen ama buna rağmen gerçek olan nesnenin görünüşü anlamına gelir*." (Kant, 2015: 38).

Yukarıdaki iktibastan da anlaşılacağı üzere Kant, salt aklın faaliyet alanını deneyimlenebilir olan muhtemel tecrübelerle çevrelemeye çalışmaktadır. Çünkü ona göre aklın, duyu verilerine müracaat etmeden yalnızca kendi saf yetilerini kullanarak, yani sırf diyalektik yöntemle gerçekleştirdiği muhakemeler sayesinde su götürmez bilgiler ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Tecrübenin sınırlarını aştığı için künhüne varılamayan meseleler hakkında dile getirilen kurgusal (*spekulative*) yargılar, çatışkıları (*Antinomie*) oluşturan geçersiz sentezlerden ibarettir (Kant, 1998: 467). İmdi teoloji, kozmoloji ve etik gibi alanlarda sıkça karşılaşılan çatışkıları dile getiren ifadeler; aklın sentetik edimlerini en baştan dogmatik olarak belirleyen mesnetsiz yargılara tekabül etmektedir. Kant'ın konuyla ilgili olarak sunduğu dört farklı çatışkı örneği şunlardır: (i) "Dünyanın, zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır." karşıtı "Dünya, zaman ve uzam bakımından sonsuzdur.", (ii) "Dünyada her şey yalın olandan oluşur." karşıtı "Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır.", (iii) "Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır." karşıtı "Özgürlük yoktur, her şey doğadır.", (iv) "Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır." karşıtı "Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır." (Kant, 2015: 92-93). Sonuç itibarıyla alıntılar hâlinde sıraladığım bu çatışkıları meydana getiren karşıt yargılar, olgusal gerçekliklere müracaat edilerek denetlenemediğinden, aklın bilme sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla bunların hiçbirini gerekçelendirip kesin olarak doğrulamak veya çürütmek mümkün değildir. Hâliyle salt akıl tarafından geçerli bir şekilde

temellendirilemeyen bu türden yargılar, teorik araştırmaların konusu dışındadır.

"Tutarlı olmak bir filozofun en büyük yükümlülüğüdür." diyen Kant'a göre (Kant, 1999: I, 27) bir düşüncenin en temel doğruluk ilkesi, kendi kendisiyle çelişmemesidir. Bu ilkeyi ihlal eden tüm düşünceler ise sahtedir. Ayrıca salt anlama yetisi tarafından duyu verilerine başvurmadan oluşturulan kurgusal düşünceler de kendi içlerinde hiçbir çelişki barındırmasalar bile, herhangi bir duyusal gerçekliğe delalet etmediklerinden dolayı doğru olarak nitelendirilemezler. Sözgelimi 'sürtünmesiz düzlem' örneğinde olduğu gibi, anlama yetisinin kendi başına uydurduğu hayalî tasarımlar olan bu türden düşünceler, nihayetinde ya yanlış (*false*) ya da temelsizdir (*groundless*) (Kant, 1998: 279, 324).

Kant belirtmiş olduğum bu saptamaların neticesinde, kurgusal düşünceler ile bilimsel düşünceleri birbirinden ayırt etmiştir. Filozofa göre kurgusal düşüncenin kaynağı durumundaki salt anlama yetisi, her türlü düşünceyi a priori olarak tasarlayabilmesine rağmen; esasında her bilimsel düşünce, olgularla uyumlu olduğu için deneyimlenebilir ve böylelikle nesnel açıdan da geçerli kılınabilir olan duyu verilerine karşılık gelmek zorundadır. Anlama yetisinin a priori kavramları olan kategorilere dayanarak üretilen saf biçimlerle, yani duyu verisiz düşüncelerle akılyürütüp dış dünyaya ilişkin doğru bir yargıda bulunmak mümkün değildir (Kant, 1998: 341). Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki duyarlılık yetisi tarafından temin edilmekle birlikte henüz anlama yetisinin hiçbir işleminden geçmemiş olan tecrübî sezgiler, düzensizce bir araya getirilmiş karmaşık veriler yığınından ibarettir. Dolayısıyla aklî bir biçim kazanabilmek için anlama yetisinin işleminden geçmek zorunda olan sırf duyu verilerinden hareketle de bilimsel nitelikte düşünceler üretilemez. Filozofa göre bilimsel düşünce, aklî biçimler ile duyu verilerinin ortaklığında; yani aklî biçimlere, bu biçimlerle bağdaşan duyu verisi tedarik edilmek koşuluyla meydana gelen sentetik birlikle oluşmaktadır.

Varlık-düşünce-dil arasında bakışım bulunması gerektiğini savunan Kant, kurgusal ile bilimsel düşünceleri ayırmayı sağlayan ölçüte binaen, konuşma dillerinde düşünceleri anlatmak için kullanılan sözleri de 'manalı'

ve ‘manasız’ olmak üzere birbirinden ayırt etmiştir. Buna göre aklî biçim ile duyu verisi ortaklığında kurulmuş olup olgusal bir gerçekliğe işaret eden hakiki düşüncelerden müteşekkil ifadeler manalı; yalnızca salt aklî biçimden ibaret olup hiçbir olgusal gerçekliğe işaret etmeyen hayalî düşüncelerden müteşekkil ifadeler ise manasızdır (Kant, 1998: 341).

Burada son olarak Kant’ın söylem tarzı hakkında birkaç tespitte bulunmanın faydalı olacağı kanısındayım. Yeniçağ Avrupası’nın başlıca felsefe dili olan Fransızcadan farklı olarak, Kant’ın eserlerini kaleme aldığı ve felsefî terminoloji açısından gevşek bir kavramsal örgüye sahip olduğu görülen Almanca; metafizik düşüncenin gelişimine imkân tanıyan kendine has esnek yapısı ve bünyesinde derin manalar barındıran deyişleri bakımından, kendisi aracılığıyla ifade edilen fikirlerin çözümlenip kavranması oldukça zor olan bir lisandır (Duralı, 2010: 19-20). Bir felsefe dili olarak Almancanın kendi yapısından kaynaklanan zorlukların yanı sıra, Türker’in “çağdaş görünümlü ama geleneksel ruhlu bir filozof” (Türker, 2012a: 177) olarak nitelediği Kant’ın felsefesine sirayet eden bulanıklığın bir diğer önemli nedeni; filozofun doğayı Newtoncı bir yaklaşımla mekanikçi ilkeler doğrultusunda açıklama niyetinde olmasına karşın, hayatın nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin meselelerde idealist bir tavır takınıp püriten ahlak anlayışından vazgeçmek istememesidir. Üstelik ele aldığı sorunları analitik bakımdan alabildiğine derinleştirerek incelemeye gayret sarf etmesi, filozofun metinlerinin anlaşılırlık derecesini daha da düşürmektedir. Aslında Kant, düşüncelerini sarih bir şekilde anlatabilmek amacıyla, incelediği kavramları daima izah ederek kullanmaya özen göstermiştir. Buna rağmen filozofun metinlerini oluşturan uzun cümleler, kavramsal yoğunluğu oldukça fazla olan dolambaçlı ifadelerden meydana geldiği için, bu cümlelerde serimlenen düşünce bağıntılarını tek okuyuşta büsbütün anlayabilmek genellikle bir hayli zordur. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki *Pratik Aklın Eleştirisi* başlıklı çalışmasında zihinde tasarlanan kavramları dile getirmek için silbaştan yepyeni sözcükler uydurmaya karşı çıkan ve yazında hâlihazırda mevcut olan ıstılahlara yönelmeyi salık veren filozof (Kant, 1999: 11); Yunanca, Latince ve Fransızca gibi Batı’nın felsefîleşmiş lisanlarından derlediği ıstılahlara farklı anlamlar yükleyerek

onları kendi sistemiyle uyumlu terimler hâline getirmektedir. Hiç şüphesiz bu durum da geniş bir kültürel havzadan beslenen filozofun ifade ettiği sözleri yorumlamayı zorlaştıran hususlardan biri olarak dikkate alınmalıdır.

2.3. Tümeller Teorisi: İdeal Kavramların Akılyürütmedeki İşlevi

Devingen varlık anlayışına dayandırdığı salt akıl kavramıyla modern düşüncenin temellerini atmış olan Descartes'ın, klasik ve skolastik geleneğe bağlı filozoflardan farklı olarak, insanın özünü teşkil eden aklî yönüne hiçbir aslî kusur atfetmediğini görüyoruz. Ona göre salt akıl, esasında doğası gereği yanılmaz olan bir yetidir; lakin sınırlı bir bilme kapasitesine sahip olduğu için her şeyin bilgisine erişemez (Descartes, 2017c: 89-90). Dolayısıyla anlamagücünü aşan meseleler hakkında düşünmeye kalktığında, salt aklın hataya düşmesi kaçınılmazdır (Descartes, 1901: 180). Bununla birlikte *Fıtrî/Tabiî Işıkla Hakikatin Araştırılması* adlı çalışmasının açılış cümlesinde salt akla duyduğu güveni vurgulayan filozof, insanın anlamagücünü ışığa benzeterek onun her şeyin künhüne varabilecek nitelikte bir yeti olduğunu şu iddialı sözlerle ifade etmiştir:

> "*Fıtrî ışık tamamen saftır ve ne dinin ne de felsefenin yardımına başvurmadan, sıradan insanın aklını kurcalayabilecek her şey üzerine edinmesi gereken kanaatleri tayin eder ve en ilginç bilimlerin sırlarına nüfuz eder*." (Descartes, 2017ç: 11).

Yukarıdaki iktibastan da anlaşılacağı üzere Descartes'ın nezdinde salt akıl, geleneksel filozofların düşündüklerinin aksine tanrısal bir dokunuşa ihtiyaç duymadan, yani kendi başına hakikati keşfedebilecek güçte bir yetidir.[112] Diğer bir deyişle bireylerin sahip olduğu salt aklın faaliyet gösterebilmesi için herhangi bir tanrısal etkiye, insanın tanrıyla ittisal kurmaya çalışmasına lüzum yoktur (Türker, 2017c: 6).

"Aklın varacağı son nokta, kendisini aşan sonsuz şey olduğunu kabul etmesidir." (Pascal, 2018: 129) diyerek Descartes'ın salt akla duyduğu aşırı güveni eleştiren Blaise Pascal (1623-1662) için ise akıl, varlığın üst sınırı

[112] *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı başyapıtında müdrikenin (anlık, anlamagücü, *understanding*) doğasını oldukça ayrıntılı bir şekilde irdelemiş olan Locke, anlamagücünün bilme yetilerini ve sınırlarını saptayarak felsefenin konu alanını aklın kavrayabileceği meselelerle çevrelemek istemiştir (Locke, 2017: I, 69). Müdrikenin sınırlı bir bilme gücüne sahip olduğunu düşünen filozof, salt aklın her şeyi bilebileceğini iddia eden Descartes'a yönelik eleştirileriyle, sanki vefatından yirmi yıl sonra dünyaya gelecek olan Kant'ı önceden haber vermektedir.

olan *sonsuzluk* ile alt sınırı olan *hiçliği* idrak edemez. Yani insanın her şeyi bilebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bilgi kavramını 'parçanın bütün içerisindeki yerini tayin eden bir yargı' şeklinde açıklayan Pascal'a göre insan aklı, varlığın alt ve üst sınırlarına temas edemediğinden; muhakeme yürüttüğü şeyler hakkında mutlak yargılar oluşturamaz. "Bütünü bilmeden parçaları, tek tek parçaları bilmeden de bütünü bilmeyi olanaksız sayıyorum." diyen filozofun nazarında varlığı tastamam kuşatıp kavrayamayan akıl, üzerine düşündüğü şeylerle ilgili olarak ancak herhangi bir kesinlik taşımayan belirsiz fikirlere sahip olabilir (Pascal, 2018: 32-33). İmdi Pascal'ın nezdinde 'her şeyi bilmek' demek, hem mutlak varlık anlamına gelen sonsuzluğu hem de mutlak yokluk anlamına gelen hiçliği bilmek demektir. Gelgelelim filozof için bunlar, yalnızca tanrı tarafından bilinebilir olan sır niteliğindeki gerçekliklerdir:

> "*Çünkü nihayetinde doğa karşısında insan nedir ki? Sonsuzluğa göre bir hiç, hiçliğe göre her şey; her iki ucu da kavramaktan sonsuz uzak, hiç ile her şey arasında bir orta noktadır. Eşyanın gayesi ve prensibi nüfuz edilemez bir sır içinde, erişemeyeceği bir muamma olarak saklıdır. Üstelik ne içinden çıktığı hiçliği, ne de içine gömülü olduğu sonsuzluğu anlamaya muktedirdir.*
>
> *Öyleyse ne gayesini, ne de ilkesini bilebildiği şeylerin arasında, ebedî bir umutsuzluk içinde, kimi görünümleri yakalamaktan başka ne yapabilir? Eşya hiçlikten gelmiş, sonsuza uzanmaktadır. Bu hayret verici süreci kim takip edebilir? Ancak bu harikaların müellifi kavrayabilir onu. Başka kimse kavrayamaz.*" (Pascal, 2018: 29).

Descartes'a yönelik sert eleştirilerin yer aldığı yukarıdaki iktibasta, dikkatten kaçmaması gereken çok önemli bir husus daha bulunmaktadır: Pascal açık bir ifadeyle şeylerin hiçlikten çıktığını dile getirerek geleneksel felsefenin üzerine inşa olduğu 'Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz.' ilkesini iptal etmiştir. Şu hâlde varlık-düşünce bakışımını reddeden Pascal'a göre, "kavranılmaz olan her şeyin var olmayacağı doğru değildir." Çünkü tıpkı "sonsuz sayı" örneğinde olduğu gibi, bazı düşünceler akıl tarafından kavranılamamasına rağmen, bunların var olmadığı ileri sürülemez (Pascal, 2018: 195). Yani "kavranılamayan her bir şeyin, var olmaması şart değildir." (Pascal, 2018: 197). İmdi belirli bir şekilde ne idrak ne de işaret edilebilen sonsuzluk, yokluk ve hiçlik gibi ideal kavramları karşılayan ıstılahların Pascal'la birlikte gündeme gelmeye başlaması; geleneksel felsefe anlayışında önemli bir yer tutmuş olan varlık-düşünce-dil bakışımının,

17'nci yüzyıldan itibaren tartışmaya açılmasına zemin hazırlamıştır. Zira artık yalnızca varolanlar değil, aynı zamanda varolmayanlar da pekâlâ düşünülebilir ve dile getirilebilir durumdadır.

Böylece tümel, geleneksel dönemde '1.1.7.2.2' numaralı başlıkta da bahsettiğim gibi 'belirli üye ile vasıflardan müteşekkil tamamlanmış bir bütünlük' olarak anlaşılmaktayken; Batı düşüncesinin Rönesans'la birlikte sıfır (0) kavramıyla tanışması sonucunda *üye* şartının ortadan kalkmasıyla beraber, 'sadece vasıflardan da oluşabilen tamamlanmış bir sınıf' olarak ele alınmaya başlamıştır. Çünkü yukarıda da açıklamaya çalıştığım üzere, modern felsefeye konu olan düşüncelerin illa varlıksal (*ontic*) bir karşılığı bulunmak zorunda değildir. Yeniçağla birlikte gündeme gelen yokluk, hiçlik, sıfır[113] ve boş küme gibi ideal kavramlara tekabül eden ıstılahlar[114] modern dönemin tümel anlayışında yaşanan paradigma değişikliğini kanıtlayan örnekler olmanın yanı sıra; Eskiçağdan beri felsefeye egemen olan varlık-düşünce-dil bakışımını tartışmalı bir hâle getiren gelişmelere de kapı aralamıştır. Öyle ki "On Denoting" başlıklı makalesinde Bertrand Russell (1872-1970), "Fransa Kralı" ifadesinin tıpkı matematikteki sıfır rakamı gibi, hiçbir üyesi olmayan boş bir sınıfa işaret etmesine rağmen,[115] yine de anlamlı olduğunu belirtmiştir (Russell, 1971: 46-47). Üstelik ifadelerin sözdiziminde kilittaşı vazifesi gören varlık bağlacı (*copula*) da geleneksel dönemde, önermede bulunan konunun, yüklemin işaret ettiği tümelin tüm felsefenin konusu olan varlıktan aldığı payı göstermesi bakımından 'var olma' anlamı taşırken; modern dönemde ise '2.4.2' numaralı başlıkta da açıkladığım gibi 'var olma' anlamını bildirmekten ziyade, ifade birimleri arasında eşitlik veya eşitsizlik bağıntısı kurmaya yaramaktadır. Bu sebepledir ki mesela 'Mustafa adını oluşturan ince ünlülerin sayısı'nı *a*, 'sıfır'ı da *b* sembolüyle gösterip 'Mustafa adını

[113] Leibniz'le birlikte sıfır, diferansiyel hesabının ana müracaat noktası kılınacaktır. Frege'nın nazarında ise sıfır, 'kendiyle aynı olmayan' kavramıyla ilişkili olduğu için, aslında kendi içinde çelişki barındıran bir sayıdır (Frege, 2020: 168). Frege'nın tümel anlayışında 'üye' şartının ortadan kalkmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. (Frege, 2020: 145).

[114] Helen felsefesini belirlemiş olan 'Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz.' ilkesi ile varlık-düşünce-dil bakışımı gereği, yukarıda belirtilen kavramlardan hiçbiri Eskiçağda ortaya çıkma imkânı bulamamıştır.

[115] Nitekim makalenin yayımlandığı 1905 yılında Fransa, cumhuriyet rejimiyle yönetildiği için ülkede hüküm süren herhangi bir kral bulunmuyordu.

oluşturan ince ünlülerin sayısı sıfırdır.' cümlesini cebirsel dile uyarlayarak *a=b* yahut *a=0* şeklinde ifade edebiliriz. Çünkü 'Mustafa' adını meydana getiren ünlülerden hiçbiri ince değildir. Ezcümle esasında hiçlik bildiren 'sıfır' terimi, dile getirilen eşitliğin bir parçası olması bakımından, modern felsefe dilinde yüklem olarak pekâlâ kullanılabilir. Oysaki aynı durum ne hiçliğin ne de sıfırın tasavvur edilebildiği geleneksel felsefe anlayışında mümkün değildi.

Modern tümel anlayışı nezdinde içlem (*intension*) ile kaplam (*extension*) birbiriyle ters orantılıdır. Şu hâlde bir sınıfın içlemini belirleyen vasıflar arttıkça, kaplamını belirleyen üyeler azalmakta; vasıflar azaldıkça, üyeler artmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir sınıf oluşturmak için müracaat edilen niteleyiciler, sınıfın işaret alanını daraltan bir etkiye sahiptir. Hatta o kadar ki bir sınıfın işaret alanını daraltan niteleyici sayısını çoğaltarak hiçbir üyesi bulunmayan, yani herhangi bir şeye işaret etmeyen boş sınıflar tasarlamak bile kuramsal açıdan mümkündür. Sözgelimi hem belirli özellikleri bulunan geometrik bir büyüklüğe hem de dış dünyada kısmen deneyimlenebilen bir şekle delalet eden 'düzlem' sözcüğü olgusal temelleri olan bir kavramı gösterirken; olguları meydana getiren koşullarla uyuşmadığı için dış dünyada bulunması mümkün olmayıp yalnızca aklın kendi başına kurgulamış olduğu bir tasarıma, yani zihinde salt bir biçim olarak var olan saf bir düşünceye delalet eden 'sürtünmesiz düzlem' sözcüğü ise ideal bir kavramı göstermektedir. Keza akıl tarafından biçimsel muhakemeler yoluyla a priori olarak üretilmiş olan yokluk, hiçlik, sıfır, boş küme ve sonsuzluk gibi kavramlar da idealdir. Çünkü esasında dış dünyada bulunan hiçbir şeye karşılık gelmeyen bu kavramlar, aklın salt tasarımlarından ibaret kurgulardır.

Tecrübe edilemediği için gözlem yahut deney verilerine dayanılarak bilimselliğin gerektirdiği biçimde açıklanamayan ideal kavramlar, keşfedilmeyi bekleyen muhtemel dünyalarda bulunabilecek muhtelif gerçeklikleri ortaya çıkarmak amacıyla yapay olarak tasarlanmıştır. Bunların bazı örneklerini filozofların kurgusal akılyürütmeler yoluyla olgusal gerçekliği açıklayan fizik yasalarını bazen yadsıma pahasına gerçekleştirdiği düşünce deneyleri (*thought experiments*) çerçevesinde

görmek mümkündür. Mutlak olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir nitelikte olmayan düşüncelerden müteşekkil ideal kavramlar; esasında açık, seçik ve berrak ifadelerden meydana gelmesi gereken felsefe dilini belirsizleştirerek anlaşılması zor ve Pascal örneğinde olduğu gibi okuyucuyu yer yer gizemli düşüncelere yönelten bulanık bir söylemin belirmesine uygun bir ortam oluşturmaktadır.

Eskiçağ Helen düşüncesinin aksine varlık-mahiyet özdeşsizliğini gerektiren ideal kavramlar; modern dönemde yalnızca meşruiyet değil, ayrıca bilimsel ve felsefî işlevsellik de kazanmıştır. Zira bilimsel düşünceyi felsefî düşünceden ayırt eden ölçme, sıfır kavramı sayesinde mümkün olmuştur. Bununla birlikte varlık-mahiyet özdeşsizliği idealist bir saçmalığa yol açma tehlikesi içerdiği için, ideal kavramların hangi sınıra değin mümkün olduğunu belirlemek önemliydi. David Hume (1711-1776) için akıl, basit fikirleri dilediğince birleştirme özgürlüğüne sahip bir yetidir. Diğer bir deyişle aklın bir fikirden diğerine geçmesini engelleyip bileşik fikirler tasarlamasını kısıtlayan hiçbir düzenek mevcut değildir (Hume, 1921: 15-16). Dolayısıyla bu birleştirme edimi sırasında ortaya çıkabilecek en büyük tehlike, fikirlerin kendi içinde çelişmesidir. Nitekim filozofa göre zihinde üretilen tasarımları belirleyen ölçüt, bunları meydana getiren düşünceler arasındaki iç tutarlılıktır. Çünkü filozofun nazarında düşünceler, aklın ilkelerine uyduğu ölçüde gerçektir. Mesela her ne kadar fizik yasalarına aykırı olmasa da dış dünyada hiçbir olguya karşılık gelmeyen ve bu bakımdan ideal kavramlara örnek teşkil eden "altından bir dağ", sırf kendi içinde çelişki barındırmayan unsurlardan oluşması nedeniyle akıl tarafından anlaşılabilir nitelikte olan bir düşüncedir. Öte yandan "vadisiz bir dağ" ise hem fizik yasalarına aykırı olması hasebiyle hiçbir olguya tekabül etmeyen hem de kendi kendisiyle çeliştiği için akıl tarafından anlaşılamayan sahte bir düşüncedir (Hume, 1965: I, 32). Çünkü bir dağ varsa, buna binaen vadi de var olmak zorundadır; vadinin bulunmadığı bir durumda, dağ da var olamaz. Vadisiz bir dağ, tıpkı dört kenarlı üçgen gibi imkânsızdır. Şu hâlde fizik yasalarının doğada vuku bulan olgularla bağdaşmak zorunda olması gibi, fikirler de aklın yasalarıyla uyuşmak zorundadır. Dolayısıyla

akılyürütme esnasında düşüncelerin iç tutarlılığı daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Şimdi son olarak şu noktayı önemle vurgulamak gerekir ki manasızlık ile imkânsızlığın bir tutulduğu geleneksel dönemde ifadeler, hem olgusal (deneyimlenebilirlik) hem de mantıksal (kavranabilirlik) açıdan mümkün olmalıydı. Bu nedenle klasik mantığın kategoriler teorisi bakımından altından bir dağın var olduğuna dair bir ifade, her ne kadar kendi içinde bir çelişki barındırmasa da fizik gerçekliğe başvurularak tecrübe edilemediği için manasızdı. Oysaki modern dönemde bu tarz ifadelerin, yukarıda bahsetmiş olduğum düşünce deneyleri kapsamında, filozoflar tarafından işe yarayıp sorun çözdükleri ölçüde, tereddütsüz kullanıldığını görmekteyiz. Yani geleneksel dönemde varlık-düşünce-dil bakışımına sıkı sıkıya bağlı kalmış olan filozofların ne tasavvur ne idrak ne de izah edebileceği bazı kavramlar ile bu kavramlardan müteşekkil bazı manasız ifadeler, 18'inci yüzyılda bilhassa kategoriler teorisini reddeden Hume'la birlikte felsefe alanında geçerlilik kazanarak meşrulaşmıştır.

2.4. Felsefe Dilinin Dizim (*Syntax*) İlkeleri

Tezimin bu kısmında modern dönemde geliştirilmiş olan fikirleri meydana getiren kavramların nasıl bir anlayış doğrultusunda dizildiğini saptamaya çalışacağım. Öyle ki ortaya konan düşüncelerin düzenlenişini belirleyen hususların tespiti sayesinde, felsefe dilini oluşturan ifadeleri tam manasıyla anlayabilmek mümkün olacaktır.

2.4.1. Düşüncenin Kavramdizimi: Kategoriler Teorisi ile Tanım Yöntemine Yönelik Eleştiriler ve Bunların Yerine Önerilen Aksiyomatik Yöntemin Felsefe Diline Etkisi

Geleneksel filozofların indinde doğa, bilgelik yolunda hakikatin künhüne varabilmek için başvurulan ve hayranlıkla temaşa edilen tabii bir yapıydı. Oysaki modern filozofların tasavvurunda doğa, kuvvet arayışında kendisinden güç devşirebilmek için tahakküm altına alınması gereken mekanistik işleyişe sahip bir sistemdir. Böylece modern dönemde felsefe ile bilimin bir tür kuvvet araştırmasına dönüştüğünü görüyoruz. Modern filozoflar için bilim, doğa olaylarının analizi neticesinde ortaya çıkan neden-

etki bağıntılarını matematiksel gösterime (*mathematical notation*) çevirip kuvvet üretecek sistemlerin teorik altyapısını kurmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle bilgi, kuvvet arayışında aşırılıklara sahne olan modern dönemde *güç* kavramıyla birlikte anılmaya başlamıştır. Nitekim dönemin karakterini belirleyen filozofların başında gelen Francis Bacon (1561-1626) tarafından açıkça ifade edildiği üzere bilgi, güç demektir (Bacon, 1902: I, 11). Modern felsefenin temellerini atmış olan Bacon'a göre araştırmaların başlıca amacı, doğayı insanın isteklerine itaatkâr hâle getirmenin yollarını soruşturmak olmalıdır (Bacon, 1902: II, 182). İmdi kuvvet arayışında doğayı araçsallaştırmanın hayalini kuran filozofun nazarında bilim, insanın doğa üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasını sağlayacak olan bir faaliyettir (Bacon, 2011: 111).

Güç odaklı bilgi anlayışı konusunda Bacon'la hemfikir olan Descartes da bir tür kuvvet araştırması olarak telakki ettiği felsefe sayesinde insanın, 'doğanın efendisi' olabileceği kanaatini taşımaktadır (Descartes, 1899: 66). Dolayısıyla kuvvet kaynağı olarak görülmesi gerektiğini düşündüğü doğanın anlaşılmasında gâî nedenlerle (*final causes*) ilgili araştırmaların hiçbir işe yaramadığını belirten filozof[116] (Descartes, 1901: 175); doğada cereyan eden olayların manevî ülküler doğrultusunda değil, fizik ve geometrinin ilkelerince belirlenmiş olan mekanikçi bir yaklaşımla incelenmesini salık vermektedir. Üstelik Descartes'a göre evren, mekaniğin yasalarına uygun şekilde hareket etmek zorunda olduğu için, herhangi bir mucizeden de bahsedilemez.[117] Ne var ki Yeniçağ Avrupası'nda Katolik kilisesinin dogmalarıyla ters düştüğü için diri diri yakılan Bruno ile ev hapsine çarptırılan Galilei'nin içine düştüğü vahim durumdan epey etkilenmiş

[116] Descartes'ın bu fikrine karşı çıkan Leibniz'e göre felsefede müracaat edilen mekanikçi yöntem, şeyleri zahirî nitelikleri bakımından açıklamaya elverişli olsa da gerçekte şeylerin esasını oluşturan bâtınî yönünü açıklama hususunda yetersizdir (Boutroux, 2017: 104). Bu yüzden filozof, modern dönemle birlikte felsefeden tasfiye edilmeye çalışılan gâî nedenle ilgili araştırmaları yeniden felsefenin konu alanına dâhil etme gayretindedir (Leibniz, 1902a: 33-34). Nitekim ona göre varlığın künhüne, ancak gâî nedenle ilgili soruşturmalar gerçekleştirerek tam anlamıyla varılabilir. Boutroux, filozofun gâî nedenle ilgili düşüncelerini şu sözlerle örnekleyip açıklamıştır: "Bir gaî nedene müracaat etmeden, ışığın yasalarını tamamen hesaba katmak imkânsız olur; ancak, tabiatın ışık ışınlarını bir noktadan diğerine en kolay yoldan sevk etme amacı güttüğünü düşünmekle bu yasaların hepsi hayranlık uyandırıcı bir şekilde bulunup ortaya konur. Fail nedenlerin düzeniyle gaî nedenlerin düzeni arasında bir ahenk bulunur, ama fail nedenler gaî nedenlere bağımlıdır." (Boutroux, 2017: 110).

[117] Atakan Altınörs'ün konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. (Descartes, 2017b: 58).

olduğu anlaşılan Descartes, üzerinde yoğun olarak hissettiği dinî ve siyasî baskılardan korunmak maksadıyla, kaleme aldığı yapıtlarında çeşitli üslup hilelerine müracaat ederek, dolaylı yollardan satır aralarına gizlediği gerçek düşüncelerini emniyetli bir şekilde ifade etmenin yollarını aramıştır (Türker, 2012a: 217). Nitekim *Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme* başlığını taşıyan ve günümüze yalnızca birkaç parçası ulaşabilmiş olan eserinde, kilise tarafından evrenin oluşumunu açıklamak gâyesiyle başvurulan mucizelere dayalı anlatımları dikkate almayarak dünyanın meydana gelişini mekanikçi ilkeler doğrultusunda açıklamak isteyen filozof; "Bu Dünyanın dışına çıkıp, hayalî bir uzayda mevcut hâliyle kurgulayacağım yepyeni ve bambaşka bir dünyayı görmeye gelmesi için zihninizi biraz özgür bırakınız." şeklinde dile getirdiği sözlerle (Descartes, 2017b: 65), daha sonra ileri süreceği görüşler sebebiyle kilisenin hışmına uğramamak için, kurgusal bir anlatımla sanki hayalî bir gerçeklikten bahsediyormuş gibi yaparak aslında ifade etmeyi arzuladığı esas düşünceleri adına kendince güvenli bir zemin hazırlama niyetindedir.

Bacon ise 'Lord' unvanına sahip olmanın hissettirdiği güven duygusuyla kaleme aldığı eserlerinde düşüncelerini yalın, açık ve dolambaçsız ifadelerle dile getirmiştir. Geleneksel düşünceyi belirleyen temel değerlerden kopma hevesinde olan filozof, içinde bulunduğu çağda silbaştan şekillenen felsefenin konu alanını dünyevî gerçeklerle sınırlandırma arzusundadır. Onun nazarında felsefe, mekanikçi yaklaşımla ele alınabilen ve deneyle kanıtlanabilen somut olgu ve olaylarla ilgilenmeli; esasen manevî ülkülerle ilintili olan gâî nedene ilişkin araştırmalarsa, felsefenin gündeminden tasfiye edilmelidir. Çünkü söz konusu nedenle ilgili incelemelerin, kuvvetin üretilme koşullarını keşfetmede hiçbir faydası yoktur (Bacon, 1902: I, 38; Bacon, 1962: II, 97-98). Ayrıca Bacon'a göre araştırmalar esnasında yalnızca aklın bir kurgusu olarak var olan gâî nedenlere başvurmak, dogma kabîlinden fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı için keşif sürecini akamete uğratmakta (Weber, 1938: 191); kültür tarafından oluşturulup bireylere aşılanan bu tür batıl fikirler, aklın doğru bir şekilde işlemesine ket vurmaktadır (Bacon, 1902: 6). Sözgelimi geleneksel felsefenin ana kavramlarından birine işaret eden cevher, kurgusal

akılyürütmeler aracılığıyla oluşturulduğundan, aslında gerçeği yansıtmayan anlamsız bir ıstılahtır (Bacon, 1902: I, 14-15). Geleneksel felsefenin tümdengelim yöntemine dayanan kalıplaşmış akılyürütme biçimlerine de karşı çıkan Bacon, tümevarım yöntemine dayanan ve modern felsefenin keşif odaklı yaklaşımlarının ihtiyaç duyduğu yeni bir anlayış ortaya koymuştur. Onun tümevarım yöntemi uyarınca şekillenmiş olan bilim anlayışı, gözlem yoluyla elde edilen tikel verilerden hareketle, doğada keşfedilmeyi bekleyen tümel bilgilere yönelmeyi amaçlar. Bu bakımdan filozof öncelikle araştırma konusunu meydana getiren analitik unsurlar arasındaki bağıntıları tahlil etmekte, ardından da bahis konusu bağıntılardan yola çıkarak geçerli olabilecek bir senteze ulaşmaya çalışmaktadır. Nitekim onun maksadı, bilişsel süreçleri keşfe açık tutmak ve bu süreçlerin gidişatını en baştan körlemesine belirleyen yargıları saf dışı bırakmaktır.[118]

Kuvvetin peşinde koşan modern filozofların çalışmaları, tamamıyla keşif odaklıdır. Bu nedenle onlar, aşağıda irdeleyeceğim üzere, tanımlanmış kavramlardan örülü olan geleneksel yapıdaki düşüncelere karşıdır. Zira keşif sürecinde aklın daima tetikte kalmasını sağlamak için, araştırmaya konu olan hususlar tanımla sınırlandırılmadan ele alınmalıdır. Dolayısıyla Bacon, Galilei ve Descartes gibi modern felsefenin kurucularına göre mantık teorisi, yeni bilgiler keşfetmede hiçbir işe yaramamaktadır. Mantığın tek işlevi, tamamlanmış olması bakımından keşfe kapalı olan akılyürütmelerin tutarlığını biçimsel açıdan denetlemektir. Bu yönüyle mantık, keşfedilmiş

[118] Deneyimci bir filozof olan Bacon, kavramların duyusal tecrübelere dayalı olarak meydana geldiğini belirtmiştir (Bacon, 1902: II, 230). Bu nedenle sözcükler de varlık ile düşünce arasındaki ilişki gözetilerek oluşturulmalı, yani duyuların dolaysız olarak algıladığı somut nesnelere delalet etmelidir. Zira sözcükler vasıtasıyla işaret edilen nesnelerin soyutluk derecesi arttıkça, dil ile varlık arasındaki gösterme ilişkisi de o denli belirsizleşir (Bacon, 1902: I, 33). Bununla birlikte filozofa göre dilin ifade birimleri olan sözcüklerin anlamı, toplumsal bir uzlaşımla belirlenmekte; söz konusu uzlaşımı yadsıyarak türetilen sözcükler, iletilmek istenen fikirlerin anlaşılmasını sekteye uğratarak bireyler arasında beyhude tartışmalara yol açmaktadır (Bacon, 1902: I, 21).

Bacon ayrıca dilin özensiz kullanılmasından kaynaklanan iki ayrı meseleye dikkat çekmiştir: (i) Bunlardan ilki, herhangi bir somut karşılığı bulunmayan kavramlaştırmaların neticesinde ortaya çıkmış olan sözcüklerdir. Örneğin ilk hareket ettirici (*primum mobile*) ve talih (*fortune*), varlık âleminde hiçbir şeye delalet etmeyen uydurma adlardır. (ii) İkinci olarak filozof, gelişigüzel tanımlandığından aynı ânda farklı ve birbiriyle tutarsız olan fikirleri gösteren adlardan söz etmiştir. Mesela 'kolayca bölünen, yayılan, birleşen, toplanan, akan, devinen' gibi çeşitli hâlleri anlatmak için kullanılan nemli (*moist*) sözcüğü karmaşık bir addır (Bacon, 1902: I, 32-33). Bacon'a göre tüm bunlar, aklın doğru bir şekilde işlemesine engel olan durumlardır.

şeyleri başkalarına izah etmek amacıyla kullanılabilecek eğitsel bir disiplinden ibarettir (Bacon, 1902: I, 12-13; Descartes, 1899: 18; Galilei, 2011: 134). Hatta Bacon'ın nazarında güya aklın hatasız bir şekilde işlemesini sağlamak maksadıyla geliştirilmiş olan geleneksel mantık teorisi, hakikatin izharından ziyade, yanılgıların tasdiki yönünde işlev görmektedir (Bacon, 1902: 7). Konuyla ilgili benzer fikirlere sahip olan Hobbes için de mantık, "insanları şaşırtmaya yönelik kelime oyunları ve icatlardan ibaret" bir uğraştır[119] (Hobbes, 2013: 490).

Şimdi yukarıda değinilen duruma bağlı olarak şunu söylemek mümkündür ki modern filozoflar, geleneksel mantık anlayışıyla birlikte bu anlayış içerisinde şekillenmiş olan kategoriler teorisi ile tanım yöntemini de reddetmiştir. Örneğin Rönesans'ın ünlü düşünürlerinden Desiderius Erasmus (1466-1536), eleştirel yaklaşımına eşlik eden alaycı bir üslupla 1509 yılında yazdığı *Deliliğe Övgü* adlı çarpıcı eserinde, ele alınan konuyu belli kalıplarla sınırlayıp tüm yönleriyle kavramayı engellediği gerekçesiyle, geleneksel dönemde hitabî bir yöntem olarak sıkça başvurulan tanıma karşı çıkmıştır (Erasmus, 2018: 41-42). Zira ona göre geleneksel filozofların kategoriler ile tanımlara dayanarak gerçekleştirdiği basmakalıp muhakemeler, keşif sürecini akamete uğratmaktadır. Üstelik şunu da belirtmek gerekir ki bir çırpıda fark edilmeyen kavramsal bağıntıları kolayca ortaya çıkarabilen ve bu sayede de daha önce hiç düşünülmemiş olan ilişkileri şaşkınlık uyandıracak şekilde dile getirebilen kişilerin sözlerini 'deli saçması' olarak niteleyip manasız bulan Skolastiklerle alay eden Erasmus'a göre; alışılageldik bakış açılarının dışına çıkarak hemen göze çarpmayan bağıntıları tespit edebilmek, dâhiliğin başlıca emareleri arasındadır.

[119] Bacon'ın açmış olduğu yoldan ilerleyen Hobbes'a göre felsefe, insan hayatını kolaylaştıracak keşiflerin araştırılmasıyla ilgili olmalıdır (Hobbes, 1963a: 10). Filozofun nazarında felsefenin konu alanı, dünyevî âlemde bulunan ve oluş-bozuluşa tabi olan cisimlerin niteliklerini tespit etmek ve onların etkisiyle cereyan eden fizik olayların gelişim aşamalarını incelemekle sınırlıdır. Dolayısıyla uhrevî adı verilen bir âlemde var olduğu düşünülen ve duyularca algılanamadığı için kavranılması mümkün olmayan ezelî-ebedî yapıdaki değişmez varlıklara ilişkin meseleler, felsefî soruşturmalar sahasının dışında tutulmalı; bunlarla yalnızca ilahiyat meşgul olmalıdır (Hobbes, 1963a: 13). Hobbes felsefeden ne anladığını şu sözlerle ifade etmiştir: "Felsefe ile anlaşılan, madde ve beşeri güç müsaade ettiği ölçüde, beşeri hayatın gerektirdiği sonuçları elde edebilmek amacıyla, herhangi bir şeyin oluşum biçiminden özelliklerine veya özelliklerinden muhtemel bir oluşum biçimine doğru akıl yürütme yoluyla edinilen bilgidir." (Hobbes, 2013: 487).

Geleneksel filozoflar kendilerine bahşedilen imkânlar çerçevesinde doğayı huşu içinde temaşa etmekle yetinirken, bunu yeterli bulmayan modern filozoflar ise doğayı tahakküm altına alarak onun kuvvet üretimine elverişli olan mekanistik yönlerini keşfetmenin yollarını aramıştır. Dolayısıyla evrenin verilmiş gerçekleriyle iktifa etmeyip verilmemiş gerçeklerini tasarlamak isteyen modern filozoflar, evreni kuvvet ihtiyacını karşılayacak şekilde yeni baştan yaratmak arzusundadır. Hatta geleneksel dönemde biri dünyevî diğeri de uhrevî addedildiği için birbiriyle çeliştiğine ve herhangi bir varlıkta aynı bakımdan birleşemeyeceklerine inanılan 'madde ile ruh', 'cisim ile düşünce' yahut 'makine ile dil' gibi kavram çiftlerinden hareketle oluşturdukları *düşünen madde*, *konuşan makine*, *kendini idrak eden cisim* gibi bağıntılara dayanarak modern filozoflar; eskilerin hiçbir şekilde tasavvur edemeyip üstüne üstlük de gerçekdışı saydığı yepyeni varlık türlerinin tasarlanabilmesine zemin hazırlamıştır. Şu hâlde modern filozofların nezdinde evren, yalnızca verilmiş olan şeylerin basit bir toplamından ibaret değildir. Çünkü farklı veya çelişik olduğu düşünülen şeylerin bir araya getirilmesiyle, bünyesinde çeşitli kuvvet kaynakları barındıran çok sayıda muhtemel dünya yaratılabilir. Yani tek tek şeyler yerine olayları temele alan modern yaklaşımda, şeyleri alışılagelmişin dışında yeniden düzenleyerek bambaşka gerçeklikler inşa etmek mümkündür.

Yeniçağla birlikte kuvvet üretecek sistemlerin keşfedilmesine yoğunlaşan filozofların indinde evren, içinde sınırsız ihtimaller barındıran ve buna binaen de muhtemel her türlü gerçekliğe fırsat tanıyan mekanistik bir yapı olarak telakki edilmiştir. Bu nedenle aklın sentetik ufkunu daha yolun başında belirleyerek keşif sürecini belli kalıplarla sınırlandıran kategoriler ile ona dayanılarak geliştirilen tanımı reddeden modern filozoflar, sınırsız ihtimaller dâhilinde düşünülebilecek muhtemel dünyaları tasarlamaya odaklanmıştır. Nitekim ele alınan konulara hangi vasıfların yüklemlenebileceğini belirleyen mantıksal ölçütleri yadsıyan bu dönemin filozoflarına göre, çözümleme sırasında kurucu parçalarına ayrıştırılan bir nesnenin analitik unsurlarından hareketle sentezlenebilecek dünyalar önceden belli değildir, aksine sürprizlerle doludur. Dolayısıyla kuvvetin

keşfedilmesini sağlayacak bir güç tutkusu ışığında analitik süreçleri alabildiğine aşırılıklara vardırarak şeylerin kilittaşı durumundaki dokunulamaz parçası olan ontogeni bile analize tabi tutup parçalama cüreti gösteren modern yaklaşım çerçevesinde, sözgelimi Leibniz tarafından dile getirilen "Bir şey niçin kendi gibidir de başka türlü değildir?"[120] tarzındaki varlığın gâyesini soruşturmaya açan sorular manasız değil; bilakis modern felsefenin ihtiyaçları doğrultusunda yürütülen analiz çalışmalarında analitik derinliği arttırmaya yönelik olarak ortaya konmuş olan manalı ifadelerdir (Türker, 2017c: 7-8).

Hiçbir koşulla sınırlandırılmamış her türlü ihtimali göz önünde bulunduran modern analizin bu özelliği, filozofları kavramları tanımlamadan kullanmaya dayanan aksiyomatik yöntem çerçevesinde varsayımsal bir şekilde (*hypothetically*) düşünmeye sevk etmiştir (Türker, 2003: 21). Oysaki kategorik düşünme anlayışına bağlı geleneksel filozoflar, tanım yöntemiyle anlam çerçevesi mutlak şekilde belirlenmiş olan kavramlar arasında kurdukları kesin bağıntılar neticesinde elde ettikleri zorunlu çıkarımlarla akılyürütüyordu. Bu münasebetle geleneksel dönemin en karakteristik filozoflarından biri olan Aristoteles, irdeleyeceği kavramları tanımlayarak eserlerine giriş yaparken; modern dönemin öncülerinden Descartes ise yukarıda bahsedilen sebeplerden ötürü tanım yöntemine ilkece karşıdır. Aslında Descartes için kategoriler ile tanımlar doğrultusunda işleyen geleneksel mantık teorisi, "insanoğlunun icat çıkarma huyunun ve uyuşukluğunun ürünü olan ve onu daha mükemmel kılmaktan ziyade baştan çıkarmaya yarayan" kurallar bütünüdür (Descartes, 2017ç: 44). Filozofa göre araştırılmak istenen konular, cins ve fasıllar aracılığıyla değil; kendi başlarına bağımsız olarak analiz edilmelidir (Descartes, 2017ç: 47-48). Bu nedenledir ki Descartes, klasik mantık ekseninde gelişip Ortaçağ boyunca da kiliseye bağlı okullarda katı bir şekilde öğretilmiş olan tanım yöntemini reddetmiştir. Çünkü filozofa göre bu yöntem, incelenen konuya açıklık getirmez; aklı sürekli beyhude sorularla oyalayarak kısır döngüye sürükler ve neticede de yeni hiçbir şey öğrenmemeye mahkûm eder:

[120] Leibniz'in konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Leibniz, 1908: 303).

> "*Meselâ, Epistémon'a 'insan nedir?' diye sorsaydım ve o da okullarda yapıldığı gibi 'insan akıllı hayvandır' diye cevap verseydi; bunun üstüne de, ilkinden daha az karanlık olmayan bu iki terimi bize açıklamak için 'metafizik' adı verilen seviyelerin hepsine sevk etseydi, kendimizi, çıkılması imkânsız bir labirentin içinde bulacaktık. Bu soru gerçekten de şu iki soruyu doğuruyor: birincisi hayvan nedir, ikincisi akıllı nedir? Ve üstelik hayvanın ne olduğunu açıklamak için kalkıp da bize, 'canlı bir şeydir ve canlı da ruha sahip bir vücuttur, vücut ise cisimli bir cevherdir/tözdür' deseydi, soruların bir soy ağacının dalları gibi çoğalarak ve çatallanarak sökün ettiğini görecektiniz; ve sonunda da bütün bu güzel sorular, hiçbir şeyi aydınlatmayacak ve bizi baştaki cehaletimizde bırakacak bir 'döne döne aynı şeyleri deme'ye [battologie] varacaktır*." (Descartes, 2017ç: 34-35).

Tanım yönteminde "bir şeyin mâhiyetini açıklamak için, yine mâhiyetinin açıklanmasına ihtiyâç duyulan başka kavramlara müracaât edildiğini" belirten Descartes'a göre bu durum, kavramların bulanıklaşmasına sebebiyet vermektedir (Türker, 2002: 258). Bundan dolayı geleneksel felsefede önemli bir rol oynayan tanım yöntemini reddeden filozof, kendi tarafından temelleri atılmış olan aksiyomatik yöntemi izleyerek muhakeme sürecini şekillendirmiştir.

Şu hâlde aksiyomatik yöntem (*axiomatic method*), kavramları tanımlamadan kullanmaya yönelik bir girişimdir. Bu yöntemin nezdinde kavramların tanımsız olarak ele alınması, "terimlerin maddi delaletlerinin yanı sıra hangi kavramlar tarafından içerildiği yahut dışlandığı konusunda, terimin kendisinde analitik olarak içerilmiş bir varsayımın yahut varsayımlar sisteminin bulunmaması" anlamına gelmektedir. Nitekim akılyürütme sürecini keşfe açık tutmak amacıyla geliştirilmiş olan aksiyomatik yöntem açısından olgusal gerçekliği yansıtmak gibi bir zorunluluğu bulunmayan kavramlar, zihinde oluşan a priori biçimlere tekabül eder (Türker, 2007a: 75-76). İmdi varlık-düşünce-dil ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde aksiyomatik yöntemin en başta gelen özelliği, kendisinden hareketle oluşturulan kavramların anlam evrenini tayin eden analitik belirlemelerin bulunmamasıdır. Dolayısıyla tanım yöntemini yadsıyan Descartes'la birlikte kullanılmaya başlayan aksiyomatik yöntem; aklın bilişsel süreçleri belirleyen zihinsel ve olgusal koşullardan bağımsız olarak kendi başına özgürce kurguladığı 'sürtünmesiz düzlem', 'ağırlıksız cisim', 'yerçekimsiz ortam' gibi modern filozofların nazarında düşünce deneyine girişebilmek için bir tür başlangıç noktası teşkil eden ve bu

doğrultuda tasarlanacak olan muhtemel dünyalara kapı aralayan ideal kavramların teşekkülüne teorik açıdan imkân tanımaktadır. Zira bu tür kavramlara delalet eden biçimsel bir dille işletilen aksiyomatik yöntemde kullanılan ifade birimlerinin varlıksal (*ontic*) bir karşılığı bulunmak zorunda değildir, esas olan a priori olarak t/üretilen biçimin kendisidir. Modern düşünceyi belirlemiş olan mekanikçi anlayışa hizmet eden bu yöntem, içeriğin büyük ölçüde yadsınmasına yol açan bir biçimselleşmeyi beraberinde getirmiştir.

2.4.2. Matematiksel Dizim: Eşitlik-Eşitsizlik Bağıntısının Belirlediği Nicel Felsefe Dili

Filozofların gerçekleştirdiği akılyürütmeler; Eskiçağda Yunanca dilbilgisi üzerine kurulu olan mantık teorisi ve Ortaçağda da mantık teorisi üzerine kurulu olan Latince dilbilgisi çerçevesinde şekillenmişken, Yeniçağla birlikte ise matematik ve geometri gibi yapay bir notasyona dayanan son derece biçimsel yapıdaki diller üzerine kurulu olan mekanik ekseninde neşvünema bulmaya başlamıştır (Türker, 2011: 286). Nitekim modern düşüncenin kurucularından Galilei için mekaniğe dayalı olan yeni bilimsel anlayışın ana yöntemi geometridir. Çünkü onun nazarında evren, kesin yasalar doğrultusunda düzenli olarak işleyen matematiksel bir sistemdir (Galilei, 2011: 134). Filozof *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı eserinde, geometrinin bilimsel çalışmalar açısından taşıdığı önemi şu sözlerle ifade etmiştir: "Doğa felsefesine ilişkin sorunları geometrisiz ele almak, yapılması imkânsız bir şeyi yapmaya kalkışmaktır." (Galilei, 2014: 282). Bu konuda Galilei'yle benzer düşüncelere sahip olan Hobbes da geometriyi "bütün doğa bilimlerinin anası" olarak kabul eder. "Doğa hareket yoluyla işlediği için" diyor filozof, "bunun yolları ve dereceleri, çizgilerin ve şekillerin orantıları ve özellikleri bilinmeden bilinemez." (Hobbes, 2013: 490). Keza Locke'un nazarında da bir makine olarak tasavvur edilen evrenin işleyişi matematikle anlaşılabilir, öyle ki Isaac Newton (1643-1727) tarafından kaleme alınmış olan *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* adlı eser bunun için iyi bir kılavuzdur (Locke, 2004: 220-221).

Galilei evreni büyük bir kitaba benzetmektedir. Bu kitap matematiğin diliyle yazılmıştır. Dolayısıyla bu evren kitabını okuyabilmek için onun yazılı olduğu matematik dilin üçgen ve çember gibi geometrik şekillerden oluşan sembollerini bilmek gerekir. Aksi hâlde bu kitapta yazılı olan tek bir sözcüğü bile anlamak mümkün olmaz (Galilei, 2012ç: 115). Galilei'ye göre matematik, evreni anlamayı mümkün kılan bir bilim dilidir. Geometri üzerine kurulmuş olan doğada gerçekleşen olaylar, eşitlik ve orantılılık gibi matematiksel bağıntılarla açıklanabilir (Türker, 2002: 255-256). Şimdi buradan hareketle şunu söyleyebilirim ki Galilei'yle birlikte geleneksel felsefenin içerme (*inclusion*) ile dışlama (*exclusion*) ilişkisine dayanan mantık anlayışının nitel dilinden vazgeçilmiş, bunun yerine gözlem ile deney verilerinin matematiksel sembollerle gösterildiği nicel bir dil kullanıma sokulmuştur (Burtt, 1925: 70). Modern felsefede içerme bağıntısı, *eşitlik* bağıntısına; dışlama bağıntısı da *eşitsizlik* bağıntısına çevrilmektedir. Yine buna bağlı olarak 'bakışım' kavramı da geleneksel düşüncede parça ile bütün arasındaki ahengi belirleyen ilke anlamına gelip orantıyla gösterilirken, modern düşüncede ise iki farklı toplamı oluşturan birimler arasındaki eşitlik ilkesi anlamına dönüşmüş ve denklemlerle ifade edilir olmuştur. Geleneksel dönemde yargıların nasıl kurulacağını belirlemesi bakımından düşünme tarzını tayin etmiş olan parça-bütün ilişkisi[121] açısından *bütün*, kendisini oluşturan parçalar arasında belirli bir düzen gerektiren niteliklerin birliği anlamına geliyordu. Oysaki modern dönemde yine aynı bakımdan düşünmenin yönelimini belirleyen birim-toplam ilişkisi açısından *toplam*, kendisini oluşturan birimler arasında belirli bir düzen gerektirmeyen niceliklerin birliği anlamına gelmektedir (Aristoteles, 1928e: V, 26, 1024a). Şu hâlde parça-bütün ilişkisi gereğince, parçalar arasında tesis edilen bağıntılara bağlı olarak bütünün yapısı değişikliğe uğramaktadır. Mesela sırasıyla fasıl, tür ve cinse karşılık gelen *akıllı*, *insan* ve *hayvan* kavramlarını ele aldığımızda; faslın cinsi nitelediği 'İnsan, akıllı hayvandır.'

[121] Örneğin bir modern dönem filozofu olmasına rağmen bilgi teorisi konusunda geleneksel düşüncenin parça-bütün ilişkisi ile gâyelilik ilkesine sadık kalmış görünen Berkeley'e göre bir ifadenin bilgi niteliği kazanabilmesi, hem parçanın bütün içindeki yerini gösterebilen hem de irdelenen nesnenin varoluş gâyesini açıklayabilen bir yargı olmasına bağlıdır. Bu koşulların yerine gelmediği durumlarda ise ele alınan mesele hakkında hüküm verilmemeli ve söz konusu yargı ertelenmelidir (Berkeley, 1871: 252).

ile faslın türü nitelediği ‘Hayvan, akıllı insandır.’ ifadelerinin birbirinden farklı durumlara işaret ettiğini görürüz. Ne var ki birim-toplam ilişkisi uyarınca birimler arasında tesis edilen farklı bağıntılar, toplamın sonucunda değişiklik meydana getirmez. Sözgelimi ‘2x+3=5’ denkleminden türetilen ‘2x=5-3’ ile ‘3=5-2x’ gibi ifadeler nihayetinde aynı niceliğe, yani ‘x=1’ sonucuna işaret etmektedir.

Modern dönemde filozoflar, her ne kadar aşırılıklara meyilli görünseler de, hem geleneksel epistemolojinin nirengi noktası olan tamamlanmışlık ilkesine, hem de bu ilkeyle ilişkili olan sınır (*limit*) kavramına sadık kalmışlardır. Hatta varlık ile düşünce ilişkisi çerçevesinde ele aldığı anlam sorununu Hobbes, bu kavramdan hareketle temellendirmiştir. Çünkü ona göre varlık ile düşüncenin sınırları birbiriyle örtüşmekte ve yalnızca sınırları belirli olan şeyler keskinkes kavranıp muayyen ifadelerle dile getirilebilmektedir. Öte yandan sınırlarına temas edilemediği için belirsiz olan şeyler ise kesinkes kavranamaz, dolayısıyla bunlara ancak gayrimuayyen ifadelerle işaret edilebilir (Hobbes, 1963c: 49-50). Keza Locke da yalnızca alt ile üst sınırları belirgin olan şeylerle ilgili düşüncelerin açık ve seçik olabileceğini dile getirmiştir. Örneğin alt sınırı bakımından belirsiz olan ‘sonsuz küçük’ veya üst sınırı bakımından belirsiz olan ‘sonsuz büyük’ şeylerle ilgili fikirler, duyuların algılama kabiliyetini aşan hususlara işaret ettiğinden, ancak bulanık ve karmaşık bir şekilde düşünülebilir. Zira zihnin anlamagücü, duyuların algılamagücüyle çevrelenmiştir (Locke, 2017: II, 256).

Bununla birlikte ortaya koyduğu çalışmalarla felsefe dilinin nicel bir hüviyet kazanmasında önemli rol oynayan Leibniz’in kullandığı diferansiyel hesabı, sonsuz küçük (*infinitesimal*) niceliklerin analiziyle ilgili olması bakımından (Leibniz, 1896: IV, 440), gerek tamamlanmışlık ilkesini gerekse de sınır kavramını aşırı derecede zorlayan bir yordam olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü filozofun titizlikle üzerinde durduğu diferansiyel hesabı, hem nicelikler arasındaki ayrımı belirleyen sonsuz küçük farkları araştırmaya, hem de kesintisiz şekilde düşünen akıl ile bu akla sürekli olarak veri akışı sağlayan fark edilemeyecek kadar küçük olan minik algıları incelemeye yarayan bir analiz yöntemidir (Boutroux, 2017: 22). Türker,

Leibniz'in felsefe anlayışını tayin etmiş olan bu yöntem hakkında şöyle yazmıştır:

> "*Matematik fizik ile mantığın oluşumunda önemli bir aşama sayılan sonsuz küçüğün hesâbı, mekân ile zaman içerisindeki bir olayın, küçük birimlerinin toplamı olarak görülmesinden hareket etmektedir. Böylece kavramların sonsuz küçük algıların toplamı olarak görülmesi gibi, fizik bir olay da sonsuz küçük birimlerin toplamıdır*." (Türker, 2002: 269-270).

İktibastan da anlaşılacağı üzere Leibniz tarafından geliştirilmiş olan diferansiyel hesabı, geleneksel bilgi anlayışlarının alt sınırını oluşturması bakımından daha fazla çözümlenemeyen en küçük parçaları bileşenlerine ayrıştırıp bilgiyi meydana getiren sonsuz küçük unsurları tespit ederek araştırmaların analitik derinliğini arttırmaya yönelik bir girişimdir.

Geleneksel anlayışta analizin alt sınırı *parça*, üst sınırı *bütün*ken; modern anlayışta ise analizin alt sınırı *birim*, üst sınırı *toplam*dır (Türker, 2017a: 240). Bu bakımdan modern felsefenin öncülerinden Hobbes, analizin birim ile toplam arasındaki ilişkide temellenen bir yaklaşımla yürütülmesi gerektiğini belirtmiştir (Hobbes, 1963c: 48). Zira ona göre kavramlar, "bir hesaba girebilen veya bir hesapta düşünülebilen ve birbirine eklenip toplanabilen veya birbirinden çıkarılıp bir bakiye bırakan herşeydir." (Hobbes, 2013: 39). Hobbes için akılyürütme (*ratiocination*) ile hesaplama (*computation*) aynı şeydir. Onun nazarında akılyürütme esnasında gerçekleşen bilişsel süreçler, hesabın toplama ile çıkarma işlemlerine karşılık gelir. Toplama işleminde terimler birbirine eklenerek bileşik bir kavram elde edilir, çıkarma işleminde ise bileşik bir kavramı meydana getiren terimler birbirinden ayrıştırılarak birimlerine çözümlenir. Sözgelimi 'insan' kavramı; *maddî*, *canlı* ve *akıllı* terimlerinin toplamından oluşan bileşik bir fikre delalet etmektedir. Yani insan; maddî, canlı ve akıllı olandır: insan=maddî+canlı+akıllı. Öte yandan insan kavramını meydana getiren unsurlardan akıllı terimi çıkarıldığında 'hayvan' kavramına (hayvan=maddî+canlı-akıllı); akıllı ile canlı terimleri çıkarıldığında ise 'cisim' kavramına (cisim=maddî-canlı-akıllı) ulaşılmış olur (Hobbes, 1963a: 7-8).

Kavramın nitel bir yaklaşımla ele alındığı geleneksel dönemde, içerme-dışlama ilişkisine bağlı olarak şekillenmiş olan önermelerin konu ile

yüklemi, bir varlık bağlacı vasıtasıyla birbirine bağlanmaktaydı. Örneğin ‘Her insan ölümlüdür.’ ifadesinde, konu durumundaki *insan* kavramının, yüklem durumundaki *ölümlü* kavramının bir parçası olmak bakımından onda içerildiği dile getiriliyordu. Gelgelelim ‘1.1.7.2.2’ numaralı başlıkta da değindiğim üzere klasik mantıkta kaplam bakımından konu (S) ile yüklem (P) arasındaki yüklemleme ilişkisini belirleyen S<P bağıntısına uygun olarak kurulmuş olan yukarıdaki önermede, konuyu oluşturan ve ‘her’ sıfatıyla nicelenen insan terimiyle bu kavramın işaret alanına giren tüm üyeler kastedilirken, herhangi nicelikten mahrum olan yüklem durumundaki ölümlü terimi ise kendisinin ne kadarının konu olduğu hususunda belirsiz kalmaktadır. Bu noktada ‘Bütün insanlar bazı ölümlülerdir.’ örneğinde olduğu gibi, hem konuyu hem de yüklemi niceleyip konunun yüklemin ne kadarına denk geldiğini ortaya koyan ve böylelikle konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi tayin eden S<P bağıntısını S=P bağıntısına dönüştürerek içerme ilişkisini eşitlik ilişkisine çeviren Boole, geliştirmiş olduğu mantık cebiriyle nitel bir karaktere sahip olan önermelerin (*propositions*) nicel bir yaklaşımla yorumlanıp denklemler (*equations*) hâlinde ifade edilebileceğini göstermiştir. İmdi gerek eşitlik bağıntısına dayanılarak kurulmuş bir denklem olması gerekse de denklemi oluşturan ifade birimlerinin denklemin doğruluk değerini etkilemeksizin ‘a=b’ ile ‘b=a’ örneklerinde olduğu gibi kendi aralarında yer değiştirebilmesi hasebiyle, ‘Bütün insanlar bazı ölümlülerdir.’ ifadesini teşkil eden konu ile yüklem de ‘Bazı ölümlüler bütün insanlardır.’ şeklinde, kulağa biraz tuhaf gelse de kendi aralarında pekâlâ yer değiştirebilir (Türker, 2011: 290-291). Zira insan sınıfını oluşturan tüm üyeler, ölümlüler sınıfını oluşturan üyelerin bir bölümüne eşittir demek; ölümlüler sınıfını oluşturan üyelerin bir bölümü, insan sınıfını oluşturan üyelerin tümüne eşittir demektir.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki soyut aritmetik olarak niteleyebileceğimiz cebir; modern dönemde yalnızca filozoflarca tartışılan nazarî (*theoretical*) meselelere değil, aynı zamanda gündelik hayatta karşılaşılan amelî (*practical*) meselelere de uygulanmıştır. Örneğin Birleşik Amerikalı düşünür Benjamin Franklin’in (1706-1790) nezdinde cebir, nihaî bir karar vermenin zor olduğu sorunlar hakkında, çözüme ulaşmayı sağlayan

bir yöntem olarak da kullanılabilir. İngiliz kimyacı Joseph Priestley (1733-1804) için kaleme aldığı 19 Eylül 1772 tarihli bir mektupta Franklin; kafa karıştırıcı bir mesele hakkında verilecek kararın mevcut koşullar üzerinde olumlu veya olumsuz ne tür bir etki doğuracağını saptayabilmek için söz konusu meseleyle ilgili olan lehte ve aleyhte tüm hususları birbirini tasfiye edecek şekilde karşıt gruplar hâlinde kümelemek gerektiğini, çünkü denklemi oluşturan eşitliğin her iki tarafında bulunan eşdeğerli niceliklerin birbirlerini ortadan kaldırması gibi, meydana getireceği etki bakımından aynı değere sahip olan lehte ve aleyhte unsurların da esasında birbirini ortadan kaldırdığını belirtir. Dolayısıyla Franklin'in ahlaksal ya da öngörüsel cebir (*moral*/*prudential algebra*) diye adlandırdığı bu işlemler bağlamında ele alınan meseleye ilişkin verilecek son karar, ortaya çıkabilecek olumlu veya olumsuz durumları şekillendiren lehte ve aleyhte hususları karşılaştırarak gerçekleştirilen sadeleştirmelerin ardından hangi tarafta bulunan hususlar daha ağır basıyorsa, o tarafın hususları gözetilerek tayin edilmelidir (Franklin, 1904: 372).

Modern felsefeyi tepeden tırnağa belirlemiş olan matematiksel yaklaşımın, gerek akılyürütme esnasında düşünceler arasında kurulan karmaşık bağıntıları biçimsel açıdan denetleyip geliştirmeye, gerekse de sözceleme esnasında bu bağıntıları basit semboller vasıtasıyla anlaşılır şekilde gösterip açıklamaya imkân tanıması, açık-seçik fikirlerden hareketle kesin bilgilere ulaşmaya çalışan filozofları cezbetmiştir. Örneğin bu filozoflardan biri olan Wittgenstein, mercek altına aldığı ifadelerin anlamını yahut manasını çözümlerken, mantığın yanı sıra onun bir yöntemi olarak iş gören matematiğe de başvurmuştur (Wittgenstein, 1960: 6.234). Nitekim Çakmak'ın da vurgulamış olduğu gibi, "Wittgenstein'in peşinden koştuğu dil, doğa bilimlerinin olgusal önermelerinin matematiksel açık-seçikliğinin dilidir." (Çakmak, 1997: 144). Çünkü bu sayede o, incelediği ifadeleri cebirsel dile çevirerek onların doğru olup olmadığını hesaplama yoluyla denetleyebileceği görüşündedir. Bu doğrultuda anlam/mana çözümlemesine yoğunlaşan filozofun açıkça belirttiği üzere; mantıkta totoloji olarak adlandırılan ifadeler, matematikte denklemlere karşılık gelmektedir (Wittgenstein, 1960: 6.22). Mesela totolojik ifadeler olan "Türkiye'nin

başkenti Ankara'dır." ile "Ankara Türkiye'nin başkentidir." cümlelerinin cebirsel dildeki karşılığı, "x=y" ile "y=x" denklemleridir. Eşitlik ilkesine dayanılarak oluşturulan yukarıdaki ifadelerin her birinde görünüşte iki terim bulunsa da aslında bu ifadeler tek bir terimden müteşekkildir. Zira hem *Türkiye'nin başkenti* hem de *Ankara* terimi bir ve aynı şeye işaret etmektedir. Dolayısıyla kendi içerisinde hiçbir kavramsal bağıntı içermeyen ve bu sebeple de hiçbir iddia ortaya koyamadığı için önerme niteliği taşımayan totoloji ve denklem türündeki bu ifadelerin konu ile yüklemi yer değiştirse bile, ifadenin manasında herhangi bir değişiklik meydana gelmez (Wittgenstein, 1960: 6.2, 6.23). Sonuç itibarıyla kavramsal bağıntıdan yoksun olduğu için hiçbir iddia dile getirmeyen totoloji nevinden ifadeler, tıpkı çelişik veya manasız ifadeler gibi felsefî söylemden ayıklanmalıdır. Bununla birlikte Wittgenstein ilk önemli çalışması olan *TLP*'de, lisanlarda sözdizimi kurallarına tamamen uygun olarak üretilebilen çelişik yahut manasız ifadelerin, gündemi meşgul eden fikirler üzerinde yanıltıcı bir etkiye sahip olduğunu vurgulayıp felsefe dilinin bunlardan derhâl arındırılması ve matematiksel önermeler kadar açık-seçik ifadelerden oluşturulması gerektiğini belirtmesine rağmen; bizzat filozofun kendisi, bahis konusu eserini, değişik bağlamlar çerçevesinde farklı şekillerde yorumlanmaya elverişli, âdeta vecize niteliğinde olan belirsiz, mecazî ve çokanlamlı sözlerle donatmaktan çekinmemiştir. Öyle ki anlamsal açıdan apaçık ve hitabî açıdan da sade olmayı ilke edinmiş görünen Wittgenstein'ın bu tutumu, berrak bir dilin felsefî söyleme hâkim kılınmasını salık veren *TLP* gibi bir metin üzerine, yorumlayıcı nitelikte olan oldukça geniş çaplı bir yapıtlar silsilesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

2.5. Tamamlanmışlık, Doğrusallık ve Biçimsellik: De Spinoza Örneği

Geleneksel filozoflar için olduğu gibi modern filozoflar için de varolanların idrak edilmesi, varlık ile aklın işleyişinin aynı düzene tabi olmasına bağlıdır. Geleneksel ile modern filozofların bu bağlamdaki bir diğer ortak özelliği de onların araştırmalara konu ettikleri süreçlerin tamamlanmış olmasıdır. Ne var ki araştırmalara konu olan tamamlanmış

süreçler; geleneksel filozoflara göre döngüsel olup sürekli kendini tekrarlarken, modern filozoflara göre ise doğrusal olup daima ilerlemektedir. Bununla birlikte geleneksel dönemde döngüsel olduğu düşünülen süreçlerin anlaşılması, zamanın uzamsallaştırılmasıyla mümkünken; modern dönemde ise doğrusal olduğu düşünülen süreçlerin anlaşılması, uzamın zamansallaştırılmasıyla mümkündür. Zira modern filozoflar, düzenli bir şekilde gerçekleştiğine inandıkları doğrusal süreçlerin, kendilerini meydana getiren unsurlar arasında kurulacak uyarı-cevap (*stimilus-response*) ilişkileriyle serimlenebileceği görüşündedir (Türker, 2017a: 231-233). Türker modern filozofların doğrusal düzenlilik (*linear regularity*) ilkesine dayalı olarak ele aldığı varlık-zaman-bilgi ilişkisini şu sözlerle açıklamıştır:

> "*Doğrusal düzenli bir modeli elde etmenin yolu şudur: İki uyarıya karşın nesneden, şiddeti ne olursa olsun iki cevap geliyorsa, sistemin davranışı düzenli; eğer böyle değilse düzensiz olduğu anlaşılır. Uyarı-cevap ilişkisinin ölçülmesini sağlayan, uyarı ile cevap arasındaki ve birden fazla cevap arasındaki zamansal farkı gösterebilecek hassas zaman dilimleridir. 0 sayısı sükuneti veya hiçliği, 1 sayısı hareketi göstermek üzere iki sayı arasındaki zamansal diferansiyeller sonsuz küçüklüğe, yani 0a en yakın küçüklüğe varıncaya kadar ölçülebilirse, şey veya olaydan alınan cevapların nicel değerlerindeki değişim oranları hesaplanabilir ve böylece şeyin/olayın zamansal olarak modellenebilen düzenliliğinden (n+1, n+2, n-1, n-2 vd..), onunla ilgili neden-etki hipotezi kurulabilir. Zamansızlık gerçek bir ölçüt değildir; çünkü zamansızlık şey veya olay için hareketsizlik veya hiçlik anlamına gelir ki bu durumda onun bir zamansal modelini elde etmek mümkün değildir. Zamansızlığı ifade eden 0, sadece ona en yakın nicel değişim oranını elde etmede kullanılan varsayımsal bir ölçütü ifade eder*." (Türker, 2017a: 234).

Türker'in yukarıdaki saptamalarından anlaşılacağı üzere modern düşünceyi şekillendiren muhakemeler, uyarı ile cevap olguları arasında geçen süreyi ölçmek amacıyla gerçekleştirilen sayma işlemlerinden müteşekkil karmaşık hesaplamalara dayanmaktadır. Bu nedenle modern düşüncenin dili de cebire dayalı matematiksel bir dizim üzerine inşa olunmuştur.

Sınırları tayin edilmiş, yani tamamlanmış olan bir konu evreni içerisinde sebep ile sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanan önermeler dizisi yoluyla gerçekleştirilen doğrusal akılyürütmelerde amaç; (i) ele alınan bir sorunu birbirini gerekçelendiren yargılardan hareketle geliştirilen yaratıcı fikirler vasıtasıyla çözüme kavuşturmak, (ii) yürütülen herhangi bir araştırmada

analitik süreçleri aşırıya varacak derecede derinleştirerek bilgi dağarcığını olabildiğince genişletmek, (iii) kuvvetin elde edilmesine vesile olabilecek muhtemel her türlü gerçekliği keşfetmektir. Nitekim modern düşüncenin kendisine dayandığı mekanikçi yaklaşım, doğada gözlemlenen vakıaların tekbiçimli olarak gerçekleştiği inancından hareketle, bilimlerin keşfetmeyi umduğu *yasa* kavramına metafizik bir temel teşkil etmiştir. Yani bilimlerde mekanikçi bir anlayışla incelenen doğa olaylarının daima aynı şekilde meydana geldiğinin saptanmasının ardından, bu olayların gerçekleşmesinde belirli bir sırayla rol alan unsurlar arasındaki ilişkiler yasa adı verilen formüllerle ifade edilir. Doğada tecrübe edilen olayları matematiksel bir anlatımla açık ve seçik olarak betimlemeye yarayan bu formüller, modern düşüncenin nezdinde bir çeşit dizimdir (*syntax*). Öyle ki bilimin zamanla gelişip daha da biçimselleşmesiyle gündeme gelecek olan 'bilimin esasen bir tür dil olduğu' görüşü, bilhassa 20'nci yüzyılda ünlü fizikçi Werner Heisenberg'in (1901-1976) çalışmalarında vurgulanacağı üzere, dil olgusunu deneyden daha önemli bir konuma taşıyacaktır (Türker, 2012a: 210-211).

İmdi modern dönemde doğabilimine ilişkin araştırmaların, evrenin yasa mesabesindeki düzenliliğini açıklayabilecek en yetkin bilim olarak addedilen matematiğe dayandırılması ve matematiğin de bir tür dizim olarak anlaşılması; fiziği matematiğe, matematiği de dilbilimine bağımlı hâle getirmiştir. Dolayısıyla matematik örneği dikkate alınarak yeniden yapılandırılan felsefe dili sayesinde, nesnel bir mahiyete sahip olduğu düşünülen kavramlardan hareketle, mutlak bir kesinlik talep eden akılyürütmelerin gerçekleştirilebileceğine inanılmıştır. Mesela 17'nci yüzyılın en özgün filozoflarından biri olan Benedictus De Spinoza (1632-1677), kaleme aldığı *Ethica* adlı başyapıtında tanrı, doğa ve insanla ilgili konuları geometrik bir yöntem izleyerek incelemiştir (De Spinoza, 2020: 197). Matematiksel akılyürütmelerden müteşekkil bu eserde filozof, üç aşamalı bir yöntem takip etmiştir: (i) İlk aşamada anlamlarını berraklaştırmak amacıyla muhakeme sürecine katacağı kavramları tanımlamıştır. (ii) Sonraki adım olan aksiyomatikleştirme aşamasında, tanımlayarak kullanıma hazır hâle getirdiği kavramlardan bir dizim

oluşturup elde edeceği çıkarımların teorik çerçevesini belirleyen çekirdek yargılar geliştirmiştir. Bu etapta vücuda getirilen aksiyomlar, kendilerinden sonuçlar türetilecek olan öncüller mesabesindedir. (iii) Son aşamada ise tayin ettiği tanım ile aksiyomlara dayanarak tümdengeliş yoluyla ispatlanan önermelerden çıkardığı zorunlu sonuçları serimlemiştir. Şu hâlde hepsi sırayla teker teker ispat edilmiş savlara dayalı biçimsel akılyürütmelerden meydana gelmiş olan *Ethica*; bir zincirin halkaları gibi birbirine sıkı şekilde eklemlenen çıkarımlardan örülü olduğundan, üslup bakımından oldukça tıkız bir yapıya sahiptir ve bu durum önermelerin mantıksal gerekçesini tesis eden düşünce dizilerinin takibini zorlaştırarak eserin anlaşılmasını güçleştirmektedir.

2.6. Semiyoloji-Matematik-Mantık İlişkisi: Evrensel Nitelikte Yapay Bir Felsefe-Bilim Diline Doğru

Rönesans'la birlikte tanrımerkezli (*theocentric*) evren tasavvurundan sıyrılıp beşermerkezli (*homocentric*) bir anlayış doğrultusunda kendisini yenilemeye başlayan Batı felsefesi, kiliseye ait değerleri tasfiye ederek geleneksel kültürle olan bağlarını koparmaya başlamıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak modern filozoflar, kilisenin resmî dili olması bakımından geleneksel kültürün taşıyıcısı durumundaki Latincenin yerine ikame edilebilecek dindışı (*secular*) ve evrensel nitelikte yeni bir felsefe-bilim dili arayışıyla meşgul olmuşlardır. Örneğin bu doğrultuda araştırmalar gerçekleştirmiş olan Bacon, Çin yazısının evrensel bir niteliğe sahip olabileceğini düşünmüştür. Çünkü bu yazıyı oluşturan harfler, uzlaşım sonucu meydana getirilmiş sözcükleri gösteren ve tamamıyla sembolik değer taşıyan simgeler değil, anlatılmak istenini taklit yoluyla tasvir eden işaretlerdir.[122] Filozofa göre bu özelliği sayesinde Çin yazısı, Çince konuşmayı bilmeyen halklar tarafından bile okunup anlaşılabilmektedir[123] (Bacon, 1962: II, 137). Çin yazısını oluşturan harflerin bu özelliklerine

[122] Yani Çin yazısını meydana getiren betimsel harfler, konuşma dilindeki seslerden ziyade doğrudan zihindeki kavramlara delalet etmekte ve böylece gösteren ile gösterilen arasında dolaysız bir bağıntı kurulmasını sağlamaktadır (Schopenhauer, 2011: 49-51).

[123] Çağdaş İngiliz tarihçisi Peter Burke'ün (d. 1937) ifade ettiği üzere Bacon, Çinliler ile Japonlar'ın konuşma dilleri birbirinden oldukça farklı olmasına rağmen, Çin yazısı sayesinde birbirleriyle iletişim kurabildiklerinden haberdardı (Burke, 2016: 103).

dikkat çeken Leibniz de söz konusu yazıyı model alarak evrensel nitelikte bir abecenin (*alphabet*) geliştirilebileceğine inanmıştır. Zira filozofa göre Çin yazısından mülhem evrensel bir abece sayesinde, yeryüzünün farklı bölgelerinde yaşayan insanlar birbirleriyle kolaylıkla iletişim kurabilir (Leibniz, 1996: IV, 398). Ne var ki Leibniz'in nazarında sözü edilen tüm bu faydalı özelliklerine rağmen Çin yazısı, akılyürütmede sınırlı ve yeni bilgilerin keşfedilmesinde yetersiz olması sebebiyle evrensel bir dil olarak addedilemez. Ona göre mekanistik yöntemle gerçekleştirilen bilimsel çalışmalarda kullanılacak olan evrensel dil, kuvvetin araştırılmasına elverişli olması gerektiğinden, cebire dayalı bir gösterimle (*notation*) oluşturulmuş yapay bir sistem olmalıdır (Türker, 2016: 125). Böylece modern dönemin başlangıç evresinde, bilhassa Galilei ve Descartes'ın nezdinde dil ile matematik arasındaki ilişki daha çok geometri ekseninde ele alınırken; sonrasında Leibniz'in evrensel abece (*universal characteristic*) tasarısıyla birlikte, farklı bir mahiyet kazanarak cebir ekseninde ele alınmaya başlamıştır.

Leibniz modern dönemde gündemde olan evrensel bilim dili konusunda, her ne kadar yarım kalmış olsa da önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Filozofa göre söz konusu bilim dilini teşkil etmesi düşünülen evrensel abeceyi oluştururken öncelikle, tüm fikirlerin kendilerinden türediği temel kavramları saptayıp bu kavramlar arasında kurulabilecek tüm muhtemel terkipleri (*combinations*) tespit etmek; ardından da her bir kavram ile terkibi oluşturan bağıntıları anlaşılır şekilde dile getirebilmek için bunlara uygun semboller tahsis etmek gerekir (Boutroux, 2017: 43-44). Leibniz'in nazarında ifade birimleri sayılardan[124] veya sayıların yerine geçen işaretlerden oluşan evrensel abece; (i) zihindeki kavramları seçik bir şekilde birbirine bağlayıp düzenleyen, (ii) fikirlerin, anlamı herkesçe kolaylıkla anlaşılabilecek semboller vasıtasıyla iletilmesini sağlayan, (iii) akılyürütmeler esnasında ortaya çıkabilecek yanlışlıkların denetlenmesine imkân tanıyan, (iv) uygun kavram terkipleriyle doğru önermelerin üretilmesine zemin hazırlayarak yeni bilgilerin keşfedilmesinin yolunu açan,

[124] Leibniz'e göre kavramlar, sınırsız minik algılardan; sayılar ise sonsuz küçük niceliklerden oluşmaktadır. Bu nedenle kavramlar ile sayılar cebirsel sembollere dönüştürülebilir (Türker, 2002: 280).

(v) sembolleri herhangi duygusal çağrışımlar içermediğinden yalnızca salt kavramlara delalet eden, (vi) varlık-düşünce-dil arasındaki gösterme ilişkisini cebire dayalı bir gösterimle gerçekleştiren bir bilim dilidir (Leibniz, 1989b: 5-6). Leibniz'e göre bu yapay bilim dilini meydana getiren evrensel abeceyle oluşturulan ifadeler sayesinde, şeylerle ilgili dile getirilen yargıların doğruluğu, kusursuz bir yöntem olarak görülen matematiksel bir yaklaşımla analiz edilebilecektir (Leibniz, 1989b: 7). Aslında Leibniz inşa etmeyi umduğu evrensel abeceden hareketle, bir mantık cebiri kurmayı ve mantığı matematikleştirerek onu matematiğin bir parçası hâline getirmeyi planlamıştır (Leibniz, 1896: IV, 559). Zira böylece mantıksal akılyürütmelerde başvurulan nitel terimleri nicelleştirerek onları cebirsel işlemlere tabi tutabilecek ve incelenen durumla ilgili yargıları hassasiyetle hesaplayabilecektir (Leibniz, 1989b: 9). Hâliyle filozofun tasavvur ettiği cebirsel mantık anlayışı bakımından akılyürütmek ile hesaplamak aynı anlama gelmektedir (Leibniz, 1989c: 11).

Yeniçağla birlikte felsefe dili, adım adım matematiksel bir hüviyete bürünme eğilimine girmiştir. Mesela daha 17'nci yüzyılda hem kavramların akılda oluşturduğu düzeni anlamayı hem de doğa araştırmalarında kesin çıkarımlar yapmayı temin edecek evrensel bir dil arayışında olan Descartes; bir yandan mükemmel bir bilim olarak tanıdığı matematik örneğinden hareketle ondaki açık-seçik kavramların kolayca anlaşılmasını sağlayan bağıntıları lisanın düzenine uyarlama, diğer yandan da sözcükler ile kavramlar arasındaki delalet ilişkisini açık-seçik bir şekilde kurup aklı en doğru yoldan okuma niyetindedir (Türker, 2002: 263).

> "*Descartes, aklın en mükemmel şekilde çalışmasını sağlayan sistemi, matematikte bulmaktadır. Çünkü matematikte, nesneler arasındaki bağıntıların neler olduğu ile yargıların birbirlerini izleyişinde hangi sıranın takîb edilerek bir sonuca varılacağı düşünce için apaçıktır. İşte kendiliğinden açık ve basit kavramlar ile bunlardan oluşup hiçbir unsûru eksik olmayan mantıkî dizide doğru adımların takîb edilerek kesin bir sonuca varılması şeklindeki Descartes'ın yöntem tasavvuru, matematik yöntemi genelleştirerek anlamasının sonuçlarından birisidir.*" (Türker, 2002: 264).

Dolayısıyla Descartes, matematikteki işleyişi esas alarak nicel türden bir dil inşa etmek arzusundadır. Matematiksel gösterime dayanan bu dilde

kavramlar sayılara, yargılar ise oranlara çevrilerek anlaşılır (Türker, 2002: 265).

Nicel düşünmeye dayalı modern felsefenin bir diğer önemli temsilcisi Frege da dili matematiğe, matematiği de mantığa indirgeyerek açıklama gayretinde olmuştur. Onun cebirsel bir gösterime dayanarak oluşturmayı denediği felsefe-bilim dili, ifade birimleri salt mantıksal ve matematiksel formüllerden meydana gelen biçimsel bir dizgedir. Hatırlanacağı üzere Eskiçağda Yunanca dilbilgisi üzerine mantık teorisi, Ortaçağda da mantık teorisi üzerine Latince dilbilgisi inşa edilmişti; Frege ise mantık teorisi üzerine cebir eksenli matematiği, matematik üzerine de bilim dilini geliştirmenin yollarını aramıştır. Mantık-matematik-dil üçgeninde gerçekleştirdiği disiplinlerarası çalışmalarla semiyoloji alanında yürütülen anlam/mana çözümlemesine ilişkin incelemelere yeni bir soluk getiren Frege'ya göre bulanık ve karmaşık anlamlara sahip ifadelerden oluşan gündelik dil; bilimsel akılyürütmeler esnasında kavramlar arasında tesis edilen bağıntıların açık ve seçik olarak serimlenip çözümlenmesi hususunda yetersiz kalmaktadır (Frege, 2019ç: 22). Filozofların her daim başını ağrıtmış olan bu sorunu, kavramyazısı (*Begriffsschrift*) tasarısı çerçevesinde çözmeye girişen Frege; düşünceler arasındaki mantıksal bağıntıları doğrudan anlatmaya yarayan, salt kavramlardan müteşekkil, mükemmel bir bilim dili geliştirmenin peşindedir (Frege, 2019b: 161-162). O, kavramyazısı adını verdiği bu matematiksel bilim dilinin gerekliliğini şu sözlerle ifade etmiştir:

> "*Kısa olma çabası, matematiksel dile birçok yanlış ifadeyi sokmuştur ve bunlar da, öncesini de kapsayacak şekilde, düşünceleri bulandırmış, hatalı tanımların oluşmasına neden olmuşlardır. Matematik aslında, mantıksal açıklığın/berraklığın bir örneği olmalıdır. Gerçekte, muhtemelen hiçbir bilim dalının yazılarında, matematiksel olanlardan daha eğrik ifadeler, dolayısıyla daha fazla çarpık düşünceler bulunmaz. Mantıksal doğruluk, asla ifadenin kısalığına kurban edilmemeli. Bu nedenle, en katı doğrulukla, olanaklı olan en kısa ifadeyi bir araya getiren bir matematik dili oluşturmak, çok önemlidir. Bunun için, sesin arabuluculuğu olmadan, yazılı veya basılı imler aracılığıyla, doğrudan düşünceleri ifade edebilecek kurallar bütününe sahip bir kavram yazısı, en uygunu olacaktır*." (Frege, 2019a: 113).

Frege'nın mantık ilkelerinden hareket ederek geliştirmeye niyetlendiği bilim dili, her türlü psikolojik çağrışımdan arındırıldığı için hiçbir duy(g)usal

anlam içermeyen salt kavramlı düşüncelere işaret etmektedir. Ayrıca böyle bir dilde cebirsel dizime dayalı olarak teşekkül eden önermeler de aslında yalnızca sembolik değere sahip biçimsel ifadelerden kurulu fonksiyonlardır.[125] Filozofun bilim dili konusunda büyük bir titizlikle yürüttüğü bu çalışmalar, 20'nci yüzyılda ortaya çıkacak olan bilgisayar sistemlerinin yazılım ihtiyacını karşılamak amacıyla geliştirilmesi gereken makine dilleri için teorik bir zemin sağlamıştır. Nitekim çağdaş bilgisayar sistemlerinde, Frege tarafından temelleri atılmış olan, sembolik mantık anlayışına dayalı matematiksel bir dil kullanılmaktadır.

2.7. İnsan-Makine-Dil İlişkisi: Dil Felsefesinin Doğuşu

Mekanikçi bir anlayışa dayanan modern düşüncede fizik ve kimya gibi doğabilimleri ile bunların kendisi vasıtasıyla işlediği geometri ve cebir gibi matematikbilimleri, bilhassa Galilei'den itibaren, birbirinden feyzalarak gelişim göstermeye başlamıştır. Hatta fizik ile geometrinin birlikte ele alınması gerektiğini düşünen Descartes; fiziğin konusu durumundaki

[125] Galilei, Hobbes ve Descartes'la birlikte nicelleşmeye başlayan felsefe dili, Leibniz'in evrensel abece ve Boole'un mantık cebiri konusunda yürüttüğü çalışmalarla matematiksel bir hüviyete bürünmüştür. 16'ncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkisini iyice hissettiren bu gelişim çizgisinin önemli bir parçası olan Frege, geleneksel dönemde içerme-dışlama ilişkisine dayanan ve konu-yüklem bağıntısı ekseninde gerçekleştirilen mantıksal analiz yöntemini reddetmiş; onun yerine içlem-kaplam ilişkisine dayanan ve argüman ile fonksiyon bağıntısı ekseninde yürütülen yeni bir cebirsel analiz yöntemi ortaya koymuştur (Frege, 2019ç: 25). Filozof yargının sabit olan tamlanan bölümüne *fonksiyon*, değişken olan tamlayan bölümüne ise *argüman* adını vermektedir (Frege, 2019ç: 48). Onun nazarında fonksiyon şeklinde dile getirilen ifadeler, 'a+b=9' örneğinde olduğu gibi, kendi başına doğru veya yanlış olarak nitelendirilebilecek hiçbir belirli iddiaya delalet etmeyen biçimsel kalıplardır. Buna göre 'Kırklareli iline bağlı olan ilçe/ler' ifadesi bir fonksiyon; 'Lüleburgaz, Vize, Demirköy' gibi söz konusu ilin idarî sınırları içerisinde bulunan yerleşim merkezlerinin adı olan ifade birimleri de yukarıda dile getirilen fonksiyonun argümanları olarak ele alınabilir.

Geleneksel dönemde cümleyi özne (*subject*) ile yüklem (*predicate*) olmak üzere temel öğelerine ayırarak gerçekleştirilen çözümlemelere karşı çıkan Frege; geleneksel dilbilgisindeki özne ile yüklem ilişkisini, kendi mantık anlayışında üye (*individual*) ile kavram (*concept*) ıstılahları arasında tesis ettiği bağıntıya dayanan yeni bir yaklaşımla yorumlamıştır. Ona göre kavram, tıpkı fonksiyon gibi kendi başına belirli bir şey bildirmeyen ve anlam bakımından tamamlanmamış (*unsaturated*) olan söz kalıbıdır; üye ise kavrama içerik katarak cümlenin mana ile delaletini belirleyen tamamlanmış (*saturated*) unsurdur, diğer bir ifadeyle fonksiyonun ifade ettiği kavramın altına düşen nesnedir. Şu hâlde Frege, kavramı 'kendi başına belirli olan tamamlanmış bir bütünlük' ve buna binaen yargıyı da 'kavramlar vasıtasıyla kurulan bağıntılardan oluşan düşünce dizisi' olarak ele alan geleneksel anlayışın 'kavramın yargıya öncelikli olduğu' tezini reddetmiştir. Çünkü filozofa göre bir kavramın anlam evreni, yargıdan bağımsız şekilde kendi başına değil, ancak yargının bağlamından hareketle, yani yargıyı meydana getiren tüm bileşenler arasındaki bağıntıları gözeterek yapılacak bir çözümlemeyle belirlenir. Dolayısıyla kavram, yargıya değil; bilakis yargı, kavrama önceliklidir (Frege, 1980: 101).

cisimleri, geometrinin konusunu teşkil eden büyüklüklere indirgeyerek incelemiştir (Descartes, 2016: 103, 111-114). Filozofun bu doğrultuda yürüttüğü çalışmalar, analitik geometrinin keşfedilmesini sağlamıştır.

Analitik geometrinin kurucusu olan Descartes için cevher, "yaratılmış bir şeyin yardımı olmaksızın var olabilen" bir şeydir. Filozofa göre *cisim* ile *zihin* olmak üzere iki tür cevher vardır. Cismin temel özelliği yer kaplamak, zihnin temel özelliği de düşünmektir.[126] Cisim yer kaplaması bakımından uzayda yer alır ve uzayın boyutlarına bölünebilir; zihin ise uzayda yer kaplayan bir büyüklük olmadığından bölünemez (Descartes, 2017c: 97-98). Descartes zihin ile cisim arasındaki farklılığı, 'birlik-çokluk' ve 'bölünmezlik-bölünürlük' kavram çiftleri arasındaki karşıtlığa dayanarak temellendirmiştir (Türker, 2012a: 212-213). Filozofa göre mekânda yer kaplayan cisimler, uzayın boyutlarına bölünerek anlaşılır; mekânda yer kaplamayan zihin ise uzamsal bir büyüklüğe sahip olmadığından boyutsuzdur ve doğası gereği bölünmez. Bu vasıfları itibarıyla zihin, geometrinin unsurlarından noktaya karşılık gelir ve zamanın en küçük birimi olan ânda kendi kendisini idrak etmesiyle var olur. Çünkü türdeş kavramlar olan zihin, nokta ile ân yer kaplamamaları nedeniyle boyutsuzdur ve dolayısıyla bölünemezler. Bununla birlikte Descartes'ın nazarında çizgi, yüzey ve hacim gibi geometrik büyüklükler noktalardan meydana gelir. Bu da demektir ki yer kaplayan varlıklar yer kaplamayan varlıklara, cisim zihne, uzam zamana dönüştürülerek anlaşılabilir.[127] Şu hâlde filozofun söz konusu dönüştürme işlemini gerçekleştirmek amacıyla icat etmiş olduğu analitik geometri; geometrik büyüklükleri aritmetik birimlere dönüştürüp kesintisiz nicelikleri noktalarla göstermeye, yani uzamsal olanı zamansallaştırarak cismi düşünceyle temellendirmeye yönelik bir girişimdir. Zira Descartes için nokta; cismi meydana getiren bilinç, diğer bir deyişle düşünen bendir ve bu ben kendisinin farkına uzayda yer kaplaması bakımından değil, zamanda yaşadığı ânı idrak etmesi bakımından

[126] Descartes'ın cevher anlayışı nezdinde şekillenmiş olan bilim görüşü, yer kaplayan ile düşünen varlıklar ayrımına dayanmaktadır. Bu nedenle yer kaplayan varlıkları konu edinen bilimler ile düşünen varlıkları konu edinen bilimler birbirinden ayrıdır (Weber, 1938: 202). Yer kaplayan varlıklar doğabilimlerinin, düşünen varlıklar ise beşerîbilimlerin konusudur.
[127] Nitekim aritmetik, zamanın; geometri ise uzamın bilimidir (Türker, 2012a: 219).

varmaktadır[128] (Türker, 2012a: 213; Türker, 2017a: 230-231). Yeri gelmişken burada bir parantez açıp şunu da belirtmek gerekir ki Descartes'ın analitik geometri ekseninde vurguladığı zaman kavramından oldukça etkilendiği anlaşılan ve modern düşünceyi baştan aşağı belirleyen bu kavram hakkında epey kafa yormuş olan Edmund Husserl (1859-1938), 20'nci yüzyılın başlarında yayımlamış olduğu *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine* başlıklı çalışmasında yargıyı, bireyi etkileyerek zihinde anlamsal dalgalanmalar meydana getiren algıların oluşturduğu bilinç akışının zamansal birliği olarak izah etmiştir (Husserl, 2015: 179-181). Yargıyla olan ilişkisi bakımından zaman, ele alınan nesnelerin bilinçteki kurulumunu sağlayan bir ön koşuldur (Zahavi, 2018: 131).

Descartes tarafından ortaya konmuş olan analitik geometriyi, Türker'in altını çizdiği üzere, "ruh ile madde arasındaki boşluğu uzlaştıran bir keşif" olarak nitelemek mümkündür (Türker, 2012a: 220). Aslında Descartes'ın indinde ruh ile cisim; birbirinin çelişiği değil, yalnızca birbirinden farklı olan kavramlardır (Türker, 2017a: 253). Dolayısıyla bu kavramlar birbirini olumsuzlamadığı için, pekâlâ aynı ânda ele alınıp bir arada düşünülebilir (Descartes, 2015: 33). Kaldı ki filozofa göre ruh ile beden, beynin merkezinde bulunan epifiz bezinde, zaten birbiriyle etkileşim hâlindedir (Descartes, 2017a: 47-48).

> "*Ruhun asıl meskeni beynin ortasında bulunan guddedir [bezdir]. Ruh buradan bedenin her yerine zerreler ve sinirler vasıtasıyla ışık saçar, ha bir de bu zerrelerin izlenimine katılıp onları atardamarlar yoluyla tüm organlara geçirebilen kan vasıtasıyla*." (Descartes, 2017a: 49).

Yer kaplayan varlıkların mekanistik bir yapıya sahip olduğunu düşünmesi nedeniyle insan bedenini makineye benzetmiş olan Descartes; bedeni meydana getiren kollar, bacaklar, sinirler ve kasların bir makinenin parçaları gibi işlev gördüğünü ileri sürmüştür (Descartes, 2015: 78). Nitekim ruh ile cismin yalnızca birbirinden farklı olan cevherler olarak görülmesi, bu cevherlerin aynı varlıkta doğrudan birleşebileceği fikrini meşrulaştırıp insan bedeninin bir makine olarak tasavvur edilmesine zemin hazırlamaktadır. Öyle ki 'düşünen cisim' kavramını gündeme getirmiş olan

[128] Descartes'ın ünlü 'Düşünüyorum, o hâlde varım.' sözü, bu hususlar çerçevesinde ele alındığında, "Zamandayım, o halde uzamdayım." şeklinde yorumlanabilir (Türker, 2012a: 220).

Locke, böyle bir kavram hakkında akılyürütmek her ne kadar insanın anlamagücünü aşıyor görünse de ruh ile cismin aynı varlıkta bir arada düşünülmesinin önünde herhangi bir teorik engelin söz konusu olmadığını belirtmiştir (Locke, 2017: 512-514).

Esasında Descartes'a göre insan, dirimsel (*biotic*) açıdan hayvanlarla bazı ortak özellikler paylaşsa da akla sahip olması bakımından hayvanlardan ayrı ve üstündür. Filozofun nazarında insan, aklı sayesinde özgür ve yaratıcı bir şekilde düşünebilme ve düşündüklerini manalı sözlerle ifade edebilme yetisine sahip olup mekanistik açıdan modellenemediğinden, makine olarak tasavvur edilemez. Yani insanın yer kaplayan cismanî yönü (bedeni) makine olarak ele alınabilirken, düşünen aklî yönü (zihni) ile aklın ürünü olan dil yetisi makine olarak ele alınamaz. Akıldan yoksun olan hayvanlar ise belirli anlamlara delalet eden sembolleri kullanma becerisine, yani dil yetisine sahip olmadıklarından kendilerini sözcüklerle dile getiremezler. Dolayısıyla hayvanlar sözler vasıtasıyla ifade edilen düşünceleri anlayamaz, bilinçli bir şekilde konuşamaz, yalnızca en iyi ihtimalle çevrelerinden işitmiş oldukları insan seslerini taklit ederler; fakat çıkardıkları seslerin ne anlama geldiğini bilemezler. Sonuç itibarıyla öngörülebilir davranış kalıpları uyarınca mekanistik bir şekilde hareket ettikleri ve bu sayede de modellenebildikleri için, hayvanları tamamıyla bir makine olarak ele almak mümkündür[129] (Descartes, 1899: 59-63).

Descartes'ın tasarlamış olduğu 'makine-hayvan' düşüncesi, birbirinden ayırt edilen ruh ile cisim arasındaki farklılığa uygun düşen bir kavramdır. Çünkü bu kavramı meydana getiren makine ile hayvan ıstılahlarının her ikisi de cisim kategorisi altında telakki olunmaktadır. Öte yandan 18'inci yüzyıl filozofu Julien Offray De La Mettrie (1709-1751) ise yalın ve dolambaçsız ifadelerden oluşmakla birlikte alaycı (*ironic*) ve iğneleyici (*sarcastic*) bir anlatıma sahip olan *Machine Man* başlıklı ünlü çalışmasında, Descartes'ın yer kaplayan varlıkları düşünen varlıklara indirgeyip cismi zihinle temellendirme girişimini tersine çevirerek, düşünen varlıkları yer kaplayan varlıklara indirgeyip zihni cisimle temellendirme yoluna gitmiştir.

[129] Bu konuda Descartes'la benzer düşünceleri paylaşan Locke'un değerlendirmeleri için bkz. (Locke, 2017: II, 141).

Öyle ki bu paradigma değişikliğinden hareketle filozof, Descartes'ın 'makine-hayvan' kavramını dönüşüme uğratarak 'makine-insan' kavramını gündeme getirmiştir (De La Mettrie, 1996: 5). Şu hâlde ruh ile cismi türdeş varlıklar olarak kabul eden De La Mettrie'nin nazarında insan; duyumsayan, duygulanan ve düşünen oldukça karmaşık bir makineden ibarettir.[130] 'Tamamlanmamış insan' olarak anlaşılan hayvanlar ile 'tamamlanmış hayvan' olarak anlaşılan insanlar arasında makine olmak bakımından bir fark yoktur. Üstelik sıkı bir eğitimden geçirilmesi hâlinde hayvanlar da yapı olarak mekanistik bir işleyişe sahip olan dil yetisini edinerek konuşma becerisi kazanabilir ve böylece aklî melekelerini kullanmayı öğrenip zihinsel açıdan gelişim kaydedebilirler (De La Mettrie, 1996: 12-13).

De La Mettrie'nin Descartes'tan aldığı ilhamla insan-makine-dil kavramları arasında kurduğu ilişki, Adam Smith'le (1723-1790) birlikte daha ileri bir boyuta taşınmıştır. Lisanlar ile makinelerin işleyişini açıklayan teorilerin zamanla basitleştiğini belirten Smith, sözün hareket ilkesi ile motorlu araçların hareket ilkesinin işlevsel açıdan benzer bir yapıda olduğunu düşünmektedir (Smith, 1880: 322-323). Bu da demek oluyor ki makinenin hareket ilkesi olan krank milinden yoksun bir motorun kuvvet üretememesi gibi, sözün hareket ilkesi olan anafiilden (*copula*) yoksun bir ifade de cümle vasfı taşımaz. Çünkü cümleyi oluşturan ifade birimleri, daima bir anafiile bağlanmak zorundadır. Smith'le birlikte makine ile dil kavramlarının bir arada düşünülmeye başlaması, mekanikçi bir yaklaşımla ele alınan dil olgusunun yepyeni ufuklara açılmasını sağlamıştır. O kadar ki lisanların yapısının makinelerin işleyişine uyarlanmasıyla günümüzdeki yapay zekâ sistemlerinin temeli atılmıştır.

Maddenin geleneksel dönemde edilgin (*passive*), modern dönemde ise etkin (*active*) olduğu kabul edilmiş; madde anlayışında zaman içerisinde yaşanan bu değişim, beraberinde akıl anlayışının da değişmesine neden olmuştur. Zira modern düşünürlere göre nasıl ki cisimlerde mevcut durumu sürdürmeye yönelik mekanistik bir kuvvet varsa, akılda da hâlihazırdaki

[130] De La Mettrie'ye göre canlılığın belirtilerinden olan nabız, bedende gerçekleşen yaşamsal faaliyetlerin durumunu gösteren bir tür barometredir. Hatta filozofa kalırsa insanın en özgün ürünü olan düşünce dahi, maddeyle uyumlu olmakla birlikte aslında elektriksel bir olaydır; yani uzayda yer kaplayan bir büyüklüktür (De La Mettrie, 1996: 34-35).

durumda karar kılıp sapmalara karşı direnç gösteren bilişsel bir kuvvet vardır. Dolayısıyla herhangi bir etkiye maruz kalmadıkça hâlihazırdaki hareket veya denge durumunu koruyan cisim gibi, akıl da herhangi bir etkiye maruz kalmadıkça mevcut durumunu korumaya, yani aynı şekilde düşünmeye ve hissetmeye yönelik doğal bir eğilime sahiptir (Bain, 1865: 599). İmdi maddenin içkin kuvveti (*vis insita*) ile salt akıl kuvveti arasında bağ kuran mekanistik bakış açısına sahip modern filozoflar, zihin ile cismin benzer bir yapıda olduğu görüşündedir. Onların nazarında zihin, *kendini idrak eden cisim*; cisim ise *düşünebilen madde* olarak yorumlanabilmektedir. Batı'da esas itibarıyla kuvvet kavramı ekseninde gelişen modern anlayışın bir ürünü olarak ortaya çıkan dil felsefesi çalışmalarında dil olgusu, mekanistik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Öyle ki dili insan zekâsının bir izdüşümü olarak gören ve dilin yapısının anlaşılmasıyla aklın işleyişinin de açıklanabileceğini düşünen araştırmacılar, dil örneğinden hareketle aklı taklit etmenin yollarını bulup onun mekanistik modellerini tasarlamanın peşindedir (Türker, 2016: 111). Descartes tarafından temelleri atılan bu doğrultudaki çalışmalar, günümüzde yapay zekâyla ilgili incelemelere kaynaklık etmektedir. Nitekim beyinde gerçekleşen düşünme faaliyetini elektriksel bir olay olarak yorumlayan yapay zekâ çalışmalarında kaydedilen ilerlemeler neticesinde araştırmacılar; cebirsel dildeki karşılığı 0 yahut 1 olan ikili kodlarla gösterilen tasdik ve inkâr nevinden kararları, elektrik titreşimlerini saptayıp kodlara dönüştüren yongalar (*chips*) vasıtasıyla modelleyen makineler sayesinde, sanal bir gerçeklik yaratarak insan aklını taklit edebilir duruma gelmişlerdir.

2.8. Fikirlerin Bileşimini Tayin Eden İlkeler

Zihinde bulunan düşüncelerin hangi ilkelere göre birbirine bağlanarak bir terkip oluşturduğu meselesi, felsefe tarihinin farklı dönemlerinde, çeşitli sorunlar ekseninde ele alınıp incelenmiştir. Örneğin düşünme ile konuşma edimlerinin birbiriyle bakışımlı olduğuna inanan Aristoteles, *De Memoria* adlı eserinde hatırlama olayının nasıl gerçekleştiğini araştırırken, aynı zamanda zihindeki fikirler arasında cereyan eden iletişimi düzenleyen ilkeleri de dolaylı olarak ortaya koymuştur (Türker, 2010: 316). Bu

bağlamda filozof, hatırlama faaliyetinin doğasına ilişkin olarak üç farklı ilkeden söz etmektedir: (i) hatırlamaya çalıştığımız düşünceye benzer (*similar*) olan başka bir düşünceye müracaat etmek, (ii) hatırlamaya çalıştığımız düşünceye karşıt (*contrary*) olan başka bir düşünceye müracaat etmek, (iii) hatırlamaya çalıştığımız düşünceye mekân ve zaman bakımından bitişik (*contiguous*) olan başka bir düşünceye müracaat etmek (Aristoteles, 1906: II, 451b). Türker'in de belirttiği gibi Aristoteles tarafından sıralanmış olan bu ilkeler, modern felsefede, düşüncelerin iletişimi sorunu çerçevesinde, fikirlerin bileşimiyle ilgili esasları tartışmaya açacaktır (Türker, 2010: 316).

Nitekim modern dönemde Hobbes, Locke, Berkeley, De Condillac ve Hume gibi filozoflar, zihinde belirli bir düzen hâlinde bulunan düşüncelerin birbiriyle nasıl ilişki kurup bir sistem oluşturduğu hususu kapsamında, bu konuyla yakından ilgilenmiştir. Sözgelimi meseleyi varlık ile düşünce ilişkisi bağlamında ele almış olan Hobbes'a göre, dış dünyada bulunan şeylerin duyuları harekete geçirmesiyle oluşan kavramlar, kendisini meydana getiren duyusal etkileri doğrudan yansıtmaktadır (Hobbes, 1963b: 157). Bu nedenledir ki kavramların zihinde tesis ettiği *düşünce bağıntıları*, evrende var olan şeylerin düzeniyle bakışım hâlindedir:

> "*Bir insan, her ne olursa olsun bir şey hakkında düşündüğünde, daha sonraki düşüncesi sanıldığı kadar tesadüfî değildir. Düşünceler birbirini gelişigüzel izlemez. Daha önce tamamen veya kısmen algılanmamış bir şeyi tahayyül edemediğimiz gibi; bir düşünceden, daha önce zihnimizde bir benzeri olmayan bir başka düşünceye de geçemeyiz*." (Hobbes, 2013: 30).

Yukarıdaki sözlerden de anlaşılacağı üzere, düşünceler arasında kurulan bağıntıların zihinde gerçekleşen muhakemeler esnasında aklı yönelttiğine dikkat çeken Hobbes, iki tür bağıntının bulunduğunu ileri sürmüştür: (i) *Düzenli düşünce bağıntıları*nı meydana getiren kavramlar arasında berrak bir ilişki bulunur. Bunlar birbiriyle doğrudan bağlantılı olan düşüncelerin bir amaca yönelik olarak birbirine eklemlenmesiyle oluşan uyumlu dizilerdir (Hobbes, 2013: 31). Bu tür düşünce bağıntılarına örnek olarak, kendi aralarında neden-etki ilişkisi tesis eden 'yağmurun yağması' ile 'yerlerin ıslanması' hadiseleri gösterilebilir. (ii) *Düzensiz düşünce bağıntıları*nı meydana getiren kavramlar arasında ise bulanık bir ilişki bulunur. Bunlar

birbirinden kopuk olan düşüncelerin gelişigüzel ve amaçsızca birbirine eklemlenmesiyle oluşan uyumsuz dizilerdir (Hobbes, 2013: 30-31). Mesela birbiriyle alakasız olan 'yağmurun yağması' ile 'köpeklerin uluması' arasındaki ilişki bu türdendir.

Hobbes algılara bağlı olarak zihinde oluşan düşünceler ile bu düşünceleri ifade etmeye yarayan sözcükler arasındaki ilişkiye de değinmiştir (Hobbes, 2013: 35). Sözcükleri uzlaşım sonucu meydana gelmiş işaretler olarak değerlendiren filozofa göre (Hobbes, 2013: 493) felsefenin konusunu oluşturan olguları doğru bir şekilde izah edebilmek, sözdiziminde yer alan sözcüklerin zihindeki düşünce bağıntılarını tam anlamıyla yansıtabilmesine bağlıdır. Bundan dolayı ifadeyi meydana getiren sözcüklerin anlamı, açıklanarak belirgin kılınmalıdır. Zira anlamı bulanık olan sözcüklerle anlama veya anlatma faaliyetine girişmek, aklın karmaşaya sürüklenmesine sebebiyet verip hatalı sonuçların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir (Hobbes, 2013: 38).

Hobbes gibi deneyimci felsefe geleneğine bağlı bir filozof olan Locke, insan zihninde doğuştan getirilen hiçbir fikrin bulunmadığı görüşündedir (Locke, 2017: I, 71-72). Ona göre kavramlar ile bu kavramların terkibinden oluşan yargılar, bireyin deneyimlediği yaşantılardan neşet ederler. Bu bakımdan bireysel tecrübeler, doğuştan boş hâlde bulunan zihne yazılmış yazılara benzemektedir (Locke, 2017: I, 78). Dolayısıyla nesnel bir mahiyete sahip olduğu düşünülen kavramlar ile yargılar, kendilerini meydana getiren duyusal etkileri doğrudan yansıtırlar.

Locke'un 'doğuştan boş bir levha' olarak nitelediği zihin,[131] sahip olduğu tüm ideleri (fikirleri) tecrübelerden devşirerek elde etmiştir. Filozof tarafından 'düşüncenin nesneleri' olarak izah edilen idelerin algı (*sensation*) ve teemmül (*reflection*) olmak üzere iki kaynağı vardır. Locke'a göre algı, dış dünyada bulunan şeylerin duyumsanmasıdır; teemmül ise zihnin duyulardan temin ettiği algılar üzerine yoğunlaşmasıdır[132] (Locke, 2017: II,

[131] Locke'un nazarında zihin doğuştan boştur ve eğitim yoluyla ona istenilen şekil verilebilir (Locke, 2004: 16, 241).

[132] Algılama sürecinin tamamlanması, zihnin kendisine ulaşan duyu verilerini doğru bir şekilde saptayıp kavramlaştırmasıyla gerçekleşmektedir: "Cisimlerde ne gibi değişimler olursa olsun, eğer bunlar zihne ulaşmamışsa; dış organlarda ne gibi izlenimler yaratılırsa yaratılsın, eğer bunlar içerden saptanmamışsa algılama yoktur. Ateş bedenimizi yaksa,

97-98). Onun nezdinde müdrike, dış dünyada karşılaştığı şeylerden algılama yoluyla basit ideleri elde etme aşamasında edilgindir:

> "*Bir ayna, önüne konulan nesnelerin kendinde ürettiği imgeleri ya da ideleri nasıl reddedemez, değiştiremez ya da yok edemezse, anlık da bu ideler zihne sunulduğu zaman onları reddedemez, kazıldıktan sonra değiştiremez ve silip yenilerini kendisi yapamaz. Çevremizdeki cisimler bizim organlarımızı değişik biçimlerde etkilerken, zihin izlenimleri kabul etmek zorundadır ve bunlara iliştirilmiş olan ideleri de algılamaktan kaçınamaz.*" (Locke, 2017: II, 108).

Öte yandan duyularca edinilen algılar üzerine yoğunlaşarak gerçekleştirdiği teemmül işlemi esnasında etkin bir hâlde olan müdrike (Locke, 2017: II, 129); yürütmekte olduğu bilişsel süreçlerde her ne kadar duyular tarafından kendisine sunulan idelerle kısıtlanmış olsa da söz konusu ideleri birbiriyle ilişkilendirerek kurduğu bağıntılardan hareketle karmaşık ve özgün yapıda yepyeni ideler oluşturma imkânına sahiptir (Locke, 2017: II, 219-220). Nitekim fikirlerin bir araya gelerek birleşmesini "bir şeyin, kendi dışındaki bir şeyle birlikte düşünülmesi" şeklinde açıkladığı bağıntı (*relation*) kavramıyla izah etmiş olan Locke için bazı fikirler, zihinde yer alan diğer fikirlerle ilişkilendirilerek ele alınabilir. Mesela bir *adam*; 'baba', 'ağabey', 'damat', 'asker', 'müdür', 'hekim', 'düşman', 'dost', 'Avrupalı', 'şehirli', 'köylü', 'daha zeki', 'daha yaşlı', 'daha sağlıklı' gibi çeşitli fikirlerle birlikte telakki olunabilir (Locke, 2017: II, 219-222).

Locke'a göre bağıntı yoluyla meydana getirilen karmaşık ideler, ancak dış dünyada kendilerine tekabül eden varolanların bulunması hâlinde gerçektir. Öte yandan üst kısmı 'insan', alt kısmı da 'at' bedeninden müteşekkil efsanevî bir yaratık olan *centaur* örneğinde olduğu gibi, aklın duyusal tecrübelerden bağımsız olarak kendi başına tasarladığı, yani olgularla uyuşmayan kurgusal ideler ise hayalî olmaları bakımından gerçekdışıdır (Locke, 2017: II, 259). Kaldı ki idelerin bir bağıntı oluşturacak şekilde düzenlenmesiyle ortaya çıkan önermelerin doğruluk değeri de dile getirilen yargının tecrübe edilen olgusal gerçeklikle uyumlu olup olmamasına göre belirlenmektedir: Dış dünyadaki varolanları oldukları

---

devim beyne iletilmedikçe ve sıcak duyusu ya da acı idesi, edimsel algının ortaya çıktığı yerde, yani beyinde üretilmedikçe, ateşin bizdeki etkisi bir demir çubuktaki etkisinden ileri gidemez." (Locke, 2017: II, 129).

hâliyle dile getiren önermeler doğru, olduklarından farklı bir hâlde dile getiren önermeler ise yanlıştır (Locke, 2017: IV, 395).[133]

Deneyimci akımın etkili olduğu çevrelerde yetişmiş olan diğer filozoflar gibi Berkeley de dil konusu üzerinde önemle durmuştur. Ona göre zihnin duyu organları aracılığıyla algıladığı nesneleri ifade etmek için tasarladığı sözcükler, doğal bir nedene dayanmayan, yani uzlaşımsal olan sembollerdir (Berkeley, 2018a: 170, 173). Şu hâlde sözcüklerin en önemli özelliklerinden biri, ideleri göstermeye yarayan işaretler olmalarıdır. Nitekim filozofa göre herhangi bir ideye işaret eden sözcükler *anlamlı*, hiçbir ideye işaret etmeyen sözcükler ise *anlamsız*dır. Keza her biri belli bir ideye karşılık gelen

[133] Locke için ideleri ifade etmeye yarayan sözcükler, eklemli seslerden oluşan sembollerdir (Locke, 2017: II, 140). Zihinde teşekkül etmiş herhangi bir ideye delalet etmeyen ses dizileri ise anlamsız olduklarından sembol vazifesi görmezler. Dolayısıyla bunlar, sözcük olarak adlandırılamaz. İngiliz felsefeci Anthony Douglas Woozley'nin (1912-2008) konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Locke, 2017: 40). Locke'a göre hem insanın havsalası hem de konuşma dillerinin ifade gücü, dış dünyada algılanan her bir şeyi ayrı ayrı adlarla tek tek gösterme hususunda yetersiz kalır. Zira böyle bir uğraş, bir yandan sonsuz sayıda adı, diğer yandan da bunları birbirine karıştırmadan kullanabilme becerisini gerekli kılmaktadır. Ekonomik çalışma ilkesi gereğince dilin pratik kullanımını sağlamak açısından, duyularca teker teker algılanan somut şeylerin ortak özelliklerinden hareketle soyutlamalar gerçekleştirerek genel adlar meydana getiren akıl; tümel olması bakımından sınıflara işaret eden bu genel adlar sayesinde dile işlerlik kazandırır (Locke, 2017: II, 140). Üstelik Woozley'nin dikkat çektiği üzere, Locke'a göre yalnızca tekil şeylere delalet eden tek tek özel adlardan oluşan bir sözdağarı, başlıca işlevi düşünceleri iletişime konu etmek olan bir dil meydana getirmek için yeterli değildir. Çünkü yalnızca özel adlardan müteşekkil bir sözdağarı, bireysel varlıkları tek tek gösterebilmesine rağmen, tümel fikirlere karşılık gelen genel anlamlı sözcüklerden yoksun olduğundan, zihinde ideler vasıtasıyla oluşturulan tümel fikirleri ifade edemez. Dilin en önemli özelliği bir iletişim aracı olmasıdır; gelgelelim ifade birimleri yalnızca özel adlardan meydana gelen bir sözdağarıyla iletişim gerçekleşemez. Woozley'nin konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Locke, 2017: 44). Locke'un önemle üzerinde durduğu bu mesele hakkındaki görüşlerine katılan Berkeley de sınıf bildiren genel adlar olmaksızın araştırmaların konu evreninde yer alan tüm nesneleri kapsayan tümel yargıların kurulamayacağına ve bunun sonucu olarak da bilimlerde ilerleme kaydedilemeyeceğine dikkat çekmiştir (Berkeley, 1871: 297). Şu hâlde Locke için konuşma dilinin ifade birimleri olan sözcüklerin sahip olması gereken üç ana özellik vardır: (i) eklemli seslerden oluşmalı, (ii) belirli idelerin yerini tuttuğundan sembol niteliğinde olmalı, (iii) sınıf bildirmeli (Locke, 2017: III, 284-285).

Locke'un nazarında sözcükler, duyusal şeylerden elde edilen ideleri göstermek amacıyla kullanıldığından, esasen somut bir anlama sahiptir. Olgusal bir temele sahip olan sözcüklerin zamanla soyut anlamlar kazanması, zihinde beliren manevî şeylerle ilgili ideleri ifade etme ihtiyacından kaynaklanmıştır. Filozofun konuyla ilgili vermiş olduğu örnekleri zikredecek olursak, günümüzde soyut anlamlı birer sözcük olan ruh (*spirit*) aslında nefes, melek (*angel*) ise haberci demektir (Locke, 2017: III, 285).

Locke'a göre sözcükler ile şeyler arasındaki ilişki doğal değil, uzlaşımsaldır; şayet doğal olmuş olsaydı, tüm dünyada tek bir dil konuşuluyor olurdu (Locke, 2017: III, 287). Üstelik şu da var ki bir dilde bazı ideleri ifade etmek için kullanılan sözcüklerin başka bir dilde karşılığı olmayabilir. Zira ideyi meydana getiren izlenimlerin zihinde oluşturduğu bağıntılar, belirli bir kültüre mensup olan bireylerin dünyayı algılama ve buna bağlı olarak içinde yer aldığı olgusal ve toplumsal gerçekliği kavramlaştırma şeklince belirlenmektedir (Locke, 2017: II, 199).

sözcüklerden oluşan bir söylem *manalı*yken, her biri belli bir ideye karşılık gelmeyen sözcüklerden oluşan bir söylem ise *manasız*dır. Bununla birlikte zihinde vuku bulan düşünce bağıntılarını iletişime konu edebilmenin, ancak bu bağıntıları dile getirmeye yarayan ifade birimleri sayesinde mümkün olduğunu belirten Berkeley, sözcüklere başvurmadan bireyler arasında iletişim kurulamayacağı görüşündedir.[134] Kaldı ki filozofa göre iletişimin gerçekleşebilmesi, bireyler arasında ayrıca belirli bir mutabakatın sağlanmasına bağlıdır. Bunun için de konuşmacının/yazarın zihninde bir düşünce dizisi şeklinde örgütlenmiş olan fikirlerin, yine dinleyicide/okurda da olabildiğince benzer bir dizi şeklinde tesis edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bireyler arasında istenilen düzeyde sağlıklı bir iletişim söz konusu olamaz (Berkeley, 1871: 292).

Essay on the Origin of Human Knowledge adlı eserinde Locke tarafından geliştirilmiş olan deneyimci kavram anlayışına katılan Étienne

[134] Berkeley'nin nezdinde konuşma dillerinde kullanılan sözcükler, zihinde bulunan fikirleri iletişim sürecine dâhil etmekle birlikte bireylerde sevgi, güven, korku ve nefret gibi çeşitli duygusal etkiler husule getirmeye de yarayan ifade birimleridir (Berkeley, 2018b: 36). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme* başlıklı eserinde filozof, konuyla ilgili olarak şöyle yazmıştır: "Örneğin bir skolastikçi bana 'Bunu Aristoteles söyledi!' dediğinde bundan yalnızca onun, beni, kendi görüşünü geleneğin bu ada iliştirdiği boyun eğişle, saygıyla benimsemem için isteklendirmeyi amaçladığını anlarım. Bu etki, bu filozofun yetkesi karşısında kendi yargı güçlerini bırakmayı alışkanlık edinmiş olanların kafalarında öylesine sık üretilir ki hiçbir düşüncenin onun kendisini, yazılarını ya da ününü geçmesi olanaklı değildir. Gelenek, Aristoteles sözcüğü ile bazı insanların kafasındaki razı olma, saygı gösterme devinimleri arasında pek yakın, pek doğrudan bir bağlantı kurabilir." (Berkeley, 2018b: 37).

Berkeley sözcüklerin müdrike üzerinde yöneltici bir etkisi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca ona göre varlık-düşünce-dil bakışımı gözetilerek ele alınması gereken sözcükler, farklı dönemlerde yaşamış değişik milletlere mensup pek çok araştırmacının ortak çabasıyla üretilmiş olan bilgilerin paylaşılıp insanlığın ortak kullanımına sunulması hususunda da önemli bir işleve sahiptir. Buna karşın söz konusu bakışımın göz ardı edilmesi sonucunda sözcüklerin hatalı bir şekilde kullanılması, onlar aracılığıyla dile getirilen bilgilerin büyük bir kısmını anlaşılmaz kılar. Berkeley'e göre hâl böyle olunca, 'dil adı verilen olgunun bilimlerin gelişmesine mi yoksa körelmesine mi daha fazla katkı sunduğu' sorusu, tartışılması gereken bir mesele olarak gündeme gelmektedir. Bu soruna ilişkin filozofun çözüm önerisi ise düşünme esnasında sözcüklere elden geldiğince az başvurmak ve esas itibarıyla çıplak fikirlere yönelmektir (Berkeley, 2018b: 38-39). Zira aklın idelerden hareketle oluşturduğu yargıların bilgi vasfına sahip olup olmadığı meselesi, kendilerini dile getirmeye yarayan sözcüklerden yalıtılmış olan idelerin, zihnin algılamış olduğu herhangi bir varlığa tekabül edip etmediğinin saptanmasıyla açıklığa kavuşturulabilir (Berkeley, 1871: 293). Nitekim varlıksal karşılığı olmayan sahte fikirleri gösteren anlamsız sözcüklerden arınmış ve yalın durumdaki çıplak fikirlere yönelmiş olan bir müdrike, kendisini yanılgıya sürükleyebilecek unsurları devredışı bırakarak doğru şekilde düşünebilme olanağı elde eder (Berkeley, 2018b: 39-40).

Bonnot De Condillac[135] (1714-1780) da tüm bilgilerin duyum (*sensation*) ile teemmül (*reflection*) vasıtasıyla teşekkül ettiğini düşünmüştür.[136] Dolayısıyla filozofa göre kavramlar, duyusal tecrübelerin neticesinde, yani dış dünyadan temin edilen malzemelerle oluşur. Daha karmaşık bir yapıya sahip olan bilgiler ise aklın kavramlar hakkında teemmül edip bunlar arasında kurduğu fikir bağlantıları (*connections of ideas*) sonucunda ortaya çıkmaktadır (De Condillac, 2003: 11-12). Üstelik bu bağlamda ele alınması gereken keşif (*discovery*); soruşturmaya konu edilen kavramın, zihindeki diğer fikirlerle nasıl bir bağlantı oluşturduğunun anlaşılmasına dayanan bir süreçtir (De Condillac, 2003: 213-214).

İskoç filozofu Hume ise zihinde bulunan fikirleri düzenlemeye yarayan bir yeti olarak addettiği aklı, doğada var olan şeyleri sistematik şekilde bir arada tutan kütleçekimine benzetmiştir. Bu bakımdan filozofun nazarında akıl, henüz tam anlamıyla künhüne varılamamış olsa da, zihindeki kavramları düzenleyen bir kuvvet olarak tasavvur edilmektedir (Hume,

[135] Esasen bir rahip olan De Condillac, Descartes'ın akla duyduğu sonsuz güveni eleştirerek anlamagücünün sınırlarını belirlemek ve beşerî bilginin erimini saptamak amacındadır (De Condillac, 2003: 5). Salt anlamagücüne dayanan kurgusal akılyürütme biçimlerine karşı çıkan filozofa göre felsefî araştırmalar, duyularca sağlanan gözlem verilerinden hareket etmeli ve olgularla olan bağını asla koparmamalıdır (De Condillac, 2003: 3-4). Dolayısıyla onun nazarında şeyler, ancak duyular üzerinde meydana getirdikleri etkiler bakımından bilinebilirler. Varlığın mahiyetini, yani *kendinde şey*i bilebilmek ise mümkün değildir (De Condillac, 1989: 324-327).

De Condillac'ın nazarında akıl, düşünceleri temsil eden sözcükler aracılığıyla muhakeme faaliyetini gerçekleştirmektedir (De Condillac, 2003: 91). Bu bağlamda irdelenmesi gereken adlar, belirli vasıflara sahip olan nesneleri göstermeye yarayan işaretlerdir (*signs*). Öyle ki bu işaretler sayesinde sembolik düşünmenin konusu hâline getirilen nesneler hakkında teemmül etmek mümkünken, adı olmayan veya bilinmeyen nesneler hakkında teemmül etmek ise mümkün değildir (De Condillac, 2003: 80-81). Üstelik dil ile düşünme yetilerinin birbiriyle bakışımlı olduğunu ileri süren De Condillac, dilin gelişmişlik derecesinin bireyin düşünme kapasitesini belirlediği görüşündedir. Nitekim filozofun nezdinde zihin, sözcüklerin fikirler arasındaki bağıntıları tespit ve izah etme hassasiyeti ölçüsünde berrak bir şekilde muhakeme yürütebilme imkânına sahiptir. Oysaki sözcüklerin fikirler hakkında derinlemesine düşünmeye elvermediği durumlarda zihin, ayrıntılı bir şekilde analiz yapma gücünü büyük oranda kaybetmektedir (Falkenstein ve Grandi, 2017). Düşünce ile dil ilişkisi çerçevesinde kavramdizimi ile sözdizimi arasındaki ilişkiyi de inceleyen filozofa göre, zihinde teşekkül eden düşünce bağıntıları ile bunları dile getiren ifade birimlerinin söz içerisindeki dizilişi birbiriyle bakışımlı olmalıdır (De Condillac, 2003: 175).

[136] Daha sonra kaleme almış olduğu *Duyumlar Üzerine İnceleme* başlıklı yapıtında, bilginin iki kaynağından biri olarak saydığı teemmülü yadsıyan De Condillac, insanın sahip olduğu tüm bilgileri ve hatta hayalgücü, anlamagücü, yargılamagücü ve istemegücü gibi tüm bilişsel yetileri duyulardan elde edilen duyumlarla açıklamaya çalışmıştır (De Condillac, 1989: 4). İmdi zihni donatan bilişsel yetilerin doğuştan var olduğu tezini reddedip Lockeçu anlayıştan ayrılan filozof, bireyde gelişen tüm zihinsel süreçleri baştan sona duyumlarla izah ederek duyumculuk (*sensualisim*) akımının temellerini atmıştır (De Condillac, 1989: 7).

1965: I, 12-13). Düşünme esnasında akılda meydana gelen hareketi, evrende kütleçekiminin husule getirdiği hareketle ilişkilendirerek açıklayan (Türker, 2010: 312-313) ve buna bağlı olarak zihinde fikirleri birbiriyle uyum içinde tutan bir düzen olduğunu düşünen filozof (Hume, 1921: 21); algılama yoluyla meydana gelen izlenimlerden müteşekkil basit fikirlerin, kendi aralarında nasıl bağıntılanıp bileşik fikirler oluşturduğu meselesi üzerinde hassasiyetle durmuştur. Ona göre fikirlerin bileşimini (*association of ideas*) belirleyerek aklın bir fikirden diğerine geçişini sağlayan üç temel ilke bulunmaktadır: benzerlik (*resemblance*), zaman ya da mekânda bitişiklik (*contiguity in time or place*), neden ve etki (*cause and effect*) (Hume, 1921: 22; Hume, 1965: I, 11).

Hume tarafından fikirlerin bileşimini belirleyen hususlar olarak öne sürülen ilkeler, düşünceleri ifade etmeye yarayan sözlerin metin içerisinde birbirine nasıl eklemlenip düzgün bir örgü oluşturduğu meselesi hakkında, yazarlar için yol gösterici bir işleve sahip olmuştur. Nitekim Fred Newton Scott (1860-1930) ve Joseph Villiers Denney (1862-1935) gibi çağdaş hitabetçilerin dikkat çektiği üzere yazma işine konu olan olaylar ile düşünceler, şu kaideler gözetilerek metin içinde tasnif edilip birleştirilmektedir: (i) Birbiriyle yakından bağlantılı olduğu için düşünme esnasında birbirini çağrıştıran bitişik konular, metinde bir araya getirilerek anlatılır. (ii) Birbirine karşıt olan fikirler birbiriyle ilişkilendirilerek, ele alınan konu hakkında belirtilmek istenenler, berrak bir şekilde ifade edilir. (iii) Birbirine neden-etki ilişkisiyle bağlı olan konular, metinde bir bütünlük teşkil etmek amacıyla, birbirini gerekçelendirecek biçimde düzenlenir. Sonuç itibarıyla dile getirilmek istenen fikirler, bu hitabet ilkeleri sayesinde daha anlaşılır kılınarak derli toplu bir şekilde ifade edilebilme imkânına kavuşmaktadır (Scott ve Denney, 1911: 29-31).

3. BÖLÜM

POSTMODERN FELSEFE DİLİNİN SEMANTİĞİ

3.1. Varlık-Düşünce-Dil İlişkisi

Varlık, düşünce ve dil arasındaki ilişki; geleneksel dönemde metafizik bir kavram olan cevhere, modern dönemde de fizik bir kavram olan atoma dayanılarak kuruluyordu. Buna binaen de dil sorunu; geleneksel felsefede dönemin bilgi anlayışını teşkil eden mahiyetçi (*essentialist*) yaklaşımı belirleyen soyut gerçeklik sorunuyla, modern felsefede ise dönemin bilgi anlayışını teşkil eden maddeci (*materialist*) yaklaşımı belirleyen somut gerçeklik sorunuyla ilintiliydi. Gelgelelim postmodern felsefede bu sorun, yine varlık ve düşünce ilişkisi bağlamında ele alınmakla birlikte, bu kez olguların kendisine dayandığı atomaltı (*subatomic*) ile onun yapısında oluşan olaylara kaynaklık ettiğine inanılan ve akıl yoluyla bir türlü kavranamayan maddedışı (*immaterial*) bir gerçeklik ekseninde şekillenmiştir.

‘2.2’ numaralı başlıkta yer alan irdelemelerden de hatırlanacağı üzere modern dönemin en önemli filozoflarından biri olan Kant’ın nezdinde uzay ile zaman, aklın deneyden bağımsız olarak bilebildiği saf sezgilerdi. Başka bir deyişle uzay ile zaman, dış dünyada tecrübe edilen olgu ve olayların algılanma şeklini belirlemesi suretiyle bunların zihindeki kurulum koşullarını sağlayan a priori nitelikli mutlak gerçeklerdi. Bu nedenle saf uzay ile zaman sezgilerini transsendental akılyürütmenin kendisine dayandığı sabiteler olarak tayin eden Kant, varlık ile düşüncenin aynı yasalara tabi olduğuna inanmıştır (Durant, 2014: 264). Keza fizik gerçeklikler ile matematik ilkeler arasında tam bir mutabakat bulunduğunu düşünen Newton da deneye konu olan vakıaların matematiğin hâlihazırdaki yasaları çerçevesinde kesin olarak açıklanabileceği kanaatini taşıyordu (Heisenberg, 2020: 32-33). Öyle ki Newton, 17’nci yüzyılın son çeyreğinde *Principia*’yı yayımladığında bilimsel çevrelerde büyük bir heyecan yaratmıştı. İngiliz fizikçinin bu çalışmasından cesaret alan Aydınlanma Dönemi filozofları, evrenin tüm gizemlerini artık çözebileceklerini

düşünüyordu. Aslına bakılırsa bu filozoflar pek de haksız sayılmazdı. Çünkü Newton tarafından serimlenen doğa yasaları, makro dünyadaki nesnelerin ve hatta uzaydaki devasa kütleli cisimlerin işleyişini açıklamakta oldukça başarılıydı. Ne var ki bu yasaların 19'uncu yüzyılın sonlarında keşfedilen atomaltı dünyada gerçekleşen olayları yorumlayabilme hususunda sınıfta kaldığı ortaya çıktı ve netice itibarıyla atomun yapısını anlamayı sağlayacak yeni bir paradigma gereksinimi hasıl oldu (Jeans, 1943: 123).

19 ve 20'nci yüzyılda gerçekleştirilen deneysel çalışmalar, atomaltı dünyasında cereyan eden olayları hâlihazırdaki Kantçı metafizik ve Newtoncı mekanikle izah etmenin mümkün olmadığını göstermiştir. Zira atomun yapısını açıklama amacındaki dalga teorisine göre, bir atomaltı parçacığı aynı ânda birçok noktada bulunabileceği gibi, birçok atomaltı parçacığı da aynı ânda aynı noktada konumlanabilme imkânına sahiptir (Reiser, 1935: 60). Üstelik atomaltını meydana getiren unsurların konum ile hızlarının eşzamanlı olarak mutlak bir kesinlikle tespit edilememesi, bilimsel düşüncede belirsizlik ilkesi (*principle of indeterminacy*) adı verilen bir kesinsizlik (*uncertainity*) durumunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Heisenberg, 2020: 33). Dolayısıyla belirsizlik ilkesine dayanılarak inşa edilen 20'nci yüzyıl fiziği bağlamında ele alındığında, delaletleri açık ve seçik olarak belirlenemediği için semantik açıdan muğlak olan 'elektronun konumu' ve 'elektronun hızı' gibi ıstılahlar (Heisenberg, 2020: 63); bir bakıma '2.3' numaralı başlıkta açıklamış olduğum ideal kavramlara, yani deneye başvurularak temellendirilemediği için berrak şekilde idrak edilmesi pek de mümkün olmayan düşüncelere benzemektedir.[137] Yine aynı biçimde çağımızın ünlü fizikçilerinden Stephen Hawking'in (1942-2018) evrenin büyük patlama (*the big bang*) esnasındaki hâlini betimlemek için kullandığı sıfır büyüklük (*zero size*) ve sonsuz sıcaklık (*infinitely hot*) gibi nitelemeler de (Hawking, 1988: 117) ideal kavramları dile getiren ifadelere örnektir. Çünkü bunlar gösterilebilir durumda olan herhangi bir gerçekliğe tam olarak tekabül etmemektedir. Bu bakımdan ideal kavramlar, gerek dış dünyada

[137] Heisenberg bu ıstılahların "anlamlı olmayan kavramlar"a karşılık geldiğini belirtmiştir. Onun nazarında bu tür kavramların anlamlı olmamasının nedeni, tecrübenin sınırlarını aştığı için deney yoluyla temellendirilememesi ve işaret ettikleri herhangi bir belirli olgunun bulunmamasıdır (Heisenberg, 2020: 63).

olgusal karşılığı bulunmadığı gerekse de tanımlanmış düşüncelerden hareketle üzerinde nesnel şekilde akılyürütmenin ve dolayısıyla hakkında yakinen bilgilenmenin mümkün olmadığı bulanık fikirlerdir.

Geleneksel ve modern düşünceyi tayin etmiş olan paradigmaların yıkılmaya yüz tuttuğu postmodern dönemde; gökcisimleri tarafından üretilen kütleçekimi kuvvetinin yalnızca uzaydaki cisimleri değil, bizzat uzayın kendisini de etkilediği ve buna binaen de uzayda doğrusal şekilde yol aldığına inanılan ışığın, esasında mesafe katettiği süre boyunca bu kuvvetin tesiriyle oluşan kütleçekimsel alanlardan geçerken eğilip bükülerek sapmalara maruz kaldığı anlaşılmıştır (Einstein, 2022: 92-93, 140-142). Newton'ın teorileştirdiği modern evren anlayışının artık iflas ettiğini haber veren bu gelişmeler, düzenli olduğu düşünülen evrende tecrübe edilen olgu ve olayları açıklayabildiği için Batı düşüncesinde yüzyıllar boyu geçerliğini koruyan ama kuvvete maruz kalan büyüklüklerde meydana gelen eğrilme ile sapmaların yarattığı kararsızlıkları açıklamakta başarısız olan Euclides geometrisinin temellerini derinden sarsmış;[138] sistemde kararsızlık sorununa yol açan özel (*spectral*) etkileri açıklayabilecek yeni bir geometri ihtiyacı, Euclides-dışı sistemlerin doğmasına zemin hazırlamıştır (Eddington, 1929: 136). Aslında geometrik biçimlerden müteşekkil matematiksel bir dille yazılmış olduğuna inanılan büyük doğa kitabını okumaya girişen Galilei bile, 1638 yılında yayımladığı *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar* başlıklı eserinde sürtünme ve basınç gibi doğal kuvvetlerin ölçümler üzerinde birtakım düzensizlikler meydana getirip inşa edilmek istenen teorileri tutarsız kılan sonuçlar ortaya çıkardığının farkında olmasına rağmen; ona göre algılanamayacak kadar küçük olduğu için hesaba katılmaması gereken bu deneysel sapmalar, bilimsel yasalar üretebilmek adına göz ardı edilebilir nitelikteydi (Galilei, 2011: 228-229). Bu nedenledir ki "konuyu bilimsel bir tarzda ele alabilmek için" diyordu Galilei, "bu güçlüklerden sıyrılmak ve teoremleri hiçbir direncin olmadığı durumda keşfedip tanıtladıktan sonra onları kullanmak ve deneyimin öğreteceği sınırlamalar ile uygulamaya koymak zorunludur." (Galilei, 2011: 230). Gelgelelim Galilei gibi modern

[138] Yani uzayı eğerek çarpık alanlar oluşturan kütleçekimi kuvvetinin etkisiyle ışığın bükülüp sapması, mutlak bir geçerliliğe sahip olduğu düşünülen Euclides geometrisinin her koşulda doğru olmadığı sonucunu ortaya çıkarmıştır.

filozofların yüzleşmek istemeyip yadsımayı yeğlediği ‘ufak tefek’ hususlar, layıkıyla anlaşılması için çok fazla analitik derinlik gerektiren atomaltı gibi aşırı derecede küçük olan gerçeklikler hakkında çalışmalar yürüten postmodern araştırmacıların ortaya koyduğu teorileri, kolaylıkla akamete uğratabilecek nitelikte büyük tehlikeler içermektedir.

Bu münasebetle geometri, gerek geleneksel gerekse de modern dönem boyunca fizik gerçekliğin kendisine dayandığı sanılan ülküsel (*ideal*) durumlarla ilgili a priori nitelikte kurgusal (*speculative*) açıklamalar sunmakla meşgulken, Euclides-dışı sistemlerin belirmeye başladığı 19’uncu yüzyılın ikinci çeyreğiyle birlikte açılan postmodern dönemde ise fizik gerçekliği bizzat inşa ettiği düşünülen fiilî (*real*) durumlarla ilgili a posteriori nitelikte olgusal (*factual*) gerekçeler ortaya koymaya yönelmiştir. Yani geometri önceden tamamıyla akılcı temellere oturtulmuş tümdengelimsel bir disiplinken, sonradan deneyimci esasları benimseyen ve önermelerinin içeriği tecrübeden elde edilen verilerle belirlenen tümevarımsal bir disipline dönüşmüştür. Böylece gelişim aşamaları göz önünde bulundurulduğunda geometri, Eskiçağda önce Mısırlılar tarafından fizik gerçekliğe dayalı sentetik bir disiplin olarak temelleri atıldıktan sonra Helenler eliyle aklın ilkeleriyle bakışımlı olan analitik bir disiplin hâlini almış; 19’uncu yüzyıla gelindiğinde ise fizik gerçekliklerle büsbütün örtüşmediği düşüncesinden hareketle kendisini yeniden olguların belirlediği doğal koşullara uyarlamaya çalışan a posteriori nitelikte sentetik bir disiplin hüviyetine bürünmüş, yani izlediği yöntem açısından ortaya çıktığı ilk zamanlarındaki esaslarına bir bakıma geri dönmüştür (Reichenbach, 1993: 98-99).

İmdi postmodern düşüncede uzay ile zaman, geleneksel ve modern filozofların zannettiği gibi birbirinden tamamen bağımsız olarak kendi başına ele alınabilecek mutlak gerçeklikler değil; devingen bir yapıya sahip olan evrende meydana gelen hareketleri açıklayan yasalar ekseninde, ancak birlikte irdelenebilecek olan izafî gerçekliklerdir (Hawking, 1988: 17-18). Nitekim kütleçekiminin merkezine yaklaştıkça zamanın akışı yavaşlamakta, kütleçekiminin merkezinden uzaklaştıkça zamanın akışı hızlanmaktadır. Buna göre örneğin ikiz olan kardeşlerden yüksek rakımlı yerde yaşayanı,

düşük rakımlı yerde yaşayana nispetle, her ne kadar etkileri fark edilemeyecek denli küçük derecede olsa da teori itibarıyla daha çabuk yaşlanacaktır (Hawking, 1988: 32-33). Hâliyle her daim felsefî soruşturmaların odağında yer almış olan *hakikat* fikri, geleneksel ve modern dönemlerde ölçütü hiçbir koşula bağlı olarak değişmeyen mutlak bir gerçekliğe delalet etmekteyken; postmodern dönemle birlikte ise işaret ettiği gerçeklik, değişen koşullara göre farklılık gösteren izafî bir kavrama dönüşmüştür.

Batı düşüncesinde postmodern dönemin doğuşunu hazırlayan bu gelişmeler, kuantum teorisini ortaya çıkarmıştır. Bilimsel düşüncede yaşanan tıkanıklıkları bertaraf etmeye yönelik bir girişim olan kuantum teorisinde atom, hem parçacık (*particle*) hem de dalga (*wave*) olarak ele alınmaktadır. Çünkü bu teori bağlamında parçacık ile dalga, atomu oluşturan iki ayrı bileşen değil, bir ve aynı yapının birbirini tamamlayan iki farklı tezahürüdür. Gerçekleştirdikleri incelemelerle atomun bu ikili tasarımından kaynaklanan sorunları çözmeye çalışan Niels Bohr (1885-1962), Hans Kramers (1894-1952) ve John Clarke Slater (1900-1976) gibi fizikçiler, hem parçacık hem de dalga olarak beliren atom olgusunu, 'maddenin bir şeye olan eğilimi' anlamına gelen ihtimalîyet dalgası (*probability wave*) ıstılahı ekseninde açıklamışlardır. Aristoteles'in sistematikleştirdiği Eskiçağ ontolojisinin temelini oluşturan kuvve (*potentia*) kavramının nicel bir yorumu olan bu ıstılah, bilkuvve ile bilfiil durumlar arasında var olduğu düşünülen üçüncü türden bir gerçekliğe işaret etmektedir (Heisenberg, 2020: 31-32).

Üstelik geleneksel dönemde ruh ile cisim birbirini olumsuzlayan iki çelişik cevher olarak kabul edildiği için, bunların eşzamanlı olarak aynı varlıkta bulunabileceği fikri, yani çelişik unsurları kuşatan üçüncü tür bir gerçeklik anlayışı analitik açıdan imkânsız görülüyordu. Oysaki ruh ile cismin önce modern dönemde farklı, ardından da postmodern dönemde farksız olduğunun kabul edilmesi, bu iki cevherin eşzamanlı olarak aynı varlıkta pekâlâ bulunabileceği fikrinin güç kazanmasına vesile olmuştur (Türker, 2017a: 253-254). Bu nedenledir ki geleneksel felsefede yalnızca ruh kategorisi altında ele alınabilecek olan 'düşünme' kavramı ile yalnızca

cisim kategorisi altında ele alınabilecek olan ‘makine’ kavramını birleştirip ‘düşünen makine’ gibi bir sentez meydana getirmek söz konusu bile değildi. Çünkü böyle bir terkip; ontolojik açıdan imkânsız olduğu gibi, epistemolojik açıdan çelişik ve semiyolojik açıdan da anlamsızdı. Gelgelelim 20’nci yüzyıl filozofu Wittgenstein, ruh ile cismi aynı varlıkta bir araya getirip yepyeni bir gerçeklik tasavvuru ortaya koyma teşebbüsü olarak değerlendirilebilecek olan “Makinenin düşünmesi mümkün müdür?” gibi bir soruyu hiç çekinmeden açıkça dile getirebilmektedir. Zira postmodern ontolojinin imkân tanıdığı böyle bir soru, epistemolojik açıdan tutarlı olduğu gibi, semiyolojik açıdan da manalıdır (Wittgenstein, 2007a: 47).

Geleneksel dönemde felsefeye konu edilen düşünce evreni (e), birbirinin mutlak çelişiği olduğu varsayılan ve birbirini olumsuzladığı için asla bir arada ele alınamayacağına kanaat getirilen iki karşıt sınıfa (örneğin a ve ~a) tasnif ediliyordu ($e=a\vee\sim a$) ve bu anlayış modern dönem boyunca yürütülen çalışmalarda da önemli ölçüde benimsenip sürdürülmüştü. Buna göre eğer bir şey a (insan) ise ~a (insandan başkası) olamaz, ~a ise a olamazdı. Oysa postmodern döneme gelindiğinde, konu evrenini oluşturan çelişik sınıfların iç içe geçip bir arada ele alındığını görüyoruz: $e=a\wedge\sim a$. Bu da demek oluyor ki 19’uncu yüzyılın ortalarına kadar akılyürütme sürecinin geçerliliğini denetlemede başvurulan çelişki ilkesine dayanılarak araştırmaya konu edilen düşünce evreninde kesin nitelikte mükemmel ayrımlar yapmak artık mümkün değildir. Yani incelemeye tabi tutulan bir şey, aynı ânda hem a hem de ~a olarak pekâlâ mütalaa edilebilir. Nitekim 20’nci yüzyılın başlarında maddenin doğasını izah etmek amacıyla geliştirilmiş olan kuantum teorisine göre atom, hem parçacık hem de dalga olmak bakımından iki farklı yaklaşım doğrultusunda açıklanmaktadır.

Postmodern araştırmacılar tarafından madde olgusunun eşzamanlı olarak gerek parçacık gerekse de dalga olarak iki farklı şekilde ele alınabilmesi, geleneksel mantık teorisini oluşturan düşünme yasaları çerçevesinde mümkün değildi. Zira özdeşlik yasası (*law of identity*) uyarınca parçacık durumundaki bir varolan, ancak bir parçacık olarak; dalga durumundaki bir varolan da ancak bir dalga olarak düşünülebilir. Yani bir

parçacığın dalga olamaması gibi, bir dalga da parçacık olamaz: A, A'dır; ~A değildir. Çelişmezlik yasasına (*law of contradiction*) göre de düşünmeye konu olan bir varolan ya parçacıktır ya da dalgadır, aynı ânda her ikisi birden olamaz. Bu nedenle A, hem B hem de ~B olamaz. Üçüncü hâlin imkânsızlığı yasası (*law of excluded middle*) ise bir şeyin ya parçacık ya da dalga olarak var olabileceği, bu ikisi dışında başka bir seçeneğin bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla geleneksel mantığı belirleyen yasalar bağlamında, teorik dahi olsa üçüncü türden muhtelif yahut muhtelit bir gerçeklik tasavvur edilemez. Gelgelelim maddenin ikili bir doğaya sahip olduğunun ve buna bağlı olarak da çok sayıda farklı gerçekliklerin bulunduğunun anlaşılması, yukarıda bahsettiğim yasalar ekseninde şekillenmiş olan bilimsel düşüncenin temellerini derinden sarsmış ve atomaltındaki olayları saptamak için yürütülen deneylerden toplanan bulgularla tutarlı olan bir gerçeklik inşa etmeyi mümkün kılacak yeni bir paradigmaya ihtiyaç olduğunu ortaya çıkarmıştır (Reiser, 1935: 56-57). Çünkü çağdaş atom fiziğinin ortaya koymuş olduğu bulgulardan hareketle geliştirilen *belirsizlik ilkesi*nin epistemolojik yorumu, gerek geleneksel gerekse de modern dönem boyunca hüküm sürmüş olan 'doğru' ile 'yanlış' seçeneklerine dayalı iki değerli düşünce anlayışını yürürlükten kaldırmış, söz konusu seçenekler arasında belirsizlik durumuna da yer açan ve böylelikle üçüncü hâlin imkânına fırsat tanıyan üç değerli (doğru, yanlış, belirsiz) yeni bir anlayışın gerekliliğini gündeme getirmiştir (Reichenbach, 1993: 130). Belirsiz doğruluk, Aristoteles'in de farkında olduğu bir kavramdı. Nitekim '1.1.10' numaralı başlıkta da bahsettiğim üzere, ona göre 'Yarın bir deniz savaşı meydana gelecektir.' önermesinin doğruluk değeri belirsizdi (Aristoteles, 1928ç: 9, 19a). Ne var ki filozof, henüz gerçekleşmemiş veya tamamlanmamış bu tür olayları, bilim ile felsefenin çalışma alanı dışında sayıyordu. Aristoteles'in ortaya koyduğu bu görüş, modern dönemde de benimsenmişti. Gelgelelim henüz tamamlanmamış olaylar ve bu olaylarla ilgili olan doğruluk değeri belirsiz önermeler, postmodern dönemin bilim ile felsefe anlayışında meşru bir nitelik kazanmıştır. Üstüne üstlük postmodern dönemde varlığın kendisinden hareketle ele alınabileceği hiçbir mutlak gerçekliğin bulunmadığı yönündeki

görüşler, bir yandan akılyürütme faaliyetine geçerlik kazandıran mantık yasalarının altını oyarken, diğer yandan da sözceleme edimini düzenleyen dilbilgisel yapıları altüst etmiş ve böylelikle felsefede anlam kaybından kaynaklanan bir *mana krizi*ne davetiye çıkarmıştır.

Modern bilimin işleyiş biçimini tayin etmiş olan klasik nedenselliğin, ilkin 19'uncu yüzyıl ortasında İskoç fizikçi James Clerk Maxwell (1831-1879) tarafından çürütülmesi ve ardından da Heisenberg tarafından ileri sürülen belirsizlik ilkesince hükümsüz kılınması; postmodern bilimde ihtimalîyet kavramını esas alan yeni bir yaklaşımın gelişmesine yol açmıştır (Reichenbach, 1993: 114). Zira kuvvetin üretilmesi hususunda atom olgusuna titizlikle eğilen ve bu suretle gerçekleştirilen çalışmalarda ayrıntıcı (*detailistic*) bir yaklaşım sergileyen postmodern araştırmacıların saptadığı gayrımütecanis (*heterogeneous*) bulgular arasında ele alınan olayları her yönüyle kesin olarak açıklayabilecek neden-etki ilişkisi kuramaması, bu araştırmacıları klasik nedensellik ilkesi yerine ihtimalîyet derecesi belli bir hata payı gözetilerek belirlenebilir olan tahminlerde bulunmayı mümkün kılan istatistik yasaları ekseninde yeni bir yöntem geliştirmeye yöneltmiştir (Eddington, 1929: 298). Üstelik nedensellik ilkesinin işlevini yitirmesiyle birlikte fiziğe konu olan olgusal gerçekliğin makûl gerekçelere dayanan sağlam akılyürütme zincirleriyle izah edilememesi, gerçeklik adı verilen şeyin kendisinin aslında manasız (*nonsense*) olduğu düşüncesini ortaya çıkarmış; olguların temelini oluşturduğuna inanılan maddenin esasının gerçekte maddedışı olduğu fikri, bir taraftan kendisini tamamen olgularla sınırlamış olan maddeci (*materialist*) bilim anlayışının zayıflamasına yol açarken, diğer taraftan ise manevî (*immaterialist*) bir esasa dayanan gizemci (*mystic*) yaklaşımların güçlenmesine vesile olmuştur (Eddington, 1929: 344). Böylece modern dönem boyunca olgucu (*positivist*) bir çizgi izlediği için yalnızca deneye konu edilebilen doğal (*natural*) gerçeklikleri dikkate almış olan bilim; 20'nci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren, bilhassa kuantum teorisinin doldurmakta güçlük çektiği kuramsal boşlukları gidermek adına, fizik gerçekliği aşan fizikötesi şeylere de yer veren doğaüstücü (*supernaturalist*) bir hüviyete bürünme meylindedir (Eddington, 1929: 347). Postmodern dönemde maddeciliğin çökmesiyle beraber modern

bilimin de geçerliliğini kaybetmesi, dinsel eğilimler taşıyan gizemci fikirlerin günümüzde rağbet görmesine zemin hazırlamıştır. Dahası gerek atomaltında cereyan eden olayların tüm yönleriyle bir türlü saptanıp açıklanamaması, gerekse de evrene ilişkin sahip olunan tasavvurun son derece yetersiz ve bazı bakımlardan da yanlış olduğunun anlaşılması, içinde bulunduğumuz çağda buhrana kapılan bilim adamlarını, modern dönem boyunca mesafeli oldukları din hususuna daha ılımlı yaklaşmaya ve hatta bazı noktalarda dine büsbütün teslim olmaya sevk etmiştir. Bu da felsefe dilinin Ortaçağda olduğu gibi dinsel bir mahiyet kazanıp ele alınan şeylerin ne olduğundan ziyade ne olmadığını ifade eden, şeyleri berrak şekilde açıklamaktan çok bulanık şekilde betimlemeye çalışan bir söylem tarzına evrilmesine sebebiyet vermiştir.

Geleneksel ve modern düşüncenin büyük (*macro*) dünyaların gerçekliklerini kabaca idealize ederek açıklayan kavramları, postmodern düşüncenin meşgul olduğu atomaltı gibi aşırı küçük (*micro*) dünyaların kendine has olan özel gerçekliklerini incelikli bir şekilde betimleme hususunda işe yaramamaktadır. Dolayısıyla kuantum teorisinin ortaya koyduğu fizik gerçeklik, ne mantık teorisinin düşünme yasalarına başvurularak açıklanabilir ne de bu yasalara dayanılarak şekillendirilmiş olan lisanların sözdizimiyle ifade edilebilir. Nitekim Alman filozofu Friedrich Wilhelm Nietzsche'nın (1844-1900) da belirttiği gibi, sistemde belirsizliğe yol açabilecek özel durumları görmezden gelerek tasarlanan ideal gerçeklikleri konu edinen mantık teorisi, varlık evrenini oluşturan şeyler arasındaki düzeni belirleyen koşulları tüm çıplaklığıyla betimleme hususunda yetersiz kalmakta ve bu nedenle içinde bulunduğumuz asıl gerçekliği olduğu hâliyle etraflıca açıklayamamaktadır:

> "*Mantık aslında (tıpkı geometri ve aritmetik gibi) sadece bizim yarattığımız hayali varlıklar için geçerlidir. Mantık, güncel dünyayı tarafımızca ileri sürülen bir şema aracılığıyla kavrama; daha doğrusu bizim için daha açık ve hesaplanabilir hale getirme girişimidir*." (Nietzsche, 2017: III, 341).

Aslen Eskiçağda teorileştirilip Yeniçağda da benimsenen mutlak uzay anlayışı ile bu anlayışın kendisine dayandığı üç boyutluluk konusundaki yanılgıların 19'uncu yüzyılda farkına varılması, felsefî düşüncenin kaidesini oluşturan tartışmaya kapalı bazı varsayımların aslında tartışılması gerektiği

fikrini ortaya çıkarmış ve klasik mantıkla özdeşleştirilen geleneksel akılcılığın metafizik temellerinin yüksek sesle eleştirilmesine yol açmıştır. Öyle ki postmodern olarak adlandırılan yeni bir dönemin başlangıcını haber veren bu eleştiriler, aklın nüfuz etmeye çalıştığı gerçekliğin, esasında Euclidesçi çizgilerin veya klasik mantığın kategorik önermelerinin betimlediği gibi durağan olmaması bakımından kararlı değil; bilakis her ne kadar çok kısa bir zaman içerisinde yeniden eski hâline geri dönse de kuvvete maruz kalan Euclidesçi çizgilerin esneyip sallanması nedeniyle devingen bir yapıda olması ve dolayısıyla analiz sürecinde işe karışan bu özel (*spectral*) etkiler sebebiyle akıl yetisinin, hakkında kategorik şekilde muhakeme yürütmesini epeyce zorlaştıran istikrarsız bir görünüm sergilemesi açısından kararsız olduğu düşüncesinin kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim aklın tasarladığı *kurgusal gerçeklik* ile doğanın meydana getirdiği *salt gerçeklik* arasında, çözümlenmesi mümkün görünmeyen ciddi bir örtüşmezlik mevcuttur (Türker, 2017a: 238-240).

Geleneksel felsefe anlayışının esasını oluşturan varlık-düşünce bakışımını fesheden bu gelişmeler, Danimarkalı atom fizikçisi Bohr'a göre varlığın temelinde akıldışı (*irrational*) bir unsurun yattığını ve bunun aklî (*rational*) yöntemlerle teşrihinin pek de mümkün olmadığını ortaya koymaktadır (Bohr, 1961: 10). Bohr çağdaş bilime mal ettiği akıldışılığı, maddeyi açıklamaya çalışan teorilerin bir türlü izah edemediği karmaşık durumları çözmeye veya belki de bir şekilde tartışmaya kapamaya yönelik bir protokol olarak kullanmıştır. Üstelik postmodern yaklaşımın, felsefenin 'varlık' ve 'düşünce' gibi başat kavramları arasında tesis ettiği ilişki; gerçek sanılanların esasında akıldışı, aklî sanılanların da esasında gerçekdışı olduğu yönündeki görüşün güçlenmesini sağlamıştır (Eagleton, 2015: 11). Demek ki varlık ile düşünce birbiriyle bakışımlı olması bakımından bir arada ele alınabilecek mütecanis (*homogeneous*) kavramlar olmaktan çıkıp birbiriyle bakışımsız olması bakımından bir arada ele alınamayan gayrımütecanis (*heterogeneous*) kavramlara dönüşmektedir. Bu nedenle aklın işleyiş biçimini serimlediğini ileri süren düşünme yasalarıyla örtüşmesi beklenen dilin manalı olma zorunluluğu ortadan kalkmış, akıldışı bir anlayışın ürünü olduğu için düşünme yasalarıyla uyuşmak zorunda olmayan dilin manasız

bir şekilde kullanımının önü açılmıştır. Zira postmodern felsefenin nezdinde dil yetisinin, akıldışı olduğu belirtilen gerçekliği, klasik mantık gibi aklın ilkelerini yansıttığı düşünülen bir kurallar bütününe dayanarak tasvir etmeye çalışması, beyhude bir çabadan başka bir şey değildir. Böylece geleneksel felsefede varlık-düşünce-dil kavramları arasında var olması gerektiğine inanılan bakışım, '3.6' numaralı başlıkta irdelediğim üzere, tamamlanmamış nesne ontolojisi ekseninde şekillenen ve bu suretle çelişik fikirler ile manasız ifadelere meşruluk kazandıran postmodern felsefede hükmünü kaybetmiştir. Bu sebeple Derrida, '3.7' numaralı başlıkta bahsettiğim gibi, dil olgusunu mantıkla yapılandırılmış bir sistem olarak ele alan Frege ve Wittgenstein gibi filozoflara karşı çıkmıştır.[139] Nitekim herhangi bir şeyi merkezîleştiren, mesela akılmerkezli, mantıkmerkezli veya matematikmerkezli her tür yaklaşımı reddeden Derrida'nın felsefe dili; aklın, mantığın veya matematiğin ilkeleriyle açıklanması mümkün olmayan birtakım manasız ifadeler üzerine kuruludur.

Kuantum fizikçilerinin elde ettiği bulgular, maddenin işleyiş yapısını açıklama iddiasında olan geleneksel ve modern modellerin esasında mantıkdışı (*illogical*) olduğunu ortaya çıkarmıştır (Whorf, 1959a: 238). Postmodern araştırmacıların yüzleşmek zorunda kaldığı bu tuhaf durumu idrak edebilmek için yeni bir kavramdizimine, izah edebilmek için de yeni bir sözdizimine ihtiyaç vardır. Geleneksel yahut modern yaklaşımları kullanarak 20'nci yüzyılda keşfedilen gerçekleri anlamak ve anlatabilmek mümkün değildir. Aslında geçtiğimiz yüzyılın önde gelen fizikçilerinden Heisenberg'in de ifade ettiği üzere doğa; bireylerden tamamen bağımsız olan kendinde salt bir gerçeklik değil, dilin imkânları vasıtasıyla zihinde yapılandırılan bir tasavvurlar bütünüdür. Dolayısıyla bireylerin doğa kavrayışı, esasen dil içerisinde zihne sunulanlarla sınırlıdır:

> "*Çünkü ölçüm düzeneği gözlemci tarafından kurulmuştur ve hatırda tutulmalıdır ki gözlemlediğimiz şey kendinde şey olarak doğa değildir, bizim sorgulama tarzımıza göre kendini ifşa eden doğadır. Fizikteki bilimsel çalışma tarzımız, zaten elimizdeki lisan içinde doğa hakkında sorular sormaktan ve yine zaten ellerimizle kurduğumuz deney aracılığı ile bu sorulara cevap aramaktan ibarettir*." (Heisenberg, 2020: 43).

[139] Newton Garver'ın konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Derrida, 1973: xii-xiii).

> "*Fiziğin bilimin bir parçası olduğunu ve bu yönüyle doğanın anlaşılmasını ve tasvirini amaçladığını söyleyebiliriz. Bilimsel olsun ya da olmasın, herhangi türden bir anlama çabası lisanımıza, düşüncelerin iletişimine bağlıdır. Fenomenlerle ilgili bütün tasvirler, deneyler ve deneylerin sonuçları, yegane iletişim aracı olarak lisana dayanır. Bu lisanın kelimeleri, gündelik yaşamın kavramlarını temsil ederler ki bunlar fiziğin bilimsel lisanında klasik fiziğin kavramları olarak rafine edilmişlerdir. Bu kavramlar, olaylara, deney düzeneklerine ve onların sonuçlarına yönelik açık seçik bir iletişim için yegane araçlardır. Dolayısıyla eğer atom fizikçisinden deneyleri esnasında gerçekten ne olup bittiğinin bir açıklaması istenirse 'açıklama', 'gerçeklik' ve 'olup bitme' gibi sözcükler sadece gündelik yaşamın veya klasik fiziğin kavramlarına referansta bulunabilir. Fizikçi bu temelden vazgeçer geçmez müphem olmayan iletişim araçlarından mahrum kalacak ve bilimini sürdüremeyecektir*." (Heisenberg, 2020: 103).

Yukarıdaki iktibaslardan da anlaşılacağı üzere 20'nci yüzyılda yaşanan gelişmelerin neticesinde bilgi sorunu, aslında insan ile gerçeklik arasında dil vasıtasıyla gerçekleşen etkileşimlerin belirlediği bir uzlaşım meselesidir. Nitekim Birleşik Amerikalı dilbilimciler Edward Sapir (1884-1939) ile Benjamin Lee Whorf (1897-1941) ortaklığında geliştirilen ve yazında Sapir-Whorf hipotezi olarak bilinen görüşe göre dil, bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve fiziksel gerçekliklerin ortaya çıkarılması konusunda bir nevi kılavuz vazifesi görmektedir. Bu yönüyle hem kültürel unsurları sembolleştiren bir simgeler manzumesi (Sapir, 1929: 209) hem de deneyimlenen olguların kavramlaştırılmasında rol oynayıp ortaya çıkan kavramların zihinde düzenlenmesini sağlayarak düşünme edimi esnasında aklın ne şekilde devineceğini belirleyen bilişsel bir araç olan (Whorf, 1959b: 212-213) dilin yapısı analiz edilmeden, ele alınan gerçekliğin ne kültürel ne de olgusal boyutları tam anlamıyla anlaşılabilir. Yani dil, yalnızca bireyler arasında iletişim sağlamaya yarayan bir araç değil, aynı zamanda çevreyle kurulan temasın sonucunda meydana gelen tasavvurların oluşum sürecine katılıp onları şekillendiren bir kalıp olması bakımından bireylerin düşünme tarzını belirleyen bir yetidir (Sapir, 1921: 233). Dolayısıyla bu hipotez ontolojik, epistemolojik, sosyolojik ve antropolojik meseleleri semiyolojik hususlara indirgeyerek açıklama niyetindedir ki böyle bir yaklaşım, dil sorununu doğal olarak 20'nci yüzyılda yürütülen bilimsel çalışmaların nirengi noktası hâline getirmiştir. Zira Sapir'in vurguladığı üzere bireyin hayatına yön veren fizik ve kültürel unsurlar, "önemli ölçüde bilinçdışı

şekilde, toplumun dil alışkanlıkları üzerine inşa edilmiştir." Sonuç itibarıyla dilsel görelilik (*linguistic relativity*) anlayışı ekseninde geliştirilmiş olan Sapir-Whorf hipotezine göre diller; sahip oldukları sınıflandırma ölçütleri vasıtasıyla gerçekliği kendi açılarından hareketle yorumlamakta, bu nedenle de her dilin gerçekliği tarif ve tasvir etme şekli birbirinden farklı esaslara dayanmaktadır (Sapir, 1929: 209). Böylece "bir dilden diğerine intikal etmek" diyor Sapir, "bir geometrinin müracaat sisteminden diğerine intikal etmeye benzer." (Sapir, 1963: 153). Bu da demek oluyor ki değişik dillere mensup olan bireyler, müştereken tecrübe ettikleri bir ve aynı gerçekliği; aslına uygun şekilde nesnel hâliyle değil, dillerinin yorumundan geçtiği için üzerinde onun damgasını taşıyan öznel hâliyle kavrayabilmektedir (Whorf, 1959a: 235). Çünkü lisanı düzenleyen dilbilgisi yapıları, yalnızca cümle kurulumu sırasında ifade birimlerinin nasıl dizilmesi gerektiğini değil, aynı zamanda tecrübeye konu olan gerçekliğin anlaşılıp anlatılabilmesi için gerçekliği oluşturan unsurların ne şekilde sınıflandırılması gerektiğini de belirlemektedir. Bu bakımdan dilbilgisi, bir taraftan lisanın düzenli biçimde işlemesini sağlayan bir kurallar dizgesiyken, diğer taraftan ise gerçeklik adı verilen şeyin hangi yönleriyle tasavvur edileceğini belirleyen bir modeldir (Whorf, 1959a: 239-240). Hatta dili "varlığın evi" (*das Haus des Seins*) diye niteleyen çağın öncü filozoflarından Martin Heidegger (1889-1976) için dilde saklı olan hakikat, dilin sunduğu tasavvurlara başvurmadan anlaşılamaz. Çünkü varlık, dil aracılığıyla yürütülen düşünme edimi esnasında kendini ifşa etmektedir (Heidegger, 2020a: 5):

> "*Dil kendi özünde, bir organizmanın dışa vurması olmadığı gibi, bir canlı varlığın ifadesi de değildir. Bu nedenle dil hiçbir zaman işaretler açısından düşünülemez, hatta belki anlamlar açısından bile özüne uygun olarak düşünülemez. Dil, Varlığın kendisinin ışıyarak-gizleyerek ortaya çıkışıdır*." (Heidegger, 2020a: 18).

Dolayısıyla bilim adı verilen sistematik veriler toplamını bir tür dil olarak ele alan bu yaklaşımlar, dil hususunu bilimin en temel dayanağı olan deneyden bile daha öncelikli bir hâle getirmiştir.

3.2. Ötegerçeklik (*Metareality*) Olarak Hiçliğin Felsefede Geçerlilik Kazanması ve Çokseçenekli Düşünmeye Dayalı Paradoksal İfadelerin Meşrulaşması

Çalışmamın önceki bölümlerinde yer alan irdelemelerden hatırlanacağı üzere varolanın belirli bir özellikten mahrum oluşuna işaret eden ve inkâr türünden yargılarda konu ile yüklemi birbirine bağlayan anafiile (*copula*) iliştirilen olumsuzlama edatı (Türkçede 'değil', İngilizcede '*not*', Almancada '*nicht*') vasıtasıyla dile getirilen yoksunluk (*privation*) mefhumuyla kesinlikle karıştırılmaması gereken hiçlik (*nothing, nothingness*) ıstılahı, varlık kavramının çelişik karşıtı olması bakımından herhangi bir varolana delalet etmeyen mutlak surette saf bir yokluk anlamına gelmektedir. Şu hâlde söz konusu özellikleri açısından hiçlik, 'Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz.' ilkesine dayanan ve varlık-düşünce özdeşliğini esas alan geleneksel dönemde hakkında akılyürütmek mümkün olmadığı için tartışılmazken; 17'nci yüzyılda ise Pascal tarafından güçlü bir şekilde dillendirilmesine rağmen, bu kez de gerek yalnızca gizemci bir yaklaşımla incelenip mantıken temellendirilemediği gerekse de somut ve nesnel nitelikteki dünyevî sorunlarla ilgilenen modern dönemin mekanistik yönelimleriyle ilişkilendirilemeyip önemi anlaşılamadığı için kayda değer bulunmamıştır.

Postmodern dönemin başlıca gündem maddelerinden biri olan hiçlik, 20'nci yüzyılın önemli filozoflarından Emmanuel Levinas'ın (1906-1995) da dediği gibi, Batı düşüncesine meydan okuyan bir meseledir (Levinas, 2014: 83). Batı'da bu meseleyle ilgili dikkat çeken ilk çalışmalar, Alman filozofu Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) tarafından kaleme alınmıştır. Eserlerinde birbirini olumsuzladığı zannedilen 'varlık ile hiçlik', 'birlik ile çokluk', 'sonlu ile sonsuz' ve 'ben ile başka' gibi çelişik unsurların birlikteliğini vurgulayan filozof, mantık anlayışını varlık-varoluş-hiçlik arasında belirlediği ontolojik ilişkilere dayanarak üçlü bir sacayağı üzerine kurmuştur. Onun nazarında varlığı idrak edebilmek için hiçliğe, hiçliği idrak edebilmek için de varlığa başvurmak gerektiğinden; varlık (*being*), hiçlik (*nothing*) fikrini de bünyesinde barındırmaktadır. Zira birbirinin koşulu olan varlık ile hiçlik kendi başlarına değil, ancak karşıtının

dolayımı (*mediation*) yoluyla düşünülebilir.[140] İmdi muhakeme esnasında aklın varlık fikrinden hiçlik fikrine yahut tersi yönde intikal etmesini sağlayan aracı unsur, varlık ile hiçlikten pay almakla beraber bunları kendi bünyesinde sentezleyerek aşan varoluş (*becoming*) sürecidir.[141] Hegel'in düşüncesinde esaslı bir rol oynayan varoluş, varlık ile hiçlik gibi karşıt unsurların etkileşimiyle meydana gelen diyalektik bir harekettir. Öyle ki filozofun ortaya koyduğu yapıtlar, hakikat olarak addedilen bu hareketin kurgusal (*speculative*) akılyürütmelerle gerçekleştirilen kapsamlı bir tasviri şeklinde ele alınabilir. Zira onun nezdinde karşıt unsurlar durumundaki varlık ile hiçliğin varoluş hareketinde birleşmesiyle meydana gelen üçlü birliğe dayanılarak açıklanan hakikat kavramı; tamamlanmış olan kendi başına mutlak bir şey değil, hâlen gelişim aşamasında olduğu için henüz tamamlanmamış olan bir gerçekliktir. Şimdi bu belirlemelere dayanarak şunu söyleyebiliriz ki Hegel, Batı düşüncesinde ilk kez 17'nci yüzyılda Pascal tarafından gündeme taşınan hiçliği mantık vasıtasıyla gerekçelendirerek meşrulaştırmıştır. Hegel'le birlikte hiçliğin yazında kendine resmen bir yer edinmiş olması, felsefe dilinde filozofun kendisinden bir örnek vermek gerekirse 'Saf varlık ile saf hiçlik aynıdır.' gibi Herakleitosçu söylem biçimini andıran çelişik yargıların kurulabilmesine ve akıl ile duyularca kanıtlanması mümkün olmadığı için yalnızca akıldışı şekilde temellendirilerek kullanılabilen fikirlere teorik bir zemin hazırlamıştır (Hegel, 2020: I, 60-61). Örneğin konuların birkaç istisna dışında daima üçlü tasnifler hâlinde ele alındığı *Mantık Bilimi* adlı ünlü çalışmasında Hegel, varlık-varoluş-hiçlik arasında cereyan eden ilişkileri paradoksal bir anlatımla şu şekilde dile getirmektedir:

> *"Oluş [varoluş], ortaya çıkış ve ortadan yitiş, Varlığın ve Yokluğun [hiçliğin] ayrılmamışlığıdır; Varlığı ve Yokluğu soyutlayan birlik değil, ama Varlığın ve Yokluğun birliği olarak bu belirli birliktir, ya*

[140] Hegel'in nazarında varolanlar salt kendi başına bulunması suretiyle değil, başkasıyla bağıntı içinde olması bakımından vardır. Buna göre özne, ancak bir başkasının dolayımından geçerek tam anlamıyla bir benlik kazanır: "Baba oğul ile bağıntının dışında da kendi için birşeydir; ama o zaman baba değil, genel olarak bir insandır; tıpkı yukarı ve aşağının, sağ ve solun kendi içlerine yansıyarak bağıntının dışında da birşey olmaları, ama o zaman yalnızca genel olarak yerler olmaları gibi." (Hegel, 2020: II, 336).

[141] Hegel'in 'varoluş' adını verdiği faaliyet, birbirini olumsuzlayan aykırı unsurları bünyesinde taşıyan ve bu nedenle kendi içinde çelişik olan bir süreçtir: "Genel olarak sonlu şeylerin Varlıkları yitip gitmenin tohumunu kendi-içinde-Varlıkları olarak taşımaktır; doğum saatleri ölüm saatleridir." (Hegel, 2020: I, 97).

da öyle bir birliktir ki, onda Varlık gibi Yokluk da vardır. Ama Varlık gibi Yokluk da, her biri kendi başkasından ayrılmamış olarak var olduğu için, yoktur. (…)

Bu ayırdedilmişliklerine göre ayrımsandıklarında, her biri bu ayırdedilmişlikte başkası ile birlik olarak vardır. Oluş öyleyse Varlığı ve Yokluğu her biri kendisi Varlığın ve Yokluğun birliği olan böyle iki birlik olarak kapsar; biri dolaysız olarak ve Yokluk ile bağıntı olarak Varlık; öteki dolaysız olarak ve Varlık ile bağıntı olarak Yokluk." (Hegel, 2020: I, 78-79).

Yukarıda yer verdiğim iktibasta yer alan çelişik ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Hegel tarafından meşrulaştırılıp felsefenin konu alanına dâhil edilen hiçliği, varlığın dolayımı olması hasebiyle onunla sürekli temas hâlinde bulunan bir ötegerçeklik (*metareality*) olarak addetmenin mümkün olduğu kanısındayım. Dolayısıyla filozofla beraber hiçlik, hakkında düşünülüp söz söylenebilen ve daha da önemlisi varlığın diferansiyellerini elde etmeyi sağlayabilecek marjinal nitelikte ontolojik bir unsura dönüşmüştür (Hegel, 2020: I, 75).

Hegel'in diyalektik yaklaşımının temelini teşkil eden 'karşıtların birliği' ilkesi, geleneksel ve modern felsefelerin kendisine dayandığı ikiseçenekli düşünme anlayışının doğal sonucu olan üçüncü hâlin imkânsızlığını ortadan kaldırıp karşıt unsurlar arasındaki uyumu sağlayan üçüncü türden bir ara duruma kapı aralamıştır. Böylece *üçüncü hâlin imkânı*nı varsayarak çokseçenekli düşünme anlayışının mantıksal temellerini inşa etmeye girişen filozof, Eskiçağdan beri tedavülde olan 'ya/ya da' (A ya B ya da ~B'dir. Demek ki A için B ve ~B dışında üçüncü bir seçenek düşünülemez.) bağlacına ilaveten 'ne/ne de' (A ne B ne de ~B'dir. Dolayısıyla A, B ve ~B dışında başka bir şeydir.) ve 'hem/hem de' (A hem B hem de ~B'dir. Yani A, salt B ve salt ~B'den pay almakla birlikte esasen bunlardan farklı olan karma bir şeydir.) bağlaçlarını da kullanıma sokup klasik mantık teorisinin çelişki ilkesini ihlal eden paradoksal ifadelere geçerlilik kazandırmıştır (Hegel, 2020: II, 333-334).

Hegel'in nazarında dil olgusu, aklın kendini dışavurma olanağı bulduğu bilişsel bir yetidir (Hegel, 2014: 172). Dolayısıyla aklın uzantısı dil, kavramın uzantısı ise sözcüktür. Filozofun ortaya koyduğu yaklaşımda varlık ile hiçlik gibi birbirinin çelişiği olan iki düşünce eşzamanlı olarak aynı konuya yüklemlenebildiğinden, 'A hem vardır hem de yoktur.' gibi

paradoks ifade eden yargılar ileri sürmek mümkündür. Kaldı ki dünyanın uzam ve zaman bakımından sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu yönünde serdedilen ve Kant'ın paradoks olarak görüp yadsıdığı çatışkı türünden geçersiz sentezler de Hegel'le birlikte yeniden tartışmaya açılarak postmodern dönemde araştırmaların üzerine yoğunlaştığı gözde meselelere dönüşecektir[142] (Hegel, 2020: I, 182). Ayrıca yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Kant'ın bilinemez olarak niteleyip felsefenin konu alanı dışında tuttuğu 'kendinde şey' hakkında fikir sahibi olunabileceğine inanan Hegel (Hegel, 2020: I, 90-91); her ne kadar varolanın özünü temsil ettiği düşünülse de gözlem ve deney aracılığıyla açık-seçik şekilde saptanıp özellikleri belirlenemeyen, yalnızca biçimsel muhakemeler yoluyla zihinde tasarlanabilen geleneksel ontolojinin bu kurgusal öğesini bir ideal kavram örneği olarak yeniden felsefeye mal etmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Hegel'in, Kant tarafından felsefî düşünceye katı bir şekilde çizilmeye çalışılan sınırları esneterek kararsız hâle getirdiğini söyleyebiliriz. Sonuç itibarıyla Hegel'e isnat edilen 'çelişkilerin filozofu' yakıştırmasının kökeninde yatan sebep de budur.

Hegel tarafından meşrulaştırılan hiçlik, Heidegger eliyle kurumsallaştırılarak çağdaş felsefenin ana sorunlarından biri hâline dönüşmüştür. Modern dönemin önde gelen temsilcilerinden Leibniz'in dile getirdiği "Niçin varlık var da hiçlik yok?" (Leibniz, 1908: 303) şeklindeki sorudan hareketle postmodern düşüncenin metafizik temellerini kurmaya çalışan Heidegger, ancak hiçlik kavramına müracaat etmek kaydıyla varlık hakkında akılyürütebilmenin mümkün olduğu görüşündedir (Heidegger, 2019: 23). Felsefenin esasını oluşturan varlık kavramını hiçlik düşüncesine dayandırarak açıklamaya girişen filozof, çalışmalarında hiçliğin temellerini ele alıp bunun ne bakımdan mümkün olduğunu soruşturmaktadır (Heidegger, 2020b: 424-425). Örneğin *Metafizik Nedir?* başlıklı yapıtında Heidegger, varlık kavramının mutlak çelişiği olduğu için herhangi bir

[142] Varlık Eskiçağda sınırları belli tamamlanmış bir bütünlük olarak görüldüğünden, bu çağın ontolojisiyle uyuşmayan 'son*suz*luk' düşüncesi; ancak 'son*lu*luk' düşüncesinin olumsuzlanması yoluyla dolaylı şekilde idrak edilebiliyordu. Yani sonsuzluk fikrini kendi başına ele alıp düşünebilmek mümkün değildi. Hegel'in akılyürütme şeklini belirleyen diyalektik anlayış ise 'sonsuzluk' düşüncesini sonlulaştırarak, 'sonluluk' düşüncesini de sonsuzlaştırarak betimlemeye çalışır (Hegel, 2020: I, 109).

nesneye işaret etmeyen ve bu nedenle de semiyolojik açıdan tamamen anlamsız olan hiç/lik (*Nichts*) ıstılahını çözümleyebilmenin yollarını arar. Filozofa göre herhangi bir şeye delalet etmeyen hiçlik ile var olan her şeye delalet eden varlık gibi ıstılahlarla anlatılmak istenen şeylerin künhüne; kavramlarla gerçekleşen akletmenin belirlediği analitik süreçlerin sonunda değil, duygularla gerçekleşen hissetmenin açığa çıkardığı heyecanların bireyi kendiliğinden içine sürüklediği vecit (*ecstasy*) hâlinde varılabilir (Heidegger, 2019: 29-33). Varlık, hiçlik ve bunları konu edinmesi gereken metafiziği fenomenolojik açıdan ele alan Heidegger, aşağıda yer verdiğim iktibasta duyguların yol açtığı heyecanların etkisiyle vecde kapılan bireyin hiçlik denen şeyle karşılaşma ânını şu sözlerle yorumlamaktadır:

> *"Korku yüzünden dilimiz tutulur. Varolan bütünüyle raydan çıktığından ve böylece de Hiç bastırdığından, korkunun karşısında her türlü 'vardır' sözü ortadan kalkar. Korkunun dehşetinde çok defa boşluk sessizliğini rastgele lâflarla bozmaya çalışmamız, yalnızca Hiçin mevcudiyetinin bir kanıtıdır. Korku geçtikten hemen sonra, onu duyan insan, korkunun Hiçi ortaya çıkardığını onaylar. Taptaze anının parlak bakışı karşısında neden ve ne için korktuğumuzu söylemek zorunda kalır ve deriz ki: 'aslında' hiç birşey değilmiş. Gerçekten de: Hiçin kendisi -Hiç olarak- oradaydı.*
>
> *Korku adı verilen temel heyecan ile Varolmada Hiçin açığa çıktığı olaya ulaşmış bulunuyoruz; Hiç, buradan hareketle soruşturulmalıdır."* (Heidegger, 2019: 35).

İmdi hiçliğin özünü akıldışı bir yaklaşımla yorumlamaya girişen Heidegger'in nazarında konuşma dilini oluşturan ifade birimleri, korku gibi bireyin aklına set çekerek onu dehşete düşüren yoğun heyecan ânlarında kendini hissettiren hiçliği sarih bir şekilde betimleyebilme hususunda yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle de filozof tarafından "varlığın peçesi" (*der Schleier des Seins*) olarak nitelenen hiçlik karşısında birey, tam anlamıyla dilsizdir (*sprachlos*) (Heidegger, 2019: 55).

Postmodern metafiziğin anlaşılması oldukça güç olan salt kurgusal diliyle şekillenmiş bir söylem tarzıyla fikirlerini anlatmaya çalışan Heidegger'e göre şeylere dayanak oluşturması bakımından varoluşu mümkün kılan hiçlik (*Nichts*) ile bu hiçliğin içine bırakılmayla gerçekleşen varlık (*Sein*), esasında bir arada düşünülmesi gereken aynı şeylerdir. Zira bir varolanın (*das Seiende*) var olması, onun hiçte hiçleşmesiyle (*Nichten, nihilating*) gerçekleşir (Heidegger, 2019: 38). Filozof tarafından "varlığın

içindeki hiçmekte [hiçleşmekte] olanın özü" diye betimlenen (Heidegger, 2020a: 52) ve anlaşılmasındaki zorluk bakımından çağdaş gökbiliminin açıklama getirmeye çalıştığı en çetrefil sorunlardan biri olan kara delik (*black hole*) olgusuna benzetebileceğimiz hiçlik fikrinin felsefede resmîyet kazanmasıyla birlikte, geleneksel felsefenin genel seyrini belirleyerek bu fikrin ortaya çıkmasını engelleyen 'Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz.' ilkesi tamamen geçersiz hâle gelmiş ve onun yerine Heidegger'in dile getirmiş olduğu şu önerme postmodern düşüncenin metafizik temellerini tayin eden ilke olarak yürürlüğe girmiştir: "Varlık olmak bakımından her varlık, hiçlikten çıkar." Dolayısıyla postmodern dönemde gerçekliği her yönüyle kuşatarak ele almayı amaçlayan araştırmacılar, yalnızca olgularla sınırlı olan varlık evrenini değil, aynı zamanda bu evrene temel teşkil eden, varlığın içine gömülü olduğu hiçliği de soruşturmak zorundadır. Çünkü varlığın mahiyeti, ancak hiçliğe başvurularak kavranabilir (Heidegger, 2019: 43-44).

> *"Varolan olarak Varolanın köklü açıklığı, Hiç korkusunun aydınlık gecesinde ortaya çıkar ve gösterir ki, o, Varolandır ve Hiç değildir. Bu tarafımızdan sonunda söylenen 've Hiç değildir' ifadesi ise eklenen bir açıklama değil, genel olarak Varolanın açığa çıkmasının önceden mümkün kılınmasıdır. Kökten hiçmekte olan Hiçin özü şurada yatar: o, herşeyden önce Var-olmayı, Varolan olarak Varolanın karşısına çıkarır.*" (Heidegger, 2019: 37).

Bu nedenle insanın içinde var olduğu gerçekliği anlayabilmesi; onun bir yandan 'varlığın çobanı' (*der Hirt des Seins, the shepherd of Being*) (Heidegger, 2020a: 23), diğer yandan da 'hiçliğin bekçisi' (*Platzhalter des Nichts, lieutenant of the nothing*) olmasına bağlıdır (Heidegger, 2019: 41).

Postmodern dönemde hiçlik fikri ekseninde şekillenen bu gelişmeler, bir yönüyle felsefî düşüncede anlam yitimine yol açarak yokluk, boşluk, entropi, ölüm, huzursuzluk, bunalım, akıldışılık, delilik, gerçekdışılık, hakikatsizlik, manasızlık, saçmalık, korku, buhran, intihar, umutsuzluk, yalnızlık, yabancılaşma,[143] çöküş ve felaket gibi meseleleri tartışılması gereken başat konular durumuna getirirken; diğer yönüyle de yokluk-ontolojisi (*meontology*) adı verilen yeni bir anlayışın doğmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Hegel ile Heidegger'in hiçlik fikriyle ilgili

[143] 20'nci yüzyılın en önemli sorunlarından biri olan yabancılaşma, varlık-düşünce-dil arasında makul bir bağlantı kurulamamasına binaen nesnelerin olması gerektiği gibi idrak ve ifade edilememesinin sonucunda, bireyin hem kendine hem de yaşadığı çevreye anlam verememesinden kaynaklanmaktadır.

görüşlerinden oldukça etkilenmiş olan Derrida'nın indinde hiçlik, zihinde yer alan düşüncelerin kendisinden hareketle paradoksal şekilde anlam kazandığı bir ötegerçekliktir:[144]

> "*Söyleyecek bir şeyi olmanın bilincinin hiçbir şeyin bilinci olması… bilinçlerin en yoksulu olmasa da en mazlumu. Bu hiçbir şeyin bilincine dayanaraktır ki bir şeyin bilinci olan her bilinç zenginleşerek anlam ve biçim kazanır*." (Derrida, 2020ç: 17).

Yukarıdaki iktibastan anlaşılacağı üzere Derrida, metinlerinde mercek altına aldığı ya da '3.7' numaralı başlıkta ayrıntılı olarak işleyeceğim différance hareketine dayanarak t/ürettiği düşünceleri, 'yokluk/hiçlik' gibi aklın kendisine her yönüyle nüfuz edemediği hususlarla ilişkilendirip yorumlama eğilimindedir. O kadar ki bu doğrultuda filozof, ilk kez Heidegger'in metinlerinde karşılaştığımız[145] ve dile getirilmek istenen anlamı tam olarak karşılamamasına rağmen yine de kendisinden daha iyi bir seçenek olmadığı için sözdiziminde kendisine mecburen yer bulan sözcüklerin üstünü karalayarak (~~şey~~ örneğindeki gibi)[146] yazmaya dayanan bir imla yöntemine başvurmaktadır. Fransızcada *sous rature*, İngilizcede ise *under erasure* olarak bilinen ve Türkçeye *silinti* diye çevrilmesinin uygun olacağını düşündüğüm bu yazım tekniği; anlam ve anlatım açısından 'yetersiz ama zorunlu' olan sözcükleri gerek yazılı gerekse de silintili hâliyle ortaya koyan, dolayısıyla onlarla iletilmek istenen anlamın hem varlığına hem de yokluğuna aynı ânda paradoksal olarak işaret eden bir gösterim biçimidir.[147] Sözdiziminde kararsızlığa yol açarak dile getirilen ifadelerin manasını belirsizleştiren silintiler, ortaya konmuş olan manayı bir yönüyle kendi içinden feshederken, diğer yönüyle de söz konusu mananın yeni boyutlar kazanıp çeşitlenmesini sağlamakta ve böylece okura ele alınan metni farklı yollardan yorumlayabilme imkânı tanımaktadır.

3.3. Akıl ile Duygu İlişkisi

İnsan bireyi geleneksel dönemde 'düşünen hayvan' ve modern dönemde de 'kendini idrak eden cisim' olarak ele alındığından, gerek tabii bir

---

[144] Derrida için hiçlik ile sonsuzluk; varlığın alt ve üst sınırları değil, aşılabilir durumda olan izafî belirlemelerdir.
[145] Bkz. (Heidegger, 2019: 9, 11, 12, 16, 49).
[146] Bkz. (Derrida, 1997: 19).
[147] Derrida'nın *De la Grammatologie* adlı eserini İngilizceye tercüme eden Gayatri Chakravorty Spivak'ın konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Derrida, 1997: xiv).

anlayışa sahip olan geleneksel gerekse de mekanistik bir anlayışa sahip olan modern düşüncede akıl yetisine özel bir önem atfedilmiştir. Her iki dönemde de canlılar sınıfı içerisinde insan türünü ayırt eden en karakteristik özellik olarak ön plana çıkmış olan akıl; Ortaçağda tanrı tarafından insana verilmiş bir ihsan olmak bakımından evreni boydan boya kuşatan tanrısal işaretleri kavramaya yarayan üstün bir meleke, Yeniçağdan itibaren ise kuvvet üretmeye yardımcı olacak sistemleri keşfetmeyi sağlayan bir güç kaynağı olarak görülmüştür.

Ayrıca daha önce '1.1.11' numaralı başlıkta bahsettiğim gibi geleneksel dönemde ruh, aklî ve akıldışı olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bu dönemin filozofları, insana özgü tanrısal bir yeti olarak telakki ettikleri aklın ürünü diye nitelenen kavramları felsefenin konusu sayarken; insan ile hayvanın ortak paydasını oluşturması bakımından değersiz gördükleri akıldışı ruhta yer alan duyguları ise felsefeden dışlamış, yani hayvanlarda da bulunduğu gerekçesiyle duyguları araştırmaya tenezzül etmemiştir. Şu hâlde geleneksel filozofların benimsediği anlamda felsefe, yalnızca insana mahsus olan aklî meselelerle ilgilenmelidir. Ne var ki pek çok alanda radikal gelişmelerin yaşandığı 19'uncu yüzyıla geldiğimizde, felsefî araştırmaların ana eksenini belirlemiş olan bu paradigmanın da zayıfladığına tanık oluyoruz (Türker, 2022: 123). Çünkü aşağıda açıkladığım üzere postmodern düşüncenin temellerini atan bu devrimci asrın filozoflarına göre kavramlı düşünceler, esasında kavramsız düşüncelerden, başka bir deyişle duygulardan oluşmaktadır. İmdi felsefe sahasında ortaya konan fikirlerin asıl kökeni kavramlara değil, kavramlara da temel teşkil eden duygulara dayanmaktadır. Dolayısıyla duyguların mahiyeti anlaşılmadan ne kavramların ne de kavramlarla şekillendirilen fikirlerin yapısı anlaşılabilir. Duyguların titizlikle analiz edilmesini gerekli kılmış olan bu keşif, aynı zamanda psikanaliz, fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi akımların da ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

3.3.1. Kavramlı Anlamlar ile Kavramsız Anlamlar Ayrımı

Felsefe tarihinde kavram (*concept*) ile anlam (*meaning*) arasında genellikle bir ayrım yapılmamıştır. Örneğin '1.1.6' numaralı başlıkta da

irdelediğim gibi, Eskiçağ Helen felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynayan Aristoteles, *De Anima* adlı eserinde fiziksel bir uyarıcının etkisiyle zihinde oluşan soyut resimlerden söz ederek, her ne kadar zihni etkileyen gösterilebilir durumdaki bireysel varlıklara delalet eden ve bu yönüyle zihinde vuku bulacak kavramlar için ham madde niteliğinde olan anlamlar ile aklın sentezleştirici işleminden geçtikten sonra bireysel varlıkların sahip olduğu çeşitli anlamları kuşatıcı bir nitelik kazanan ve bu yönüyle tümel bir fikre işaret eder duruma gelen kavramları birbirinden ayırmaya çok yaklaşmış olsa da, bu doğrultuda herhangi bir adım atmamıştır. Bu nedenledir ki filozofun nezdinde anlam, kavrama; kavram da tanıma karşılık gelmektedir (Türker, 2007a: 64; Türker, 2016: 127). Anlam ile kavram arasında ayrım yapılmamasının, bilinçli bir tercihten kaynaklandığını söylemek zordur. Zira özellikle Eskiçağ Helen felsefesinden itibaren Batı felsefesi geleneğinde, konuşmanın akıllı diye nitelenen insana özgü ve onun ayırt edici bir vasfı olduğu yönündeki görüş hesaba katıldığında, akıldan yoksun olduğu kabul edilen hayvanların duy(g)ulardan kaynaklanan kavramsız anlamlarla düşündüğünü ileri süren bir varsayım (*hypothesis*), klasik felsefe için yüzlerce felsefî, dinî ve bilimsel açmaza yol açar ve bu açmazların elbette kaçınılmaz sonuçları olurdu (Türker, 2016: 107-110).

Felsefe tarihinde anlam ile kavram arasında ayrım yaparak anlamın kavramlı (*intelligible*) ve kavramsız (*unintelligible*) türlerinden söz eden ilk kişi, Türk-İslam filozofu Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî (870/71-950) olmuştur (Türker, 2007b: 213).

> "*Ona [Fârâbî'ye] göre dış dünyadan (hâricu'n-nefs) algılamayla zihinde duyu algılarının ideaları (müsâlâtu mahsûsât) veya şekilleri meydana gelir. Duyu algılarının zihinde kendiliğinden belirli şekiller oluşturmasında zihnin hiç bir aktif etkinliği söz konusu değildir. Bu şekiller bilgi değildir çünkü akli bir işlemden geçmemiştir, başka bir deyişle kavramsal değildirler. Fakat bütün düşünceler ile bilgiler bu zihinsel şekillerin meydana gelmesine bağlıdır. Bu sebeple filozof bunları kavramları düşünmeye elverişli şekiller (hey'âtun kâbiletun muʿaddetun li'en tuʿkale'l-maʿkûlât) olarak kabul etmiştir. İşte bu kabule bağlı olarak Fârâbî, el-maʿnâ'l-maʿkûl (kavranılan anlam) ve el-maʿânî'l-maʿkûle (kavranılan anlamlar) terimlerini kullanarak anlam ile kavram arasındaki modern ayrımın, dolayısıyla kavramlı ve kavramsız diller ayrımının temellerini atmıştır. Bazıları duyulardan bazılarıysa zihnin kendisinden kaynaklanan zihindeki bütün şekiller anlamdır ancak bu anlamların bazıları kavramlaşmıştır bazılarıysa kavramlaşmamıştır.*" (Türker, 2016: 127-128).

Fârâbî'nin kavramlı ve kavramsız olmak üzere anlamı iki türe ayırması, bu tasnife binaen modern dönemle birlikte Batı felsefesinde dil olgusunun *salt anlamlı* (doğruluk özelliği bulunmayan duyguları, diğer bir deyişle kavramsız anlamları ifade etmeye yarayan resim, müzik ve heykel gibi sanat dilleri), *salt kavramlı* (doğruluk özelliği bulunan biçimsel düşünceleri, yani kavramlı anlamları ifade etmeye yarayan aritmetik, geometri ve sembolik mantık gibi formel bilim dilleri) ve *anlamlı-kavramlı* (hem anlama hem de kavrama işaret eden muhtelif ifade birimlerinden meydana gelen konuşma dilleri, diğer bir deyişle lisanlar) olarak üç başlık altında incelenmesine zemin hazırlamıştır. Böylece anlam ile kavram arasındaki ayrımdan hareketle dil, konuşma dillerine indirgenen dar bir çerçeve yerine, sanat ve bilim dillerini de kapsayan çok daha geniş bir çerçevede ele alınmaya başlamıştır (Türker, 2010: 306-310; Türker, 2016: 133-138).

Batı düşüncesinde anlamın kavramlı ve kavramsız türleriyle ilgili bir anlayışa ilk kez 18'inci yüzyıl İskoç filozofu Hume'un metinlerinde rastlıyoruz. O, duyu organları aracılığıyla zihne etki eden her şeye algı (*perception*) adını vermiş ve izlenimler (*impressions*) ile fikirler (*ideas, thoughts*) olmak üzere iki farklı algı türü saptamıştır. Filozofa göre duyuların gerçekleştirdiği algılama faaliyetinin neticesinde zihinde meydana gelen güçlü ve belirgin etkiler durumundaki izlenimler,[148] duygusal çağrışımlarla yüklü olan kavramlaşmamış ham düşünceler, yani doğruluk özelliği bulunmayan kavramsız anlamlardır. Zihnin kendine iletilen izlenimler üzerine teemmül etmesiyle husule gelen ve izlenimlere kıyasla güçsüz ve belirsiz bir niteliğe sahip olan fikirler ise duygusal çağrışımlar içermeyen kavramlaşmış düşünceler, yani doğruluk özelliği bulunan kavramlı anlamlardır (Hume, 1921: 15; Hume, 1965: I, 1). Sonuç itibarıyla Hume'un nezdinde algılama faaliyeti izlenimleri, izlenimler de fikirleri meydana getirmekte (Hume, 1965: I, 4); aklî olan kavramlı anlamlar, hissî olan kavramsız anlamlardan teşekkül etmektedir.

Yargı Yetisinin Eleştirisi başlıklı eserinde güzellikle ilgili olan estetik yargılar ile doğrulukla ilgili olan mantıksal/bilimsel yargılar arasındaki

[148] Hume'un indinde duyumlar (*sensations*), etkilenimler (*passions*) ve hisler (*emotions*) izlenimlere örnektir (Hume, 1965: I, 1).

ayrımı temellendirmeye çalışan Kant'a baktığımızda, onun bu tez çalışmasında *kavramlı* yahut *kavramsız* diye nitelenen anlamlar arasındaki ayrıma farklı bir açıdan yaklaştığını görürüz. Filozofa göre nesnellik üzerine kurulu kavramsal bir bağıntı içermediği için herhangi doğruluk-yanlışlık değeri bulunmayan estetik yargılar, bireylerin yalnızca şahsî beğenilerini dile getiren öznel/tekil ifadelerdir. Doğru veya yanlış değeri alabilen belirli bir kavramsal bağıntıya işaret eden mantıksal/bilimsel yargılarsa, açıklamaya çalıştıkları olgular hakkında nesnel bir gerçekliği dile getiren tümel ifadelerdir (Kant, 2020: 48-49). İmdi Kant'ın nazarında lisan iletişiminin metafizik temeli, evrensel olarak iletişilebilir olan nesnel kavramlara dayanır. Dolayısıyla kavramsal bir temeli bulunan nesnel süreçler lisan iletişiminin konusuyken, kavramsal bir temeli bulunmayan salt öznel süreçler ise lisan iletişiminin konusu değildir (Kant, 2020: 49-50). Demek ki başkaları tarafından da nesnel şekilde pekâlâ anlaşılıp açıklanabilen tamamlanmış durumdaki (bilfiil) kavramlı anlamlar, lisanları oluşturan belirli ifade birimleri vasıtasıyla iletişilebilirken; bireyin kendi benliğinden kaynaklanan saf bir duyuşa dayandığı için yalnızca o birey tarafından öznel şekilde duyumsanıp başkalarınca tam olarak anlaşılamayan tamamlanmamış durumdaki (bilkuvve) kavramsız anlamlar, ancak müzik, resim, heykel ve dans gibi sanat dillerini oluşturan belirsiz ifade birimleri vasıtasıyla iletişilebilir. Nitekim Kant'a kalırsa, benliğin derinliklerinde belirsizce hissedilmesine rağmen, kavramlar yoluyla idrak edilemediğinden dolayı bireyin çoğu kez kendine bile berrak bir şekilde açıklayamadığı kavramsız anlamlardan müteşekkil estetik fikirler; ancak doğuştan getirdiği özgün yetenekleri sayesinde üstün bir duyuş becerisine sahip olan ve bu nitelikleri bakımından bir deha olarak görülen sanatçılar tarafından ifade edilebilir[149] (Kant, 2020: 119-120).

19'uncu yüzyılın en özgün filozoflarından biri olarak karşımıza çıkan Arthur Schopenhauer (1788-1860) ise insanın doğasını bilme yetisine

[149] İnsanın özünü oluşturan benlikten kaynağını alan saf duyuşun, bireyin kendisinin bile künhüne varamayacağı esrarengiz bir yalnızlık anlamı içerdiğini yüzyıllar önce deneyimlemiş olduğu anlaşılan Herakleitos, benliğin idrak ve ifade edilemez olan kör noktasına ilişkin yaşadığı tecrübeleri şu sözlerle dile getirmiştir: "Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun logosu." (Herakleitos, 2018: 123).

dayandırıp aklı âdeta kutsallaştıran yaklaşımlara, bilhassa da Kartezyen anlayışa itiraz ederek felsefeye yeni bir soluk getirmiştir. Çünkü filozofa göre insanın özünü oluşturan en temel unsur; kültürel koşullanma yoluyla zaman içerisinde gelişen akıl tarafından idare edilen ve bilinçli bir işleyişe sahip olan *bilme yetisi* değil, doğuştan getirilen dürtüsel bir kuvvet olarak nitelenen nefs tarafından harekete geçirilen ve bilinçsiz bir işleyişe sahip olan *isteme yetisi*dir. Yani insan doğası açısından isteme, zatî; bilme ise arızî bir özelliktir (Schopenhauer, 2009: II, 105-106). Bu nedenle Schopenhauer bilme yetisini 'gözü gören bir topal'a, isteme yetisini de 'bu topalı sırtlayan güçlü bir kör'e benzetir (Schopenhauer, 2009: II, 111). Çünkü ona göre isteme yetisini devindiren duygulardan müteşekkil ve bu tez çalışmasında *kavramsız* diye nitelenen anlamlar, bilme yetisinde oluşan ve bu tez çalışmasında *kavramlı* diye nitelenen anlamlara kaynaklık etmekte; dolayısıyla bilinçli düşünceler olan kavramlar, bilinçsiz düşünceler olan duygulardan meydana gelmektedir. Bu bakımdan filozofun önemle üzerinde durduğu müzik, insanın derinden derine hissettiği belli belirsiz duyguları anlatan bir sanat olmanın yanı sıra, isteme yetisinde hüküm süren kavramsız düşünceleri ifade etmeye yarayan bir dildir (Schopenhauer, 2009: III, 191, 196). Keza konuşma ediminin kökeni de bireyin kendi iç dünyasında yaşanan duygusal çalkantıları anlatabilmek maksadıyla başvurduğu, kavramdan yoksun olan nida türünden ifadelere dayanır (Schopenhauer, 2011: 37).

Burada şunu belirtmek gerekir ki Schopenhauer'dan önce De Condillac tarafından da müzik, bir tür dil olarak telakki edilmiştir. Nitekim onun nazarında sesbirimlerinin bir ahenk teşkil edecek şekilde birleştirilmesi sonucunda meydana gelen müzik, kendisini oluşturan ifade kalıpları aracılığıyla duyguları anlatan bir dizgedir (De Condillac, 2003: 138). Ayrıca lisanların arka planında da müzikal bir işleyişin bulunduğunu düşünen filozofa göre şiirlerde müracaat edilen vezinler (*prosodies*), konuşma dilinde kullanılan seslerle yaratılmak istenen güzel ifadelerin ölçününü (*standard*)

belirleyen kalıplardır[150] (De Condillac, 2003: 139). Yani De Condillac için vezin, ses ile anlam arasındaki ahengi tesis ederek dilin anlatım özelliklerini formülleştirmeye yaramaktadır.[151] Ne var ki şairlerin, her dilin kendine özgü olan estetik yapısını ortaya koyan bu kalıplar vasıtasıyla kaleme aldıkları şiirlerde yarattıkları güzellik hissi, başka bir dile tam manasıyla tercüme edilemez (De Condillac, 2003: 194). Filozofa göre müziğin yanı sıra dans da her biri anlam yüklü olan vücut hareketlerinin düzenlenmesiyle oluşan ve duyguları, yani bu tez çalışmasında *kavramsız* diye nitelenen düşünceleri sistematik şekilde ifade etmeye yarayan bir tür dildir (De Condillac, 2003: 118).

19'uncu yüzyılda duyguların bilişsel süreçlerde oynadığı rolün farkına varılmasıyla birlikte akıl ile duygu arasındaki ilişkileri irdeleme ihtiyacı ortaya çıkmış ve *The Emotions and the Will* adlı eseriyle İskoç filozofu Alexander Bain (1818-1903), bu konudaki ilk ayrıntılı çalışmalardan birini kaleme almıştır. Gerek geleneksel gerekse de modern dönemde felsefenin konusu sayılmayan duygulara meşruiyet kazandırması bakımından Sigmund Freud'un (1856-1939) psikanaliz teorisine giden yolda bir kilometre taşı olarak niteleyebileceğimiz Bain, düşünme sürecinin sonunda ortaya çıkan davranışların, iradeyi (*will*) belirleyen acı (*pain*) ve haz (*pleasure*) gibi en temel duygular tarafından şekillendirildiği görüşündedir. Zira ona göre acı duygusu, bireyin kendisini etkileyen şeyden uzaklaşmasına; haz duygusu ise bireyin kendisini etkileyen şeye yakınlaşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla psikolojinin bir bilim olarak gelişmesinde önemli katkıları bulunan filozofun nazarında düşünme olayı kavramlara, kavramlar da duygulara dayanır (Bain, 1865: 16-17). Hakeza anlamagücünün (*intellect*) meydana getirdiği kavramlar vasıtasıyla gerçekleşen muhakemelerin ürünü olan tümel nitelikteki mantıksal bilginin, hayalgücünü (*imagination*) tetikleyen duy(g)usal izlenimlerin meydana getirdiği tasavvurların ürünü olan tekil nitelikteki sezgisel bilgilerden hareketle neşvünema bulduğunu belirten Croce de (Croce, 1909: 1-3) aklın duy(g)uya, kavramın sezgiye,

[150] Türkçe dilbilgisinin temel kurallarından olan büyük ve küçük ünlü uyumları, dilin müzikal yapısını tayin etmesi bakımından, türetilen sözcüklerin sesdiziminin güzel olup olmadığını sınayan esaslar olarak ele alınabilir.

[151] Mesela Türk edebiyatının geleneksel döneminde yazılmış olan şiirlerde güzellik, hece ve aruz vezinlerinden hareketle vücuda getirilmiştir.

epistemolojinin estetiğe, bilimin de sanata dayandığı görüşündedir. Filozofa göre izlenimler sezgileri, sezgiler de kavramları oluşturmaktadır (Croce, 1909: 36). Öyle ki onun deyişiyle "her bilimsel yapıt, aynı zamanda bir sanat yapıtıdır." (Croce, 1909: 41).

Kavramlı anlamlar ile kavramsız anlamlar arasında gerçekleştirilen ayrımın yansımalarını, mantık çalışmalarında da izlemek mümkündür. '1.1.9' numaralı başlıkta ele aldığım hususlardan hatırlanacağı üzere, geleneksel mantıkta 'tek başına anlamlı olan' ile 'tek başına anlamsız olan' terimler ayrımı, konuşma dilindeki sembollerin kendi başına belirli bir şeyi gösterip göstermemesine bağlı olarak yapılıyordu. 20'nci yüzyılda Willard Van Orman Quine (1908-2000) tarafından yapılan *mantıksal değişkenler* ile *mantıksal sabitler* ayrımı ise kavramlı olan ve olmayan düşünceler tasnifinden hareketle gerçekleştirilmiş olup kıyastaki ifadeleri düzenleme işlevini yerine getiren kavramsız terimlerin, kavramlı terimleri birleştirerek üst-ifadeler oluşturduğu tezine dayanmaktadır. Quine tek başına anlamlı olan terimleri mantıksal değişkenler olarak, tek başına anlamsız olan terimleri de mantıksal sabitler olarak yeniden ele almıştır. Bu terimlerin kıyaslardaki dizilişini inceleyen filozofa göre, tek başına anlamsız olan terimleri sabit tutmak koşuluyla tek başına anlamlı olan büyük, orta ve küçük terimlerin yerine farklı değişkenler konabilir (Türker, 2016: 132). Quine'ın belirttiği örnek üzerinden ifade etmek gerekirse,

Her <u>insan</u> <u>ölümlü</u>dür.

<u>Sokrates</u> <u>bir insan</u>dır.

O hâlde <u>Sokrates</u> <u>ölümlü</u>dür.

önermelerinden oluşan bir kıyasın mantıksal sabitleri 'her', '-dür', '-dır', 'o hâlde' ve '-dür' olarak tespit olunur. Bu kıyasın mantıksal değişkenleri ise 'ölümlü' (büyük terim), 'insan' (orta terim) ve 'Sokrates' (küçük terim) sözcükleridir. Buna göre büyük, orta ve küçük terimlerin yer aldığı konumları gösteren çizgilerden birinci ile dördüncüsüne, ikinci ile altıncısına ve üçüncü ile beşincisine aynı sözcükler yerleştirilerek geçerli farklı kıyaslar türetilebilir (Quine, 1981: 1-2; Türker, 2016: 133). Sonuç itibarıyla felsefe dilinde kullanılan edatlar ile bağlaçlar, kendi başlarına

herhangi bir olgusal gerçekliğe yahut kavrama işaret etmediği için (Russell, 2015: 77); 'kadar' ve 'göre' gibi edatlar ile 'o hâlde' ve 'ya da' gibi bağlaçlar, bizim bu çalışmada *kavramsız anlamlı* diye nitelediğimiz ifadelere örnek teşkil etmektedir.

3.3.2. Psikanalitik Yaklaşımın Semiyolojik Sonuçları

Batı felsefesinde ilk kez Descartes tarafından ileri sürülen ve modern akıl anlayışlarının temelini oluşturan 'bilincin kesintisiz olarak sürekli işlediği' fikrine katılan Freud'a göre düşünme faaliyeti; uyanıkken kavramlar (*ideas*) yoluyla istemli şekilde, uyurken ise hayaller/imgeler (*pictures*) yoluyla istemsiz şekilde gerçekleşmektedir (Freud, 2019: 87). Yani Freud'un nazarında daima devingen durumda olan zihin, uyku esnasında bile karmaşık bilişsel işlemler gerçekleştirmeyi sürdürmekte, birey hayatta olduğu müddetçe zihinsel etkinlikler aralıksız şekilde devam etmektedir. Öte yandan postmodern dönemde atom olgusunun proton (artı yüklü atom parçacığı), elektron (eksi yüklü atom parçacığı) ve nötron (yüksüz atom parçacığı) gibi alt bileşenlere ayrılabileceğinin anlaşılması; beraberinde modern düşünceyi belirleyen Descartesçı 'noktasal ben' anlayışının parçalanıp bilinç (*consciousness*), bilinçaltı (*subconscious*) veya önbilinç (*foreconscious*) ve bilinçdışı (*unconscious*) gibi değişik benlik türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış[152] ve birbirinden ayırt edilen bu benliklerde bulunan farklı yapıdaki düşünceleri/anlamları kavramlı yahut kavramsız olmak bakımından ele alma zorunluluğu doğurmuştur. Bu bağlamda kavramlı anlamlarla, zihinde aklın farkında olduğu düşünceler yoluyla istemli şekilde, yani akıl yetisinin denetiminde oluşan bilinç içerikleri kastedilirken; kavramsız anlamlarla ise zihinde aklın farkında olmadığı düşünceler yoluyla istemsiz şekilde, yani akıl yetisinin denetimi dışında oluşan bilinçdışı içerikler kastedilmektedir. Psikanalizin kurucusu olan Freud'a göre bilinçte yer alan tamamlanmış düşünceler, zihinde aklın

[152] Freud insanın ruhsal yapısını açıklama iddiasında olan teolojik ve metafizik yaklaşımları, doğruyu yansıtmayan kurgusal görüşler olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve psikolojiyi katı bir tutumla salt olgusal gerçeklikler üzerine inşa etmeyi hedeflemiştir. Lakin onun psikanalitik anlayışın temelini oluşturan 'id, ego, süperego' ve 'bilinç, bilinçaltı/önbilinç, bilinçdışı' şeklinde gerçekleştirdiği tasnifler; üçlemeye dayanan geleneksel düşünme kalıplarını, aslında pek de farkında olmadan, etkili şekilde kullandığını göstermektedir.

denetiminde neşvünema bulan bilinçli (*conscious*), diğer bir deyişle bu tez çalışmasında kavramlı diye nitelenen anlamlara karşılık gelirken; bilinçdışında yer alan tamamlanmamış düşünceler, zihinde aklın denetimi dışında neşvünema bulan bilinçsiz (*unconscious*), diğer bir deyişle bu tez çalışmasında kavramsız diye nitelenen anlamlara karşılık gelir. Kavramlı anlamlar, bilinçli bir şekilde, yani iradî olarak gerçekleşen süreçlerin ürünüdür; öte yandan kavramsız anlamlar, bilinçdışı bir şekilde, yani gayriiradî olarak gerçekleşen süreçlerin ürünüdür (Freud, 2019: 314). Dolayısıyla bilinçdışında bulunan kavramsız düşünceler birbirinden kopuk olup kendi aralarında alışılageldik herhangi bir mantıksal düzen oluşturmadıkları için, bu türden düşünceleri geleneksel veya modern anlayışları belirleyen yaklaşımlarla ele alıp çözümleyebilmek mümkün değildir. Nitekim Freud'a göre bilinçdışında bulunan düşünceler; doğrudan kendilerine temas edilerek değil, ancak serbest çağrışım (*free association*) adı verilen bir yöntemle dolaylı olarak çözümlenebilir. Freud'un psikanalitik çalışmalarına yön veren bu yöntem, hastaya tedavi (*therapy*) esnasında aklından ânlık olarak geçen her düşünceyi mümkün mertebe tüm ayrıntılarıyla anlattırıp ortaya çıkan ifade birimlerinin arka planını oluşturması bakımından sözlerin dizilişini belirleyen duygusal çalkantıların kökenini saptayarak bireyi zihinsel açıdan karmaşaya (*complex*) sürükleyen bilinçdışı süreçleri anlamaya yardımcı olabilecek unsurları teşhis etmeye dayanmaktadır (Freud, 2019: 139). Burada yeri gelmişken şunun da altını çizmek gerekir ki *noktasal ben*in parçalanması sonucunda ortaya çıkan bilinç, bilinçaltı ve bilinçdışı gibi unsurlar; incelemeye tabi tutulan bireyleri daha ayrıntılı bir şekilde analiz etmeye ve hatta bu sayede ulaşılan veriler ışığında denetleyerek sömürmeye imkân tanır. Çünkü bireylerin benliğini oluşturan bilinç içerikleri okunabilir ve hangi etkiye nasıl tepki vereceği öngörülebilir olduğunda, bireyleri denetim altına alıp yönlendirmek kolaylaşmaktadır.

Şu hâlde postmodern dönemde gerçekleştirilen derinlikli analizlerin ortaya çıkardığı olgulara dayanarak birbirini mutlak surette gerekçelendiren düşünce bağıntıları kurulamadığından, ele alınan gerçekliği her yönüyle kuşatabilecek nitelikte kesin olarak doğru bir senteze ulaşılamaz. O nedenle

bu dönemin filozofları künhüne vâkıf olamadıkları gerçeklik hakkındaki düşüncelerini, onun ne olduğunu belirten olumlu ifadeler yerine, ne olmadığını belirten olumsuz ifadelerle dile getirmektedir. Hitabet açısından soruşturmaya konu olan şeyler, olumlu (*positive*) veya olumsuz (*negative*) olmak üzere iki şekilde tasvir edilebilir: Bir şeyin ne olduğunu belirten belirli ifadelerle gerçekleştirilen tasvirler olumlu (Kalem mavidir.), bir şeyin ne olmadığını belirten belirsiz ifadelerle gerçekleştirilen tasvirler ise olumsuzdur (Kalem mavi değildir). Örneğin ilahiyatta olumsuz tasvirlere sıkça başvurulduğunu görürüz. Çünkü 'tanrı' adı verilen yüce varlığı doğrudan tecrübe etmek ve buna binaen de onun mahiyeti ile sıfatları hakkında bütünlüklü bir kavrayışa sahip olmak mümkün değildir. Bu nedenle Derrida, daha sonra ayrıntılı olarak bahsedeceğim différance hareketine dayanan kendi çalışmalarında kullandığı üslubu, mütalaa edilen tanrısal hususların genel olarak olumsuz tasvir ifadeleriyle anlatıldığı ilahiyatın söylem tarzına benzetmektedir (Derrida, 1982a: 6). Zira tutarlı olduğu düşünülen sistemlerin kökeninde bulunan çelişkileri ortaya çıkarmaya odaklanan filozofun analitik açıdan oldukça derin olan aşırı teorik metinlerini kaleme alırken kullandığı dil, kavramlı terimler vasıtasıyla idrak edilemeyip -daha sonra açıklanacağı üzere- geleneksel mantık yasalarının kendilerine uygulanamadığı düşüncelere karşılık gelen kavramsız terimler aracılığıyla belirsizce saptanmaya çalışılan bulguları etraflıca ifade etme noktasında yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla Derrida'nın ilahiyatçıların söylem tarzını andıran bir üslupla şekillenmiş olan metinleri, hem araştırılan şeylerin künhüne varılamadığı hem de lisanın sözdağarında yer alan ifade birimleri bu şeyleri herkesçe anlaşılabilecek şekilde dile getirip iletişim sürecine konu edemediği için, elde edilen bulguların ne olduğundan ziyade ne olmadığına değinen dolambaçlı sözlerden örülü bir anlatıma sahiptir. Üstelik analitik açıdan aşırı derecede derin olan bu metinlerde ele alınan konuların, her yönüyle tüketesiye çözümlenip ardından da belirli bir sonuca bağlanamadığını görüyoruz. Bu nedenle filozofun metinleri bir noktada zorunlu olarak sona erse bile, bunların açıklama getirmeye çalıştığı meselelerden artakalan hususlar, hâlen üzerinde tartışmayı gerektiren sorunlar barındırmaktadır.

Aslına bakılırsa Freud'un nezdinde psikanalizin amacı, bilinçdışında bulunan anlamları bilince tercüme etmektir (Freud, 2019: 299). Çünkü Freud'a göre bilinçte meydana gelen kavramlı anlamlar, bilinçdışında bulunan kavramsız anlamlardan imal edilmektedir: "Bilinçdışı, bilincin küçük alanını da içeren büyük bir alandır. Bilinçteki her şeyin bilinçdışında bir başlangıç aşaması vardır." (Freud, 2019: 620). Bu nedenle *Rüyaların Yorumu* başlığını taşıyan ünlü eserinde Freud, rüya hadisesinden hareketle 'bilinçdışı olan ben'in 'bilinçli olan ben'le iletişim kurmasını sağlayan dilin yapısını incelemiştir. Zira Freud'un nazarında bilinçdışı süreçleri belirleyen duyguların harekete geçirdiği kavramsız anlamlardan müteşekkil tamamlanmamış düşünceler dizisi olan rüya (*dream*), yaşamın olağan/üstü akışında maruz kalınan çeşitli uyarıcıların etkisiyle zihinde canlanan örtük (o âna kadar varlığından haberdar olunmayan) düşüncelerin kavramlaşma niyetine girerek kendilerini bilince aksettirme çabası neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Fark edilemeyecek kadar küçük durumdaki minik algılar (*minute perceptions*) konusunda ileri sürdüğü fikirlerle aslında farkında olmadan bilinçdışı kavramının temellerini atmış olan Leibniz'den oldukça esinlenen Freud'a göre birey, kaynağı tam olarak saptanamayan belirsiz düşünceler yoluyla bilinçdışında gizlice meydana gelen muhakemelerin künhüne vâkıf olamaz. Çünkü bilinçdışında cereyan eden ruhsal süreçler, bireyin denetimi dışında kendiliğinden vaki olmaktadır (Freud, 2021: 103-104).

> "*Bilinçdışı ruhsal gerçekliğin bizzat kendisidir. Bilinçdışının iç doğası bize dış dünyanın gerçeklikleri kadar yabancıdır. Dış dünyayı duyu organlarımızla nasıl bütünüyle algılayamıyorsak, bilinçdışını da bilincin verileriyle tam olarak algılayamayız*." (Freud, 2019: 620).

İmdi konuşma dillerini meydana getiren ifade birimleri, bireyin özvarlığını oluşturan benliğin kör noktalarına çöreklenerek kendisini belli belirsiz hissettiren duyguları eksiksizce betimleyebilme hususunda âciz kaldığından, zihnin dehlizlerinde yer alan kavramsız anlamlara temas edemez. Dolayısıyla bu gelişmeler doğrultusunda şekillenmiş olan postmodern semiyoloji açısından geleneksel düşüncede özne diye adlandırılan dilbilgisi öğesi, ifade edilen fiili gerçekleştiren bir fail (*agent*) değil, kendi başına gerçekleşen fiilin etkisine maruz kalan bir münfail (*patient*) durumundadır.

Hâliyle postmodern felsefe dilinde özne, anlamca ve biçimce gerçek bir işlevi bulunmayan, âdeta sanal bir unsurdan ibarettir. Bu nedenle sözdiziminde öznenin yerini tutan isimleri sıfatlaştıran -sal/-sel eki ile nitelik bildirir duruma gelen bu sözcüklere ulanarak işaret edilmek istenen şeyin özünü soyutlaştırmaya yarayan -lık/-lik ekinden müteşekkil 'ruh*sallık*', 'madde*sellik*' ve 'hiç*sellik*' gibi anlamca bulanık olduğu için anlaşılması hayli zor olan sıradışı ifadelere postmodern felsefe dilinde sıkça başvurulmaktadır. Örneğin 20'nci yüzyılın en çarpıcı filozoflarından biri olan Heidegger'in metinlerinde görmeye alışık olduğumuz 'dünyanın dünyasallığı' ve 'zamanın zamansallığı' gibi ilk başta kulağa garip gelen tamlamalar; ele alınan şeylerin ontolojik çekirdeğini, tabiri caizse varlık olmak bakımından varlıksallığını dile getirmeye çalışan ifadelerdir. Öyle ki Heidegger tarafından kaleme alınan *Varlık ve Zaman* başlıklı ünlü çalışmada analiz süreci, kavramlar vasıtasıyla hakkında sarih bir şekilde akılyürütmenin pek de mümkün olmadığı uç noktalara dek ilerletilmesine rağmen, lisanı oluşturan ifade birimleri ile bu birimlerin düzenlenişini belirleyen sözdizimi yapıları araştırmaların neticesinde elde edilen bulguları dile getirme hususunda âciz kaldığından, ortaya filozofun deyişiyle 'biçimsiz' ve 'çirkin' olan anlaşılması oldukça güç tuhaf bir üslup çıkmıştır (Heidegger, 2020b: 71).

Şimdi sonuç itibarıyla şunları söylemek mümkündür ki bireyi çeşitli yollardan etkileyen uyarıcılar, zihinde duygusal bir dalgalanma meydana getirmektedir; gelgelelim bu dalgalanmanın neticesinde zihindeki hangi anlamların birbirine bağlanarak bir dizim (*syntax*) oluşturacağı, akıl tarafından ânbeân izlenebilen bilinçli bir süreç değildir. Aslına bakılırsa aklın zihinde ortaya çıkan dalgalanmadan hareketle nasıl düşüneceğini tayin eden hususlar, akıl yetisinin denetimi dışında kendiliğinden şekillenmektedir. Zira yukarıda da değindiğim üzere aklın işleyişini belirleyen en temel unsur duygulardır. Yani aklın içyüzü, esasında akıldışı olan duygulardan müteşekkildir. Şu hâlde akıl, kendi özünü aklederek değil; ancak hissederek çözümleyebilir. Dolayısıyla akıl yetisi, zihinde yer alan kavramları kendi iradesi doğrultusunda düzenleyebilirken; kavramları oluşturan duyguları ise istediği şekilde düzenleyemez. Çünkü duygular aklın

aklen erişim sağlayamadığı bilinçdışı alanda bulunmaktadır. Bu nedenledir ki uyarıcıların etkisiyle zihinde meydana gelen duygusal dalgalanmaların ortak kümesinde kavramsız anlamlar kesişip bir dizim oluştursa da akıl bu dizimin künhüne aklen vâkıf olamaz.

3.4. Yapıçözümcü Felsefenin Gelişimi

Rönesans hareketiyle birlikte geleneksel düşünce anlayışlarının temelini oluşturan tanrımerkezli âlem tasavvuru ekseninde şekillenmiş manevî değerlerin lağvedilmesi sonucunda, mekanik biliminin ilkeleri doğrultusunda tasarlanıp tamamıyla kuvvet isteğini gidermeye yönelik olan ve bu nedenle de yalnızca maddî gerçeklikleri dikkate alan beşermerkezli bir dünya görüşü ortaya çıkmıştı. Modernleşme sürecinde yaşanan bu gelişmeleri "Tanrı öldü." diyerek hem tenkit hem de teyit eden Nietzsche ise 'dünya ötesi bir bilinemezlik' olarak yorumladığı tanrı fikri yerine, "yeryüzünün anlamı" olarak nitelediği ve bu yönüyle beşerîyeti yeniden ihya edeceğine inandığı üstinsan (*Übermensch*, *overman*) fikrini ikame etme gayreti içerisindedir (Nietzsche, 2003: 12-13). Nitekim dünyevî yaşamı yadsıyan Hristiyan inancını her fırsatta tenkit eden filozof, kilise tarafından insanlara dayatılan yozlaştırıcı değerlerin (çilecilik, acıma, kanaatkârlık) ortadan kaldırılıp yerine yeryüzündeki yaşantıyı yücelten yenilerinin (güç istenci) koyulması gerektiği görüşündedir. Dine karşı olan bu radikal bakış açısı nedeniyle kendini Deccal (*Der Antichrist*) olarak takdim eden filozofa göre toplumsal düzeni belirleyen yerleşik değer yargıları, silbaştan köklü bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır (Nietzsche, 2016: 17-18, 110, 155). Dolayısıyla çalışmalarında bilhassa Hristiyan kültürünün bireye dayattığı değerleri yeniden anlamlandırmaya girişen Nietzsche, tanrıya duyulan inancın dildeki somut göstergesi olduğu gerekçesiyle, özneyi merkeze alan geleneksel sözdizimini reddetmiştir (Nietzsche, 2005: 26). 17'nci yüzyılın ilk yarısında Descartes tarafından ileri sürülen devingen madde anlayışıyla temelleri sarsılan öznemerkezli sözdizimi anlayışını ortadan kaldırması bakımından postmodern felsefe dilinin şekillenmesinde önemli rol oynayan Nietzsche'nın nazarında özne; fiili meydana getiren bir fail yahut yargının

taşıyıcısı durumundaki temel unsur değil, yalnızca bir kurgudan (*fiction*) ibarettir (Nietzsche, 2017: III, 360).

Nietzsche'nın güç istenci doğrultusunda beliren keşif odaklı bilme ihtiyacını gidermek amacıyla geliştirdiği ve daha sonra postmodern filozoflar tarafından da benimsenecek olan bakışaçısıcılık (*perspectivism*) adındaki felsefe yapma yöntemi, varolanları tek yönlü bir bakış açısından yola çıkıp kısıtlı ve sığ bir yaklaşımla ele almak yerine, çok yönlü bakış açılarından hareketle hiçbir şekilde kısıtlamadan derinlemesine incelemeye dayanmaktadır. Zira filozofa göre herhangi bir gerçekliği bulunmayan kendinde şeyin mutlak anlamından bahsedilemez, yalnızca bilişsel süreçlerden geçirilerek yorumlanabilen olguların öznel nitelikteki muhtelif anlamlarından söz edilebilir (Nietzsche, 2017: III, 326). *Varlık ve Zaman* başlıklı ünlü eserinde bozma/sökme/çözme (*Destruktion*) olarak adlandırdığı bir çabayla felsefenin nirengi noktası olan varlık kavramına tarihsel süreçte yüklenen gerçekdışı anlamları tasfiye etmeye girişen Heidegger ise söz konusu kavramın ilk ortaya çıktığı Eskiçağ Helen düşüncesindeki özgün anlamını saptayıp bu doğrultuda mahiyetini tam olarak açıklığa kavuşturmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla filozofun çözme adını verdiği bu edimle kastettiği şey, başta varlığın kendisi olmak üzere soruşturmaya konu olan nesnenin ontolojik sınırlarını belirlemek ve böylece onu kökenini (*origin*) oluşturan hakiki anlamıyla birlikte aslına uygun düşen en saf hâliyle gün yüzüne çıkarmaktır (Heidegger, 2020b: 48-49).

Nietzsche'nın çalışmalarında izlediği yöntem ile Heidegger'in 'Batı metafiziğini kapsamlı bir çözme işleminden geçirerek aşma' tasarısından oldukça etkilenmiş olan Derrida'nın başlıca amacı (Kearney, 2010: 164), Batı felsefesinin topyekûn bir çözümlemesini yapmak ve yazına ilişkin yapıçözümcü bir okuma tarzı önermektir. Çağımızın en önemli eleştirel düşünürlerinden biri olan filozofun nazarında yapıçözüm (*déconstruction*),[153] ele alınan yapılardaki köklü tutarsızlıkların sökümüyle

[153] Charles Ramond (d. 1957) *Derrida Sözlüğü* adlı eserinde yer alan 'déconstruction' maddesinde söz konusu terimi şu şekilde yorumlamaktadır: "Bileşik sözcük. Sözcüğün çelişkili görünüşü doğal olarak istenmektedir: *yapıbozum* hem 'yıkma' (*destruction*) hem de 'kurma'dır (*construction*). Bu iş olanaksızmış gibi görünmektedir; ama yine de eşzamanlı 'yıkma-kurma'nın bilindik örnekleri yok değildir. En basiti de kuşkusuz 'parçalara ayırma' (*découpage*) ve 'yeniden parçalara ayırma' örneğidir. Sınırlarını yeniden

ilgilidir. Sistemde düzensizliklere sebebiyet veren çelişkilerin ifşasına yönelik bir girişim olan yapıçözümün hedefi; teorileri tahrip ederek yıkmak değil, araştırma alanına ilişkin farklı (*alternative*) bakış açıları oluşturmaktır. Bu yönüyle yapıçözüm hiçbir yaklaşımı merkezîleştirip tekelleştirmediği gibi, soruşturmaya konu ettiği şey hakkındaki meseleyi kesin olarak tartışmaya kapatan nihaî bir hükme varmaya da çalışmaz (Kearney, 2010: 180-181). Kaldı ki Derrida, düşünmeye konu olan anlamların tanımlanmadan, yani açık-uçlu bir şekilde kullanılması gerektiğini ve bunun bilimsel söylem için vazgeçilmez bir koşul olduğunu belirtmektedir (Derrida, 1982b: 168). Esasında 20'nci yüzyılın özellikle ilk yarısı boyunca Batı düşüncesini derinden etkileyen yapısalcı anlayışa karşı çıkan Derrida'nın postyapısal olarak niteleyebileceğimiz kendine özgü tarzının ürünü olan yapıçözüm, geleneksel mantık teorisinin işleyişini belirleyen kategorik benzerlik ve karşıtlıkları tamamıyla yadsıyan bir yaklaşımdır. Çünkü yapıçözüme uğrattığı metinleri oluşturan ıstılahlar arasındaki kavramsal uyuşmazlıkları saptayıp serimledikten sonra filozof, bir örneğini (Derrida, 1982f: 134)'te gördüğümüz üzere, söz konusu ıstılahlar arasındaki kavramsal uyuşmazlıklar özelinde beliren yeni bağıntılardan hareketle farklı fikirler ortaya koyar.

Yapıçözüm edimiyle Derrida, ele aldığı metinde üzerine yoğunlaştığı herhangi bir anlam katmanını, yazıyı oluşturan başka bir anlam katmanına müracaat ederek açıklamaya çalışmakta; yani söz konusu metnin yazarını, yine yazarın bizzat kendisine karşı yorumlamaktadır. Zira filozofa göre, "halihazırda yorum niteliğinde olan her bir önerme başka bir önermeyle yorumlanabilir." Bu sayede incelemeye konu olan yazarın "metni dışına çıkmadan ve ihtiyatlı bir biçimde ilerlersek" diyor Derrida, "bir yorumu alıp onu yorumlayan yorumdan ayırarak sistemin başka önermelerine bağlanan başka bir yoruma tabi kılabiliriz." Dolayısıyla filozofun nazarında böyle bir işlem, "genel sistematikliği bozmadan bir düşüncenin kendi kendisini yorumlamasındaki güçlü ve zayıf anları görebilmek anlamına gelir." (Derrida, 2020d: 363).

---

belirlemek için bir seçim bölgesi 'parçalara ayrıldığında', bir kumaş parçası bir başkası yapılsın diye parçalara ayrıldığında eski parçanın yıkımıyla yenisinin yapımı eşzamanlı olarak gerçekleştirilmektedir." (Ramond, 2011: 58).

Derrida tarafından meydana getirilen metinler, yapıçözüm yöntemiyle gerçekleştirilen okumalar esnasında saptanan tutarsızlıklardan hareketle üretilen düşüncelerden oluşmaktadır. Filozofun felsefeye olan yaklaşımını belirleyen yapıçözüm, hakikat olduğu zannedilen şeylerdeki hakikatsizliği yahut hakikatten yoksun olduğu zannedilen şeylerdeki hakikiliği açığa çıkarma edimidir. 'İmkânsızlığın imkânının tecrübesi' ve 'en imkânsız olanın imkânı' (Derrida, 1995b: 43) gibi ifadelerle tasvir ettiği yapıçözüm yöntemiyle mercek altına aldığı metinleri tesis eden kavram örgüsünde onulmaz gedikler açan Derrida, bahis konusu metinlerin tamamlanmış olduğu sanılan kapalı-uçlu (*close-ended*) kavramdizimini açık-uçlu (*open-ended*) hâle getirmekte ve böylece aslında bunların hiç de tamamlanmamış bir yapıda olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bu nedenledir ki kimileyin yapıçözüm faaliyeti esnasında ortaya çıkan teorik boşlukları doldurmada zorluk yaşayan veya analiz sürecini keşfe açık tutmak maksadıyla doldurmaktan kasten kaçınan filozof, bu durumu anlamca yahut biçimce tamamlanmamış olan eksiltili veya kesintili ifadelerle söylemine yansıtmıştır.

3.5. Derrida Düşüncesinde Anlam Sorunu

Kariyerine kendisi üzerinde önemli bir etkiye sahip olan 20'nci yüzyılın önde gelen filozoflarından Heidegger ve Levinas gibi bir Husserl[154]

[154] Modern düşünceden postmodern düşünceye geçişte önemli bir eşik olan Husserl, geliştirmiş olduğu fenomenolojik yaklaşımla felsefeye yeni bir soluk getirmiştir. Varlığın esasını oluşturan salt özleri çözümleyerek şeylerin mutlak bilgisine ulaşabilmenin yollarını arayan filozofun nazarında fenomenoloji (*phenomenology*), kendinde şeyleri betimlemeye yönelik bir araştırma sahasıdır (Husserl, 2001: I, 175). Kant'a zıt bir çizgide ilerleyen Husserl, bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan ilişkilerde, aklı kendinde şeylere yönelterek nesnelerin saf bilgisine ulaştıracak bir yöntemin nasıl mümkün olduğunu soruşturmaktadır. Onun başlıca amacı, araştırmanın konusunu oluşturan nesneyi paranteze alarak (*epokhe*) nesnenin bilişsel süreçlerde ele alınışını belirleyen varsayımlardan kurtulmak ve böylece nesneyi dolaysız bir şekilde bireye verilmiş olduğu saf hâliyle idrak etmektir (Zahavi, 2018: 78-79). Bilince taşınan varlıkların özünü keşfetmek isteyen filozof nesnelerin fiziksel, kimyasal veyahut dirimsel yapısını teşkil eden maddî nitelikleriyle ilgilenmemektedir. Onun ilgisini cezbeden husus, nesnelerin kendilerini özneye gösterme şekilleridir (Zahavi, 2018: 90). Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojiden anladığı; algılanan herhangi bir nesneyi merkezîleştirip kendi başına salt betimlemeler gerçekleştirmek değil, nesnenin betimlenmesinden hareketle düşünsel ile olgusal gerçeklikler arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmaktır (Zahavi, 2020: 45). Şu hâlde filozofun indinde fenomenolojik araştırma; fiziksel, duyusal veya psikolojik her türlü etkiden arındırılarak paranteze alınan nesnenin, ideal bir soruşturma için tamamen saf hâle getirilmiş olan bilince taşınıp orada akıl yetisinin yalın anlamagücüne dayanarak özünü apaçık şekilde tekrar tekrar görmeye ve bu sayede de 'her özne için geçerli nesnel yargılar' oluşturmaya odaklanan bir uğraştır

(Husserl, 2001: II, 343; Husserl, 2017: 36-37, 40). Zira dünyada var olan nesneler, duyular vasıtasıyla bir çırpıda büsbütün algılanamadığından, söz konusu nesnelerin her yönüyle tamamlanmış mükemmel bir tasavvuruna sahip olmak mümkün değildir (Husserl, 2001: II, 220). Yani Husserl'e göre yalnızca duyu organlarından elde edilen verilere dayanarak gerçekleştirilen akılyürütmeler, incelenen nesneler hakkında kesin bilgiler sağlayamaz. Bu sebeple duyular aracılığıyla dış dünyadan tedarik edilen tecrübelere dayanarak meydana getirilen bilimsel teoriler; olgusal gerçekliklere ilişkin kesin (*certain*) ve nihaî (*final*) hükümlerden değil, ancak ihtimalî (*probable*) verilerden hareketle şekillendirilmiş geçici (*provisional*) açıklamalardan oluşmaktadır (Husserl, 2001: I, 160). Dolayısıyla ele alınan nesneyi tek seferde tüm yönleriyle açıklayabilecek mutlak bir yaklaşım bulunmamaktadır (Zahavi, 2018: 156). Bu nedenledir ki birey, ancak çeşitli yönleriyle tecrübe etmiş olduğu nesneleri zihninde yeniden kurarak, yani yalnızca kendi saf beninden (*ego*) hareketle nesnelerin özünü çözümlemeye girişebilir (Husserl, 1965: 190).

Husserl'in nezdinde araştırmaya konu olan nesne, daima içinde yer aldığı uzay-zaman kesitinde bulunan diğer unsurlarla birlikte algılandığından, kendisini her seferinde farklı bağlamlar eşliğinde özneye göstermektedir (Zahavi, 2020: 20-21). Bu durum fenomenolojik incelemeyi, analitik bakımdan tüketilemez olan nesnenin farklı açılardan tekrar tekrar ele alınmasını gerektiren ve tamamlanıp nihayete ermesi pek de mümkün görülmeyen devingen bir sürece dönüştürür. Dolayısıyla araştırmalarını önceden belirlenmiş tek bir sabit yaklaşımla sınırlandırmayan filozof, ele aldığı konuya ilişkin farklı bakış açıları yakalayarak meseleyi değişik boyutlarıyla çok yönlü olarak izah etmeye çalışmıştır. Husserl fenomenolojik çözümlemeye dayanan felsefî yaklaşımının ana hatlarını şu sözlerle özetlemektedir: "Bu çözümleme, her adımında, öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılmasıdır. Böylece tüm araştırma a priori bir araştırmadır; elbette matematiksel tümdengelim anlamında a priori değil. Bu araştırmayı nesneleştirici a priori bilimlerden ayıran, onun yöntemi ve hedefidir. Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayrım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama herşeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz. İlkeler olarak nesneleştirici bilimin olanaklılığına egemen olan temel kavram ve ilkeleri açıklayan (ama sonuçta kendi temel kavramlarını ve temel ilkelerini reflektif aydınlatmanın nesnesi yapan) fenomenoloji, nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter." (Husserl, 2017: 48). Alıntıdan da anlaşılacağı gibi devingen bir düşünce dünyasına sahip olan Husserl'in kendine has yaklaşımı, üzerine yoğunlaştığı aynı konu hakkında farklı bakış açılarından hareket ederek çeşitli fikirler geliştirebilmesine imkân tanımıştır. Doğal olarak bu durum, değişik dönemlerde kaleme aldığı eserlerinde, aynı konuya ilişkin birbiriyle uyumsuz düşünceler ortaya koymasına da zemin hazırlamıştır. Zira araştırma sürecini keşfe daima açık tutmak istediği için teorileştirmeye karşı çıkan filozof, incelenen meseleyi kesin bir sonuca bağlamaya yönelik mutlak hükümler vermekten uzak durmaktadır (Derrida, 2020g: 207-208). Ayrıca Husserl zihinde anlamsal dalgalanma oluşturan her türlü etkiye, yani yaşantılara (*Erlebnisse, experiences*) dayanarak herkesçe kabul edilebilecek nesnel yargılar geliştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla araştırma sürecini belirleyen bu salt şahsî tutuma bağlı olarak ortaya çıkan uzun ve karmaşık cümlelerden müteşekkil öznel anlatım, filozofun metinlerinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki Husserl, bilinçte açığa çıktığını düşündüğü şeylerin özlerini her daim kendi bireysel çabasıyla yakalayıp betimlemeye çalıştığından, onun yayımladığı eserlerde diğer araştırmacılara ilişkin atıflara hemen hemen hiç rastlanmaz. Husserl'in yapıtlarına egemen olan bu hitabet anlayışı, metinlerini anlamakta zorluk çeken okuyucunun, ihtiyaç duyduğu noktalarda yazına başvurup filozofun ileri sürdüğü düşüncelerin teorik bağlamını tespit edebilmesini güçleştirmektedir.

Oldukça gayretli ve üretken bir fenomenolog olan Husserl, stenografiye (yazmayı çabuklaştıran kendine özgü sembolleri sayesinde, ifadeleri konuşma hızında kayda geçirmeyi mümkün kılan bir yazı türü) dayanan bir yöntemle kaleme aldığı yaklaşık kırk beş bin sayfa elyazmasıyla, bilincinde cereyan eden düşünce akışının kaydını mümkün olduğunca eksiksiz bir şekilde tutmaya çalışmıştır. Nitekim özne ile nesne arasında oluşan bağıntıları biteviye betimlemek isteyen filozof için araştırma süreci, asla tamamlan(a)mayacak olan açık-uçlu (*open-ended*) bir faaliyettir. Husserl tarafından geliştirilmiş olan fenomenolojik yöntemin araştırma sürecini bir türlü nihayete erdirmeyip

yorumcusu olarak başlayan Derrida, 1967 yılında yayımladığı *Speech and Phenomena* adlı eserinde, Husserl'in fenomenolojik bir yaklaşımla geliştirmiş olduğu anlam teorisini ayrıntılı şekilde analiz etmiştir. Derrida'ya göre Husserl'in nazarında anlam, 'bilinç' ile 'bilinç nesnesi' arasındaki yönelimsel (*intentional*) ilişkiden, yani dolaysız olarak kurulan bağıntıdan kaynaklanan saf biçimdir. Bu yolla Husserl zihindeki nesnenin duyusal etkilerden arınmış a priori hâlini, diğer bir deyişle kendinde anlamını yakalamaya çalışmaktadır (Derrida, 1973: 19-20). Gelgelelim Derrida'nın nezdinde her türlü tecrübeyi toptan dışladığı için bir nevi tekbenciliğe (*solipsism*) dönüşen Husserlci fenomenoloji, kendi kendisiyle çelişmektedir. Zira Husserl araştırmalarına konu ettiği şeylerin özünü yakalayabilmek amacıyla tamamen kendi zihninin içine kapanıp dış dünyayı yok sayan bir tavır geliştirmiş; ama elde edebileceği muhtemel bulguları anlatabilmek için dili meydana getiren ifade birimleri ile kalıplarına başvurmak zorunda olduğunu hesaba katmamıştır (Derrida, 1973: 22). Şimdi bu yorumdan anlaşıldığına göre Derrida için dil, Husserl'in sandığı gibi basit, saf ve mutlak anlamlara tekabül eden salt zihinsel fenomenlerden müteşekkil bir araç değil; aksine duyusal bir temele ve kültürel bir içeriğe, yani zihindışı unsurlara sahip olan metafizik bir sistemdir. Dolayısıyla birey, gerek kendisini gerekse de çevresini, dilin sunduğu metafizik bakış açısından hareketle idrak edebilir.

Akıl yetisinin tüm insanlarda ortak bir yapıya sahip olduğuna inanan ve bu nedenle de Leibniz tarafından ortaya atılan 'evrensel abece' tasarısının geliştirilmesi gerektiğini düşünen Husserl, aklın üzerine yoğunlaştığı kendinde şeylerin mahiyetini apaçık şekilde serimleyebilecek ve saf mantığın a priori ilkelerine dayandığı için aklı temsil etme gücüne sahip bir felsefî dilbilgisinin (*philosophical grammer*) mümkün olduğu kanısındadır (Husserl, 2001: II, 72-74). Aslına bakılırsa tıpkı Leibniz gibi bir matematikçi olan Husserl, belki de matematiğin evrensel nitelikte genelgeçer bir dil olduğu inancından sağladığı güvenle, gündelik konuşma

---

daima açık tutmaya yönelik eğilimi, kendisinden etkilenen Derrida gibi postmodern filozofların soruşturulan konu hakkında henüz gün yüzüne çıkmamış örtük gerçekleri yakalayabilmesine imkân tanımıştır.

dillerinin yapısını belirleyen metafizik unsurların, ifade edilen düşüncelerin içeriğinde meydana getirdiği değişiklikleri gözden kaçırmışa benziyor. Bu bakımdan filozof, dilin işleyişine sirayet eden kültürel unsurların farkında değil gibidir. Sonuç itibarıyla geliştirdiği fenomenolojik yaklaşımla çağdaş filozofları derinden etkilemiş olan Husserl, zihinde bulunan bilinç nesneleriyle ilgili betimlemeleri ifade etmek için kullandığı dilin, bahis konusu nesnelerin saf bir biçimde kendinde olduğu gibi anlaşılmasını engelleyen yorum farklılıklarına yol açabileceğini fark edememiştir. Husserl tarafından göz ardı edilen bu hususa dikkat çeken Derrida'ya göre dil olgusuna başvurulduğu ân, öncesinde paranteze alınıp her türlü dışsal etkiden özenle arındırılmış olduğu düşünülen saf bilinç unsurları, dilin işleyişini belirleyen belli bir metafizik anlayış çerçevesinde yeniden yapılanmaya maruz kalmaktadır. Dolayısıyla esasında metafizik bir sistem olan dil, iletişim sürecine konu edilmek istenen sözümona saf bilinç nesnesini kendi düzenine uyacak şekilde dönüşüme uğrattığından, nesnenin kendinde olduğu gibi anlaşılmasını imkânsız hâle getirmektedir. Yani Derrida'nın indinde dil; dâhilî (içkin) değil, haricî (aşkın) bir yetidir. Böyle bir yeti vasıtasıyla ifade edilmeye çalışıldığında, Husserl'in saf ve mutlak olduğunu sandığı bilinç nesneleri, kaçınılmaz olarak bozulmaya uğrar. Kaldı ki bu sebeple Derrida, dilin kültürel içeriklerini bertaraf edip onu sembollerinin hiçbir çağrışımının bulunmadığı hissiz (dokunaklı olmayan), salt biçimsel bir yapıya dönüştüreceği gerekçesiyle evrensel dil/abece fikrine de karşıdır.

Şu hâlde Derrida, geleneksel filozofların felsefe anlayışında esaslı bir yere sahip olup farklı bir yorumla Husserl gibi bazı modern filozofların felsefe anlayışında da karşılaştığımız 'kendinde şeyler'e işaret eden saf kavramları reddetmektedir.[155] Ona göre kendi başına salt bir değer taşıyan hiçbir kavramdan bahsedilemez. Çünkü her kavram, metni şekillendiren metafizik bir çerçeve dâhilinde işleyişini gerçekleştirir (Derrida, 1982d: 57): "*Metnin dışında hiçbir şey yoktur*." (Derrida, 1997: 158). Böylece Derrida geleneksel metafiziği en temel yapılarına varıncaya dek söküme uğratıp

[155] Nitekim Derrida, Husserlci fenomenolojinin peşinde olduğu 'kendinde şey'in kavranamayacağını düşünmektedir (Derrida, 1973: 104).

‘varlık’ yerine *metin*, ‘cevher’ yerine *gösterge* ve ‘logos’ yerine de *yazı* kavramını ikame etmiştir.

Ayrıca geleneksel filozofların nazarında kavramlar, delalet alanı sınırlı olduğu için anlamsal açıdan tamamlanmış ve buna binaen de kendi içinde tutarlı olması gereken bir yapı oluşturuyordu. Oysa kavramlardaki tutarsızlıkları tespit etmek amacıyla giriştiği yapıçözüm faaliyetinde Derrida, kavramları oluşturan düşünceler arasında hiçbir koşula bağlı kalmadan kurulabilecek her türlü bağıntıya yer açıp yepyeni fikirlerin neşvünema bulmasına fırsat vermek için, kavramların işaret evrenini belirleyen sınırları bazen kısmen bazense tamamen ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle filozofun metinlerinde karşılaştığımız bazı kavramlar veya daha doğru bir tabirle *kavramsız anlamlar*, delalet alanı sınırlı olmadığı için semantik açıdan tamamlanmamış ve dolayısıyla birbiriyle bağdaşmayan veya kesin bir hükme varıp keşif sürecini sonlandırmamak adına bağdaşması kasten istenmeyen düşüncelerden oluşmasında hiçbir sakınca görülmeyen, kendi içinde çelişik bir yapı meydana getirmektedir. Bu yönüyle kavramsız anlamlar, klasik mantık yasalarının kendilerine uygulanamadığı düşünceler şeklinde tarif edilebilir. Elbette bu tarif, Aristoteles tarafından bilim ve felsefenin dışında tutulan bilkuvve varlıkları gerek felsefî gerekse de bilimsel olarak meşrulaştırmaktadır ki zaten 19’uncu yüzyıldan itibaren bilim ile felsefeyi, bahusus Derrida felsefesini, felsefenin iki bin üç yüz yıllık geçmişinden ayırt eden özellik de budur. Nitekim Derrida, kendisi tarafından geliştirilen bir kavramsız terim örneği olmakla birlikte alışılageldik metafizik sistemler çerçevesinde ele alınması mümkün olmayan, ‘ben’ (iç) ile ‘başka’ (dış) arasındaki ilişkinin kurulumuna zemin hazırlayan ama gösterge adı verilen sembollere yalnızca sözde bir ontoloji temin edebilen ve son kertede ancak ‘ayrımın kökeni’, ‘silik köken’ veya ‘köken-olmayan köken’ gibi anlaşılması oldukça zor tabirlerle nitelenebilen iz (*trace*) ıstılahı (Lucy, 2012: 83-84) hakkında şunları yazmıştır:

> “*Aslına bakılırsa iz, genel itibarıyla mananın mutlak kökenidir. Bu bir kez daha şunu demeye gelir ki mananın genellikle hiçbir mutlak kökeni yoktur. İz tezahür (l’apparaître) ve delaleti ortaya çıkaran différancetır. Canlıyı genellikle cansız üzerine eklemleyen ve tüm yinelemeler ile ülküselliğin (ideality) kökeni olan iz, ne gerçek*

> *olandan daha ülküsel ne duyulur olandan daha düşünülür ne de kesif hâldeki bir kuvvetten daha saydam bir delalettir; metafiziğin hiçbir kavramı onu tasvir edemez*." (Derrida, 1997: 65).

İktibastan da görüleceği üzere filozofun çelişik yargılara başvurarak paradoksal bir şekilde açıklamaya çalıştığı bu ıstılah; gerek geleneksel gerekse de modern felsefe anlayışlarının kendisine dayandığı varlık, mevcudiyet, cevher, arkhê, özdeşlik, birlik gibi temel kavramları alaşağı etmektedir. Différance, yapıçözüm ve iz gibi Derrida tarafından kullanılan çok sayıdaki kavramsız terim örneğinden bir diğeri de *khōra*dır. Filozofun felsefe dilinde anlamca belirsiz bir ıstılah olan khōra, bu ıstılahın ele alındığı aynı adlı eserin 1993 yılında ilk baskısını gerçekleştiren yayınevi tarafından hazırlanıp metnin başına yerleştirilen tanıtım yazısında, "ne duyumsanabilir ne kavranabilir ne bir metafor ne de düz bir adlandırma, *ne* bu *ne de* şu, *hem* bu *hem de* şu" şeklinde tasvir edilmiştir (Derrida, 2008: 7). Bu nedenledir ki geleneksel ile modern felsefelerin kendisine dayandığı ikiseçenekli düşünme, üçüncü hâlin imkânsızlığını varsayıp birbirini olumsuzlayan çelişik unsurlardan birini tercih etmeyi zorunlu kılarken; postmodern felsefeyi şekillendiren çokseçenekli düşünme ise khōra örneğinde olduğu gibi, çelişik unsurlar arasında üçüncü bir hâlin veya daha fazla sayıda hâllerin bulunabileceğini varsayması bakımından daha önce gündeme gelme fırsatı yakalayamamış farklı gerçekliklere kapı aralamaktadır (Derrida, 1995a: 89-90): "*Khōra* orada, ama herhangi bir 'burada'dan daha ziyade 'burada'dır." (Derrida, 1995b: 56).

3.6. Derrida'nın Söylem Tarzını Belirleyen Hususlar: Tamamlanmamışlık, Merkezsizlik, Kararsızlık

Postmodern düşüncenin başta gelen özelliği, gerçekleştirilen muhakemelerin neticesinde oluşan yargıların işaret ettiği konu alanında belirli bir *analitik alt sınır* (çözümleme esnasında kurucu unsurlarına ayrıştırılan bir bütünün ulaşılabilen en küçük parçası) ile belirli bir *sentetik üst sınır*ın (çözümlemenin sonucunda erişilen analitik unsurların birbirini gerekçelendirecek şekilde bir araya getirilmesiyle ulaşılan bütünlük) bulunmamasıdır. Çünkü gerek Batı düşünce geleneğinin analitikçi doğasının dürtüsü, gerekse de kütle ile enerjinin ters orantılı büyüklükler olduğu

inancı; araştırmacıları ele aldıkları meselelerde analitik derinliği alabildiğine arttırıp daha fazla kuvvet elde etme konusunda isteklendirmiş ve başta varlık, evren, madde, akıl, benlik, dil gibi hususları parçalamayı sürdürerek bunların temelinde yatan güç kaynağı durumundaki sonsuz küçük parça ile bu parçanın meydana geldiği sıfır noktasını keşfetmeye yöneltmiştir. Bu da yürütülen analiz çalışmalarının en nihayetinde sınırsız bir sürece dönüşmesine yol açmıştır. Ayrıca Birleşik Amerikalı gökbilimci Edwin Hubble'ın (1889-1953) gerçekleştirdiği gözlemlerden hareketle geliştirilen genişleyen evren teorisinin (*the theory of expanding universe*) ileri sürdüğü 'sonlu ama sınırsız' bir uzay-zaman tasarımı (Whitfield, 2020: 304-305), akılyürütme faaliyetinin üst sınırını ortadan kaldırması bakımından postmodern düşüncenin dizgeleştirilmesini (*systematization*) sekteye uğratmıştır. Postmodern felsefenin teşekkülünde rol oynayan bu gelişmeler, öncelikle çözümlemeye konu olan hususların alt ve üst sınırlarının kavranamamasına sebebiyet vererek geleneksel ile modern epistemolojiye yön veren ikiseçenekli düşünmeye dayalı kesin bilgi anlayışının iflasına neden olmuş, sonrasında da çağdaş düşüncenin kendisine dayandığı tamamlanmamışlık (*incompletedness*) sorununa bağlı olarak belirsizlik ilkesi etrafında şekillenen yeni bir epistemolojik anlayışın doğmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla filozofların hayalini süsleyen hakikat ülküsünün tek ve evrensel olduğu inancını tartışmalı hâle getiren çokseçenekli düşünmeye dayalı postmodern epistemolojinin karşı karşıya kaldığı en büyük mesele, izafîyetçi ve ihtimalîyetçi bir bilgi anlayışının ortaya çıkmasına vesile olup günümüzde de varlığını sürdüren karar sorunudur (Türker, 2017a: 247-248).

Yukarıda ana hatlarını sunmaya çalıştığım postmodern yaklaşımın semiyoloji ile hitabete olan yansımalarını, bu dönemde kaleme alınan metinlerin anlamsal ve biçimsel yapısında kolaylıkla saptayabiliriz. Zira postmodern felsefe dilinin en önemli özelliği tamamlanmamış olmasıdır. Yani bu döneme ait olan metinler, ağırlıklı olarak kavramsız terimler üzerine kuruludur ve söz konusu metinleri meydana getiren düşünce dizisinde oluşan kavramsal boşlukların bizzat okur tarafından doldurulması gerekmektedir. Bu nedenle postmodern dönemde okur; yazar tarafından

ortaya konmuş olan düşünceleri metnin yapısal özelliklerine sadık kalarak kavramakla yükümlü edilgin bir alıcı değil, yazarın sunmuş olduğu düşünceleri eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra bunlara kendi öznelliğini de katarak metni yeniden inşa etmekle yükümlü olan etkin bir üreticidir. Üstelik analitik açıdan aşırı bir derinlik talep eden araştırmacıların kaleme aldığı metinlerin odaklandığı sonsuz küçük parça arayışı; bir yandan yazar ile okur arasındaki ilişkiyi kuran dilin taraflar arasındaki iletişimi sağlayan nesnellikten uzaklaşmasına, diğer yandan da buna binaen anlaşılması epey güç olan öz(n)el bir üslubun ortaya çıkmasına ortam hazırlayıp 'ifade edilemezlik' diye adlandırılan ve güncelliğini hâlen koruyan bir sorunun doğmasına sebep olmuştur. Öyle ki günümüzde doğrudan tecrübe edilemeyen şeyler hakkında konuşup yazabilmek için, din yahut sanat dillerinde olduğu gibi bir şeyin ne olduğunu beyan eden olumlu ifadelere değil, ne olmadığını beyan eden olumsuz ifadelere sıkça başvurulmaktadır. Zaten tamamlanmamış olan postmodern metinlerin yapısını rastlantısallık, belirsizlik, bulanıklık, ihtimalîyet ve çokanlamlılık gibi kavramlar ekseninde yorumlamaya girişen Eco'nun izah ettiği şekliyle bu dönemin özelliklerini yansıtan çalışmalar (Eco, 2016: 36), içeriklerinde barındırdığı çok sayıdaki farklı örgeler (*motives*) sayesinde hem eşzamanlı (*synchronic*) hem de artzamanlı (*diachronic*) olmak üzere değişik okumalara imkân tanıyan açık yapıtlardır (*open works*). Eco'ya göre künhüne bir türlü vâkıf olunamayan belirsiz durumların metin örgüsünde yol açtığı teorik boşluklar, metni yorum açısından açık bir hâle getirmek suretiyle tamamlanmamış kılmakta ve metnin değişik okurlar tarafından farklı şekillerde anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Yani belirsizlik açıklığa, açıklık tamamlanmamışlığa, tamamlanmamışlık da çokseçenekliliğe zemin hazırlayan bir etkendir (Eco, 2016: 184). Dolayısıyla geleneksel düşüncenin durağan madde ve sınırlı evren anlayışlarını yansıtan tamamlanmış metinler, önceden belirlenmiş sabit (tekmerkezli) bir kavramdizimi ekseninde şekillendiği için sıradışı yorumlamalara kapalı ve delaletleri tanımla peşinen tayin edildiği için mümkün mertebe tekanlamlı olan ifade birimlerinden müteşekkilken; postmodern düşüncenin devingen madde ve sınırsız evren anlayışlarını yansıtan tamamlanmamış metinler ise okuma esnasında

öncelenen hususlar uyarınca farklı tarzlarda kurgulanabilen oynak (çokmerkezli) bir kavramdizimi ekseninde şekillendiği için sıradışı yorumlamalara açık ve delaletleri tanımla önceden belirlenmediği için çokanlamlı olabilen yahut öyle olması kasten istenen muğlak ifade birimlerinden meydana gelmektedir.

İmdi postmodern felsefeyi tayin eden devrim niteliğindeki bu gelişmelerin etkisiyle Derrida, geleneksel dönemi şekillendiren 'tamamlanmış nesne', 'mutlak bilgi' ve 'kavramlı ve manalı ifadeler' gibi hususları esas alan mevcudiyet metafiziğinin (*the metaphysics of presence*) artık sona erdiğini belirterek onun yerine tamamlanmamış nesne ontolojisine dayanan ve böylece mutlak olmayan bilgiler ile kavramlı ve manalı olmayan ifadelere de geçerlilik kazandıran yeni bir anlayışa yönelmiştir: tamamlanmış varlığın şimdi hazır hâlde bulunuşuna karşı tamamlanmamış varlığın şimdi hazır hâlde bulunmayışı (Derrida, 1973: 102-103). Filozofun kullandığı terminolojiye koşut olarak namevcudiyet yahut yokluk metafiziği (*the metaphysics of absence*) diye adlandırmanın uygun olacağını düşündüğüm bu anlayış; bilfiil varlıkların yanında bilkuvve varlıkları, kavramlı düşüncelerin yanında kavramsız düşünceleri ve manalı ifadelerin yanında da manasız ifadeleri felsefenin konusu hâline getirerek Eskiçağ filozoflarının akılyürütme tarzını belirleyen varlık (bilfiil), düşünce (kavramlı) ile dil (manalı) özdeşliğini ortadan kaldırmıştır. Nitekim Derrida "Daire, karedir." ("*The circle is square.*") ve "Yeşil, bir yerdir." ("*Green is where.*") gibi ifadelerin hiçbir delaleti olmamasına rağmen, yine de manalı olduğunu ileri sürmektedir (Derrida, 1973: 99).

Daha önce de gördüğümüz gibi geleneksel felsefede dile getirilen bir ifadenin manalı olması, bir taraftan varlığın ilkeleriyle uyuşması bakımından imkân dâhilinde olan mümkün nesnelere, diğer taraftan da aklın ilkeleriyle uyuşması bakımından çelişki içermeyen tutarlı düşüncelere işaret etmesine bağlıydı. Dolayısıyla bu dönemde bir ifadenin manalı addedilebilmesi, onun karşılık geldiği nesnenin hem mümkün hem de tutarlı olmasını gerektiriyordu. Öte yandan geleneksel felsefenin ontolojik temellerini oluşturan ve hâlihazırdaki duyusal tecrübelere dayanılarak sınırlandırılmış olan mümkün ihtimallerle yetinmeyip bu tecrübeleri aşan

sınırlandırılmamış her türlü ihtimali de hesaba katan modern felsefede kullanılan ifadeler ise her ne kadar pek de imkân dâhilinde olmayan ihtimalleri dile getirse de düşünme yasalarını ihlal eden herhangi bir çelişki barındırmadığı müddetçe manalı sayılıyordu. Dolayısıyla modern dönemde bir ifade, varlıksal (*ontic*) karşılığı deneyimlenemese bile, yine de manalı olabilmekteydi. Bu nedenledir ki tıpkı 'üç kenarlı kare' gibi birbirini olumsuzlayan çelişik düşüncelerden müteşekkil "vadisiz bir dağ" ifadesi, geleneksel ve modern anlayışların her ikisi açısından da manasızken; tıpkı 'mavi aslan' gibi kendi içinde hiçbir çelişki içermediği gerekçesiyle tutarlı ama şu âna kadar tecrübe edilmediği gibi bundan sonra da tecrübe edilebilmesi mümkün görülmediği için imkânsız sayılan "altından bir dağ" ifadesi, geleneksel anlayışa göre manasız olmasına rağmen modern anlayışa göre manalıdır. Bununla birlikte postmodern döneme geldiğimizde, daha önceki zamanlarda manalılığın şartlarını belirlemiş olan kıstasların artık geçerliğini yitirdiği gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Yani postmodern filozofların nezdinde bir ifade, aynı ânda hem ontolojik açıdan var olması mümkün görülmeyen imkânsız bir nesneyi hem de epistemolojik açıdan düşünülmesi mümkün görülmeyen çelişik fikirleri manalı olma vasfını kaybetmeden pekâlâ dile getirebilmektedir. Çünkü bu dönemin filozofları, bir arada hiç düşünülmemiş olan unsurları birbiriyle ilişkilendirerek 'makine + zihin = yapay zekâ' örneğinde olduğu gibi, gelecekte gerçekleşebilecek muhtemel keşifler için önceden hiç denenmemiş yeni yollar bulma gayreti içerisindedir. Kaldı ki Derrida'nın metinlerinde karşılaştığımız 'namevcut mevcudiyet' ve 'imkânsız imkân' gibi ne varlığın ne de aklın ilkeleriyle bağdaşan imkânsız ve çelişik nitelikteki salt kurgusal ifadeler, bizzat filozofun kendisi tarafından manalı kabul edilmektedir.

Hatırlanacağı gibi 'bilgi' adı verilen kavram, nitel bir yaklaşıma sahip olan geleneksel dönemde *bütün* ve nicel bir yaklaşıma sahip olan modern dönemde ise *toplam* anlamına geliyordu. Oysaki analitik alt sınır ile sentetik üst sınırın belirsizleşmesi nedeniyle tamamlanmamış nesne ontolojisine dayanan ve bu münasebetle de herhangi bir konu hakkında mutlak bir hüküm vermenin mümkün olmadığı postmodern dönemde bu kavram *istatistiksel veri* anlamını kazanmıştır. 20'nci yüzyılın bilgi anlayışında

meydana gelen bu değişiklik, çağın düşünürlerini ihtimalîyet derecesi takriben tespit edilebilir olan muhtemel öngörülerle yargıda bulunmaya yöneltmiştir. Yine hatırlanacağı üzere 'bilim' adı verilen faaliyet, geleneksel dönemde tamamlanmış süreçlerle ilgiliydi ve bu faaliyete konu olan olayların döngüsel (*circular*) şekilde sürekli ve düzenli olarak kendini tekrarladığı düşünülüyordu. Modern dönemde de bilimler, tamamlanmış süreçlerle ilgiliydi; ne var ki bu döneme egemen olan görüş, bilimsel faaliyete konu edilen olayların doğrusal/ilerlemeci (*linear*) bir süreç izlediği yönündeydi. Gerek geleneksel gerekse de modern anlayışlardan oldukça farklı bir işleyişe sahip olan postmodern dönemde ise bilimler, tamamlanmamış süreçlerle ilgili olduğundan döngüsel veya doğrusal değil, *biriken* bir yapıya sahiptir. Bu özellikleri bakımından geleneksel ile modern bilimler, akıl tarafından kurgulanan (*ideal*) durumları açıklamaya daha uygunken, postmodern bilimler ise açıklamada kolaylık sağlamak uğruna kendisine müdahale edilerek doğal yapısı kasten bozulmamış karmaşık nesnelerin barındırdığı özel (*spectral*) ve hâliyle anlaşılıp anlatılması oldukça zor olan herhangi bir istikrardan uzak kararsız gerçeklikleri yorumlamaya daha uygundur (Türker, 2017a: 248). Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki postmodern dönemde bilimler sınırları belirsiz, tamamlanmamış ve hâliyle kararsız şeylerden oluşan bir konu evreni içerisinde iş görmek zorunda kaldığı için son derece karmaşık ve hatta çelişik düşüncelerden hareketle ele aldığı hususlar hakkında teoriler geliştirmeye çalışan bir faaliyet alanına dönüşmüştür (Lyotard, 1984: 60).

Şu hâlde Derrida'nın nazarında akılmerkezli (*logocentric*) yaklaşım tarafından geliştirilen birer ülkü olarak nitelenen gâyeci anlayışın ürünü olan döngüsel ve mekanikçi anlayışın ürünü olan doğrusal akılyürütme biçimleri (Derrida, 1982d: 49-50), araştırmaya konu edilen herhangi bir gerçekliğin işleyişinde rol oynamasına rağmen unsurları birbiriyle tam bakışımlı olan mükemmel bir sistem kurabilmek maksadıyla görmezden gelinen aykırı öğelerin nasıl olup da kararlı hâle getirilmek istenen sistemi içten içe zayıflattığını açıklama hususunda yetersiz kalmaktadır. Dahası postmodern dönemin gerektirdiği çokseçenekli düşünmeye ket vuran bu akılyürütme biçimleri, felsefenin dar sınırlar içerisine hapsedilmiş verimsiz bir etkinlik

olarak faaliyet göstermesine neden olmuştur (Derrida, 1997: 86). Aşağıda yer verdiğim iktibasta Derrida, gerek döngüsel gerekse de doğrusal düşünme tarzlarının kendisine dayandığı akılmerkezciliği şu sözlerle tasvir etmektedir:

> "*Aslında akılmerkezcilik (logocentrism) bir bakıma idealizmdir, idealizmin [metafizik] kalıbıdır. İdealizm akılmerkezciliğin en sarih olan temsili, daimî olan en baskın gücüdür. Bununla birlikte akılmerkezciliğin söküme uğratılması, eşzamanlı ve ziyadesiyle, idealizm veyahut ruhçuluk (spiritualism) olarak nitelenen her anlayışın yapıçözümüdür. Gerçekte bu; bir 'silme' sorunu, idealizme karşı yürütülen bir 'mücadele' değildir. Coşkun bir kaynak olarak iş gören akılmerkezcilik, elbette idealizmden daha geniş çaplı bir kavramdır. Dahası o, sesmerkezcilikten (phonocentrism) de daha geniş çaplı olan bir kavramdır. Akılmerkezcilik; kendilerini idealist-olmayan (nonidealist), başka bir tabirle idealist-karşıtı (antiidealist) olarak adlandıran felsefede bulunan bir yüklemler sistemi inşa eder. Bu nedenledir ki akılmerkezcilik kavramını ele almak, dikkat gerektiren ve tedirgin edici bir uğraştır*." (Derrida, 1982d: 51).

Akılmerkezli yaklaşımların doğurduğu zorlukların üstesinden gelmek için doğrusal-olmayan (*non-linear*) bir muhakeme tarzı benimsemiş olan filozofun yapıçözüm olarak adlandırdığı yöntemin amacı, döngüsel veya doğrusal şekilde gerçekleştirilen akılyürütmeler esnasında ayrıştırılıp bir kenara atılan unsurların ele alınan gerçeklik açısından taşıdığı değeri ortaya çıkarmak ve önemi kavranamadığı için savsaklanıp sistemden hesapsızca ayıklanan öğeler de göz önünde bulundurulduğunda gerçekliğin tam olarak ne şekilde zuhur edeceğini açıklığa kavuşturmaktır.

Böylece geleneksel felsefede akılyürütme esnasında kavramları birbirine bağlamaya yarayan anlaşılır mantıksal gerekçeler bulunduğu için, bu gerekçeler gözetilerek ortaya konmuş olan herhangi bir kavram dizisinden hareketle mutlak (zorunlu) çıkarımlar elde etmek mümkünken; postmodern felsefede ise akılyürütme esnasında kavramları birbirine bağlamaya yarayan anlaşılır mantıksal gerekçeler bulunmadığı için, ancak keyfî yollarla ortaya konmuş olan mutlak geçerlikten yoksun herhangi bir kavram dizisinden hareketle yalnızca izafî (zorunsuz) çıkarımlar elde etmek mümkündür. Dolayısıyla geleneksel felsefede düzenli olarak işlediği varsayılan (*ideal*) döngüsel süreçleri dile getirmeye uygun olan kategorik ifadeler kullanılırken, postmodern felsefede ise düzensiz olarak işlediği varsayılan (*spectral*) doğrusal-olmayan süreçleri dile getirmeye uygun olan

hipotetik ifadeler kullanılmaktadır. Buna binaen geleneksel felsefe dili tarif yoluyla oluşturulmuş açıklayıcı ifadelerden meydana gelirken, postmodern felsefe dili ise hem tanım yöntemi reddedilip aksiyomatik yöntem kullanıldığı hem de varlığı her yönüyle kavramak amacıyla yürütülen çözümlemelerde analitik derinlik artıp akıl yetisi varlığın künhüne nüfuz etmeyi bir türlü başaramadığı için tasvir yoluyla oluşturulmuş betimleyici ifadelerden müteşekkildir.

Hegel'in deyişiyle temel iddiası "Hakikat birdir, başka hiçbir şey gerçek değildir." şeklinde özetlenebilecek olan (Hegel, 2018: 254) ve dolayısıyla evrende bulunan tüm varolanların aslında 'Bir'den ibaret özdeşlikler olduğunu düşünüp başka/öteki diye nitelendirilebilecek diğer muhtemel her tür gerçekliği yadsıyan Ksenophanes ve Parmenides gibi Elea Okulu'na mensup filozoflara itiraz eden Levinas, her şeyi Bire indirgeyerek açıklayan mütecanis yaklaşımların görmezden geldiği farklılıkları vurgulayıp felsefî düşünceyi "birlik içinde erimeyen bir çoğulculuğa" doğru açmaya çalışmıştır (Levinas, 2021: 61). 20'nci yüzyılın önde gelen ahlak filozoflarından Levinas'a göre felsefî düşünceye çağlar boyunca egemen olmuş olan çokluktaki birlik ilkesi gereği 'başka', daima 'aynı'ya indirgenerek ele alınmıştır (Derrida, 2020f: 130). Levinas'ın başkayı (*l'autre, the other*) esas alan bu kendine özgü yaklaşımı, onu profesyonelce okuyup tahlil eden ilk araştırmacı olan Derrida'yı derinden etkilemiş ve filozofun fark (*différence*) meselesine odaklanmasına vesile olarak yapıçözüm yöntemiyle Batı düşüncesini şekillendiren paradigmaların sökümüne girişmesini sağlamıştır (Derrida, 2020f: 112-113). Bununla birlikte Derrida'ya göre Levinas'ın yukarıda değinilen tespitleri, zihinde bulunan kavramlar arasındaki bağıntıları sağlayan yüklemlemelerin varoluş gerekçesini ortadan kaldırmakta ve birbirine eklemlenmesi istenmediği için her biri kendi için(d)e kapalı bağımsız unsurlar durumundaki ifade birimlerinden müteşekkil bir otistik sözdizimine (*autistic syntax*) teorik açıdan zemin hazırlamaktadır. Ne var ki Derrida, zihinde gerçekleşen düşünce bağıntılarını ifade etmekten kaçınan tuhaf bir dil anlayışına evrilebileceği ve böylece esasında bireyler arasındaki bildirişimi sağlaması gereken bir iletişim aracı olan lisanı tamamen işlevsizleştireceği

gerekçesiyle, yukarıda ana hatlarıyla tasvir etmeye çalıştığım Levinasçı yaklaşımı reddetmiştir (Derrida, 2020f: 198, 204).

Geleneksel ile modern felsefe anlayışlarında ortaya konan düşüncelerin dayanak noktası olarak niteleyebileceğimiz kavramsal bir merkez (*central*) yer alıyor ve bu merkez bir taraftan fikirlere kaynaklık eden aksiyomatik bir temel, diğer taraftan ise kendilerinden hareketle teorilerin neşvünema bulduğu kavram çiftleri (mesela 'insan ile hayvan' veya 'söz ile yazı' gibi) arasındaki aksiyolojik ilişkileri belirlemeye yarayan bir ölçüt olmak bakımından akılyürütme hareketine yön veriyordu. Örneğin geleneksel felsefede 'orta terim', kavramlar arasında kurulan bağıntının gerekçesini oluşturması açısından hem mantık teorisi vasıtasıyla geliştirilen düşüncelerin odağını hem de sınırlarını teşkil ediyordu. Geleneksel ve modern felsefe sistemleri, akılyürütmenin yönelimini tayin eden sınırlar belli olduğu için tamamlanmış ve bu sayede analiz ile sentez işlemlerinin kendisine dayanılarak gerçekleştirildiği sabit bir 'merkez' fikrine sahipti. Oysaki bahis konusu sınırlar gitgide belirsizleştiği için tamamlanmamış ve bu nedenle analiz ile sentez işlemlerinin kendisine dayanılarak yürütüldüğü herhangi bir merkezden de yoksun olan postmodern yaklaşımlara, akılyürütme faaliyetinin diferansiyellerini serimlemek suretiyle anlamın peydah olduğu başlangıç/sıfır noktasını keşfetmeyi sağlayabilecek nitelikte marjinal bir 'fark' fikri egemendir. Böylece özdeşlik ilkesine dayanan mevcudiyet metafiziğinin belirlediği merkez yerine, özdeşsizlik ilkesine dayanan namevcudiyet metafiziğinin belirlediği fark ikame olunmuştur (Derrida, 2020a: 369). Derrida'nın indinde fark, birliğe indirgenip basitleştirilemediği gibi karşıtlık kategorisi (zıtlık veya çelişiklik) çerçevesinde de çözümlenemeyen ve bu nedenle özüne herhangi müdahalede bulunmadan aslına uygun şekilde kabul edilmesi gereken karmaşık bir gerçekliğe karşılık gelmektedir. Öyle ki indirgeme faaliyetinin bir tür şiddet edimi olduğunu düşünen filozof, "Şiddetten en iyi kurtuluş *arkhe* [köken, ilk neden] arayışını sarsan bir sorgulamadır." diyerek çokluğu birliğe ve karmaşıklığı da basitliğe irca edip açıklamaya çalışan arkhêmerkezli yaklaşımları eleştirmiştir (Derrida, 2020f: 188).

Sistemleri çevreleyen alt ile üst sınırların postmodern dönemde belirsizleşmesine binaen merkez adı verilen noktanın da kaybolmaya yüz tutması; parçanın bütün içerisinde, düşüncenin kavram dizisinde ve ifadenin de söylem içerisindeki yerinin silikleşmesine zemin hazırlamıştır. Gerek sınırsızlık (*limitlessness*) gerekse de merkezsizlik (*centerlessness*), ele alınan düşünceler ile bu düşünceleri kayda geçen metinlerin teorik açıdan bütünlüklü bir yapıda olmasını engelleyen başlıca durumlardır. Bu sebepledir ki Derrida'nınkiler de dâhil olmak üzere postmodern metinleri meydana getiren düşünceleri benzerlik veya benzemezlik bakımından sınıflandırmak ve metin içerisinde kolajı andıran dağınık bir görüntü sergileyen kimi ifade birimlerini birlikli bir yapı oluşturacak şekilde düzenlemek aşırı derecede zor, hatta imkânsızdır. Dolayısıyla bu dönemde ortaya konan düşüncelerin gerek kendi içinde gerekse birbiriyle tutarlı olmak zorunda olmaması gibi, ifadeler de anlamlı veya manalı olmak zorunda değildir. Zira bunların her ikisi de tamamlanmamıştır. Tasarlanan herhangi bir sistemde onun nirengi noktasını tayin eden bir merkez ile bu merkezi çevrelemesi bakımından onu mümkün kılan sınırlar bulunmuyorsa, söz konusu sistem tamamlanmamış demektir. Nitekim Derrida'nın metinlerini oluşturan cümleler, "O halde bir yanda mutlak bilmenin bayağı *dokusu*, diğer yanda *göz*'ün ölümcül açıklığı. Bir metin ve bir bakış. Anlamın köleliği ve ölüme uyanış. Minör bir yazı ve majör bir ışık." (Derrida, 2020d: 366) örneğinde olduğu gibi, nokta işaretiyle sonlandığı için biçimsel açıdan tamamlanmış olsa da esasında genellikle bunlar, düşünce boşlukları barındırması sebebiyle düşünsel ile manasal açıdan noksan ve bahis konusu eksikliklerin giderilmesi büyük ölçüde okurun sorumluluğuna bırakılmış olan semantik açıdan tamamlanmamış ifadelerdir. Bu tür ifadeler yoluyla inşa edilmiş olan metinlerde bulunan ve ne akılyürütme edimi ne de dili oluşturan ifade birimleri vasıtasıyla tamamen temas edilebilen teorik boşluklar, çözümlemeye tabi tutulan söyleme eşzamanlı olarak kimi yönden koşut kimi yöndense karşıt yahut kendi içinde belirsiz olan çeşitli anlamların ortaya çıkmasına zemin hazırlamakta; böylelikle de bir ve aynı metinden hareketle muhtelif çıkarımlar peydah olmaktadır (Derrida, 1981a: 345).

19’uncu yüzyılın ikinci çeyreğiyle birlikte ontoloji, epistemoloji ve semiyoloji gibi çeşitli felsefe dallarının temelinde yatan ‘varlık-hiçlik’, ‘doğruluk-yanlışlık’ ve ‘manalılık-manasızlık’ gibi karşıtlıkları geçerli kılarak işlemesini sağlayan analitik sınırların bazen kısmen bazense tamamen belirsizleşip işlevini yitirmeye başlaması, doğal olarak söz konusu disiplinlerin esaslarını tayin eden bu karşıtlıkların da ortadan kalkmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla postmodern dönemde kendisine tam anlamıyla temas edilemediği için mutlak şekilde belirlenemeyen sınır düşüncesinin uğradığı bu zaafiyet nedeniyle Derrida, ele alınan kavramlar arasında kesin bir ayrım yapmayı gerektiren indirgeyici ve merkezîleştirici her türlü yaklaşımı reddetmiştir (Derrida, 1982c: 12-13). Üstelik ona göre felsefede ele alınan düşüncelere temel oluşturabilecek herhangi bir mutlak köken söz konusu olmadığından, aklın bir düşünceden diğerine geçmesiyle gerçekleşen muhakeme sürecinin sınırlarını belirleyip muhtemel çıkarımların şekillenmesine kılavuzluk edebilecek hiçbir gâye (*télos*) de bulunmamaktadır. Zira muhakeme sürecinin ufkunu henüz işin başında peşinen tayin eden her türlü indirgeyici anlayışın ilkece karşısında duran filozof, böyle anlayışlardan güç alarak şekillenen gâyeci yaklaşımların (*teleologic approachs*) doğal sonucu olan merkezîleştirmelere (*centralizations*) de elbette karşıdır.

> “*Hakikatsizlik hakikattir. Namevcudiyet mevcudiyettir. Herhangi bir kökensel mevcudiyetin yitişi olan différance, aynı ânda hakikatin imkânının ve imkânsızlığının koşuludur. Aynı ânda*.” (Derrida, 1981b: 168).

Netice itibarıyla yukarıda iktibas edilen sözlerden de anlaşılacağı üzere, Derrida tarafından ortaya konan fikirlerin kendilerine esas teşkil edebilecek merkezlerden mahrum olması; bunların kesin nitelikte nihaî bir hüküm bildirmemesine, açık-uçlu olup farklı değerlendirmelere elvermesine ve son tahlilde de birbiriyle pekâlâ çelişebilecek çıkarımların şekillenmesine zemin hazırlamıştır.

İşte bu noktada Derrida’nın felsefe anlayışında önemli bir yere sahip olan saçılma (*dissémination*) ıstılahı, düşüncelerin düzenlenmesini sağlayan hiçbir merkez ile sınır bulunmadığı için kavramsal açıdan birliğe indirgenemeyen ve bu nedenle de çokbiçimli olup mutlak surette herhangi

hakikati dile getirmeyen tamamlanmamış metinlerde görülen anlamsal dağılmalara işaret etmektedir (Derrida, 1981c: 262). Dolayısıyla saçılma adını verdiği harekete dayanarak filozof; ele alınan kavramlarda mündemiç olan kuvve hâlindeki muhtemel anlamsal birim(cik)leri saptama, metinlerin sahip olduğu örtük durumdaki semantik imkânları gün yüzüne çıkarma ve böylece incelemeye konu edilen yazarın zihnini okuma niyetindedir (Derrida, 1981a: 304). Öyle ki *Derrida Sözlüğü* başlıklı çalışmasında Niall Lucy (1956-2014), filozofun bu tavrını şu sözlerle açıklamıştır: "Amaç daha çok, dilin 'kendisini' saçmasına izin vermek, anlamların zenginleşmesini sağlamak, ilk elde ne kadar açık kalmak olasıysa o kadar çok olasılığı açık tutmaktır." (Lucy, 2012: 147-148). Alıntılamış olduğum sözlerden de anlaşılacağı üzere Derrida'nın saçılma ıstılahıyla belirtmek istediği husus, anlamsal açıdan tamamlanmış olduğuna kanaat getirildiği için farklı yorumlamalara kapalı olduğu zannedilen ifadelere dayanarak çok sayıda ve hatta kimileyin alenen birbiriyle çelişen yeni anlamların pekâlâ üretilebileceğidir. Kaldı ki indirgeyici her türlü tutuma karşı çıkan ve bu nedenle yapıçözüme konu olan düşünceleri dile getirmeye yarayan ifadeleri baştan peşinen kabul edilmiş sabit bir anlam ekseninde ele almayan filozofun indinde saçılma hareketi, ifadelerin zaten açık-uçlu olduğunu varsaymakta ve bu yönüyle de aşırılığa varacak denli çokanlamlılığa kapı aralamaktadır (Derrida, 1982d: 45).

İmdi saçılma adını verdiği ıstılahla Derrida, hem geleneksel hem de modern felsefe anlayışlarının kendisine dayandığı ikiseçenekli düşünmeyi şekillendiren çelişik karşıtlıkların muntazam olduğu sanılan işleyişine son verip bunları kararsız hâle getirmekte ve çelişki ilkesine başvurularak düzenlenmiş olan durumlar arasında saklı kalmış örtük gerçekliklere işaret etmektedir (Derrida, 1982d: 42-43). Diğer bir deyişle saçılmaya dayanarak açık-uçlu bir yapıya sahip olan çokseçenekli düşüncelerin nasıl işlediğini açıklamaya çalışan Derrida; semiyolojik, morfolojik ve etimolojik bakımlardan belirli bir sabit merkeze veya kökene konumlandırılamayan 'kavramlar'dan (daha doğru bir ifadeyle *kavram-olmayan kavramlar*dan) hareketle t/üretilen kararsız (kaypak, oynak, değişken) anlamlara dikkat çekmekte (Derrida, 1981c: 268), zaten kendisi de benzer nitelikte olan

düşüncelerini anlatmak için başvurduğu ifadeleri bu şekilde kullanmaktadır. Bu bağlamda Derrida'nın felsefe dilinin en göze çarpan özelliklerinden biri, sözcüklerin biçimsel (*morphological*) yapısıyla oynayıp (*comprendre* sözcüğünden hareketle meydana getirilen *com-prendre*[156] örneğinde olduğu gibi) onları hem sözlükteki güncel hem de kullanımdan düşmüş eski (*etymological*) anlamlarını birlikte çağrıştıracak şekilde ifade etmesidir. Muhakeme sürecine dâhil edilen ıstılahların aynı ânda birden çok anlama gelecek şekilde kullanılması, anlatımda yer verilen ifadelerin mana açısından aşırı derecede yüklü olmasına yol açarak kaleme alınan metinlerin tek bir bakış açısından hareketle çözümlenip kavranmasını zorlaştırmıştır. Hatta o kadar ki filozofun bazen sözcüğü yine bir kısa çizgi vasıtasıyla bölüp bu sözcükle birbirini olumsuzlayan iki çelişik anlamı birden ifade etmeye çalıştığını görürüz. Örneğin bu yolla üretilmiş olan *de-limitation* sözcüğü, hem 'sınır koyma, sınırlama' hem de 'sınırı kaldırma, sınırsızlaştırma' anlamına gelir (Derrida, 1982f: 119). Yani filozof, metinlerinde yer verdiği kavramların sadece çokanlamlı olmasıyla yetinmemekte, kavramları okurda aynı ânda bir veya birçok ikilem (*dilemma*) yaratacak şekilde de kullanabilmektedir. Bu sebepledir ki Derrida'nın akılyürütme ile sözceleme edimlerini anlayabilmek, geleneksel mantık teorisinin çelişki ilkesine dayanan ikiseçenekli düşünme anlayışından kopmayı gerektirir.

Postmodern dönemde yaşanan gelişmelerin neticesinde ortaya çıkan ve bilim adamlarının yanı sıra filozofların da baş etmeye çalıştığı sorunlarla yüzleşmek zorunda kalan Derrida, gerek bilimsel gerekse de felsefî düşünceyi akamete uğratıp bunların farklı arayışlara yönelmesine yol açan belirsizliklerden kaynaklanan karar verilemez durumları (*undecidables*) metinlerinde ayrıntılı olarak betimlemiştir. Öyle ki geliştirmiş olduğu yapıçözüm yöntemiyle filozof, araştırmaya konu ettiği herhangi bir metinde karşıt fikirler vasıtasıyla kurgulanmış olan birbiriyle çelişen düşünce evrenlerinin mantıksal sınırını belirlemek bakımından metnin kavramsal

[156] "Şiddet ve Metafizik" adlı makalesinde Derrida, Fransızcada 'anlamak, içermek, içe almak' gibi anlamları bulunan *comprendre* sözcüğünü bir kısa çizgiyle bölüp 'birlikte yakalamak/kavramak' gibi eski anlamlarını da ima edecek şekilde kullanmıştır. Sözü edilen makaleyi dilimize çeviren P. Burcu Yalım'ın konuyla ilgili değerlendirmesi için (Derrida, 2020f: 186)'da yer alan dipnota bkz.

birliğini sağladığına inanılan ana unsurun, gerçekleştirilen çözümlemelerin analitik derinliğinin artmasıyla birlikte nasıl olup da kararsızlaşıp kendiyle çelişen bir yapıya büründüğünü ve metin içerisinde şekillendirilmiş olan çelişik evrenlerin aynı ânda her ikisine birden dağılıp pek de sağlam temellere oturmayan kendi varlığını ortadan kaldırdığını; dolayısıyla metinde serimlenen karşıtlıklar arasındaki ayrımı güya güvence altına alan bir mihenk taşı niteliğindeki bu unsurun, aslına bakılırsa bahis konusu karşıtlıklar arasında gizliden gizliye bir birlik oluşturan ve hâliyle geleneksel mantık teorisini işleten düşünme yasaları ile tamamlanmışlık ilkesini geçersiz kılan kaypak bir parça olduğunu göstermeye çalışır (Derrida, 1981b: 92-93). Mesela "Plato's Pharmacy" başlıklı makalesinde Derrida, Platon'un başta *Phaedrus* ve *Phaedo* olmak üzere çeşitli metinlerini, bu metinlerde yer alan ve hem ilaç hem de zehir gibi birbiriyle çelişen anlamlara geldiği için semantik açıdan paradoksal bir yapıya sahip olan *pharmakon* sözcüğünden hareketle yapıçözüme uğratmakta ve gerek anlama gerekse de anlatma süreçlerinde kararsızlığa yol açan bu ikircikli ifade merkezinde geliştirilen 'iyi ile kötü', 'ruh ile beden', 'yaşam ile ölüm', 'söz ile yazı' gibi birincilere olumlu ikincilere ise olumsuz bir değer atfeden kavram çiftleri arasındaki karşıtlığın nasıl tersine çevrilerek de okunabileceğini ortaya koymaktadır. Yani filozofa göre Platon'un 'kötüleştirici', 'hastalandırıcı', 'öldürücü' gibi olumsuz sıfatlarla nitelediği zehir ile yazı; pharmakon kavramının sağladığı anlamsal imkânlara dayanılarak 'iyileştirici', 'sağaltıcı', 'yaşatıcı' gibi olumlu sıfatlar ekseninde de pekâlâ ele alınabilir. Böylece Derrida tarafından 'metindeki anlamsal farkları üreten différance hareketi' olarak tasvir edilen pharmakon kavramı, metni kararsızlığa sürükleyerek son kertede metinle ilgili kesin bir yargıda bulunma olanağını ortadan kaldırmakta ve metnin açık-uçlu bir yapıta evrilmesine ortam hazırlamaktadır (Derrida, 1981b: 126-127).

Bu sebeple geleneksel ile modern dönemlerde karşılaştığımız düşünce anlayışlarından farklı olarak Derrida'nın felsefe dilini biçimlendiren ıstılahlar, ele alınan herhangi bir terimi (ben) kendi çelişiğinden (~ben) ayırıp çözümlemeye tabi tutulan konu evrenini analitik açıdan ikiye bölen muayyen bir sınırdan yoksun ve buna binaen de aynı ânda rahatlıkla birden

çok anlama geldiği için semantik bakımdan belirsizdir. Örneğin filozofun terminolojisinde çelişik unsurlar arasında karar verilemez bir ara duruma işaret eden kızlık zarı (*hymen*), karşıt anlamlı olması sebebiyle birbirini olumsuzlayan evlilik (iç, bir olmak, özdeşlik) ile bekâret (dış, ayrı olmak, özdeşsizlik) kavramları arasına 'sınır-olmayan bir sınır' olarak paradoksal şekilde yerleşen ve birbiriyle karşıtlık oluşturan her iki kavramı da gösterdiği için anlamca tamamlanmamış olan belirsiz bir ıstılahtır (Derrida, 1981c: 209, 212-213). Yani kızlık zarı, kavramları meydana getiren anlamları bir yönüyle birleşmeye davet ederken, diğer yönüyle ise ayrılmaya sevk eden çağrışımlarla yüklüdür (Ramond, 2011: 86). Üstelik böyle bir düşünceye dayanılarak oluşturulan söz dizileri de doğal olarak birbirini olumsuzlayan çelişik yargılara delalet ettiğinden, kesin nitelikte nihaî bir hüküm dile getirmekten uzak olan kararsız bir hâl sergilemektedir (Derrida, 1981c: 221).

> "*Deva (pharmakon) ne ilaç ne de zehirdir, ne iyi ne de kötüdür, ne iç ne de dıştır, ne konuşma ne de yazmadır; eklenti (supplement) ne bir fazlalık ne de bir eksikliktir, ne bir dış ne de bir için tamamlanmasıdır, ne araz ne de mahiyettir, vb.; kızlık zarı (hymen) ne birleşme ne de ayrışmadır, ne özdeşlik ne de farklılıktır, ne bekâretin bozulması ne de bekâretin korunmasıdır, ne örtme ne de örtünün açılmasıdır, ne içerisi ne de dışarısıdır, vb.;* (…) *aralık (spacing) ne uzam ne de zamandır*." (Derrida, 1982d: 43).

Yukarıda bahsettiğim tespitlere dayanarak şimdi şunun da altını çizmeliyim ki geleneksel felsefede düşüncelerin birbirine nasıl yüklemlenebileceğini tayin etmesi bakımından hem akılyürütme faaliyetine geçerlilik kazandıran hem de gerçekleştirilmek istenen muhakemelerin zorunlu istikametini belirleyen ilkeler modern dönemle birlikte işlevini yitirmeye başlamış, bu durumun postmodern felsefeye yansıması ise ilk bakışta birbiriyle alakasız olduğu sanılan 'yazı ile toprak' (Derrida, 2020ç: 19) ve 'dil ile ensest'[157] gibi düşünceler arasında çarpıcı ilişkilerin kurulmasına ortam hazırlaması şeklinde olmuştur. Çünkü postmodern düşüncenin kavramdiziminde yer alan mefhumlar arasındaki ilişkiyi gerekçelendiren ölçütler, giderek yorumsal (*hermeneutical*) nitelikte olan arızî birer unsura dönüşmüştür. Dolayısıyla gerek geleneksel gerekse de

[157] *Of Grammatology*'de konunun ele alındığı "Şu 'Basit Parmak Hareketi': Yazı ve Ensestin Yasaklanması" adlı başlık için bkz. (Derrida, 1997: 255).

modern felsefede benzerlik yahut benzemezlik gibi kıstaslara göre tasnif edilmiş olan düşünceler, Derrida gibi filozofların kaleme aldığı metinlerde çözülüp dağılmaktadır. Zira Derrida'nın belirli bir sınır ile merkezden yoksun tamamlanmamış metinlerine egemen olan çokbiçimlilik; sabit bir kavram ekseninde ele alınıp çözümlenemeyen, hareketli (oynak) ve bir o kadar da kararsız bir kavramdiziminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Öyle ki filozof bazen "Post-Scriptum" örneğinde olduğu gibi, metinde işlenecek olan düşünceleri kendisine dayandırabileceği bir başlangıç noktası ile söylemini konumlandırabileceği bir bağlam belirleme gereği bile duymadan sözlerine başlamakta; bazen de "Plato's Pharmacy" örneğinde olduğu gibi, metinde değinilen düşünceleri metnin sonlarına doğru herhangi bir sonuca bağlamadan âdeta ortalığa saçıp dağıtmaktadır. Bu sebeple Derrida'nın metinlerinde ne belirli bir giriş ne de belirli bir sonuç noktasından bahsedilebilir. Ezcümle postmodern felsefenin her tarafına sirayet etmiş olan merkezsizleşme (*decentering*) eğilimi, Derrida'nın düşüncelerinin kavramdiziminde konu-yüklem, ifadelerinin sözdiziminde de özne-fiil bağıntısının belirsizleşmesine yol açarak düşünce ile dil arasındaki ilişkinin büyük oranda kopmasına sebep olmakta; filozofun zihninde cereyan eden düşünce akışı ile bu akışı betimlemek için kullanılan karmaşık ifadeler, okuru metin boyunca kaçınılmaz olarak belirsizliklerle baş başa bırakmaktadır.

3.7. Différance Hareketi Bağlamında Derrida'nın Felsefe Dili

Derrida'nın deyişiyle "ne bir sözcük ne de bir kavram" olan *différance*, différence kelimesindeki 'e' harfi yerine 'a' harfinin ikame edilmesiyle türetilmiştir. Üstelik différence kelimesi ile différance ıstılahının telaffuzları aynı olduğu için, bunlar konuşma dilinde birbirinden ayırt edilemez. Bu iki ifade arasındaki anlam farkı, ancak yazı dilinde ortaya konabilir. Dolayısıyla Derrida tarafından meydana getirilmiş bir uydurma terim (*neologism*) örneği olan différance; konuşma dilini oluşturan sesbirimleri vasıtasıyla söylenip işitilememekte, yalnızca yazı dilini oluşturan görsel semboller vasıtasıyla okunup yazılabilmektedir (Derrida, 1982a: 3).

Derrida varlık-düşünce-dil kavramları arasındaki ilişkiyi, différance hareketi (*the play of différance*) bağlamında ele almıştır. Filozof muhakemelerinin nirengi noktasını oluşturan différance ıstılahını, Fransızcanın 'différer' fiilinden türetmiştir ki bu fiilin kökeni Latincenin 'differre' filline dayanır. 'Differre' iki farklı anlama sahiptir: 'başka/ayrı olmak' ve 'ertelemek'. Görüldüğü üzere différance ıstılahının kaynağı olan 'differre' fiili; bir tarafıyla uzama, diğer tarafıyla da zamana delalet eden iki farklı anlam katmanından müteşekkildir. İmdi 'differre' fiilinin sunduğu bu semantik imkândan yararlanarak meydana getirdiği différance ıstılahıyla Derrida, hem zamanın uzamsallaşması (*the becoming-space of time*) hem de uzamın zamansallaşması (*the becoming-time of space*) durumlarına işaret etmektedir (Derrida, 1982a: 7-8).

Derrida'nın De Saussurecü dilbilimin temelini oluşturan ayrım/fark (*différence*) teriminden esinlenerek icat etmiş olduğu différance ıstılahının uzamla ilişkili olan yönü (*différance as spacing*), gerek zihinde yer alan kavramlar gerekse de lisanda bulunan ifade birimleri arasındaki anlamsal farklılıkların kendi içinde nasıl üretildiğini vurgular (Ramond, 2011: 72-73). Zira İsviçreli dilbilimci Ferdinand De Saussure (1857-1913) için "dilde yalnızca ayrımlar vardır" (De Saussure, 1959: 120). Onun nazarında dil olgusu, kendisini oluşturan her öğenin diğer öğelerle bağıntı kurduğu bir dizgedir: "Dil dizgesi içindeki bağıntı, bir benzeşme ya da aynılık bağıntısı değildir; tersine, öğeler benzer olmayışları, başka oluşları, giderek karşıt oluşlarıyla yanyana gelir ve bir dizge oluştururlar." Yani "bir sesbirim başka bir sesbirimden ve bütün öteki sesbirimlerinden ayrılarak dil dizgesi içinde bir yer tutar" (Kıran ve Kıran, 2006: 133). Bu nedenle sözcüğe kendi anlamını veren şey, onu diğerlerinden farklı kılan ayrımlardır (De Saussure, 1959: 121). Örneğin diğer tüm sesbirimleri aynı olsa da ilk sesbirimleri farklı olduğu için '*h*.a.s.t.a' ile '*p*.a.s.t.a' sözcükleri bambaşka anlamlar kazanmıştır (Kıran ve Kıran, 2006: 133). Lisandaki her bir öğe, kendisinden farklı olan diğer öğelerle tesis ettiği karşıtlıklar bakımından anlamlı hâle geldiğinden; Derrida tarafından différance ıstılahı, "ayrımların/farkların sistematik oyunu" diye nitelenmiştir (Derrida, 1982e: 27).

Différance ıstılahının zamanla ilişkili olan diğer yönüyse (*différance as temporization*), araştırmaya konu edilen şeyin sahip olduğu anlamlar analiz süreci boyunca kendiliğinden artarak çeşitleneceği için, aklın bu şey hakkında gerçekleştireceği muhtemel kavrayışların ufkunu önceden sınırlandırabilecek kesin hükümlere varılmaması ve ortaya çıkabilecek keşif niteliğindeki özgün fikirlere ket vurmamak maksadıyla nihaî yargının mümkün olduğunca ertelenmesi gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bu açıdan ele alındığında différance hareketi, tekil bir sürece indirgenemez olan anlam üretme işleminin hiçbir şekilde sona ermeyip daima süreceğini ima etmektedir (Richards, 2014: 23-24). Nitekim dil olgusu içerisinde meydana gelen différance hareketi herhangi bir ilke, aksiyom, postüla veyahut tanıma bağlı olarak gerçekleşmediği gibi, onun ulaşmak istediği hiçbir gâye (*télos*) de bulunmaz. Bu yönüyle Derrida'nın çalışmalarına yön veren différance hareketi, gidimli düşünmeye dayanan geleneksel dönemin döngüsel ve modern dönemin doğrusal akılyürütme biçimlerini hükümsüz kılmaktadır (Derrida, 1982a: 7). Esasında différance ontolojik, epistemolojik ve bunlara bağlı olarak da semiyolojik sınırları (*marges*) keşfetmeye yönelen, hatta analitik süreçlerin uç noktası olduğuna inanılan varlık ile hiçliğin kesiştiği sınırı fazlasıyla zorlayan (*marginal*) bir harekettir. Bu bakımdan üstyapılardaki makro farkları yaratan altyapılardaki mikro etmenlerin belirlenmesi işlemi olan différance, gün yüzüne çıkmayı bekleyen asıl gerçekliğin temelini oluşturan imkânların serimlenmesini sağlamak suretiyle felsefî düşünceye yepyeni ufuklar sunmaktadır.

Derrida différance hareketini devindiren hiçbir öznenin bulunmadığını, aksine öznenin bu harekete bağlı olarak kurulduğunu belirtir (Derrida, 1982e: 28-29). Bu nedenledir ki filozofun dikkat çektiği üzere différance ıstılahının morfolojik yapısında bulunan 'ance' eki, gerçekleştirilen muhakemeler esnasında kendisini sıkça hissettiren bir kararsızlığa yol açmaktadır. Çünkü différance düşüncesine dayanılarak oluşturulan cümleler, söz konusu ekin özne (*subject*) ile fiil (*verb*) arasındaki ilişkinin belirlenmesini zorlaştıran etkisi nedeniyle etken (*active*) veya edilgen (*passive*) değil, karma çatılı (*middle voice*) olma eğilimindedir (Derrida, 1982a: 9). Derrida'nın akılyürütme tarzını yönelten différanceın sahip

olduğu bu özellik, filozof tarafından dile getirilen ifadelerin tam manasıyla anlaşılmasını hiç şüphesiz güçleştirmektedir. Çünkü biçimce (*grammatically*) etken, manaca (*semantically*) ise edilgen olan karma çatılı cümlelerde özne; fiil tarafından bildirilen olayın failiymiş gibi gözükse de aslında münfail durumundadır (Battistella, 2019). Mesela 'Şairin yeni kitabı raflardaki yerini aldı.', 'Müsabakanın biletleri yok satıyor.' ve 'Önümüzde seyreden araba kaza yaptı.' cümlelerinde bahsedilen 'kitap', 'bilet' ve 'araba'; 'yerini almak', 'yok satmak' ve 'kaza yapmak' fiillerini kendi başlarına gerçekleştiren failler değil, başkası tarafından meydana getirilen olayların yalnızca konusudur. Dolayısıyla différance hareketine dayanarak şekillendirdiği çalışmalarda öznenin ister istemez belirsiz bir hâle bürünmesi nedeniyle Derrida, eleştirmenler tarafından 'kaleme aldığı metinlerde cümlenin merkezî unsuru durumundaki özneyi ortadan kaldırıp dile getirilen ifadenin manasını kasten bulanıklaştırmak'la suçlanmıştır (Kearney, 2010: 181).

Yazıbilimsel (*grammatological*)[158] açıdan metin içerisinde cereyan eden différance hareketi; okuma ile kavrama edimlerinin diferansiyellerini, yani

[158] Derrida'nın büyük bir şevkle inşa etmeye giriştiği yazıbilimi (*grammatologie*), yazma ile okuma edimlerinin içyüzünü, işleyişini ve gelişim aşamalarını inceleyen bir disiplindir. Bu disiplinin en önemli amacı başta resim, simge ve harf (*gramma*) olmak üzere çeşitli görsel ifade birimleri ile dizgelerinin söz-yazı karşıtlığı bağlamında ne şekilde evrilip geliştiğini açıklayabilmektir. Dolayısıyla filozofun bu yöndeki çalışmalarını içeren ilk dönem eserlerinden *Of Grammatology*'de (1967) ele alınan temel mesele, söz ile yazıdan hangisinin öncelikli ve üstün olduğu sorusudur. Bununla birlikte Derrida, yapıtında şu sorulara da yanıt aramaktadır: Yazı nedir? Yazı türleri nelerdir? Yazı ne zaman, nerede ve hangi koşullar altında ortaya çıkmıştır? Bir yazı dizgesi nasıl kurulur ve hangi işlevleri yerine getirmekle yükümlüdür? Yazı dizgeleri hangi tarihsel süreçlerden geçerek günümüzdeki nihaî hâlini almıştır?

Derrida için yazma edimi, zihne erişim sağlaması bakımından onu okumaya yönelik bir girişimdir (Derrida, 2020b: 98). *Of Grammatology* adlı ünlü kitabında geleneksel metafiziğin en kadim kavramlarından biri olan 'logos'la hesaplaşmaya girişen filozof, bu kavram ekseninde doğup geliştiğine inanılan (Eskiçağ Batı düşüncesinin güya kendi başına yaşadığı serüveni özetlemeye çalışan 'Mitostan Logosa!' sloganında olduğu gibi) Batı felsefesinde söz (*logos, parole, speech*) ile yazı (*graphe, écriture, writing*) arasındaki ilişkinin daima sözün, yani logosun üstün tutulduğu bir karşıtlık şeklinde ele alınmasına dikkat çekmektedir. Logos kavramını, insan bireyinin özünü oluşturduğuna inanılan ruhun doğrudan kendini ifade edip dışlaştırmasını sağlayan sesle özdeşleştirmek bakımından varlık fikriyle iltisaklı olarak ele alma düşüncesi; yazı olgusunun, dilin esasını meydana getirdiği varsayılan sesleri göstermeye yarayan ve iletişim sürecine konu edilmek istenen sözlerin sahibi olan konuşmacının gıyabında onu dolaylı şekilde temsil etme görevini üstlenen bir suret niteliğine indirgemek bakımından yoksunluk kavramıyla bağlantılı olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Derrida'ya göre Eskiçağ metafiziğinin ürünü olup 20'nci yüzyılda bile etkisini sürdüren bu görüş sesi varlıkla, yazıyı ise yoksunlukla bakışımlı olacak biçimde değerlendirmiş (Derrida, 1997: 10-12); her zaman logosun

anlam olgusunun vuku bulduğu başlangıç/sıfır veya buna en yakın noktasını, yeri geldiğinde hiçlik kavramına da müracaat edilerek gerçekleştirilen çelişik muhakemelerle sergileme olayıdır. Derrida'nın, kendisine özgü olan akılyürütmeleri belirleyen différance hareketini ifade etmek için, Fransızcada olumsuzlama edatı olarak kullanılan *dé-* önekine başvurduğunu görüyoruz. Filozofun felsefe dilinde özel bir işleve sahip olan bu önek, eklemlendiği kavramda anlamsal açıdan bir kararsızlık meydana getirip kavramın açık-uçlu, yani tamamlanmamış bir hâle dönüşmesine yol açmakta ve tıpkı *déconstruction* (yapıçözüm) örneğinde olduğu gibi, bir taraftan yıkıma uğrarken diğer taraftan eşzamanlı olarak kurulumu gerçekleşen çelişik süreçlere işaret etmektedir. Dolayısıyla Derrida'nın eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan bu durum, filozof tarafından ortaya konan düşüncelerin bir çırpıda anlaşılmasını zorlaştırmakta, hatta geleneksel mantık teorisine dayanarak metinlerini analiz etmeyi imkânsızlaştırmaktadır.[159]

Postmodern düşünceyi geleneksel ve modern düşüncelerden ayıran en belirgin özelliklerin başında, bu dönemde bilfiil durumdaki tamamlanmış

---

hâkimiyetine sahne olmuş olan Batı düşüncesinde dil konusuyla ilgili ortaya konan teoriler de doğal olarak sözü esas alan sesmerkezli (*phonocentric*) paradigmalar doğrultusunda şekillenmiştir.

Mesela yazılı dil karşısında sözlü dile öncelik tanıyan Platon için yazı, zararlı bir uğraştır (Platon, 2015: 341c-345a). Çünkü hafızaya yardımcı olup unutkanlığı gidermek şöyle dursun, belleği tembelliğe alıştırarak bireyleri daha da unutkan olma tehlikesiyle baş başa bırakır. Bu sebeple yazı; hâlihazırdaki bilgileri koruyup arttırmamakta, bilakis belirsiz bir yapıya büründürüp zamanla tanınmaz bir hâle sokarak peyderpey azaltmaktadır (Platon, 1902d: 579-581). Ayrıca Aristoteles'in nazarında da yazı, ifade edilen düşünceleri kayıt altına almaya yarayan görsel sembollerden müteşekkil eğreti bir araç olmak suretiyle, söz karşısında ancak talî bir öneme sahiptir (Aristoteles, 1928ç: I, 16a). Sözün yazı karşısındaki üstünlüğü, ana hatları Hristiyanlık tarafından belirlenen Ortaçağ düşüncesinde de sürmüştür (2 Corinthians: III, 6). Zira '1.2.2' numaralı başlıkta yer verdiğim iktibas ile bu iktibasın hemen öncesindeki açıklamadan da hatırlanacağı üzere İsa peygamber, John'un kaleme aldığı *İncil*'in açılış cümlelerinde 'Söz' diye takdim edilip 'logos' kavramıyla özdeşleştirilmiş ve bu durum sözün esas, yazının ise suret olarak addedilmesine dogmatik olarak zemin hazırlamıştır. Bu nedenledir ki Hristiyan ilahiyatında 'tanrı ile peygamber' arasındaki ilişkinin 'baba ile oğul' ilişkisine dönüştürülerek ele alınmasına telmihte bulunan Derrida; yazı karşısında sözün öncelikli ve üstün olduğunu savunan Sokrates'i, 'Sözün Babası' diye nitelenen tanrının sözcüsü olmak bakımından âdeta bir peygambere benzetmektedir (Derrida, 1981b: 148).

Sonuç itibarıyla *Of Grammatology* adlı yapıtında Derrida, logos kavramı ekseninde serpilen geleneksel metafiziğe sıkı sıkıya bağlı olduğunu ileri sürdüğü sözmerkezli De Saussurecü dilbilimini feshederek yazı olgusunu ön plana çıkaran ve dilbilimini de içine alan yeni bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır (Derrida, 1997: 51). Çünkü Derrida'ya göre dil, en başından beri, yazılı bir dizge olarak gelişim göstermiştir (Derrida, 1997: 63). Filozofun tabiriyle yazı, "sözün arifesidir." (Derrida, 1997: 238).

[159] Tülin Akşin'in konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Derrida, 1994: 21-22).

şeylerin yanı sıra daha önce felsefenin konusu sayılmayan bilkuvve durumdaki tamamlanmamış şeylerin de analiz sürecine dâhil edilmiş olması gelir. Nitekim Derrida gibi postmodern filozoflar, yalnızca gerçekleşmiş olan belli şeyleri değil, aynı zamanda gerçekleşme süreci hâlen devam ettiği için ne şekilde sonuçlanacağı henüz tam olarak bilinmeyen belirsiz şeylerle ilgili varoluşsal ihtimalleri de incelemeye tabi tutmuşlardır. Bu nedenledir ki postmodern felsefenin çekirdeğini oluşturan tamamlanmamış düşüncelerden müteşekkil différance, yapıçözüm, saçılma ve iz gibi kavramsız terimlerin işaret ettiği anlamlar yoluyla meydana getirilen yargılar, herhangi kesin (*exact*) bir iddia bildirmedikleri için doğru veya yanlış olarak nitelenemedikleri gibi, özdeşlik veya karşıtlık kategorileri kapsamında da değerlendirilemezler. Dolayısıyla bu dönemde ortaya konan çalışmaları kavramayı sağlayacak olan analitik yaklaşım, anlamca belirli olmayan düşüncelerin birlikte ele alınmasına imkân tanıyan, doğruluk ihtimali hesaplanabilir, izafî ve hatta kimi zaman zihinde çelişik olduğu hissi uyandıran aykırı yargılarla akılyürütebilmeyi gerektirmektedir. Zira Derrida'nın da içinde yer aldığı postmodern anlayışta; aslında benzer olduğu düşünülen unsurlar sanki birbirinin karşıtıymış gibi, aslında karşıt olduğu düşünülen unsurlar da sanki birbirinin benzeriymiş gibi mütalaa edilebilir. Bu sebeple filozofun kaleme aldığı metinlerde, birbirini olumsuzlayan kavramlardan meydana geldiği için kendi içinde çelişen 'imkânsız imkân' (Derrida, 1982ç: 55) ve 'namevcut mevcudiyet' (Derrida, 2020c: 390) gibi ifade örnekleri ile 17'nci yüzyıla kadar Batı felsefesine egemen olduğunu gördüğümüz zihin-beden çelişikliğini[160] yadsıyan 'düşüncenin siniri' (Derrida, 2020e: 249) gibi soyut ve somut anlamlı sözcüklerden müteşekkil tamlamalara da sıkça rastlamak mümkündür. Çünkü postmodern felsefede ruh, canlı varlığın dirimsel işlevlerini yerine getirmesini sağlayan bir tür

[160] '1.1.4' numaralı başlıkta değindiğim üzere geleneksel filozofların nazarında ruh/akıl ile cisim/beden, birbirinin çelişiği olduğu için birbirini olumsuzlayan, dolayısıyla aynı varlıkta bir arada yer alması mümkün olmayan cevherlerdi. Oysaki '2.7' numaralı başlıkta da bahsettiğim gibi modern dönemde bilhassa Descartes'la birlikte bu iki cevher, birbirinin çelişiği değil, yalnızca birbirinden farklıdır ve bundan ötürü aynı varlıkta pekâlâ bir arada bulunabilir. Kaldı ki Bain için akıl (*mind*) ile beden (*body*), birbirinden ayrı düşünülemeyen, dahası varoluşları birbirini zorunlu kılan iki temel yapıdır. Filozofun nezdinde bir tür kuvvet kaynağı olan akıl, beden aracılığıyla gücünü doğaya tatbik etmektedir (Bain, 1865: 436-437).

manevî enerji olarak yorumlanabilir. Zaten Derrida'nın da dile getirdiği üzere différance hareketi; bir yandan geleneksel anlayışta birbirine karşıt olduğu düşünülen 'duyu ile zihin' ve 'doğa ile kültür' gibi kavramların ortak kökenine işaret ederken, diğer yandan da özdeş olduğu düşünülen unsurlar arasındaki ayrımları/farkları açığa çıkarmaktadır (Derrida, 1982c: 9-10). Bu yüzden postmodern metinleri meydana getiren düşünceler arasında kavramsal birlik bulunmaz. Esasen çokmerkezli olan bu metinler, genellikle teorik açıdan tam olarak birbirini tutmayan ve dahası birbiriyle uyumsuzmuş gibi görünen birçok parçanın rastgele derlenmesinden oluşan tutarsız bir bütünü andırır. Öyle ki Derrida'nın muhtelif konular üzerine dile getirdiği fikirler, metin içerisinde birbiriyle birleşip sistemleşmeye (*composition*) direnen ve bu sebeple de aslında birbirinden ayrışıp sistemsizleşmeye (*decomposition*) meyilli olan anlamsal kütlelerdir. Şu hâlde filozofun metinlerine hâkim olan söylem tarzı, ya ilk ânda birbiriyle apaçık çelişiyormuş gibi görünen ama çözümleme edimindeki analitik derinliğin artmasıyla beraber aslında birbirini gerekçelendirdiği anlaşılan ya da ilk ânda birbiriyle gayet tutarlıymış gibi görünen ama çözümleme faaliyetindeki analitik derinliğin artmasıyla birlikte esasında birbiriyle çeliştiği anlaşılan düşünceler tarafından şekillendirilmiş ve bu bakımdan çatışık (*antagonistic*) olarak niteleyebileceğim bir üsluba sahiptir.

Hatırlanacağı üzere geleneksel dönemde gerçekleştirilen akılyürütmelerin yönünü ve sınırını belirleyen kategorik ve tümel yüklemlemeler; oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan gerçekliği, cevher-vasıf ilişkisi bakımından betimleyip konu-yüklem ilişkisi açısından tanımlayarak kabaca açıklamakta ve böylece gerçekliğin yapısında önemli bir rol oynayan özel durumların gözden kaçmasına sebep olmaktaydı. Yine bu dönemde, kavramlar arasındaki ilişkinin tanım yöntemiyle belirlenmesi ve böylelikle zihinde sabit bir düzenin kurulması gerektiği düşünülüyordu. Oysaki postmodern dönemde söz konusu yöntem '2.4.1' numaralı başlıkta gerekçelerini açıkladığım nedenlerden ötürü reddedildiği için, zihinde kavramlar vasıtasıyla kurulan bağıntıları birliğe indirgeyerek çözümlemek mümkün değildir. Dolayısıyla geleneksel ile modern kavramdizimleri tekmerkezliyken, Derrida'nın yapıçözüm ile différance hareketine dayanan

postmodern tarzdaki metinlerine hâkim olan kavramdizimi ise çokmerkezli ve hatta kimi zaman tamamen merkezsizdir. Bu nedenle filozofun metinlerinin inşasında rol oynayan düşüncelerin birbirinden kopuk ve kendi içinde de parçalanmış olduğunu görüyoruz. Hiç şüphesiz bu durum, kavramdizimi açısından metinde yer alan düşüncelerin düzenlenmesini sağlayan içerme-dışlama veya içlem-kaplam bağıntılarını saptamayı zorlaştırıp söz konusu düşünceleri kavramsal bir birliğe indirgeyerek kavramayı engellemekte, sözdizimi açısından ise özne/fail ile yüklem/fiil arasındaki ilişkiyi belirsizleştirip dile getirilen ifadenin sarih bir şekilde anlaşılmasını güçleştirmektedir. İmdi gerek konu ettiği meseleler gerekse de bu meselelerin şekillenmesinde rol oynayan kavramlar ile sözcüklerin dizilişi açısından filozofun kaleme aldığı metinler; kendi içinde birlikli bir yapıya sahip olan düzenli bir bütün değil, çoklu yapılardan meydana gelen düzensiz bir parçalar yığını görünümündedir (Derrida, 1982c: 3-4). Çünkü bu metinler, birbirini gerekçelendirmediği için birbirinden kopukmuş gibi görünen oldukça karmaşık düşünce bağıntılarından oluşur. Sonuç itibarıyla bahsettiğim bu hususlar, Derrida'nın metinlerinde sıkça karşılaştığımız çokmerkezlilikten veya düpedüz merkezsizlikten kaynaklanan marjinalleşmeyi açıklar niteliktedir.

Postmodern dönemin en karakteristik filozoflarından biri olan Derrida'nın metinlerini incelediğimizde, bunların kavramlaşmamış ve hatta kavramlaşma niyeti de olmayan terimlerden örülü olduğunu görürüz. Derrida 1981 yılında İrlandalı felsefeci Richard Kearney (d. 1954) tarafından gerçekleştirilen bir mülakatta (*reportage*) kendisine yöneltilen "Kavram olmayan kavramlarla [*nonconcepts*] tam olarak neyi kastediyorsunuz ve bunların metafiziği dekonstrüksiyona [yapıçözüme] tabi tutma girişiminizde oynadıkları rol nedir?" şeklindeki soruya, bir kavramsız terim örneği olan 'différance' ıstılahından hareketle şöyle cevap veriyor:

> "*Kavram olmayan kavram nosyonunu geliştirmemi sağlayan argümanı yeniden inşa etmeye çalışayım. İlkin, bu nosyonun/mefhumun bir felsefi kavramın sahip olduğunu iddia ettiği gündelik dilden ya da edebi dilden farazi bağımsız bir mantıksal genellik iddiası yoktur. Sözün gelişi différance nosyonu karşıtlık yüklemlerine (predicate) göre tanımlanamayan bir kavram olmayan kavramdır; ne budur ne de şu; aksine bir diyalektik mantığa da indirgenemeyecek bu ve şudur (mesela, farklılaşma (differing) ya da*

> *erteleme (deferring) eylemi). Ve yine de différance terimi kendisinden koparılamayacağı dilin bir belirlenimi (determination) olarak doğarak gelişir. Bu yüzden terimin tercümesi zordur. Terimin dilin dışında, dildeki kaydının dışında ve üstünde tek anlamlı bir semantik içeriğe sahip olmasına imkân verecek kavramsal alan olmayan bir kavramsal alan yoktur. Dilin iz'i olarak kaldığı için kavramsal olmayan kavram olarak durur; ve hiçbir karşıtlık ya da doğrulayıcı genelliği olmadığı için différance terimi -Aristotelesçi mantık ya da diyalektik mantık- bir mantık sistemi, yani logosentrik/locikosentrik felsefe sistemi içinde tanımlanamaz*." (Kearney, 2010: 165-166).

Derrida'nın felsefe dilinde différance diye adlandırılan hareket, soruşturmaya dâhil olan kavramsız anlamların kavramlaşabilme ihtimalini (*the possibility of conceptuality*) ele alıp, eğer mümkünse bunların kavramlı anlamlara evrilme sürecini (*conceptual process*) değerlendiren bir edimdir (Derrida, 1982a: 11).

Daha önce '2.6' numaralı başlıkta bahsettiğim üzere çağdaş düşüncenin başta gelen isimlerinden Frege, modern dönemle birlikte felsefenin gitgide nicel bir görünüm kazanmasının etkisiyle dil olgusunu matematiğe, matematiği de mantığa indirgeyerek açıklamaya çalışmış; onun izinden giden Wittgenstein da bir yandan *TLP*'de dilde mantığa aykırı bir şey düşünebilmenin mümkün olmadığını belirterek dilin mantıksal temellerine (Wittgenstein, 1960: 3.325), diğer yandan da *Philosophical Grammar*'da dilbilgisini hesaba benzeterek dilin matematiksel temellerine dikkat çekmiştir[161] (Wittgenstein, 1974: 347). Öyle ki salt kavramlı terimlerden

[161] Kariyerinin ikinci döneminde Wittgenstein, her ne kadar birinci döneminde olduğu gibi yine dil konusuna ağırlık vermiş olsa da çalışmalarında farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Hatta ikinci döneminin en karakteristik eseri olarak kabul edilen *Philosophical Investigations*'ın önsözünde filozofun, *TLP*'de yanıldığını söyleyerek kendine yeni bir sayfa açtığını görüyoruz (Wittgenstein, 2009: 4). Kariyerinin bu aşamasında felsefî çalışmaların hem kusursuzca yürütülmesini hem de sıkıca denetlenmesini sağlayacak bilimsel nitelikte mükemmel (*ideal*) bir dilin nasıl oluşturulabileceği sorunu yerine, geniş halk kitlelerinin kullandığı sıradan gündelik dilin nasıl işlediğini anlamaya yoğunlaşan filozof (Wittgenstein, 1974: 115, 121); Leibniz'den beri biçimsel yollardan yapay olarak geliştirilmek istenen felsefe dilini, hayatın doğal akışında kendiliğinden serpilmiş olan gündelik dilden koparmanın hiçbir işe yaramayacağı görüşündedir. Nitekim ona göre felsefe dili ile gündelik dili birbirinden ayırmaya kalkmamalı, bilakis bunları birbiriyle uyumlu hâle getirmenin yolları aranmalıdır.

Yukarıda belirtilen hususların yanı sıra kariyerinin ikinci evresinde Wittgenstein, düşünme faaliyetinin dil olgusunu meydana getiren semboller vasıtasıyla gerçekleşip dil oyunları (*language games*) adı verilen basit etkinliklerle temsil edildiğini ileri sürmüştür (Wittgenstein, 2007a: 16-17). Filozofun dil meselesini ele alış tarzında önemli bir yere sahip olan dil oyunları, ifade birimleri vasıtasıyla nesnelerin adlandırılarak saptanmasına yönelik bir alıştırma (*practice*) ve böylece telaffuz edilen sözlere nasıl uygun tepkilerin verilebileceğini öğrenme/öğretme olayıdır (Wittgenstein, 2009: I, 7-8). Üstelik onun nezdinde sözün ifade ettiği anlam veya mana, bir tür iletişim sistemi olan dil oyunu içinde

oluşan matematik dilinde ‘imkânsızlık’ ile ‘manasızlık’ aynı şey olduğundan (Türker, 2010: 309), Wittgenstein’ın nazarında sayılar arasında düşünülmesi mümkün olmayan imkânsız bir bağıntıya işaret eden ‘3+2=4’ gibi bir ifade (Wittgenstein, 1974: 339), tıpkı yine idrak edilmesi mümkün olmayan bir bağıntıyı dile getiren “3 sayısının rengi var mıdır?” ifadesi gibi manasızdır (Wittgenstein, 2007a: 47). Gelgelelim Frege ile Wittgenstein’ın ortaya koymuş olduğu bu anlayışların dışında bir yol izleyen Derrida, yukarıda yer verdiğim iktibastan da anlaşılacağı üzere geleneksel ve modern felsefelerin ikiseçenekli düşünme anlayışını yansıtan ‘ya/ya da’ (A ya B ya da ~B’dir.) bağlacının yanı sıra, postmodern felsefenin çokseçenekli düşünme anlayışını yansıtan ‘hem/hem de’ (A hem B hem de ~B’dir.) ve ‘ne/ne de’ (A ne B ne de ~B’dir.) bağlaçlarını da sıkça kullanmaktadır. Gerek geleneksel gerekse de modern akılyürütme tarzlarına aykırı olarak gelişen çifte dışlama (*the double exclusion*, ne/ne de) ile çifte katılma (*the*

---

yerine getirdiği işleve bağlıdır (Wittgenstein, 2007b: I, 81, 102-103). Daha açık söylemek gerekirse Wittgenstein için sözcüğün anlamı, cümlenin manasına; cümlenin manası da dil oyununun tesis ettiği bağlama göre belirlenmektedir. Yani anlam, manaya; mana da bağlama tabidir (Wittgenstein, 1974: 172). Şu hâlde eğer sözcüğün anlamı, kullanıma bağlı olarak belli bir bağlam çerçevesinde tayin ediliyorsa; sözcükler tekanlamlı değil, çokanlamlıdır. Bu nedenle kariyerinin ikinci aşamasında filozof, yalnızca tek bir anlama sahip olması gereken sözcüklerden müteşekkil bilimsel bir dil ülküsünden vazgeçerek her biri birden fazla anlama sahip olabilen gündelik dillere yönelmiştir. Bundan böyle onun nazarında sözcükler, *TLP*’de ısrarla savunduğunun aksine, tekanlamlı olmak zorunda değildir (Wittgenstein, 2007b: II, 173). Esasında ona göre herhangi bir sözün anlamı, dil oyunu içerisindeki kullanımı esnasında belirginlik kazanmaktadır (Wittgenstein, 2007a: 65). Bu da demek oluyor ki sözün kullanım şekli değiştiğinde, anlamı veya manası da kendiliğinden değişir. Kullanımından bağımsız olarak sözün, kendi başına mutlak bir anlamı yahut manası yoktur (Wittgenstein, 2007a: 73-74). Dolayısıyla sözcüğün anlamını idrak edebilmek, onun ne şekilde kullanıldığını bilmekle mümkündür (Wittgenstein, 1974: 47). Nitekim filozof, “Sözcüğün anlamı, dildeki kullanımıdır.” diyerek bu durumun altını çizmek istemiştir (Wittgenstein, 2009: I, 25).

Ayrıca yukarıdaki alıntıda yer alan ifadeyle Wittgenstein, sözcükleri tarif etmeden kullanmak gerektiğini de vurgulamaktadır. Zira kariyerinin ikinci döneminde oyun kavramına dayanarak açıkladığı dil olgusunu, kendisi vasıtasıyla düşünme eyleminin yürütüldüğü bir araç olarak gören filozof, muhakeme esnasında sözcüklerin delalet ettiği anlamları hesaba katmadığını söylemiştir (Wittgenstein, 2009: I, 113). O tıpkı çalışmalarında aksiyomatik yöntemi benimsemiş olan Descartes gibi, sözcüklerin işaret ettiği kavramları tanımlayarak kullanmaya karşıdır. Çünkü tanım yöntemiyle sözcüğün anlamını sınırlandırmak, bir bakıma gerçekliği meydana getiren koşulları sınırlandırmak demektir. Yani araştırmaya konu edilen evreni kısıtlayıp oldukça dar bir alana indirgeyen tanım yöntemi, incelemeye tabi tutulan şeyler arasında bulunan gün yüzüne çıkmamış bağıntıların belirmesini engelleyerek keşif sürecini akamete uğratmaktadır. Kaldı ki lisanların, kuralların katı bir şekilde uygulandığı matematiksel sistemlerden farklı olarak, esnek bir yapısı vardır (Wittgenstein, 2007a: 25).

double participation, hem/hem de) anlayışına dayalı postmodern metamantıksal yaklaşımın şekillendirdiği bu sözdizimi tarzı (Derrida, 1995a: 91), klasik mantığın ilkelerine dayanılarak geliştirilen ve kimi özellikleri bakımından 20'nci yüzyıla kadar geçerliğini koruyan geleneksel hitabet anlayışıyla ifade edilmesi mümkün olmayan çelişik düşüncelerden müteşekkil akıldışı fikirleri dile getirmeye imkân tanımıştır. Kaldı ki muhakeme sürecinin düşünme yasalarına bağlı olarak işlemediğini belirten Morris Raphael Cohen (1880-1947) ve Ernest Nagel (1901-1985) gibi çağdaş mantıkçılar da çelişmezlik ilkesini diyalektiklerinin temel taşı olarak benimsemiş olan Platon ve Aristoteles gibi geleneksel dönemin önde gelen filozoflarını tekzip ederek birbirini olumsuzlayan çelişik yargıların zihinde aynı ânda pekâlâ bulunabileceğini ve bu tür yargılar vasıtasıyla tutarsız bir şekilde akılyürütmenin önünde hiçbir engelin olmadığını ileri sürmüşlerdir (Cohen ve Nagel, 1998: I, 182). Nitekim aklın tam olarak nüfuz edip kavrayamadığı meseleler hakkında hüküm vermeye çalışırken yaşadığı kararsızlığın emaresi olan paradokslar, her ne kadar ilk bakışta muhakeme sürecinin kendisinden kaynaklanan bir kusurmuş gibi görünse de aslında aklı tetikte tutarak yaratıcı düşüncelerin ortaya çıkması için devingen bir ortam hazırlayan kışkırtıcı bir etken vazifesi görmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmada iki ana alt başlığa ayırarak ele almayı uygun gördüğüm geleneksel dönem içerisinde varlık, düşünce ve dil arasında mükemmel bir bakışım bulunduğuna inanmış olan Eskiçağ filozofları;

(i) Sınırları belli tamamlanmış bir evrende doğası gereği durağan hâlde bulunan ve devinebilmek için bir devindiricinin etkisine ihtiyaç duyan bilfiil şeyler ile bu şeylerden hareketle düzenli olarak süreli (*periodic*) şekilde gerçekleştiği varsayılan döngüsel olaylarla ilgilenmiş,

(ii) Akılyürütme faaliyetini denetleyen mantık teorisi uyarınca tutarlı ve bu teori ekseninde inkişaf eden ikiseçenekli düşünce anlayışı gereğince de belirli olan yargılar ortaya koymuş,

(iii) Kategoriler ile tümeller teorisine dayanarak geliştirmiş oldukları tanım yöntemi çerçevesinde delalet alanı daha muhakeme sürecinin başında tam olarak tayin edilmiş olan kavramlardan müteşekkil manalı ifadeler vasıtasıyla fikirlerini dile getirmiş,

(iv) Çağın hem varlık hem de düşünce telakkisini yansıtan tamamlanmışlık ile döngüsellik esasına dayalı üçlemeci bir yaklaşımla düzenlenmiş ve bu yönüyle radikal addedilebilecek uç yorumlara kapalı olan metinler inşa etmişlerdir.

Eskiçağ filozoflarının nazarında sınırlı ihtimallerden oluşan mümkün dünyaları teşkil eden unsurlar arasındaki ilişkiler, aslında en baştan itibaren bellidir. Dolayısıyla analitik parçalardan (şey, kavram, sözcük) meydana getirilecek sentetik bir bütünün (olay, yargı, cümle) mahiyeti önceden pekâlâ tahmin edilebilir. Çünkü bu filozoflara göre, bir şey ne ise odur. Yani ele alınan herhangi bir şey, doğası gereği olmak durumunda kaldığı şeyin dışında, başka bir şey olarak tasavvur edilemez (Türker, 2017c: 7). Bu nedenle Aristoteles, 'Bir şey niçin kendisidir?' veya 'İnsan niçin insandır?' gibi nesnenin varlıksal özünü, diğer bir deyişle gâyesini soruşturmaya açan soruların manasız olduğunu belirtmiştir (Aristoteles, 1928e: VII, 17, 1041a). Ayrıca şu da var ki kategorik ile tümel yüklemlemenin ilkeleri doğrultusunda kurulmuş olan yargıları dile getiren 'Kalem kahverengidir.' ve 'Kalem cisimdir.' gibi cümleler manalıyken, söz konusu yüklemleme

türlerinin ilkelerine aykırı şekilde kurulmuş olan yargıları dile getiren ‘Kalem gafildir.’ ve ‘Kalem canlıdır.’ gibi cümleler manasızdır. Manalı cümleler, dış dünyada deneyimlenebilen herhangi bir gerçekliğe veya kavramlar arasında var olması mümkün olan muhtelif bağıntılara işaret ederken; manasız cümleler, dış dünyada hiçbir gerçekliği bulunmadığı için deneyimlenemeyen ve bu yönüyle aklın kendi başına tasarladığı salt kurgulara veya kavramlar arasında var olması mümkün olmayan sahte bağıntılara işaret etmektedir. Öte yandan Eskiçağ felsefesinden epey etkilenmiş olmakla birlikte akıl ile imanı ortak bir paydada buluşturup felsefe ile dini kaynaştırmayı amaçlamaları bakımından kendilerine özgü bir tarz geliştirmiş olan Ortaçağın ilahiyat kökenli skolastik filozofları;

(i) Bilfiil olduğu zannedilen varlıkların, sonsuz güç sahibi tanrının dokunuşuna binaen her daim mucizevî değişimlere açık olması nedeniyle esasında bilkuvve, başka bir deyişle ontolojik açıdan her ne kadar tamamlanmış görünse de teolojik açıdan tamamlanmamış olduğuna inanmış,

(ii) Bir yandan duyular yoluyla deneyimlenip gösterilemediği ve akıl yoluyla etraflıca çözümlenip kavranamadığı için ideal, diğer yandan birbirini olumsuzlayan öğelerden oluşması sebebiyle kendi içerisinde analitik bir imkânsızlık barındırdığı için çelişik olan düşüncelerle muhakeme yürütmeye çalışmış,

(iii) Klasik anlamda ne varlığın ne de aklın ilkeleriyle bağdaşan hususları bir şekilde anlatabilmek maksadıyla zorunlu olarak manasız ifadelere başvurmuş,

(iv) Geliştirmiş oldukları hitabet anlayışıyla Hristiyanlığın teslis inancına dayanan tanrı tasavvurunu somutlaştırmaya ve böylece okurlara dinin dogmalarını aşılamaya yönelik metinler kaleme almışlardır.

Geleneksel dönem boyunca gâyeci bir çizgi izlemiş olan felsefe, modern döneme gelindiğinde ise mekanikçi bir yaklaşım doğrultusunda yepyeni bir yol tutturmuştur. Yeniçağla beraber kuvvet olgusunun nasıl keşfedilebileceği meselesine yoğunlaşan modern filozoflar;

(i) Devinim hâlinde olan sınırları belli tamamlanmış bir evrende kendiliğinden doğrusal şekilde gerçekleştiği varsayılan olaylar ile bu olaylardan hareketle oluşan ve doğası gereği devingen hâlde bulunduğu için devinebilmek adına herhangi bir devindiricinin etkisine ihtiyaç duymayan bilfiil şeylerle ilgilenmiş,

(ii) Kendi başına kesin bilgilere ulaşmaya muktedir olduğu sanılan salt aklın sentetik ufkunu alabildiğine genişleten ve bu yönüyle her türlü keşfe imkân tanıyan aksiyomatik yöntem eşliğinde yaratıcı fikirler tasarlayıp ikiseçenekli düşünce anlayışına dayalı belirli yargılar ileri sürmüş,

(iii) Hâlihazırda mevcut olduğu için tecrübe edilebilen şeylerle bağıntılı olarak düşünülen 'düzlem' gibi kavramların yanı sıra hâlihazırda mevcut olmadığı için tecrübe edilemeyen, daha ziyade kuvvetin keşfedilmesine teorik bir ortam yaratan düşünce deneylerine kapı aralayan, dolayısıyla sırf birer kurgudan ibaret olan düşüncelere karşılık gelen 'sürtünmesiz düzlem' gibi ideal kavramları da muhakeme sürecine dâhil etmiş ve bu bakımdan gerçekleşme ihtimali bulunan olayları gösteren manalı ifadelerin yanında gerçekleşme ihtimali bulunmayan, sadece kurgusal akılyürütmeler aracılığıyla zihinde tasarlanabilen hayalî olayları gösteren manasız ifadelere de yer açmış olan bir söylemin şekillenmesine zemin hazırlamış,

(iv) Kısmen bilimsel kısmen de kurgusal bir nitelik taşıyan biçimsel muhakemelerin ortaya çıkardığı fikirlere dayanan, birbirini gerekçelendirerek ilerleyen uzun düşünce zincirlerinden oluşan ve dönemin kuvvet ihtiyacını karşılayabilecek taze bilgilerin keşfine odaklanan ayrıntılı metinler üretmişlerdir.

Bunlara ilaveten şunu da belirtmek gerekir ki modern filozofların nezdinde hiçbir ölçütle sınırlandırılmamış her türden ihtimali bünyesinde barındıran muhtemel dünyaları teşkil eden unsurlar arasındaki ilişkiler, tümdengelişe dayanan bir akılyürütme faaliyetiyle peşinen belirlenemez. Çünkü onlara göre aynı analitik parçalardan (şey, kavram, sözcük) hareketle bambaşka sentetik bütünler (olay, yargı, cümle) oluşturulabilir. Dolayısıyla bu unsurlardan meydana getirilecek bir yapının mahiyeti, önceden kesin olarak

tahmin edilemez. Yani ‘bir şeyin niçin kendisi olduğu’ veya ‘bir şeyin kendi dışında herhangi bir şey olup olamayacağı’ meselesi, tartışmaya açık bir konudur. Bu nedenle muhtemel dünyaları keşfetmeye yönelik bir niyeti izhar eden ifadeler, modern filozofların nazarında manalıdır. Mesela Leibniz tarafından ileri sürülmüş olan ve araştırmacıları ele aldıkları nesnenin nüvesi ile gâyesini sorgulamaya davet eden “Bir şey niçin kendi gibidir de başka türlü değildir?”[162] şeklindeki bir soru, bu tarz ifadelere örnektir (Türker, 2017c: 7-8).

Hem geleneksel hem de modern dönemde filozoflar; hakikatin tek, mutlak ve evrensel olduğuna inandıkları için söz konusu hakikat anlayışıyla uyuşmayan etkenleri yadsımış, birbiriyle tamamen bağdaştığı sanılan unsurlardan müteşekkil ve idealleştirilmiş olan gerçekliği olduğu gibi yansıtan mükemmel bir sistem tasarlama başarısı gösterdikleri vehmine kapılmışlardır. Oysaki kendilerinden öncekilerin ciddiye almayıp bir kenara attığı tutarsızlıkları ortaya çıkarmayı ve bu tutarsızlıkların incelenen gerçekliğin her yönüyle anlaşılması hususunda taşıdığı önemi açıklamayı hedefleyen postmodern filozoflar;

> (i) Birbirini ortadan kaldıran aykırı unsurların aynı ânda bir arada bulunduğu, yani iç içe geçtiği (*spectral*) bir gerçeklik tasavvuruna sahip oldukları için hakikatin çoğul, izafî ve değişken (Gerçi bu suretle hakikatin, hakikatsizliğe dönüştüğünü söylemek mümkündür.) olduğuna kanaat getirip her şeyi kapsayan bütüncül bir sistem inşa etmeye kalkışmamış, bunun yerine çokseçenekli düşünme anlayışına dayalı ve doğru yahut yanlış değerlerinden birine kesin olarak sahip olamamasından ötürü hakkında kati bir karar verilemeyen belirsiz yargılardan meydana gelen çokmerkezli ve hâliyle parçalı bir görünüm sergileyen dar kapsamlı özel teoriler oluşturmakla yetinmiş,
>
> (ii) Sınırları belirsiz olan tamamlanmamış bir evrende kendi başına doğrusal-olmayan bir şekilde gerçekleşen olaylar ile bu olaylardan hareketle neşvünema bulan ve çoğunluğu bilkuvve durumda olan devinim hâlindeki şeylerle ilgilenmiş,

[162] Leibniz’in konuyla ilgili değerlendirmesi için bkz. (Leibniz, 1908: 303).

(iii) Varlık ile hiçliğin kesiştiği veya birbirine en yakın olduğu noktaya erişerek varlığın 'sonsuz küçük' diye nitelenen parçasından hareketle muazzam bir kuvvet elde edebilmek amacıyla yürütmüş oldukları çalışmalarda analitik derinliği alabildiğine arttırmayı tercih etmiş,

(iv) Etraflıca deneyimlenemediği için tam olarak kavranamayıp yalnızca dolaylı yollardan betimlenebilen 'hiçlik' ve 'bilinçdışı' gibi belli belirsiz şeylerle ilgili düşünceler üzerine yoğunlaşmış,

(v) Ele aldıkları sorunları, kimileyin "Hakikatsizlik hakikattir. Namevcudiyet mevcudiyettir." (Derrida, 1981b: 168) örneğinde olduğu gibi kendi içerisinde çelişen düşüncelere delalet ettiği için paradoksal, kimileyin de "Varlığın içindeki hiçmekte [hiçleşmekte] olanın özüne ben Hiç adını veriyorum." (Heidegger, 2020a: 52) örneğinde olduğu gibi hiçbir belirli olaya delalet etmeyip gösterge niteliği taşımadığı için manasız olan bazı cümleler vasıtasıyla anlatmış,

(vi) Bazen kavramdiziminde bazen sözdiziminde bazen de her ikisinde birden metnin baştan sona anlaşılmasını imkânsızlaştıran boşluklar bulunması nedeniyle mantık, dilbilgisi ve hitabet açısından bir bütünlük arz etmeyen, hâliyle sergilenen düşünce dizilerini çözümleyip tutarlı çıkarımlar yapmayı ve ifadeleri meydana getiren öğelerin oluşturduğu bağıntıları saptayıp gösterenler ile gösterilenler arasındaki ilişkileri belirlemeyi epey zorlaştıran, alımlayıcı tarafından tamamlanmayı beklemekle birlikte teorik açıdan bazı eksiklikler barındırdığı için kimi zaman birbiriyle dahi çelişen muhtelif yorumlara açık olup nihayetinde bir türlü tamamlanamayan, hülasa okurla sağlıklı bir iletişim hattı kurmayı başaramayan eserler vermişlerdir.

Postmodern araştırmacıların kuvvet peşinde koşan modern meslektaşlarından daha da fazla bir güç elde etme isteği doğrultusunda giriştikleri 'sonsuz küçük parça' ile 'sonsuz büyük bütün' arayışı, akılyürütme faaliyetinin kapsamını belirleyen analitik (alt) ile sentetik (üst) sınırların büyük ölçüde ortadan kalkmasına ve analiz (parçalama) ile sentez (birleştirme) işlemlerinin bitimsiz bir sürece dönüşmesine yol açmıştır. Sistematik açıdan bu durum, gerek bilim gerekse de felsefenin geniş çaplı olan bütüncül (*holistic*) yaklaşımlar yerine, dar kapsamlı olan parçacıl

(*atomistic*) yaklaşımlar ekseninde işleyip gelişim kaydetmek zorunda kalmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca postmodern düşünürlerin kargaşalı (*chaotic*) bir işleyişe sahip olduğu görülen süreçlerde (olaylarda) hiç olmazsa asgarî seviyede bir düzen arayışı; onları farklı ilkeler ve yaklaşımlar doğrultusunda geliştirilmiş olan yepyeni yöntemler ileri sürmeye sevk etmiştir. Öyle ki postmodern dönemde felsefe-bilim, akılcılık ile nedensellik ilkeleri yerine akıldışılık ile belirsizlik ilkelerini ve ikiseçenekli düşünme üzerine kurulu olan mutlak ve kesin bilgi anlayışı yerine çokseçenekli düşünme üzerine kurulu olan izafîyetçi ve ihtimalîyetçi bilgi anlayışını ikame edip bu bağlamda her ne kadar geçici de olsa herhangi bir karar vermeyi nispeten kolaylaştırmaya yarayan matematiksel gerekçelere dayalı istatistiksel bir yöntem izleyerek, hem ele aldığı sorunları çözüme kavuşturmaya hem ortaya koyduğu verileri geçerli kılmaya hem de içinde bulunduğu şartlar dâhilinde gelişimini sürdürmeye çalışmaktadır. Nitekim "bugün bilimsel bilgi diye adlandırdığımız şey" diyor Birleşik Amerikalı fizikçi Richard Phillips Feynman (1918-1988), "değişen kesinlik derecelerine sahip ifadeler bütünüdür. Bazıları belirsizdir, bazıları neredeyse kesindir, ancak hiçbiri mutlak surette kesin değildir." (Feynman, 2019: 23). Yine postmodern felsefede sıkça başvurulan fenomenolojik yöntem de tek bir bakış açısından hareketle gerçekleştirilen az sayıdaki gözlem yerine farklı bakış açılarından hareketle gerçekleştirilen çok sayıdaki gözleme dayanmakta ve bu sayede araştırma konusu hakkında kapsamlı bir tasavvurun oluşmasını sağlayarak yürütülen çalışmaya bir yandan nesnellik diğer yandan da geçerlilik kazandırmaktadır (Crease ve Goldhaber, 2016: 238-239).

İmdi postmodern felsefe dili, sınırların açıkça belli olmadığı tamamlanmamış bir evrende iç içe geçmiş hâlde bulunan bilkuvve varlıkların meydana getirdiği karmaşık gerçeklikler ile bu gerçekliklere koşut olarak zihinde mantığın ilkelerini yok sayarcasına akıldışı şekilde oluşan çelişik düşüncelere delalet eden kavramsız terimler ile manasız cümlelere yer veren ifadelerden mürekkeptir. Postmodern felsefe dilinde kullanılan bazı terimler kavramsızdır, çünkü bu terimler duyumsama yahut kavrama yoluyla yeterince deneyimlenemediği için künhüne vâkıf

olunamayan şeyler ile mantık ilkeleriyle uyuşmayan düşüncelere işaret etmektedir. Hakeza bu dönemde felsefî söyleme katılan bazı cümleler manasızdır; çünkü bu cümleler açıkça saptanabilir olan olaylara karşılık gelmemekte, aklın işleyişine aykırı olan çelişik düşünce terkiplerinden oluşmakta, anlamaya mâni olan eksik (öğesi noksan) ve kesik (sonlandırılmamış) söz öbeklerinden teşekkül etmektedir. Bu da demektir ki yazar tarafından tamamlan(a)madığı için kavramsal birliğe indirgenemeyen ve tüm yönleriyle idrak edilemeyen postmodern metinler karşısında okur, sahip olduğu bilgi birikimi ölçüsünde metnin düşünce örüntüsünde bulunan teorik boşlukları elden geldiğince gidererek onu kendi çabalarıyla âdeta yeniden üretmeye çalışan ikinci bir yazar hüviyetine bürünmek zorundadır. Alışılageldiği üzere, yazarın etkin bir verici ve okurun da edilgin bir alıcı olarak kabul edilmesi hâlinde, bahis konusu metinleri layıkıyla kavramak mümkün değildir.

Postmodern dönemin en sıradışı filozoflarından biri olarak karşımıza çıkan Derrida, différance hareketine dayanan yapıçözüm yöntemiyle ortaya koymuş olduğu metinler aracılığıyla, vaktinde sıkı şekilde denetlenip tasfiye edilmediği için kendisine kadar geçerliğini koruyarak gelmiş olan köklü tutarsızlıkların felsefî sistemlerde yol açtığı büyük yanılgıları saptayıp sergilemeye çalışmıştır. Dolayısıyla filozof, incelemeye tabi tutulan herhangi bir gerçeklikle ilgili oluşturulmak istenen tasavvuru çöküşe sürükleyebilecek aykırı hususlardan arındırılmış ülküsel (*ideal*) düşünceler yerine, söz konusu hususların incelemeye tabi tutulan gerçeklikle ilgili oluşturulmak istenen tasavvuru çöküşe sürükleme pahasına aynı ânda bir arada yer aldığı salt (*real*) düşüncelere odaklanmıştır. Nitekim aklın ilkeleri doğrultusunda mantıklı düşünmeyi sağlayan analitik sınırların önemli ölçüde ortadan kalktığı ve birbiriyle çelişen unsurlar da dâhil olmak üzere her şeyin iç içe geçtiği karmaşık bir konu evreninde çalışmalar yürütmüş olan Derrida; bünyesinde yer alan hiçbir kavramın klasik anlamda düşünce akışının yönelişini ve ufkunu belirleyen bir orta terim vazifesi göremediği, herhangi bir kavramsal merkeze sahip olmaması sebebiyle düşünce dizilerinde kopma ile dağılmaların sıkça yaşandığı ve bu bakımdan bazıları çokmerkezli bazıları da merkezsiz olan, ele aldığı meseleler hakkında

çoğunlukla nihaî bir karara varamadığı için okuru daima muallakta bırakan *tamamlanmamış eserler* üretmiştir.

Yani demem o ki postmodern düşüncenin en özgün temsilcilerinden biri olan Derrida'nın, bir taraftan geleneksel dönemin teleolojik ve skolastik, diğer taraftan modern dönemin Kartezyen ve transsendental felsefe anlayışlarına yönelik eleştirilerinden inkişaf eden yapıçözümcü felsefe anlayışı ile bu anlayışı yansıtan söylem tarzını derinlemesine kavrayabilmek; oldukça geniş bir konu evrenini, çok sayıda disiplin arasında türlü ilişkiler kurarak araştırmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü Derrida; différance hareketine dayanan bir düşünme biçimi benimsemesi, fikirlerini meydana getiren ıstılahların hem kendi içinde hem de birbiriyle karmaşık bir anlam örgüsü oluşturması, metinlerinin analitik bakımdan aşırı derecede derin olması ve paradoksal ifadelerin şekillendirdiği çatışık bir üslup kullanmayı tercih etmesi gibi nedenlerden ötürü okunması çok zor olan bir filozoftur.

Hâlbuki felsefe tarihinde karşımıza çıkan başlıca akımların semiyolojik özelliklerini incelediğimizde, duyulur gerçekliği meydana getiren tek tek somut varolanlardan hareketle soyut durumdaki aklî gerçeklikleri açıklamaya çalışan deneyimcilerin, tümevarım yöntemiyle gerçekleştirdikleri akılyürütmelerle olgulara dayanan kavramlar üzerine sistemlerini kurduğunu; müdrikenin kurgusal muhakemeler yoluyla kendi başına oluşturduğu soyut gerçekliklerden hareketle duyulur durumdaki somut gerçeklikleri açıklamaya çalışan idealistler ile bu çerçevede ele alınabilecek olan akılcıların ise tümdengelim yöntemiyle gerçekleştirdikleri akılyürütmelerle salt kurgusal düşüncelere dayanan kavramlar üzerine sistemlerini inşa ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla ideallerin olgulara dayanarak yorumlandığı deneyimci geleneğe bağlı sistemlerde idealler, olgulara uygun olmak zorundayken; olguların ideallere dayanarak yorumlandığı idealist ile akılcı geleneğe bağlı sistemlerde olgular, ulaşılması gereken mutlak bir hedef olarak belirlenen ideale uymaya zorlanmıştır. İmdi deneyimci geleneğe bağlı sistemler, belirli kavramlar ile kolay anlaşılır ifadelerden meydana geldiğinden, şeffaf bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bunlar, kolayca denetlenebilir nitelikte olan unsurlardan oluşur.

Öte yandan akılcı ile idealist geleneğe mensup sistemler, kısmen belirsiz kavramlar ile kısmen anlaşılmaz ifadelerden meydana geldiğinden, bulanık bir yapıya sahiptir. Hâliyle bu sınıf içerisinde yer alan sistemler, kolayca denetlenemeyen ve bazı açılardan birbiriyle tutarsız olabilen unsurlardan oluşmaktadır. Ne var ki belirtilen özellikleri bakımından katı ve buna binaen de kırılgan bir yapıya sahip olan deneyimci sistemler, Locke örneğinde olduğu gibi kısa ömürlüdür. Kaypak ve buna binaen de esnek bir yapıya sahip olan akılcı ile idealist sistemler ise Platon ve Kant örneklerinde olduğu gibi uzun süre varlığını sürdürebilmektedir. Ayrıca tümevarım yöntemiyle yürütülen deneysel çalışmalarda, araştırmanın kapsamına giren tüm olguları tek tek ele alıp incelemek mümkün olmadığından, sınırsız sayıdaki nesneyi temsil eden sınırlı sayıdaki örneklemden hareketle geliştirilen düşünceler, şartlı (*hypothetical*) önermeler vasıtasıyla dile getirilirken; tümdengelim yöntemiyle yürütülen mantıksal çalışmalarda, araştırmanın kapsamına giren tüm tekil şeyler için istisnasız doğru olduğuna inanılan öncül niteliğindeki tümel yargılardan hareketle türetilen düşünceler, şartsız (*categorical*) önermeler vasıtasıyla dile getirilmektedir.

Çalışmama son noktayı koymadan önce, felsefe dilinin gelecekteki muhtemel görünümü hakkında da birkaç söz söylemek istiyorum. Evvela şunu belirtmek gerekir ki tıpkı geleneksel, modern ve postmodern dönemlerde olduğu gibi gelecekte de felsefe dili; ontoloji, epistemoloji ve semiyoloji alanlarında yaşanan gelişmelere bağlı olarak şekillenecektir. Nitekim bugün içinde bulunduğumuz postmodern dönemin felsefe dili; ontolojik açıdan sınırları belirsiz olan tamamlanmamış bir evrende yer alan bilkuvve varlıklar ile bu varlıklara bir nevi temel teşkil eden hiçliğin, epistemolojik açıdan çelişik düşüncelerin terkibinden meydana gelen tutarsız yargıların ve semiyolojik açıdan da kavramsız terimler ile manasız cümlelerden müteşekkil ifadelerin işe karışmasıyla inkişaf etmiştir. Dolayısıyla hem şu ân içinde bulunduğu mevcut durum hem de ilerleyen zamanlarda içinde yer alabileceği muhtelif durumlar hesaba katıldığında, felsefe dilinin önünde iki farklı seçeneğin olduğunu söyleyebilirim: (i) Eğer gerek varlıkları gerekse de düşünceleri birbirinden ayırıp bunları açık-seçik ele almaya yarayan kesin veya en azından herkesin bir bakıma üzerinde

mutabakata varabileceği uzlaşımsal sınırlar bir şekilde tayin edilebilirse, tamamlanmış yahut tamamlanma yönünde aşama kaydeden düşüncelere dayalı akılyürütmeler sayesinde büyük ölçüde tutarlı fikirler tasarlayabilmek yeniden mümkün olacağından, bu şartlar altında felsefe dili de kavramlı ve manalı ifade birimlerinden meydana gelen ve bu suretle nispeten daha kolay anlaşılan sözlerden oluşma eğilimine girecektir. (ii) Öte yandan evreni bir bütün olarak eksiksiz şekilde deneyimlemeyi ve bu evrende bulunan her bir varlığı diğerlerinden ayrı olarak kendi başına ele alabilmeyi sağlayan ontolojik sınırlar ile analitik düşünmeye imkân tanıması bakımından doğru ve geçerli çıkarımlar yapabilmeyi sağlayan epistemolojik sınırların geri dönülmez şekilde tümden ortadan kalktığı salt bir sınırsızlık durumunda ise akılyürütebilmek çelişik düşüncelerle bile mümkün olmayacağından (Haddizatında hiçbir sınırın olmadığı bir evrende, çelişik düşüncelerin varlığından bahsedilemez; çünkü çelişik düşünceler, önceden belirlenmiş olan sınırların ihlal edilmesi neticesinde oluşurlar.); bu koşullara binaen kendisini dönüştürmek zorunda kalacak olan felsefe dili, yalnızca kavramsız değil aynı zamanda anlamsız da olan sözcükler/terimler (Sınırların topyekûn ortadan kalktığı bir evrende sözcüklere çok sayıda anlam yükleneceği için, böyle bir evrende kullanıma sokulan sözcükler; neye işaret ettiği belli olmayan, anlam açısından oldukça bulanık ve gösterge olma vasfını büyük oranda kaybetmiş ifade birimlerine evrilecektir.) ile aynı ânda pek çok şeye delalet ettiği için aslında hiçbir şeye açıkça işaret etmeyen sözcük veya sözcük öbeklerinden oluşan, bazen herhangi bir belirli bazen de hiçbir gösterileni bulunmayan ve bu nedenle mutlak surette manasız olan cümlelere gark olacaktır. Sonuç itibarıyla ilk seçenekteki gibi bir felsefe dili, dolaysız (bir şeyin ne olduğunu belirten) sözlerden oluşacağı için, bu sözlerle ifade edilmek istenen fikirleri anlamak ve anlatabilmek çok fazla bir çaba gerektirmeyecekken; ikinci seçenekteki gibi bir felsefe dili, dolaylı (bir şeyin ne olmadığını belirten) sözlerden oluşacağı için, bu sözlerle ifade edilmek istenen fikirleri anlamak ve anlatabilmek insan aklının kapasitesini zorlayan aşırı bir çaba gerektirecektir. Yine ilk seçenekteki gibi bir felsefe dili aracılığıyla akılyürütüp çıkarımda bulunmak ve böylece yeni düşünceler geliştirebilmek nispeten kolaylaşacakken, ikinci seçenekteki gibi bir felsefe

dili vasıtasıyla akılyürütüp çıkarımda bulunmak ve böylece yeni düşünceler geliştirebilmek oldukça güç, hatta kimileyin basbayağı imkânsız olacaktır.

KAYNAKÇA

Abelardus, P. (1930). The Glosses of Peter Abailard on Porphyry: Introduction, çev. Richard McKeon, *Selections From Medieval Philosophers: Augustine to Albert the Great*, C. 1, ed. R. McKeon. London: Charles Scribner's Sons.

Abelardus, P. (1988). *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ahmed, A. (2019). "Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus", çev. Eren Rızvanoğlu, *Dil Felsefesi*, ed. B. Lee. Ankara: Fol Kitap.

Ammonius. (1991). *On Aristotle's Categories*, çev. S. Marc Cohen ve Gareth B. Matthews. Ithaca – New York: Cornell University Press.

Ammonius. (2014a). *On Aristotle On Interpretation 1-8*, çev. David Blank, ed. R. Sorabji. London - New Delhi - New York - Sydney: Bloomsbury.

Ammonius. (2014b). On Aristotle On Interpretation 9, çev. David Blank, *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9*, ed. R. Sorabji. London - New Delhi - New York - Sydney: Bloomsbury.

Anselmus. (2008a). De Concordia, çev. Thomas Bermingham, *The Major Works*, ed. B. Davies ve G. R. Evans. New York: Oxford University Press.

Anselmus. (2008b). De Grammatico, çev. D. P. Henry, *The Major Works*, ed. B. Davies ve G. R. Evans. New York: Oxford University Press.

Anselmus. (2008c). Monologion, çev. Simon Harrison, *The Major Works*, ed. B. Davies ve G. R. Evans. New York: Oxford University Press.

Anselmus. (2008ç). On the Incarnation of the Word, çev. Richard Regan, *The Major Works*, ed. B. Davies ve G. R. Evans. New York: Oxford University Press.

Anselmus. (2008d). On Truth, çev. Ralph McInerny, *The Major Works*, ed. B. Davies ve G. R. Evans. New York: Oxford University Press.

Anselmus. (2008e). Proslogion, çev. M. J. Charlesworth, *The Major Works*, ed. B. Davies ve G. R. Evans. New York: Oxford University Press.

Aquinas, T. (1952). *Philosophical Texts*, çev. Thomas Gilby. London – Toronto - New York: Oxford University Press.

Aquinas, T. (2005). *Summa Theologica*. https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf, (Erişim: 11.03.2019).

Aristoteles. (1906). De Memoria, *De Sensu and De Memoria*, çev. G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.

Aristoteles. (1907). *De Anima*, çev. R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.

Aristoteles. (1928a). Analytica Posteriora, çev. G. R. G. Mure, *The Works of Aristotle*, C. 1, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1928b). Analytica Priora, çev. A. J. Jenkinson, *The Works of Aristotle*, C. 1, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1928c). Categoriae, çev. E. M. Edghill, *The Works of Aristotle*, C. 1, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1928ç). De Interpretatione, çev. E. M. Edghill, *The Works of Aristotle*, C. 1, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1928d). De Sophisticis Elenchis, çev. W. A. Pickard-Cambridge, *The Works of Aristotle*, C. 1, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1928e). Metaphysica, çev. W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, C. 8, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1928f). Topica, çev. W. A. Pickard-Cambridge, *The Works of Aristotle*, C. 1, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1947). Kategoryalar, *Organon*, C. 1, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

Aristoteles. (1959a). De Poetica, çev. Ingram Bywater, *The Works of Aristotle*, C. 11, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (1959b). Rhetorica, çev. W. Rhys Roberts, *The Works of Aristotle*, C. 11, ed. W. D. Ross. Oxford: The Clarendon Press.

Aristoteles. (2005). The Physics I-IV, çev. Philip H. Wicksteed ve Francis M. Cornford, *Aristotle*, C. 4, ed. J. Henderson. Cambridge – London: Harvard University Press.

Aristoteles. (2006a). On The Heavens, çev. W. K. C. Guthrie, *Aristotle*, C. 6, ed. J. Henderson. Cambridge - London: Harvard University Press.

Aristoteles. (2006b). The Physics V-VIII, çev. Philip H. Wicksteed ve Francis M. Cornford, *Aristotle*, C. 5, ed. J. Henderson. Cambridge - London: Harvard University Press.

Aristoteles. (2009). *The Nicomachean Ethics*, çev. David Ross. New York: Oxford University Press.

Aristoteles. (2010). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles. (2015). *Politika*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles. (2021). *Eudemian Ethics*, çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis - Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Augustinus. (1943). *The Confessions*, çev. J. G. Pilkington. New York: Liveright Publishing Corporation.

Augustinus. (2010a). On Christian Doctrine, çev. J. F. Shaw, *The City of God and On Christian Doctrine*, ed. P. Schaff. https://holybooks-lichtenbergpress.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/Augustins-City-of-God-and-On-Christian-Doctrine.pdf, (Erişim: 10.03.2019).

Augustinus. (2010b). On the Free Choice of the Will, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, çev. Peter King, ed. P. King. New York: Cambridge University Press.

Augustinus. (2010c). The City of God, çev. Marcus Dods, *The City of God and On Christian Doctrine*, ed. P. Schaff. https://holybooks-lichtenbergpress.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/Augustins-City-of-God-and-On-Christian-Doctrine.pdf, (Erişim: 10.03.2019).

Augustinus. (2016). *King Alfred's Old English Version of St. Augustine's Soliloquies: Turned Into Modern English*, çev. Henry Lee Hargrove. London: Forgotten Books.

Ayer, A. J. (1971). *Language, Truth and Logic*. Bungay: Penguin Books.

Bacon, F. (1902). *Novum Organum*, ed. J. Devey. New York: P. F. Collier & Son.

Bacon, F. (1962). *The Advancement of Learning*, ed. G. W. Kitchin. London: Everyman's Library.

Bacon, F. (2011). *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Bain, A. (1865). *The Emotions and the Will*. London: Longmans, Green, and Co.

Başkan, Ö. (2003). *Lengüistik Metodu*. İstanbul: Multilingual.

Battistella, E. L. (2019). "What is the Middle Voice?", https://blog.oup.com/2019/06/what-is-middle-voice/#:~:text=Beyond%20the%20active%20and%20passive,like%20the%20auxiliary%20be%2Dverb, (Erişim: 29.04.2022).

Beaney, M. (2019). "Frege", çev. Mustafa Yıldırım, *Dil Felsefesi*, ed. B. Lee. Ankara: Fol Kitap.

Benveniste, E. (1971). "Categories of Thought and Language", *Problems in General Linguistics*. Miami: University of Miami Press.

Berkeley, G. (1871). Alciphron or the Minute Philosopher, *The Works of George Berkeley*, C. 2, ed. A. C. Fraser. Oxford: The Clarendon Press.

Berkeley, G. (2018a). *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi / Yayınları.

Berkeley, G. (2018b). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi / Yayınları.

Blank, D. (2010). “Ammonius Hermeiou and His School”, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, C. 2, ed. L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.

Boethius. (1930). The Second Edition of the Commentaries on the Isagoge of Porphyry I, çev. Richard McKeon, *Selections From Medieval Philosophers: Augustine to Albert the Great*, C. 1, ed. R. McKeon. London: Charles Scribner’s Sons.

Boethius. (2014a). *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Boethius. (2014b). First Commentary on Aristotle On Interpretation 9, çev. Norman Kretzmann, *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9*, ed. R. Sorabji. London - New Delhi - New York - Sydney: Bloomsbury.

Boethius. (2014c). Second Commentary on Aristotle On Interpretation 9, çev. Norman Kretzmann, *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9*, ed. R. Sorabji. London - New Delhi - New York - Sydney: Bloomsbury.

Bohr, N. (1961). *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boutroux, E. (2017). *Leibniz: Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Burke, P. (2016). *Yeniçağ Avrupası’nda Diller ve Topluluklar*, çev. Çağla Çakın. İstanbul: Islık Yayınları.

Burt, B. C. (1889). *A Brief History of Greek Philosophy*. Boston: Ginn & Company, Publishers.

Burtt, E. A. (1925). *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*. London – New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. – Harcourt, Brace & Company, Inc.

Capelle, W. (2011). *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları.

Cassirer, E. (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi-II: Mitik Düşünme*, çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.

Cicero. (2012). *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Cohen, M. R. ve Nagel, E. (1998). *An Introduction to Logic and Scientific Method*. New Delhi: Allied Publishers Limited.

Copernicus, N. (2010). *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cornford, F. M. (2010). *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Crease, R. P. ve Goldhaber, A. S. (2016). *Kuantum Dönemi: Planck, Bohr, Einstein ve Heisenberg Belirsizliği Sevmeyi Bize Nasıl Öğretti*, çev. Vural Arı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Croce, B. (1909). *Æsthetic as Science of Expression and General Linguistic*, çev. Douglas Ainslie. London: MacMillan & Co.

Çakmak, C. (1991). *Platon Felsefesinde Anlam Problemi*, Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. (Tez No. 15612).

Çakmak, C. (1997). "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi", *Felsefe Arkivi*, S. 30, ss. 141-157.

De Condillac, E. B. (1989). *Duyumlar Üzerine İnceleme*, çev. Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

De Condillac, E. B. (2003). *Essay on the Origin of Human Knowledge*, çev. Hans Aarsleff, ed. H. Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press.

De Laguna, G. A. (1949). "Culture and Rationality", *American Anthropologist*, S. 51:3, ss. 379-391.

De La Mettrie, J. O. (1996). Machine Man, *Machine Man and Other Writings*, çev. Ann Thomson, ed. A. Thomson. Cambridge: Cambridge University Press.

Derrida, J. (1973). Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.

Derrida, J. (1981a). "Dissemination", *Dissemination*, çev. Barbara Johnson. London: The Athlone Press.

Derrida, J. (1981b). "Plato's Pharmacy", *Dissemination*, çev. Barbara Johnson. London: The Athlone Press.

Derrida, J. (1981c). "The Double Session", *Dissemination*, çev. Barbara Johnson. London: The Athlone Press.

Derrida, J. (1982a). "Différance", *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Brighton: The Harvester Press.

Derrida, J. (1982b). "Form and Meaning: A Note on the Phenomenology of Language", *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Brighton: The Harvester Press.

Derrida, J. (1982c). "Implications: Interview with Henri Ronse", *Positions,* çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982ç). "Ousia and Grammē: Note on a Note from *Being and Time*", *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Brighton: The Harvester Press.

Derrida, J. (1982d). "Positions: Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta", *Positions*, çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982e). "Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva", *Positions*, çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982f). “The Ends of Man”, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Brighton: The Harvester Press.

Derrida, J. (1982g). “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Brighton: The Harvester Press.

Derrida, J. (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ile Julia Kristeva Arasında Söyleşi*, çev. Tülin Akşin. İstanbul: Afa Yayınları.

Derrida, J. (1995a). “Khōra”, çev. Ian McLeod, *On the Name,* ed. T. Dutoit. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (1995b). “Post-Scriptum”, çev. John P. Leavey, Jr., *On the Name*, ed. T. Dutoit. Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore - London: The Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (2008). *Khōra*, çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Derrida, J. (2020a). “Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020b). “Edmond Jabès ve Kitap Sorusu”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020c). “Elips”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020ç). “Güç ve Anlamlama”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020d). “Kısıtlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınmasız Bir Hegelcilik”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020e). “Sufle Söz”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020f). "Şiddet ve Metafizik: Emmanuel Levinas'ın Düşüncesi Üzerine Deneme", *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2020g). "'Türeyiş ile Yapı' ve Fenomenoloji", *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

De Saussure, F. (1959). *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin, ed. C. Bally, A. Sechehaye, A. Reidlinger. New York: Philosophical Library.

De Spinoza, B. (2020). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, ed. E. Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları.

Descartes, R. (1899). *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences*, çev. John Veitch. Chicago: The Open Court Publishing Company.

Descartes, R. (1901). Metaphysical Meditations Concerning the First Philosophy, *Discourse on Method and Metaphysical Meditations*, çev. G. B. Rawlings. London – New York: The Walter Scott Publishing Co.

Descartes, R. (1982). *Principles of Philosophy*, çev. Valentine Rodger Miller ve Reese P. Miller. Dordrecht – Boston - London: Kluwer Academic Publishers.

Descartes, R. (2015). *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Sanem Sollers. İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2016). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2017a). *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

Descartes, R. (2017b). Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme, *Hakikatin Araştırılması & Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme*, çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Descartes, R. (2017c). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, R. (2017ç). Fıtrî / Tabiî Işıkla Hakikatin Araştırılması, *Hakikatin Araştırılması & Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme*, çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Dumitriu, A. (1977). *History of Logic*, C. 1. Kent: Abacus Press.

Duralı, Ş. T. (2010). *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Durant, W. (1950). The Age of Faith: A History of Medieval Civilization – Christian, Islamic, and Judaic- from Constantine to Dante: A.D. 325-1300, *The Story of Civilization*, C. 4. New York: Simon and Schuster.

Durant, W. (2014). *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol. İstanbul: İz Yayıncılık.

Eagleton, T. (2015). *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eco, U. (2014). "Ortaçağa Giriş", *Ortaçağ: Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, ed. U. Eco. İstanbul: Alfa Yayınları.

Eco, U. (2015). *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

Eco, U. (2016). *Açık Yapıt*, çev. Tolga Esmer, ed. N. Polat. İstanbul: Can Yayınları.

Eddington, A. S. (1929). *The Nature of the Physical World: The Gifford Lectures 1927*. New York – Cambridge: The Macmillan Company – Cambridge University Press.

Einstein, A. (2022). *İzafiyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik*, çev. Gülen Aktaş, ed. S. Köseoğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Erasmus, D. (2018). *Deliliğe Övgü*, çev. Çiğdem Dürüşken, ed. E. Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları.

Eriugena, J. S. (1930). On the Division of Nature IV, 7-9, çev. Richard McKeon, *Selections From Medieval Philosophers: Augustine to Albert the Great*, C. 1, ed. R. McKeon. London: Charles Scribner's Sons.

Eriugena, J. S. (2009). Treatise on Divine Predestination, çev. Mary Brennan, *Notre Dame Texts in Medieval Culture*, C. 5, ed. J. V. Engen. Notre Dame - Indiana: University of Notre Dame Press.

Fahnestock, J. ve Secor, M. (1990). *A Rhetoric of Argument*. New York: McGraw Hill Co.

Falkenstein, L. ve Grandi, G. (2017). "Étienne Bonnot de Condillac", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/condillac/, (Erişim: 09.12.2020).

Feynman, R. P. (2019). *Her Şeyin Anlamı: Yurttaş Bilim İnsanının Düşünceleri*, çev. Osman Çeviktay. İstanbul: Alfa Yayınları.

Franklin, B. (1904). *The Works of Benjamin Franklin: Including the Private as well as the Official and Scientific Correspondence, together with the Unmutilated and Correct Version of the Autobiography*, C. 5, ed. J. Bigelow. New York - London: G. P. Putnam's Sons.

Frege, G. (1948). "Sense and Reference", çev. Max Black, *The Philosophical Review*, S. 57/3, ss. 209-230.

Frege, G. (1960). Begriffsschrift, çev. Peter T. Geach, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach ve M. Black. Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (1980). *Philosophical and Mathematical Correspondence*, çev. Hans Kaal, ed. G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, A. Veraart, B. McGuinnes. Oxford: Basil Blackwell.

Frege, G. (2019a). “Bir Fonksiyon Nedir?”, *Fonksiyon ve Kavram*, çev. Mustafa Özdemir, ed. M. Bozkurt. İstanbul: Külliyat Yayınları.

Frege, G. (2019b). “Bir Kavram-Yazısı’nın Bilimsel Gerekçesi Üzerine”, *Kavram-Yazısı: Mantığın Aritmetik Denklem Dili Üzerine*, çev. Mustafa Özdemir, ed. M. Bozkurt. İstanbul: Külliyat Yayınları.

Frege, G. (2019c). “Fonksiyon ve Kavram”, *Fonksiyon ve Kavram*, çev. Mustafa Özdemir, ed. M. Bozkurt. İstanbul: Külliyat Yayınları.

Frege, G. (2019ç). *Kavram-Yazısı: Mantığın Aritmetik Denklem Dili Üzerine*, çev. Mustafa Özdemir, ed. M. Bozkurt. İstanbul: Külliyat Yayınları.

Frege, G. (2020). *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, çev. H. Bülent Gözkân. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Freud, S. (2019). *Rüyaların Yorumu*, çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Freud, S. (2021). *Bilinç Dışı*, çev. Elif Çalıner, ed. S. Karabulut. İstanbul: Olimpos Yayınları.

Galilei, G. (2011). *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar*, çev. Yasemin Çevik. Ankara: Elips Kitap.

Galilei, G. (2012a). A Sidereal Message, çev. William R. Shea, *Selected Writings*. New York: Oxford University Press.

Galilei, G. (2012b). Letters on the Sunspots, çev. Mark Davie, *Selected Writings*. New York: Oxford University Press.

Galilei, G. (2012c). Science and Religion, çev. Mark Davie, *Selected Writings*. New York: Oxford University Press.

Galilei, G. (2012ç). The Assayer, çev. Mark Davie, *Selected Writings*. New York: Oxford University Press.

Galilei, G. (2014). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, ed. R. Kızıler. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gilson, É. (2007). *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Graves, H. B. (1995). "Rhetoric and Reality in the Process of Scientific Inquiry", *Rhetoric Review*, S. 14:1, ss. 106-125.

Guilfoy, K. (2012). "William of Champeaux", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/william-champeaux/, (Erişim:12.03.2020).

Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefesi Tarihi-I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Günay, V. D. (2007). *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual.

Haven, J. (1876). *A History of Philosophy: Ancient and Modern*. New York – Philadelphia - Chicago: Sheldon & Company.

Hawking, S. W. (1988). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Toronto - New York – London – Sydney - Auckland: Bantam Books.

Hegel, G. W. F. (2014). *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer. Ankara: Kabalcı Yayıncılık.

Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, C. 1, çev. Doğan Barış Kılınç, ed. E. V. Elgür. İstanbul: NotaBene Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2020). *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (2019). *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heidegger, M. (2020a). *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heidegger, M. (2020b). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, ed. S. Bayazıt. İstanbul: Alfa Yayınları.

Heisenberg, W. (2020). *Fizik ve Felsefe: Modern Bilimde Devrim*, çev. İshak Arslan. İstanbul: Küre Yayınları.

Helmig, C. (2017). "Proclus on Epistemology, Language, and Logic", *All From One: A Guide to Proclus*, ed. P. D'Hoine ve M. Martijn. Oxford: Oxford University Press.

Helmig, C. ve Steel, C. (2019). "Proclus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta. https://plato.stanford.edu/entries/proclus/#toc, (Erişim:06.10.2019).

Herakleitos. (2018). *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa Yayınları.

Hobbes, T. (1963a). Computation or Logic, *The Metaphysical System of Hobbes*, ed. M. W. Calkins. La Salle: The Open Court Publishing Company.

Hobbes, T. (1963b). Human Nature II, *The Metaphysical System of Hobbes*, ed. M. W. Calkins. La Salle: The Open Court Publishing Company.

Hobbes, T. (1963c). The First Grounds of Philosophy VII-XIV, *The Metaphysical System of Hobbes*, ed. M. W. Calkins. La Salle: The Open Court Publishing Company.

Hobbes, T. (2013). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hume, D. (1921). An Enquiry Concerning Human Understanding, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Selections from A Treatise of Human Nature*. Chicago: The Open Court Publishing Company.

Hume, D. (1965). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press.

Husserl, E. (1965). Philosophy and the Crisis of European Man, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, çev. Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks.

Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*, 2 c., çev. J. N. Findlay, ed. D. Moran. London – New York: Routledge.

Husserl, E. (2015). *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*, çev. Mesut Keskin, ed. M. Heidegger. İstanbul: Avesta Yayınları.

Husserl, E. (2017). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Jacobi, K. (2004). "Philosophy of Language", *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. E. Brower ve K. Guilfoy. New York: Cambridge University Press.

Jeans, J. (1943). *Physics and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1855). *Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn. London: Henry G. Bohn.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, ed. P. Guyer ve A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2020). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Kearney, R. (2010). “Jacques Derrida: Dekonstrüksiyon ve Öteki”, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları*, çev. Hüsamettin Arslan, ed. E. Kuçlu. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kıran, Z. ve Kıran, A. (2006). *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

King, P. (2004a). “Anselm’s Philosophy of Language”, *The Cambridge Companion to Anselm*, ed. B. Davies ve B. Leftow. Cambridge: Cambridge University Press.

King, P. (2004b). “Metaphysics”, *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. E. Brower ve K. Guilfoy. New York: Cambridge University Press.

Kirk, G. S. ve Raven, J. E. (1957). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Koç, T. (1998). *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kranz, W. (1976). *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Ksenophanes. (2019). *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Laertios, D. (2010). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Leibniz, G. W. (1896). *New Essays Concerning Human Understanding*, çev. Alfred Gideon Langley. New York: The Macmillan Company.

Leibniz, G. W. (1902a). Discourse on Metaphysics, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology*, çev. George R. Montgomery. Chicago: The Open Court Publishing Company.

Leibniz, G. W. (1902b). The Monadology, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology*, çev. George R. Montgomery. Chicago: The Open Court Publishing Company.

Leibniz, G. W. (1908). “The Principles of Nature and of Grace”, *The Philosophical Works of Leibnitz*, çev. George Martin Duncan. New Haven: The Tuttle, Morehouse & Taylor Company.

Leibniz, G. W. (1946). *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Leibniz, G. W. (1989a). “On Contingency”, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, ed. R. Ariew ve D. Garber. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.

Leibniz, G. W. (1989b). “Preface to a Universal Characteristic”, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, ed. R. Ariew ve D. Garber. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.

Leibniz, G. W. (1989c). “Samples of the Numerical Characteristic”, *Philosophical Essays*, çev. Roger Ariew ve Daniel Garber, ed. R. Ariew ve D. Garber. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.

Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding*, çev. Peter Remnant ve Jonathan Bennett, ed. P. Remnant ve J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.

Levinas, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Levinas, E. (2021). *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel. Ankara: Fol Kitap.

Lewes, G. H. (1867). *The History of Philosophy: From Thales to Comte*, C. 1. London: Longmans, Green, and Co.

Lifschitz, A. (2012). *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Lloyd, G. E. R. (2014). *Aristoteles*, çev. Aylin Kayapalı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Locke, J. (2004). *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Zengin, ed. S. Gül. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Locke, J. (2017). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Lucy, N. (2012). *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Luraghi, S. (2003). *On the Meaning of Prepositions and Cases: The Expression of Semantic Roles in Ancient Greek*. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.

Mitchell, E. M. (1891). *A Study of Greek Philosophy*. Chicago: S. C. Griggs and Company.

Müller, F. M. (1899). *The Science of Language: Founded on Lectures Delivered at the Royal Institution in 1861 and 1863*, 2 C. London - Bombay: Longmans, Green, and Co.

Nietzsche, F. W. (2003). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Regaip Minareci, ed. I. Gündüz. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. W. (2005). *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev. Regaip Minareci. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. W. (2016). *Deccal: Hıristiyanlığı Eleştirme Denemesi*, çev. Firuzan Gürbüz, ed. S. Uçar. İstanbul: Alfa Yayınları.

Nietzsche, F. W. (2017). *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları.

Ockham, W. (1990a). Epistemological Problems, *Philosophical Writings*, çev. Philotheus Boehner. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Ockham, W. (1990b). Logical Problems, *Philosophical Writings*, çev. Philotheus Boehner. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Ockham, W. (1990c). The Possibility of a Natural Theology, *Philosophical Writings*, çev. Philotheus Boehner. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Panofsky, E. (2014). *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe: Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, çev. Engin Akyürek. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Pascal, B. (2018). *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, ed. H. Koçak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Pearce, K. L. (2008). "The Semantics of Sense Perception in Berkeley", *Religious Studies*, S. 44/3, ss. 249-268.

Pellerey, R. (1989). "Thomas Aquinas: Natural Semiotics and the Epistemological Process", *On the Medieval Theory of Signs*, ed. U. Eco ve C. Marmo. Amsterdam - Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Perek, F. Z. (1961). *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları: Gramerin Doğuşu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Platon. (1873). *Philebus*, çev. F. A. Paley. London: George Bell & Sons; Cambridge: Deighton, Belly and Co.

Platon. (1888). *Timaeus*, çev. R. D. Archer-Hind, ed. R. D. Archer-Hind. London – New York: Macmillan and Co.

Platon. (1892a). Gorgias, *The Dialogues of Plato*, C. 2, çev. B. Jowett. New York - London: Oxford University Press.

Platon. (1892b). Republic, *The Dialogues of Plato*, C. 3, çev. B. Jowett. Oxford: The Clarendon Press.

Platon. (1902a). Charmides, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1902b). Cratylus, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1902c). Meno, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1902ç). Phaedo, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1902d). Phaedrus, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1902e). Protagoras, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1902f). Symposium, *The Dialogues of Plato*, C. 1, çev. B. Jowett. New York: Charles Scribner's Sons.

Platon. (1926). *Laws*, C. 2, çev. R. G. Bury. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.

Platon. (1961a). *Laws*, C. 1, çev. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Platon. (1961b). Sophist, *Theaetetus - Sophist*, çev. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Platon. (1961c). Theaetetus, *Theaetetus - Sophist,* çev. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

Platon. (1997). *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Platon. (2015). *Mektuplar*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

Plotinus. (1930). *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited.

Plutarkhos. (2016). *Müzik Üzerine*, çev. Didem Demiralp. Ankara: Detay Yayıncılık.

Porphyrius. (1993). *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Proclus. (1820). *The Commentaries of Proclus on the Timæus of Plato,* 2 C., çev. Thomas Taylor. London: A. J. Valpy.

Proclus. (1909). *Proclus' Metaphysical Elements*, çev. T. M. Johnson. Osceola: Press of the Republican.

Proclus. (2016). *Adlandırmanın Ontoteolojisi: Platon'un Kratylos'una Yorum*, çev. Erman Gören. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Quine, W. V. O. (1981). *Mathematical Logic*. Cambridge - London: Harvard University Press.

Ramond, C. (2011). *Derrida Sözlüğü*, çev. Ümit Edeş, ed. D. Önder. İstanbul: Say Yayınları.

Reichenbach, H. (1993). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Reiser, O. L. (1935). *Philosophy and the Concepts of Modern Science*. New York: The Macmillan Company.

Richards, K. M. (2014). *Yeni Bir Bakışla Derrida*, çev. Zeynep Talay. İstanbul: Kolektif Kitap.

Ross, D. (2014). *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Russell, B. (1971). "On Denoting", *Logic and Knowledge,* ed. R. C. Marsh. London: George Allen & Unwin Ltd.

Russell, B. (1972a). *Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ*, C. 1, çev. Muammer Sencer. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Russell, B. (1972b). *Mistisizm ve Mantık*, çev. Ayseli Usluata. İstanbul: Varlık Yayınları.

Russell, B. (2015). *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çev. Dilek Arlı Çil, Kurtul Gülenç, Önder Kulak, Cenk Özdağ, ed. K. Cankoçak. İstanbul: Alfa Yayınları.

Sapir, E. (1921). *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Sapir, E. (1929). "The Status of Linguistics as a Science", *Language*, C. 5, S. 4, ss. 207-214.

Sapir, E. (1963). "The Grammarian and His Language", *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, ed. D. G. Mandelbaum. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi.

Schopenhauer, A. (2011). *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, ed. D. Önder. İstanbul: Say Yayınları.

Scott, F. N. ve Denney, J. V. (1911). *The New Composition-Rhetoric*. Boston – New York – Chicago: Allyn and Bacon.

Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Utku Özmakas ve Ümit Hüsrev Yolsal, ed. İ. Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları.

Senemoğlu, N. (2007). *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gönül Yayıncılık.

Sextus Empiricus. (2005). *Against the Logicians*, çev. Richard Bett, ed. R. Bett. New York: Cambridge University Press.

Sextus Empiricus. (2010). *Kuşkunun Felsefesi*, çev. C. Cengiz Çevik, ed. A. Karasu. İstanbul: Kırk Gece Yayınları.

Sextus Empiricus. (2018). Against the Grammarians, *Against Those in the Disciplines*, çev. Richard Bett. New York: Oxford University Press.

Smith, A. (1880). *Essays: Philosophical and Literary*. London: Ward, Lock, & Co., Warwick House.

Snider, D. J. (1903). *Ancient European Philosophy: The History of Greek Philosophy, Psychologically Treated.* St. Louis: Sigma Publishing Co.

Steel, C. (2010). "Proclus", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, C. 2, ed. L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.

The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments. (2013). Utah: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

Thraks, D. (2006). *Gramer Sanatı*, çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Türker, S. (2002). *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Türker, S. (2003). "An Axiomatic Study into the History of Logic, Science, and Culture". https://www.academia.edu/12561882/Toronto_Lectures_An_Axiomatic_Study_into_the_History_of_Logic_Science_and_Culture_October_2003_ , (Erişim: 23.10.2021).

Türker, S. (2007a). "Anlam, Kavram ile Kelime/Sembol Üzerine", *Felsefe Arkivi*, S. 31, ss. 63-86.

Türker, S. (2007b). "The Arabico-Islamic Background of Al-Fārābī's Logic", *History and Philosophy of Logic*, S. 28:3, ss. 183-255.

Türker, S. (2010). "İletişim, Sistem ve Felsefe: İletişimsel Sistem Felsefesine Giriş", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 18, ss. 301-335.

Türker, S. (2011). "George Boole ve Mantık Cebiri", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 19, ss. 283-314.

Türker, S. (2012a). *Batı Düşüncesinde Üçleme/Trichotomy Sorunu: Geleneksel Batılı Akılcılığın Temelleri Üzerine Sistematik Bir İnceleme*. İstanbul: Külliyat Yayınları.

Türker, S. (2012b). "Kâtibî'nin Önerme Anlayışı: Modern Mantığa Erken Bir Katkı", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları,* S. 22, ss. 33-44.

Türker, S. (2013). "Malumat-Bilgi Ayrımı ve Bilginin Teşhisi", *Muhafazakâr Düşünce*, S. 36, ss. 3-15.

Türker, S. (2016). "Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar,* ed. K. B. Tiryaki ve L. Sunar. Ankara: Nobel Yayınları.

Türker, S. (2017a). "Analitik Fisyon: Çağertesi-Beşerertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu", *Felsefi Düşün,* S. 9, ss. 224-269.

Türker, S. (2017b). "Bilgeliğin Toplumdaki Rolü", *Urla Felsefe Günleri*. İzmir: Etki Yayınları.

Türker, S. (2017c). "Sunuş: Hümanizm Hakkında Şüpheci Soruşturmalar", *Felsefi Düşün*, S. 9, ss. 5-14.

Türker, S. (2022). "İslam'da Bilgi ve Takvâ İlişkisi ve Batı Yazınında Takvâ'nın Terörle İlişkilendirilmesi", *Edebiyat Ortamı*, S. 88, ss. 119-125.

Weber, A. (1938). *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Devlet Basımevi.

Whitfield, P. (2020). *Batı Biliminde Dönüm Noktaları: Tarih Öncesi Dönemlerden Atom Çağına*, çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları.

Whittaker, T. (1918). *The Neo-Platonists: A Study in the History of Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whorf, B. L. (1959a). "Languages and Logic", *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf,* ed. J. B. Carroll. New York – London: John Wiley & Sons, Inc.

Whorf, B. L. (1959b). “Science and Linguistics”, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. B. Carroll. New York – London: John Wiley & Sons, Inc.

Wilczek, F. (2017). *Güzel Bir Soru: Doğanın Derininde Yatan Tasarımı Arayış*, çev. Gülbin Akgün. Ankara: Odtü Yayıncılık.

Windelband, W. (1910). *History of Ancient Philosophy*, çev. Herbert Ernest Cushman. New York: Charles Scribner’s Sons.

Winkler, K. P. (2005). “Berkeley and the Doctrine of Signs”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. K. P. Winkler. New York: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1960). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Charles Kay Ogden. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical Grammar*, çev. Anthony Kenny, ed. R. Rhees. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (2007a). The Blue Book, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the ‘Philosophical Investigations’*. Malden – Oxford - Victoria: Blackwell Publishing.

Wittgenstein, L. (2007b). The Brown Book, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the ‘Philosophical Investigations’*. Malden – Oxford - Victoria: Blackwell Publishing.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, Joachim Schulte, ed. P. M. S. Hacker ve J. Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell.

Zahavi, D. (2018). *Husserl’in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Bayazit, ed. G. Ateşoğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çev. Seçim Bayazit, ed. G. Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.

SUMMARY

The revolutionary findings of the sciences in the 19th century paved the way for a serious transformation in philosophy by leading to questioning the paradigms that had formed the basis of traditional and modern thought. These developments, which necessitated a total revision of the philosophical accumulation continuing since ancient age, caused radical changes not only in the understanding of being, knowledge and method, but also in language and rhetoric. Indeed, the fact that the inferior and superior limits of the entities under consideration cannot be completely analytically touched gave legitimacy to the ontology of incomplete objects on the one hand, and to the ambiguous and senseless expressions indicating conceptless and incoherent thoughts that are the product of this understanding on the other hand. Therefore, trying to explain postmodern philosophy, which began to make its impact felt in the 19th century, through analytical approaches that emerged in the traditional or modern era is unfortunately a futile endeavour. Moreover, the methods that are instrumental in understanding and explaining traditional or modern thought have failed or even become completely dysfunctional when they are applied to postmodern thought. Because to be able to gain insight into postmodern philosophy requires to comprehend the essence of potential beings, contradictory thoughts and paradoxical expressions. No doubt, this depends on the development of new procedures suitable for the needs of the age, by leaving aside the usual methods of analysis.

Likewise, to be able to comprehend in depth Derrida's conception of déconstructionist philosophy, which developed from his criticisms of the understandings of teleological and scholastical philosophy of the traditional era on the one hand, and the understandings of Cartesian and transcendental philosophy of the modern era on the other hand, and also the style of discourse reflecting his conception require to research a very wide universe of subjects by establishing various relationships between a large number of disciplines. Derrida is a philosopher who is very difficult to read because he adopts a way of thinking based on the play of différance, the terms that constitute his ideas form a complicated web of meaning both within

themselves and with each other, his texts are analytically extremely deep, and he prefers to use an antagonistic style which is shaped by paradoxical expressions.

This thesis, which is an examination on Western thought, aims to explain the characteristics of the language of postmodern philosophy, mainly based on Derrida's works. It focuses on interpreting the matters that determine the language of both postmodern philosophy and Derrida. This study intends to scrutinize the ontological, epistemological and semiological developments that play a role in the formation of the language in question and hence presenting a point of view that can help to comprehend it thoroughly. Its purpose is to put forward a philosophical discourse analysis by establishing a relationship between the concepts of being, thought and language. The comparative method has been chosen in this thesis. Because this paper includes the traditional and modern eras along with the postmodern era in order to explain it clearly. Also, this study takes care to establish connections between various disciplines.

ÖZGEÇMİŞ

Ayhan Özdil

2006 yılında Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği bölümünde başladığı lisans öğrenimini 2010'da tamamladı. 2011 yılında da Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında lisansüstü öğrenimine başladı ve "Sapir-Whorf Hipotezinde Dil ve Düşünce İlişkisi" adlı çalışmasıyla 2015'te yüksek lisans derecesi almaya hak kazandı. 2017 yılında ise Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında doktora programına kabul edildi ve hazırlamış olduğu "Postmodern Felsefe Dilinin Semantiği: Derrida Örneği Üzerinden Bir İnceleme" başlıklı tezini 2024'te sundu. Özdil felsefî bağlamda dil sorunuyla özel olarak ilgilenmektedir.