

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

GRAHAM PRIEST'TE DİALETİK MANTIK
VE ZAMAN METAFİZİĞİ BAKIMINDAN SONUÇLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

EBUBEKİR MUHAMMED DENİZ

Danışman:

Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İstanbul

2017

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**GRAHAM PRIEST'TE DİALETİK MANTIK
VE ZAMAN METAFİZİĞİZİ BAKIMINDAN SONUÇLARI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ebubekir Muhammed DENİZ

Danışman:

Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL

2017

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı'nda 010214YL04 numaralı Ebubekir Muhammed DENİZ'in hazırladığı "*Graham Priest'te Dialektik Mantık ve Zaman Metafiziği Bakımından Sonuçları*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 08/09/2017 günü 10:00–12:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Yrd. Doç. Dr. E. Burak Şaman
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Vedat KAMER
İstanbul Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ebubekir Muhammed DENİZ

08/09/2017

ÖZ

Felsefe tarihine baktığımızda Aristoteles'in ortaya koyduğu haliyle çelişmezlik ilkesinin, düşüncenin ve hatta varlığın temel ilkesi olarak kabul edilip bu anlamda ortodoksiyi oluşturduğunu görürüz. Aristoteles, varlığın en temel ilkesi olarak gördüğü çelişmezlik ilkesinden hareketle kuvve-fiil, fiil-tamamlanmış fiil gibi ayrımlar yaparak değişim içerisindeki nesnenin varoluşunu incelemiştir. Çelişmezlik ilkesi de nesnenin belirleniminin temel ilkesi olmuştur. Ancak bu ilkeye bağlı olarak zaman, özellikle de zamanın kesiti olarak ân düşünölmeye çalışıldığında çelişkilerle karşılaşıldığı görülür. Çelişmezlik ilkesine bağlı kalınan çerçevede zamanın kavramsal düzeyde açıklanamadığı tespit edilmiştir.

20. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan –klasik olmayan mantıklardan olan– tutarlı-ötesi mantıklar çelişmezlik ilkesinin belirli durumlarda geçerli olmadığını iddia etmektedir. Tutarlı-ötesi mantıklardan en radikal olanı ise düşüncenin sınır durumlarında ortaya çıkan bazı çelişkilerin doğru ve gerçek olduğunu savunan dialetik mantıktır. 1970'lerde Graham Priest ve Richard Routley'in ortaya koyduğu, Priest tarafından geliştirilen dialetik mantık son yıllarda akademide hem mantık düzeyinde hem de metafiziksel imaları itibariyle etkisini göstermektedir.

Çelişmezlik ilkesine bağlı kaldığı için klasik mantıkta kavramsallaştırılmayan zamanın dialetik mantık içerisinde kavram düzeyinde açıklanıp açıklanamadığı tezin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu konu incelenirken öncelikle Aristoteles düşüncesinden hareketle klasik mantıkta zaman konusunda karşılaşılan güçlükler ortaya konulmuş, ardından dialetik mantığın gerekçelendirilmesine ve temellendirilmesine yer verilmiştir. Nihayetinde ise dialetik mantığın zaman metafiziğini nasıl ele aldığı aktarılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda, dialetik mantığın önemli imkânlar barındırdığı ama zaman metafiziği konusunda henüz bu imkânları kullanmadığı, dialetik mantıktan metafiziğe geçiş sürecinin Priest'te yeterince hazırlanmadığını ve dialetik mantıktan metafiziğe geçişin transandantal bir bakış açısı gerektirdiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mantık, Metafizik, Çelişmezlik İlkesi, Zaman, Dialetik Mantık, Dialetizm.

ABSTRACT

When we look at the history of philosophy, we see that the law of non-contradiction, as Aristotle puts, is recognized as the most basic principle of thought, or even of being and that it establishes the orthodoxy in this matter. Aristotle, considering the law of contradiction as the most basic principle of being, studies the existence of objects that are in a state of flux *via* making some distinctions like potentiality-activity and activity-actuality. Law of non-contradiction becomes the basic principle for the determination of objects. However, when time –especially the moment as a fraction of time– is considered according to this principle, there arise contradictions. It is confirmed that time cannot be explained conceptually within the scope of the law of contradiction.

Paraconsistent logics –which are non-classical– that have arisen during the 20th century claim that the law of contradiction is not applicable to certain circumstances. The most radical paraconsistent logic is the dialethic logic, which argues that some contradictions arising within the limits of thought are true and even real. Dialethic logic, being introduced by Graham Priest and Richard Routley in the 1970s, proves to be academically efficient by its metaphysical implications within both at the level of logic and at the level of metaphysics.

This thesis aims to understand whether time which cannot be conceptualized by the classical logic as it adheres to the law of contradiction can be explained conceptually within the limits of dialethic logic or not. Firstly, with reference to the Aristotelian thought, we present the difficulties about time that are encountered in classical logic. Then we consider the question whether the dialethic logic is justified. Finally, we focus on the way the dialethic logic approaches the metaphysics of time. At the result of these analyses, we conclude that the dialethic logic embodies some important potentials, but it does not yet realize these potentials; and that the shift from dialethic logic to metaphysics is not sufficiently prepared by Priest and that this shift from dialethic logic to metaphysics requires a transcendental point of view.

Keywords: Logic, Metaphysics, Law of Non-Contradiction, Time, Dialethic logic, Dialetheism.

ÖNSÖZ

Felsefe bölümünde okuyan bir öğrenci olarak içinde bulunduğumuz akademinin güncel tartışmalarından bağımsız felsefe yapmanın –her ne kadar konforlu olsa da– felsefenin doğasına aykırı olduğunu düşünmüşümdür. Çünkü felsefenin doğası, içinde bulunulan mekânı anlamayı gerektirmektedir. Aksi takdirde felsefe, insan bilgisini genişleten, tecrübesini anlamlandırmaya yarayan bir faaliyet olarak değil yalnızca entelektüel hazlara hitap eden geçmişe dönük bir düşünce faaliyeti olarak görülecektir.

Felsefenin yapıldığı söz konusu mekân birçok unsuru barındırmaktadır. Bu unsurlardan bir tanesi de bilginin üretildiği akademik camianın gerçekliğidir. Günümüzde bu gerçeklik, çağdaş mantık çalışmaları dikkate alınmadan felsefenin herhangi bir disiplininde (metafizik, bilgi kuramı, ahlâk vb.) geçerli sayılacak bilgi üretmenin mümkün olmadığını telkin etmektedir. Ancak Türkiye’de yapılan akademik çalışmalara baktığımızda genellikle çağdaş mantık çalışmalarının dikkate alınmadığını görmekteyiz. Bu çalışmaların dikkate alınabilmesi için öncelikle söz konusu faaliyetlerin tanıtılması gerekmektedir. Ben de tezimde çağdaş mantık çalışmalarından bir tanesini tanıtmayı hedefledim. Dialektik mantığı seçmemin sebebi ise güncel felsefe faaliyetlerinde kendisini hissettiren “metafiziğe dönüş”ün nasıl yapılacağına dair dialektik mantığın önemli bir örnek olabileceğini düşünmemdir. Dialektik mantıktan hareketle gerçekliğin doğasına dair metafizik tartışmaların yeniden gündeme gelmiş/geliyor olması dialektik mantığı ilgi çekici kılmıştır. Bu anlamda dialektik mantık benim için, klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi mantıktan hareketle metafizik yapmanın çağdaş bir örneği niteliğindedir. Bu çalışmanın, çağdaş mantık çalışmalarının Türkiye’de tanıtılmasına ve mantıktan hareketle metafizik yapma çabalarının yöntemine katkı sağlayacağını ummaktayım.

Tezin konusunun belirlenmesinden son aşamasına kadar her konuda kıymetli düşüncelerini esirgemeyen, sabırla beni yönlendiren, felsefe yapmanın nasıl bir faaliyet olduğunu göstermeye çalışan, kıymetli Hocam Ahmet Ayhan Çitil’e; tez yazım sürecinde her konuda desteğini, katkılarını ve cesaretlendirici konuşmalarını esirgemeyen eşim Birnur’a; felsefe ile

beni tanıştıran ilk hocam, ablam, Esranur'a; maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli aileme; tez hakkında yapıcı eleştirilerde bulunan Ümit Taştan'a; tez sürecinde manevi olarak desteğini hiç esirgemeyen Ömer Kelhüseyn hocama ve hem tez hem de akademik yazım konusunda önemli katkılarda bulunan Şükrü Mutlu Karakoç'a teşekkürü borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK MANTIK VE ZAMAN 6

1.1. Aristoteles ve Klasik Mantık.....	6
1.2. Aristoteles'te Çelişmezlik İlkesi	10
1.3. Çelişmezlik İlkesi, Nesne ve Değişim	15
1.4. Zaman ve Çelişki	24
1.4.1 Değişim Zaman İlişkisi	25
1.4.2. Ân Kavramı ve Çelişkiler.....	28
1.5. Değerlendirme	31

İKİNCİ BÖLÜM

DİALETİK MANTIK 34

2.1. Klasik Mantık'tan Klasik Olmayana Arka Plan.....	34
2.2. Graham Priest ve Dialetik Mantık	45
2.2.1. Dialetik Mantığa Giden Yol: Patlama İlkesi ve Tutarlı-Ötesi Mantıklar46	
2.2.2. Dialetizmin Kısa Tarihi.....	49
2.3. Dialetizmin Gerekçelenendirilmesi.....	52
2.3.1. Mantıksal Paradokslar.....	54
2.3.1.1. Semantik Paradokslar.....	57
2.3.1.1.1. Doğruluk Değer Boşlukları	59
2.3.1.1.2. Hiyerarşi Görüşleri	63
2.3.1.1.3. Semantik Paradoksların Dialetik Sonuçları	67

2.3.1.2. Küme Kuramsal Paradokslar	70
2.3.1.2.1. Hiyerarşi Görüşleri, Kategori Teori ve Mantık.....	72
2.3.1.2.2. Gödel Teoremi ve Dialelizizm	77
2.4. Dialelizizmin Temellendirilmesi.....	80
2.4.1 Dialeitik Doğruluk	80
2.4.1.1. T Şeması ve Doğruluk.....	81
2.4.1.2. Doğruluk, Yanlılık ve Değil-Doğruluk	85
2.4.2. Dialeitik Semantik	89
2.4.2.1. Gerektirme	94
2.4.3. Dialeitik Geçerlilik	99
2.4.3.1. Geçerlilik Açısından Klasik ve Dialeitik Mantık Karşılaştırması ..	102
2.4.4. Dialeitik İnanış	104
2.5. Değerlendirme	106
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
DİALETİK METAFİZİK.....	108
3.1. Değişim, Hareket ve Zaman	108
3.1.1. Değişim ve Çelişkiler.....	109
3.1.1.1. Dialeitik Süreler Mantığı	110
3.1.1.2. Leibniz Süreklilik Koşulu ve Çelişkiler	113
3.1.2. Hareket ve Çelişkiler	115
3.1.2.1. Hareketin Ortodoks Yorumu	115
3.1.2.2. Hegelci Hareket Görüşü ve Yayılım Hipotezi	118
3.1.2.3. Yayılım Hipotezinin Sonuçları.....	122
3.1.3. Dialeitik Zaman Anlayışı	123
3.1.3.1. Zamanın Akışı, Yönü ve Tecrübe Edilmesi.....	124
3.1.3.2. Dialeitik Zaman Anlayışının Değerlendirmesi	127
3.2. Dialeitik Metafizik'in İmkânı	127
SONUÇ	136
KAYNAKLAR	142
ÖZGEÇMİŞ.....	148

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Alm.	Almanca
İng.	İngilizce
Lat.	Latince
Yun.	Antik Yunanca
bkz.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
d.	doğum tarihi
ed.	editör
ö.	ölüm tarihi
ör.	örnek
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
s.	sayfa
y.y.	yayın yeri yok
d()	kaplam fonksiyonu
\neg	değilleme eklemi
\wedge	tümel evetleme eklemi
\vee	tikel evetleme eklemi
\rightarrow	koşul eklemi
\leftrightarrow	karşılıklı koşul eklemi
\exists	tikel niceleyici
\forall	tümel niceleyici
=	özdeşlik işareti
\in	elemanı olma bağıntısı
\notin	elemanı olmama bağıntısı
\vdash	sentaktik sonuç
\models	semantik içerme

GİRİŞ

Parmenides'ten (d. M.Ö. 515- ö. M.Ö. 460) başlayarak felsefe tarihine baktığımızda herhangi bir şeye var demenin ilkesinin o şeyin *logos*'unu ortaya koymak olduğunu, klasik düşüncede bunun karşılığının “bir şeyi çelişkiye düşmeden düşünmek” olduğunu görürüz. Öyle ki çelişkiye düşmeden düşünülemeyen şey, yok hükmünde sayılmıştır. Çelişmezlik ilkesi, bir şeyin kendisi ile aynı diğer şeylerden farklı olarak düşünülmesini sağlayan böylelikle nesneye kendiliğini veren ilke olarak Parmenides ve Platon (d. M.Ö. 427-ö. M.Ö. 347) düşüncesinde yer edinmiştir. Çelişmezlik ilkesini formüle ederek, diyalektik kanıtlamalar ile ortaya koyan filozof ise Aristoteles (d. M.Ö. 384- ö. M.Ö. 322) olmuştur. Aristoteles, çelişmezlik ilkesini, diğer tüm ilkelerin kendisinden türediği, varlığın en temel ilkesi olarak görmüştür. Hem ontolojik hem mantıksal hem de psikolojik düzeyde çelişmezlik ilkesini ortaya koyan Aristoteles için bu ilkenin tartışmaya açılması ancak cehaletten kaynaklanmaktadır.

Aristoteles sonrası, felsefe tarihine baktığımızda –istisnalar olmakla birlikte– çelişmezlik ilkesinin uzun süre tartışmaya açılmadığını bu anlamda felsefe tarihinde bir ortodoksiyi oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun önemli bir nedeni, çelişmezlik ilkesinin ortaya koyduğu bir tür “kendindeligi” ortaya koyan, cevher merkezli varlık anlayışının Kant'a (d. 1724-ö. 1804) kadar hâkim olmasıdır. Kant ile başlayan klasik anlamda metafizik yapmanın imkânlarının ortadan kalktığı, cevher, töz, kendinelik gibi görüsel karşılığı olmayan kavramlar hakkında konuşmanın *yanılsama* (Alm. *Schein*) sayıldığı düşünce çerçevesinde, mantığın ilkeleri ile varlığın ilkeleri farklı görülmüş, klasik metafizik yöntem önemli bir yara almıştır. Kant'ın klasik metafiziği eleştirip yeni bir transandantal mantık ortaya koyması klasik mantığın ve tabii ilkelerinin terkinin gerektirmemiştir. Kant ile başlayan, Frege (d. 1848-ö. 1925) ve Russell (d. 1872-ö. 1970) ile devam eden varlıkta esas olanın düşünceler, bağıntılar olduğu düşünme şekli modern mantığı doğurmuştur. Modern

mantıklar, Kant'ta olduğu gibi Aristoteles'in temel mantık ilkelerine bağlı kalmışlardır.

Kant ile birlikte mantığın yapıldığı mekân, saf görü olmuştur. Saf görüde inşa faaliyeti ile mantık, artık inşa edilebilirlik üzerinden düşünölmeye başlanmıştır. Bu düşünce biçimi mantığın yasalarının akla veya varlık ilkelerine dayanmadığını, öyleyse zorunlu olmadığını düşöndürmüştür. Modern mantığın gelişimi ile birlikte, Saul Kripke (d. 1940-) ile ortaya çıkan Modal Mantık, herhangi bir mantık ilkesinin yanlış olduğu olanaklı bir düşünsel dünyanın tutarlı bir şekilde ortaya konulabilmesini mümkün hale getirmiştir. Hem Kant ile başlayan mantık ilkelerinin zorunlu olmadığı düşöncesi hem de Modal mantığın sunduğu mantık ilkelerinin olanaklı olduğu dünyaları düşünme ve bunları çeşitli bağıntılarla gösterebilme imkânı, Aristoteles'in çelişmezlik, özdeşlik, üçüncü halin olmazlığı ve çift değerlilik ilkelerinden en az birisinin ihmal edilebildiği mümkün dünyaları düşünölebilir hale getirmiştir. Söz konusu ilkelerden en az birini ihmal eden mantıklar klasik olmayan mantıklar olarak adlandırılmıştır.

Klasik olmayan mantıklar ortaya çıkmaya başladıkları 20. yüzyılın başlarından itibaren hızla çeşitlenmekte ve yaygınlaşmaktadır. Klasik olmayan mantıklardan olan tutarlı-ötesi mantıklar (İng. *Paraconsistent Logics*) ise bu çeşitlenmenin en radikal örneklerindedir. Çünkü, tutarlı-ötesi mantıklar çelişmezlik ilkesinin bazı durumlarda geçersiz olduğunu savunmaktadırlar. Felsefe tarihine kökten yerleşmiş çelişmezlik ilkesinin ciddi anlamda ilk olarak Lukasiewicz (d. 1878-ö. 1956) tarafından 20. yüzyılın başlarında eleştirilmesi ile birlikte tutarlı-ötesi mantıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Tutarlı-ötesi mantıklar, çelişik durumlardan peyda olan tutarsız (İng. *Inconsistent*) bilgilerden patlama ilkesini (İng. *Explosion principle*) geçersiz kılacak şekilde çıkarım yapmaya imkân veren mantıklar olarak tanımlanmaktadır. Geliştirilen tutarlı-ötesi mantıklar içerisinde en etkili ve "uç" olanı ise şüphesiz bazı çelişkilerin doğru olarak kabul edilmesi gerektiğini savlayan dialetik mantık olmuştur.

Dialetik mantık 1970'lerde Avusturalya'da Graham Priest (d. 1948-) ve Richard Routley'in (d. 1935-ö. 1996) çalışmalarıyla ortaya çıkmaya başlamıştır.

Dialetik mantığın geliştirilmesi ise Graham Priest tarafından yapılmıştır. Dialetizm, düşüncenin sınırların ortaya çıktığı düşünülen paradokslardan hareketle çelişmezlik ilkesinin belirli sınır durumlarında ihmal edildiğini, çelişkilerin gerçekliğin bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu çelişkilerin mantık içerisinde gösterilebilmesi için de Priest paradoks mantığı da denilen dialetik mantığı geliştirmiştir. Dialetik mantık, yalnızca çelişkileri mantık düzeyine taşımak rolünü üstlenmemiş, dialetik mantıktan hareketle yeni bir metafizik ortaya konulabileceğini iddia etmiştir.

Son yıllarda dialetik mantık üzerine yapılmış çalışmalara bakarsak çalışmaların çoğunlukla bu metafiziksel yönelimden ziyade mantığın ortaya koyduğu semantik anlayışı ile ilgili olduğunu görürüz. Francesco Berto (d. 1973-) gibi bazı düşünürler ise dialetik mantığın mantık boyutuyla olduğu kadar metafizik imaları ile de ilgilenmektedir.¹ Priest ise dialetik mantığı temel olarak Hint felsefesine yakınsayacak şekilde noneizm, imkânsız dünyalar ve imkânsız nesnelere hakkında eserler kaleme almaktadır.² Bu görüşlerin ve genel olarak dialetik mantığı esas alan metafiziğin akademide daha yoğun tartışılacağını ön görüyoruz. Ancak, literatüre baktığımızda dialetik mantığı esas olarak metafizik yapmanın imkânlarına dair yapılmış bir çalışma görememekteyiz. Priest'in doğrudan metafizik hakkında yazdıklarına baktığımızda ise dialetik mantıktan metafiziğe geçişe dair önemli hususların ihmal edildiğini görürüz.

Bu eksiklikten hareketle biz de dialetik mantığın önemli bir imkân barındırdığı zaman metafiziği konusunda ne söylediğini ve neler söyleyebileceğini merkeze alarak dialetik mantığı esas alan bir metafizik faaliyetin nasıl yapılması gerektiğini, dialetik mantığın uğraşması gereken problemlerin neler olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Tezimizde göstermeye

¹ Bkz. Francesco Berto, *How to Sell a Contradiction: The Logic and Metaphysics of Inconsistency*, (London: College Publ, 2007).

² Örnek bir eser için bkz. Graham Priest, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality* (Oxford: Clarendon Press, 2007).

çalıştığımız, dialektik mantıktan metafiziğe geçişin bir nesne kuramı ya da transandantal bakış açısı gerektirdiğidir. Bunu gösterebilmek için de öncelikle dil düzeyinde dialektik mantığın nasıl savunulabildiğini ele almamız gerekecek. Dil düzeyinde dialektik mantığın Priest tarafından nasıl savunulduğu gösterildikten sonra, bu mantıktan hareketle nasıl bir metafiziğe geçiş yapıldığını inceleyeceğiz. İncelememiz sonunda, Priest'in mantıktan metafizik alanına geçerken iki önemli noktayı ihmal ettiğini söyleyeceğiz. Bu noktalardan ilki, dialektik mantığın, nesnenin kuruluşunu izah eden transandantal³ bir bakış açısına sahip olmaması ve bu yüzden Kant'ın mantıktan metafiziğe geçişte klasik metafiziğe getirdiği eleştirilerle dialektik mantığın da yüzleşmek zorunda kalmasıdır. İkinci nokta ise çelişkilerin ortaya çıktığı uzay ve zamanın kavram düzeyinde açıklamasının ve neden nesnel uzay ve zaman içerisinde düşünüldüğünde çelişkilerle karşılaştığımızın açıklamasının verilmemiş olmasıdır. Uzay ve zamanı ortaya koymada klasik mantığın sahip olmadığı imkânlarla sahip olan dialektik mantığın uzay ve zaman meselesini incelemeyen metafizik yapamayacağını savunacağız.

Tezimizin birinci bölümünde, klasik mantıkta çelişmezlik ilkesine bağlı olarak zamanın nasıl düşünüldüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Klasik mantık söz konusu olduğunda hem mantığın kurucusu hem de klasik düşünceyi genel olarak yansıttığını düşündüğümüz Aristoteles ile kendimizi sınırlandıracağız. Birinci bölümümüzde Aristoteles'in hem çelişmezlik ilkesi hem de zaman hakkında yazdıklarından hareketle, zamanın, klasik mantığa ve özelinde çelişmezlik ilkesine bağlı kalınarak kavramsallaştırılamayacağını savunacağız.

İkinci bölümde ise çelişmezlik ilkesinin bazı durumlarda geçersiz olduğunu savunan dialektik mantığın kendisini nasıl gerekçelendirdiğini ve temellendirdiğini anlatmaya çalışacağız. Böylelikle çelişkilerin mantık düzeyinde neden kabul edilmesi gerektiği ve kabul edildikten sonra nasıl bir mantık içerisinde kavranabileceği göstermiş olacağız. Bunu gösterebilmek için,

³ Transandantal terimi, -Kantın kullandığı anlamda- ampirik olanın kuruluşunun zemininde yer alıp, nesneye zorunlu olarak uygulanan *a priori* unsurları ifade etmektedir. Transandantal bakış açısı da nesnenin kuruluşunun zemini ile ilgilenmektedir.

öncelikle dialektik mantığı hazırlayıcı arka planı aktaracağız. Ardından, Priest'in ortaya koyduğu haliyle dialektik mantığı gerekçelendirilmesini ve dialektik mantığın temellendirilmesini ele alacağız. Bunu yaparken, hem konu hakkında en güncel metin olması hem de kapsamı itibariyle Priest'in görüşlerini en iyi şekilde yansıttığına inandığımız *In Contradiction* adlı eseri temel kabul edeceğiz. Dialektik mantık ortaya konulduktan sonra artık bu mantığı esas alan metafizik görüşlere geçiş yapabilir hale geleceğiz.

Üçüncü bölümde ise öncelikle, dialektik mantıktan metafiziğe geçiş için Priest'in kullanmış olduğu, ampirik dünyada çelişkilerle karşılaştığımız değişim, hareket ve zaman durumlarını ele alacağız. Bu üç durumda çelişkiler ortaya çıktığını düşünen Priest'in, Hegel'den (d. 1770-ö. 1831) hareketle ortaya koyduğu yayılım hipotezini ve bu hipotezin sonuçlarını ele almaya çalışacağız. Üçüncü bölümün devamında ise dialektizmi esas alarak metafizik yapmanın imkânlarını sorgulayıp, dialektik mantıktan hareketle metafizik yapılabilmesi için ele alınması gereken konuları aktaracağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK MANTIK VE ZAMAN

1.1. Aristoteles ve Klasik Mantık

Mantığı, bağımsız bir disiplin olarak ele alıp sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk düşünür Aristoteles'tir. Aristoteles, mantığı yalnızca akılyürütme ya da dil ile ilgili olarak görmemiş düşüncenin ilkelerini belirlemesi itibariyle varlığın da ilkelerini belirleyen temel ilkeler olarak görmüştür. Mantığın Aristoteles'in ortaya koyduğu şekliyle mahiyetini anlayabilmek için Herakleitos (d. M.Ö. 540-ö. 475) Platon, Aristoteles gibi antik çağ filozoflarının kullandığı *Logos* kavramından hareket etmek gerekmektedir.

Antik Yunan düşüncesinin gerçekleştirmiş olduğu düşünsel devrim, büyük ölçüde, *logos* diye isimlendirilmiş olan, bilgi elde etme ve tahkik yönteminin keşfi ile karakterize edilebilir.⁴ Yunanca *logos* akılyürütme, söz, temellendirme, hesap, konuşma, tanımlama, kanıtlama, açıklama gibi birçok anlamı içinde barındırır.⁵ Bu kavram mantık açısından temelde iki anlamda kullanılmaktadır; bunlardan birincisi, tüm doğaya hakim olan yasa ve düzenini, diğeri ise bu yasa ve düzenin keşfedildiği akılyürütme sürecini ifade eder.⁶ Her iki anlamı göz önünde bulundurduğumuzda –kavramı kullanan filozoflar için– tümel bir yasanın, düzenin olduğunu ve bu yasaya, düzene ulaşabileceği sonucuna varabiliriz. Ancak bu ulaşmanın yöntemleri konusunda düşünce ayrılıkları söz konusudur. Bu ayrılıklara bir örnek vermek gerekirse, Platon,

⁴ John Woods ve Andrew Irvine, "Aristotle's Early Logic", *Handbook of the History of Logic*, ed. Dov M. Gabbay ve John Woods, c. 1: Greek, Indian and Arabic Logic (Amsterdam; Boston: Elsevier, 2004), s. 29.

⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Târihsel Bir Okuma*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), s. 208.

⁶ *Logos* kavramının antik çağ düşüncesinde nasıl anlaşıldığı farklı bir araştırmanın konusu olduğu için burada detayına girilmeyecektir.

muhakeme veya akılyürütme faaliyetinin (Yun. *dianoia*) kendi felsefesi içinde asıl varlıklara yani idealara ulaşmakta yetersiz olduğunu düşünmektedir.⁷ Aristoteles ise varlığın ve akılyürütme faaliyetinin kendine dayandığı ilk ilkelere akıl (Yun. *noesis*) yolu ile ve bu ilk ilkelerden hareketle şeylerin bilgisine, *Logos*’a yani evrenin tabi olduğu yasa ve düzene akılyürütme faaliyeti ile ulaşabileceğimizi düşünmektedir.

Aristoteles, *Logos*’un bir akıl sahibi olarak insan tarafından kavranması için gerekli disiplin olarak mantığı ortaya koymuştur. Bu anlamıyla mantık, bilginin (Yun. *epistêmê*) temel ilkelerini ortaya koymaktadır. Aristoteles, sonradan organon şeklinde isimlendirilen eserleri ile birlikte, bugün klasik mantık diye adlandırılan mantığın kurucusu sayılmıştır. Altı kitaptan oluşan bu eserlerde Aristoteles sırasıyla kategorileri, önermeleri, kıyasları, burhanı, cedeli ve safsatayı incelemiştir.⁸ Bu incelemelerde Aristoteles’in temel amacı, doğru ve kesin bilgilere ulaşmanın muhakeme faaliyeti ile mümkün olduğunu göstermek ve bunun yöntemlerini belirlemektir.

Aristoteles *İkinci Analitikler*’de “Bizim burada *bilmek* dediğimiz şey ispat vasıtasıyla bilmektir. *İspat*’tan da ilmi kıyası kast ederim, ilmi diye de elde bulunması bizim için ilim teşkil eden kıyasa derim”⁹ diyerek bilginin kıyas yolu ile ulaşılabildiğine vurgu yapmıştır. Ancak kıyasın ilkelerini belirleme söz konusu olduğunda bu belirleme yine kıyas yöntemi ile yapılırsa sonsuz gerileme ya da döngüsellik sorunu ile karşılaşabiliriz. Bu yüzden, Aristoteles’e göre, kıyasın, ispata ihtiyaç duymayan bazı ilkeleri olmalıdır. Aristoteles bu ilkeleri aksiyomlar olarak adlandırmıştır.

⁷ Platon’un Devlet kitabında ele aldığı bölünmüş çizgi örneğinden hareketle bu çıkarım yapılabilir. Oğuz Haşkalıoğlu bölünmüş çizgi diyalogunu incelediği makalesinde de muhakeme faaliyetinin -Platon düşüncesi itibarıyla-*aletheia* ile sonuçlanmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bkz. Oğuz Haşkalıoğlu, “Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi Ve Dialektikê Methodos’un Anlamı”, *Felsefe Tartışmaları* 34 (2005): s. 79.

⁸ Söz konusu eserler sırasıyla: Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler ve Sofistik Deliller’dir.

⁹ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), s. 6-7.

Bir kıyasın doğrudan doğruya ilkesine, ispat etmemekle beraber, bir şey öğrenmek isteyen için gerekli değilse tez derim; buna karşılık, tasarrufu herhangi bir şey öğrenmek isteyen için gerekli ise aksiyomdur. Gerçekte bu türlü bazı hakikatler vardır ve işte böyle hakikatlerdir ki mutad olarak biz aksiyom adını veriyoruz.¹⁰

Aristoteles'in aksiyom olarak bahsettiği kıyasın temelindeki ilkelerin, kıyasın ilkelerine göre önceliği yalnızca zamansal açıdan öncelik değildir. Bu ilkeler diğer ilkelere göre en iyi bilinen ve daha çok inanılan bilgiler olması itibarıyla de önceldir. En iyi bilinen ilkeler olarak bilimin temel öncüllerinin bilgisini mümkün kılan olarak ilk ilkeler dolaysızca bilinmektedir. Bu dolaysızca bilme hali aksiyomların evrenselliğini sağlamaktadır. Aksiyomların evrenselliğini Aristoteles şöyle ifade etmiştir:

Aksiyomlar varlıkların tümü hakkında geçerlidirler. Onların varlıkların bir kısmı için geçerli olup, diğerleri için olmamaları söz konusu değildir bütün insanların aksiyomları kullanmalarının nedeni de aksiyomların varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları ve her cinsin varlığa sahip olmasıdır.¹¹

Bu ilk ilkeler varlıkların tümü hakkında geçerli oldukları için birden fazla bilimde ortak olan ilkelere dir. Ancak Aristoteles, bu ilkelerin kendilerinin, bütün ilkelerin kendisine dayandırılacağı varlık olmak bakımından varlık ile ilgili bir ilke olarak ilk felsefenin yani metafiziğin alanında bulunduğunu belirtmiştir.¹² Aksiyomlar her ne kadar bütün bilimlerle ilgili olmaları itibarıyla aynı olsalar da hepsinin çelişmezlik ilkesine bağlı olmaları itibarıyla geneldirler. Herhangi bir bilimin temelinde yer alan ve tümevarım ile ulaşılan ilk öncüller

¹⁰ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, s. 8-9.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı (Sosyal Yayınlar, 1996), 1005 a 22-25.

¹² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1005 a 28-29.

ile tüm ilkelerin kendisine dayandığı aksiyom olarak çelişmezlik ilkesi temel ilke olma açısından farklılaşmaktadır.

Tüm bilimlerin kendisine dayandığı temel aksiyomlar çelişmezlik ilkesi, üçüncü halin olmazlığı ilkesi ve özdeşlik ilkesidir. Çelişmezlik ilkesi, kısaca ifade etmek gerekirse, aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmamasının imkânsız olduğunu ifade eder.¹³ Yani bu ilkeye göre bir özellik ve onun çelişği aynı nispetle, aynı zamanda aynı nesneye yüklenemez. Çelişmezlik ilkesi bir nesnenin kendisi ile aynı olarak düşünülmesi ve diğer nesnelere ayrı olarak düşünülmesinin ilkesidir. Özdeşlik (kendilik) ilkesi, herhangi bir şeyin ancak kendisi ile özdeş, aynı olabileceğini ifade eder. Bir şeyin ancak kendisi ile özdeş olarak düşünülebileceğini ortaya koyar.¹⁴ Üçüncü halin olmazlığı ilkesi ise özdeşlik ve çelişmezlik ilkesini tamamlayan bir ilkedir. Bir önermenin doğru ise değilinin yanlış olduğunu yanlış ise değilinin doğru olduğunu, üçüncü bir halin olamayacağını ifade eden ilkedir.¹⁵ Söz konusu üç ilke arasında en tartışmalı olan ilke de üçüncü halin olmazlığı ilkesidir.

Bu ilkelerden en temel olanı ise tartışmasız bir şekilde Aristoteles'in tüm varlığı inceleyen ilk felsefe dediği metafizik araştırmasının temel ilkesi olarak ortaya koyduğu çelişmezlik ilkesidir. Felsefe tarihine baktığımızda da Aristoteles'in görüşleri içerisinde en az eleştirilen görüşün çelişmezlik ilkesi olduğunu görürüz. Çelişmezlik ilkesinin felsefe tarihinde ortodoksiyi oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. J.C. Beall'e (d. 1966-) göre "Aristoteles'in çelişmezlik harici birçok görüşü günümüzde reddedilmektedir. – son yıllara kadar– Çelişmezlik görüşünü reddedenler arasında göze çarpan iki isim Jan Lukasiewicz¹⁶ ve R. M. Dancy¹⁷, dir (d. 1938-)."¹⁸ Bu tespiti doğru

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 19,20

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1041 a 5-25

¹⁵ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), s. 18 a 31.

¹⁶ Lukasiewicz, Aristoteles'in argümanındaki boşlukları göstermiş olsa da sonuç olarak Aristoteles'in çelişmezlik ilkesini saldırılamaz dogma olarak görmesini haklı bulmaktadır. Makale ilk olarak 1910 yılında yayınlanmıştır. Jan Lukasiewicz, "On the Principle of

kabul edip, Lukasiewicz ve Dancy gibi düşünürlerin çelişmezlik ilkesinin eleştirisini içeren çalışmalarının tarihlerini dikkate aldığımızda 20. yüzyıla kadar ilkenin genel anlamda kabul edildiğini söyleyebiliriz.¹⁹

1.2. Aristoteles'te Çelişmezlik İlkesi

Aristoteles *Metafizik*'te mantık ilkeleri içerisinde çelişmezlik ilkesine ayrıcalıklı bir önem atfetmiştir. İlk felsefe ile ilgilenen filozofun varlık olmak bakımından varlığın bilgisine sahip olması gerektiğini aktaran Aristoteles, filozofun bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koymaya muktedir olduğunu belirtmiştir.²⁰ Varlık hakkında ortaya konan ilkeler arasında sonsuz gerileme yaşanmaması için de tüm ilkelerin kendisine dayanacağı bir temel ilke olması gerektiğini aktarmıştır.

...bütün ilkeler içerisinde en kesin olan, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması (zira insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler), hem de koşulsuz olması zorunludur. Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan

Contradiction in Aristotle”, çev. Vernon Wedin, *Review of Metaphysics* 24, sayı 3 (1971): 485–509.

¹⁷ R. M. Dancy, *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*, (Dordrecht: D. Reidel Pub. Co, 1975).

¹⁸ J. C. Beall, “Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity”, *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, ed. Graham Priest, J. C. Beall ve Bradley P. Armour-Garb (New York: Oxford University Press, 2004), s. 2–3.

¹⁹ Bu duruma istisna olarak bazı filozofların olduğu düşünülebilir, bunlardan en önemlisi Hegel'dir. Hegel, felsefesinin zemininde yer alan tarihsellik fikri içerisinde karşıtların bir arada bulunabileceğini belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında 20. yüzyıldan önce genel anlamda çelişmezlik ilkesi kabul edilse de Hegel gibi filozoflar ilkeyi ihmal ederek felsefelerini geliştirmişlerdir. Ancak Hegel, Lukasiewicz veya R. M. Dancy gibi çelişmezlik ilkesini doğrudan eleştiren ve ilkenin ihmal edilmesi gerektiğini ispatlayan bir çerçeve sunmamaktadır.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 7-10.

bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir.²¹

Lukasiewicz *On The Principle of Contradiction in Aristotle* makalesinde Aristoteles'in çelişmezlik ilkesini üç şekilde formüle ettiğini belirtmiştir. Bunlar:²²

- (a) Ontolojik Formülasyon: *Metafizik* 1005 b 19,20 “Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır”²³
- (b) Mantıksal Formülasyon: *Metafizik* 1011 b 13,14 “Bütün inançlar içinde en sağlam çelişik önermelerin aynı zamanda doğru olmadıklarıdır.
- (c) Psikolojik Formülasyon: *Metafizik* 1005 b 23,24 “... bir aynı şeyin hem var olduğu hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir”

Görüldüğü üzere Aristoteles çelişmezlik ilkesini hem epistemik (mantıksal formülasyon), hem bilişsel ve davranışsal (psikolojik formülasyon), hem de ontolojik düzeyde ele almıştır. Böylelikle ontolojik bir gerçekliğe mantık yoluyla ulaşan ve ifade eden kişi için, bu gerçekliğin gerektirdiği davranışsal ve psikolojik durumlarda bütüncül bir uygunluk yakalamış olur. Çünkü Aristoteles'e göre çelişmezlik ilkesi en temel ilke olarak tüm durumlarda ve seviyelerde geçerli olan bir ilkedir.

İlkenin kanıtlanmasını ele alacak olursak, Aristoteles, çelişmezlik ilkesinin kanıtlanmasının istenmesinin bilgisizlikten ileri geldiğini, her şeyi kanıtlamanın imkânsız olduğunu, aksi takdirde sonsuza gitmek gerektiğini,

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1005 b 12-15.

²² Lukasiewicz, “On the Principle of Contradiction in Aristotle”, s. 487.

²³ Benzer bir tanımlama Platon'un *Devlet* adlı eserinde bulunabilir “ Bir şeyin aynı zamanda ve aynı yönüyle birbirinin zıddı iki şeyi yapması ya da iki şeye birden uğraması mümkün değildir” Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 33. baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 436 b.

kanıtın aranmaması gereken doğrular varsa o doğruların bu ilkedan başka herhangi bir ilkeye daha uygun düşmeyeceğini belirtmiştir.²⁴ Önceki bölümde ifade ettiğimiz üzere Aristoteles *İkinci Analitikler*'de ispat gerektirmeyen ilk ilkelerin varlığından bahsetmiştir. Bu anlamıyla çelişmezlik ilkesinden daha temel bir ilke bulunmadığı için öncülleri kullanarak çelişmezlik ilkesine muhakeme faaliyeti ile ulaşılamazdır. Böyle olsa bile, çelişmezlik ilkesinin kanıt gerektirmeyen doğrulardan olduğunu, doğrudan veya dolaylı olarak kanıtlamak gerekmektedir. Aristoteles de ilkenin diyalektik bir yöntem ile dolaylı kanıtlanmasını vermek yoluna gider. Bu dolaylı kanıtlamaları da üç şekilde yaptığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi herhangi bir şeyi ifade edebilmek için veya evetlemek için bu ilkeye ihtiyaç duyduğumuzdur. Bu kanıtlama ilkenin mantıksal formülasyonunun dolaylı kanıtlanmasıdır. Aristoteles bu kanıtlamayı şöyle ifade etmiştir.²⁵

Böyle bir yapıda olan tüm kanıtlamaların hareket noktasını, karşımızdaki insandan bir şeyin olduğu veya olmadığını söylemesi değil (çünkü bunun söz konusu ilkenin varlığını önceden varsaymak olduğu düşünülebilir), gerek kendisi gerekse bir başkası için anlam ifade eden bir herhangi bir şey belirtmesini istememiz olacaktır.

Bu kanıtlamaya göre, çelişmezlik ilkesini kabul etmeyen birisi için herhangi bir şeyi evetlemek mümkün olmayacaktır. Çünkü, ifade ettiği şeyin çelişmesinin de eşit derecede meşru olduğunu varsaymak durumunda kalan kişi için belirli bir pozisyon alıp (olumlu veya olumsuz) onu ifade etmek mümkün olmayacaktır. Edward Halper'e (d. 1951-) göre, Çelişmezlik ilkesini reddedenler, tutarsızlıkları (İng. *inconsistency*) kabul edecekleri için onlarla tartışmak kolay değildir çünkü herhangi bir şey hakkında anlaşabilmek için tutarlı bir düzlem gerekmektedir. Aristoteles'in ilkeyi reddedenlere karşı onların

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1006 a 5-10.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1006 a 18-20.

bir şeyler söylemesini istemesinin sebebi, çelişmezlik ilkesinin (ayrıca üçüncü halin olmazlığı ilkesini) reddini içeren tüm kanıtlamalara karşı üretilen tüm argümanların başlangıcının ifadelerin belirli bir anlamı ortaya koyduğu varsayımıdır.²⁶

Aristoteles'in ilkenin dolaylı kanıtlanmasına dair ikinci olarak ortaya koyduğu argüman, çelişmezlik ilkesini reddetmenin belirli bir özneye tüm yüklemelerin yüklenmesinin önünü açıyor olmasıdır. Bu dolaylı kanıtlama da ontolojik formülasyona dair verilmiş olan dolaylı kanıtlamadır. Örnek olarak bir özne olarak insanın tek bir şeye işaret ettiğini ve işaret ettiğinin 'iki ayaklı hayvan' olduğunu varsayalım. Çelişmezlik ilkesini reddeden kişi insanın tek bir şeye değil de 'iki ayaklı hayvan olmayan' olarak birçok şeye işaret ettiğini düşünebilir. Sınırsız sayıda yüklem aynı özneye yüklenmesi ile tanım yapmanın imkânı da ortadan kalkmaktadır. Aristoteles, tek bir şeye işaret etmemenin hiçbir şeye işaret etmemek olduğunu ve bir şeye işaret etmeyen adlarla birinin bir başkasıyla ve kendi kendine düşünce alışverişi imkânının ortadan kalkacağını düşünmektedir.²⁷ Aristoteles, buradaki imkânsızlığın adlandırma düzeyinde değil gerçeklik bakımından bir farklılık olduğunu belirtmiştir. Eğer hem insanın hem de insan olmayanın aynı şeye –gerçek olması itibariyle– yüklenebilmeleri düşünülürse insan ve insan olmayanın özü aynı şey olacaktır bu durumda da her şey bir olacaktır.²⁸

Aristoteles'in üçüncü dolaylı kanıtlanmasının da psikolojik formülasyona ait olduğunu söyleyebiliriz. Bir kişinin çelişmezlik ilkesini reddederek herhangi bir konuda tercih yapmasının mümkün olmadığını, yargı oluşturamayan kişinin de bitkiden farklı olmadığını söylemiştir.²⁹ Devamında ise herhangi bir karar aldığımız durumlarda yaptığımız tercihlerin hem iyi hem de kötü olduğunu düşünerek davranmadığımızı bu iki durumdan birini seçerek hareket ettiğimizi

²⁶ Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. Books Alpha-Delta* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009), s. 420–21.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1006 b 5-10.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1006 b 20-30.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 b 9-11.

ifade etmiştir. Aristoteles şu örneği vererek bu durumu anlatmıştır; çelişmezlik ilkesini reddeden bir kişinin önüne kuyu veya uçurum çıktığında yürüyüşüne devam etmemesinin, iki durumdan her ikisini eşit derecede meşru görmemesinden kaynaklandığını, aslında bir kararı iyi diğerini kötü olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir.³⁰ Her şeyi eşit derecede meşru görmesi gereken bir kişi için bu davranışlar aslında ilkeye tabi kalınarak davranıldığını gösterir niteliktedir.

Her ne kadar Aristoteles'in aktardığımız diyalektik kanıtlamaları güçlü olsa da ilk felsefenin temel ilkesi olarak ortaya koyulan çelişmezlik ilkesinin doğrudan bir kanıtlanmasının verilmemiş olması, çelişmezlik ilkesini temele alarak kurulan Metafiziğin bilim olarak sayılıp sayılamayacağı tartışmasını doğurmuştur. Terence H. Irwin (d.1947-), çelişmezlik ilkesinin kanıtlanmasının kendi kendisini çürüten (İng. *self-defeating*) olduğunu, çelişmezlik ilkesini aksiyom olarak varsaymak gerektiğini belirtmiştir. Ardından, Aristoteles'in sunmuş olduğu dolaylı kanıtlamaya 'aksini ispatlamaya yarayan ispat' (İng. *Elenctic demonstration*) olarak tanımlamıştır. Bu tür ispatlar kendisini çürüten ispatlar olmadığı için, muhatabın bir şeyler söylemeyi kabul etmesi gerektiğini ve eğer bir şey söylerse çelişmezlik ilkesinin doğru olduğu ortaya çıkacaktır. Burada sunulan dolaylı argüman diyalektik bir argüman olup, hiçbir rasyonel kişinin reddedemeyeceği bu yüzden bu argümanın sonucunun *ispatlanamayan bilgi* (İng. *non-demonstrative knowledge*) olarak sayılması gerektiğini belirtmiştir. Eğer bu bilgileri bilimsel kabul edeceksek *Analitikler*'deki (Birinci ve İkinci Analitikler) bilgilerin düzeltilmesi gerektiğini ancak tüm bilimlerin ispatlı (İng. *demonstrative*) olması gerektiğini ifade etmiştir.³¹

Ancak bu yaklaşımın bazı problemleri olduğunu söyleyebiliriz, Aristoteles'in dolaylı kanıtlanması rasyonel olarak kabul edilebilir bir açıklamadır ancak ilkeyi Irwin'in yaptığı şekilde savunmak, yalnızca ilkenin rasyonel anlamda doğru kabul edilebileceği sonucuna bizi ulaştırır.

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1008 b 14-20.

³¹ T. H. Irwin, "Aristotle's Discovery of Metaphysics", *The Review of Metaphysics* 31, sayı 2 (1977): 210-29.

Lukasiewicz'in formülasyonunu dikkate alırsak Irwin'in savunması yalnızca Psikolojik formülasyonu ve mantıksal formülasyonu destekler niteliktedir, ancak ilkenin ontolojik anlamda geçerliliği söz konusu olduğunda kanıtlanmanın yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. İlkenin yalnızca psikolojik ve mantıksal cihetten savunusu yapılmış olur, ontolojik anlamda savunusu yapılmamıştır.³² Çelişmezlik ilkesini bu tip argümanlarla savunma şekli, Aristoteles'in ilkenin kanıtlanamaz olduğu söylemini destekler niteliktedir. Aristoteles'in ilkeyi bilimsel bir şekilde tartışmamış olması ilkenin geçerliliğinin sorgulanmasına yol açsa da varlık hakkındaki naif kavrayışımızın varlığı ya da var olanları çelişki içermeden var olduklarını düşünmemizi sağladığını söyleyebiliriz. Çelişmezlik ilkesinin ontolojik düzeyde kanıtlanması ancak bu ilkeye bağlı olarak geliştirilecek metafizik ile mümkündür. Eğer çelişmezlik ilkesine bağlı olarak oluşturulan metafiziğin herhangi bir çelişkiye yer vermeden bütüncül bir yapı sunduğu gösterilirse çelişmezlik ilkesinin ontolojik formülasyonunu da kabul etmemiz gerekir.³³ Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu dolaylı kanıtlamalar kendi varlık kavrayışı içerisinde ontolojik bir gerçeklik olarak ilkeyi kabul etmenin kabul etmemeye nispetle daha geçerli olduğunu göstermektedir. Şimdi Aristoteles'in varlık kavrayışını ortaya koyan örnekler olarak çelişmezlik ilkesini temel alarak ortaya koyduğu nesne, değişim, hareket ve zaman kuramını incelemeye başlayabiliriz.

1.3. Çelişmezlik İlkesi, Nesne ve Değişim

³² Irwin'in yaklaşımına karşı benzer bir kanıtlama için bkz. Alan Code, "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?", *Canadian Journal of Philosophy* 16, sayı 3 (1986): 345-46.

Code, "aksini ispatlamaya yarayan ispat"ın *bilgi*'ye ya da ilkenin neden doğru olduğunu açıklamaya yetmeyeceğini iddia etmiştir. Irwin, Code tartışmasına yönelik bir diğer eser için bkz. S. Marc Cohen, "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction", *Canadian Journal of Philosophy* 16, sayı 3 (1986): 359-70.

³³ İlerleyen bölümlerde çelişmezlik ilkesine bağlı olarak kurulacak nesne kuramı ve metafizik ele alınarak ilkenin ontolojik formülasyonunun geçerliliği sorgulanmış olacaktır.

Değişim ve hareket problemi antik Yunan filozoflarının mesele edindikleri temel problemlerden biridir. Elea okuluna mensup olan Parmenides, Zenon (d. M.Ö. 490-ö. M.Ö. 430) gibi düşünürler hareketi ve buna bağlı olarak değişmeyi bütünüyle reddetmişlerdir. Benzer bir şekilde Empedokles (d. M.Ö. 495-ö. M.Ö. 430), Anaxagoras (d. M.Ö. 510-ö. M.Ö. 428) ve Demokritos (d. M.Ö. 460-ö. M.Ö. 370) gibi atomcular niteliksel değişimin olmadığını savunmuşlardır.³⁴

Aristoteles, değişimi hareket ile birlikte ele almış ve hareket ve değişimin hem sürekli olduğunu hem de fiili olduğunu savunmuştur. Ona göre, bir nesne hareket ettiği zaman değişmektedir bu değişim de varlıkça, nicelikçe, nitelikçe ya da yer açısından olmaktadır. Nesneden bağımsız olarak değişimden söz edilememektedir. Tüm nesnelere de bu dört kategorinin kapsamında yer aldıkları için tüm nesnelere hareket veya değişim olmaktadır.³⁵ Görüldüğü üzere Aristoteles hem niteliksel hem niceliksel hem oluşsal hem de mekânsal hareketin gerçekliğini savunmaktadır.

Çelişmezlik ilkesi değişim-hareket ilişkisini anlayabilmek için öncelikle Aristoteles'in nesne kuramına bakmak gerekir. Aristoteles, varlık araştırmasını somut bireylerden hareketle yapmıştır. Her somut bireyin belirli bir tözü/cevheri (Yun. *ousia*) vardır. Somut bireyi incelemek tözü incelemektir. Aristoteles tözün dört anlamda kullanıldığını belirtip tözün gerçek anlamını sorgulamıştır. Töz; öz/mahiyet (Yun. *ti esti*) anlamında, tümel (Yun. *katholou*), cins (Yun. *genos*) ve özne/taşıyıcı (Yun. *hûpokeimenon*) anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Aristoteles bu dört anlamı inceledikten sonra somut bireyin tözünün tüm yüklemelerin kendisine yüklenebildiği taşıyıcı/özne olması gerektiğini ifade etmiştir. Teorik düzeyde töz dört anlamın tamamında kullanılabilirken, somut birey olarak töz dikkate alındığında yalnızca özne üzerinden inceleme yapılabilir.

³⁴ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), s. 136.

³⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 200 b 32, 201 a 3.

³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1028 b 35.

Töz, metafizik araştırmanın konusu olan varlığı ifade ederken var olmak bakımından varlığı incelemek için tözün tözünün araştırılması yani, tözün özne/taşıyıcı³⁷ olarak yapısını incelemek gerekmektedir. Özne/taşıyıcı ise Aristoteles'e göre, madde (Yun. *hûle*), form/suret (Yun. *eidōs*) veya her ikisinin birleşimi olabilir.³⁸ Madde, ay altı evrende bulunan, değişim içindeki somut bireyin tüm olma ve olmama olanaklarının toplamını ifade etmektedir. Form ise iki anlamda kullanılabilir bunlardan ilki tümel ya da tür anlamında kullanımdır diğeri ise herhangi bir şeyi kendisi kılan, bu anlamda belirli bir fiili duruma geçmesini sağlayan şeydir. Madde ile birlikte özneyi oluşturan form ya da suret ikinci anlamda kullanılmaktadır. Form, madde ile birleşince tüm olanaklar içerisinde o bireyi birey yapan belirli olanakların fiili hale geçmesi söz konusu olur. Bu fiili hale geçme ancak form ile mümkündür. Eğer madde form ile birleşmese belirlenmemiş olarak kalacak ve birey haline geçemeyecektir.

Somut bireyleri birey kılan, fiili olarak var olmalarını sağlayan ilke olarak suret, maddeye göre daha esastır. Madde bir imkânı temsil ederken onu belirleyen olarak dayanak, somut bireylerden hareketle varlığın en temel parçası olmaktadır. Kendisi değişime tabi olmayan suret, bireyi mümkün kılan olarak maddeden bağımsız olarak var olur diyemeyiz. Maddeyi belirleyen suretin madde ile birlikte var olması ve ona tâbi olması Aristotelesçi somut bireyi düşünüş biçiminin önemli zorluklarından biridir. Ayrıca suretin zamanda olmaması ancak suret ile birlikte ortaya çıkan somut bireyin zamana tabi olmasının da tatmin edici bir açıklamasını Aristoteles'te bulamamaktayız.

Bireylerin nasıl var olduklarını aktardıktan sonra söz konusu bireylerde gerçekleşen değişimin ve hareketin yapısını inceleyebiliriz. Aristoteles değişim ve hareketi “olanak halinde olan şeyin –aslında böyle bir şey olduğu için–

³⁷ Nesne ya da cisim anlamında kullanılmaktadır.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1029 a 2-5.

kendini tamamlaması, gerçekleşmesi”³⁹ olarak tanımlamıştır. Bu tanımdan hareketle değişimi anlamaya çalışırsak öncelikle karşımıza ‘olanak halinde bulunmak’ ifadesi çıkar. Olanak halinde bulunma, somut bireyin maddesindeki olanakların fiili hale geçmemiş olduğu durumu ifade eder, bireyin bu haline kuvve (Yun. *dûnamis*) hali denir. Kuvve hali, bireyin, fiilen sahip olduğu özelliklerin ötesinde o anda sahip olmadığı ama olabileceği tüm özellikleri ifade eder. Aristoteles, kuvveyi “Değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından –aynı var olanda– ilkesi”⁴⁰ olarak ve “kuvve olarak kendisine sahip olan fiile geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şey mümkündür”⁴¹ şeklinde tanımlamıştır. Her iki anlamda da kuvve hali değişimin ilkesi olarak ortaya konmuştur. Değişime tabi olan herhangi bir birey, fiilen sahip olduğu özellikler dışındaki özellikleri kuvve halinde maddesinde barındırmaktadır.

Tanımdan hareketle “aslında böyle bir şey olduğu için” ifadesini inceleyecek olursak karşımıza yoksunluk (Yun. *sterêsis*) kavramı çıkmaktadır. Değişim söz konusu olduğunda değişen bireyin kazanmış olduğu yeni özelliklerin veya varoluş söz konusu olduğunda varoluşun nereden geldiği sorusuna Aristoteles kendi yoksunluğundan geldiği cevabını verecektir. Cam bir bardağın yapılmasını düşünelim, bu bardak yapılırken bardak camdan değil camın bardak olma olanağından yani fiilen yoksun olduğu bir imkândan gelmektedir. Buradaki yoksunluk yokluk değildir, çünkü maddesinde var olan bir kuvvenin fiil haline geçmesi söz konusudur. Dolayısıyla cam aslında – olanakları itibariyle– bardaktır, değişimde de bu bardak olma imkânı ortaya çıkmaktadır.

Tamamlanma, gerçekleşme ise iki anlamda karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki Yunanca *entelekheia* teriminin karşılığı olarak tamamlanmış etkinlik olarak Türkçeye çevrilen kavramdır. Belirli bir gayeyi (Yun. *telos*) içinde barındıracak şekilde tamamlanma halini ifade eder. Söz konusu

³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 201 a 10-11. Aristoteles benzer tanımlamaları yine aynı kitap 201 a 29, 201 b 5, 202 a 7 ‘de vermiştir.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1046 a 10.

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1047 a 24-25.

tamamlanma hali bireyin suretine uygun olarak bütün unsurların belirli bir gayeyi ortaya çıkararak şekilde fiili hale geçmesi ile ortaya çıkar. Dolayısıyla bireyin suretinin bireyi ne ise o olarak ortaya çıkarması ile *entelekheia* haline geçilmiş olur. *Energeia* ise belirli bir işlevi (Yun. *ergon*) yerine getirmek anlamında kullanılmaktadır. Etkinlik, fiil veya edim olarak Türkçeye çevrilmektedir. *Energeia* hali, yine bireyin suretinin gerektirdiği şekilde belirli işlevleri yerine getirmesidir. Ev yapım örneğini ele alırsak ev tamamlanmadan (gayesini yerine getirmeden) önce ki yapım sürecinde bir *energeia* hali mevcuttur ancak gayesi ortaya çıkmadığı için *entelekheia* halinde değildir. Ev yapıldıktan sonra ise evin gayesi ortaya çıkmış ve tözünün gerektirdiği şekilde belirli işlevleri yerine getirmeye başlar, bu aşamadan sonra söz konusu işlevleri yerine getirdiği sürece ev *energeia* halindedir yani fiilen vardır denilir. *Energeia* halinin yöneliminin de ileride ortaya çıkacak bir gaye olduğunu düşünürsek birey o gayeye yönelerek tamamlanmaya çalışır bunu da kuvve halindeki imkânlarını fiili hale yani *energeia* haline geçirmek ile yapar. Bu tamamlanma sürecinde eve var dememizin sebebi onun hareket (Yun. *kinesis*) bağlamında var kabul edilmesidir. Ancak burada dikkat etmek gerekir ki; ev yapım sürecinde ev, ev olarak *energeia* halinde var değildir ancak ev tamamlandıktan sonra eve bilfiil (*energeia* halinde) var diyebiliriz. Ondan önce eve hareket bağlamında var denilebilir. Çünkü ev tamamlanmadan önce, bilfiil olarak tamamlanmaya doğru hareket etmektedir, bilfiil olmaya yönelen hareket belirli bir suretin ortaya çıkması için gerekli olan niteliksel ve niceliksel değişiklikleri ortaya çıkarmaktadır.⁴²

Hareket, Aristoteles'te değişim ile benzer şekilde tanımlanmış olsa da değişimin bir alt başlığı şeklindedir. Hareket de değişim gibi kuvve halinden fiil haline geçişi ifade eder. Her ne kadar fiil haline geçiş olarak tanımlanmış olsa da Aristoteles hareket ve fiili (Yun. *energeia*) ayırt etmiştir. Ona göre yalnızca gayenin kendisinde içkin bulunduğu hareket fiil sayılmaktadır.⁴³ Bu anlamda

⁴² Söz konusu suretin hareketin zorunlu sonucu olduğunu düşünmemek gerekir, suretin ortaya çıkması harekete tâbi değildir.

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1048 b 24-26.

hareket henüz gayesine haiz olamadığı için tamamlanmış değildir, eksiktir. Aristoteles'in kullandığı örneklerden birini kullanacak olursak; bina yaparken, o süreçte bina fiilen var olmadığı için hem bina yapıyor hem de bina yapmış olmayız ancak düşünme söz konusu olduğunda hem düşünüyor hem düşünmüş oluruz veya görme fiilinde hem görmekteyiz hem de görmüşüzdür. Aristoteles, bu örneklerden ilkinde hareket ikincisine fiil demiştir.⁴⁴ Dolayısıyla, belirli bir gaye ile başlanan fiilin eğer nesnesi kendisine içkinse değişim olmaktadır, eğer içkin değilse ve nesnesi belirli bir sürecin sonrasında ortaya çıkıyorsa buna hareket denmektedir.

Şimdiye kadar kuvve ile fiili, tamamlanmış ekinlik olarak fiil ve fiili ve nihayet fiil ile hareketi ayırmış olduk. Değişimin, hareketin ve somut bireyin varoluşunu ele alırken karşılaştığımız temel kavram olarak fiil kavramını Aristoteles başka şeylere nispetle açıklamıştır. Örnek olarak kuvveye nispetle fiili anlatmaya çalışmıştır. Anlaşılması zor bir kavram olan fiilin ancak örnekler yardımıyla, tümevarım ile anlaşılabilceğini, her şeyin açık tanımını aramamız gerektiğini, benzerliklerle yetinmemiz gerektiğini belirtmiştir.⁴⁵

Değişim hareket ilişkisine dönecek olursak, var oluş ve yok oluş istisna tutularak tüm değişimlerin hareket olduğunu söyleyebiliriz. Değişim, hareket ilişkisini anlamak adına Aristoteles'in hareketi nasıl sınıflandırdığına bakmamız gerekmektedir. Hareket Aristoteles'e göre üçe ayrılabilir; kendinde hareket (Lat. *per se*), ilineksel hareket (Lat. *per accidens*) ve başka şeye göre hareket (Lat. *per aliud*). Değişim, hareket farkını anlatırken Aristoteles ilineksel hareketi istisna tutmuştur. Çünkü ilineksel hareket her zaman, her şeyde ve her yerde söz konusudur.⁴⁶ Ayrıca ilineksel harekette hareket töze bağlı gerçekleştiği için ikincil bir anlam ifade etmektedir. Hem sürekli olması hem de ikincil olması itibarıyla Aristoteles ilineksel hareketi göz ardı etmeyi daha doğru bulmaktadır. Başka şeye göre hareket de izafi bir hareket olduğu için hareketin ve değişimin

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1048 b 30-35.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1048 a 35.

⁴⁶ Aristoteles, *Fizik*, 224 b 26-29.

temel unsurlarını ortaya çıkarmada kullanılmamaktadır. Öyleyse en temel hareket biçimi kendinde harekettir.

Benzer bir şekilde değişim de kendinde değişim, ilineksel değişim ve başka şeye göre değişim olarak ayrılabilir. Kendinde değişim dışındaki değişim türleri için gereken unsurlar; hareketi meydana getiren (devindiren), hareket ettirilen şey (devindirilen), hareket edilen zaman, kendisinden hareket edilen şey (neden) ve kendisine doğru hareket edilen şey yani (neye)'dir.⁴⁷ İlineksel olmayan değişimin en temel karakteri ise değişimin her yerde olmaması, ancak karşıtlarda, aradaki durumlarda⁴⁸ ya da çelişkide bulunmasıdır.⁴⁹

Bu doğrultuda Aristoteles'e göre dört tür değişim olduğu ileri sürülebilir. Bunlar:⁵⁰

- 1- Bir pozitif terimden (A)–karşıtı olan– pozitif terime (B)
- 2- Bir pozitif terimden (A) onun çelişğine (değil A)
- 3- Bir negatif (değil A) terimden onun çelişğine (A)
- 4- Bir negatif terimden negatif terime

Bu dört durumu inceleyecek olursak 3. durum oluş, 2. durum ise yok oluştur. 1. durum, 2. durum ve 3. durum değişme olarak kabul edilebilir çünkü çelişik durumlar ya da karşıtlıklar bir arada bulunmuştur. 4. durumda ise herhangi bir çelişik durum ya da karşıtlık bir arada bulunamadığı için değişim olarak kabul edilmemektedir. Hareket açısından bu örnekleri inceleyecek olursak 2. ve 3. örneğimiz olan varoluş ve yok oluş durumlarında hareketten söz

⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, 224 a 34, 224 b 10.

⁴⁸ Aradaki durumlar ile kastedilen nispi karşıtlık durumlarıdır. Aristoteles'in verdiği örneği kullanacak olursak “Gri karaya göre ak, aka göre de karadır”

⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 224 b 28-35.

⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, 225 a 1-10. Saffet Babür çevirisinde ‘pozitif terim’ yerine ‘taşıyıcı’ ifadesini kullanmıştır. Daha anlaşılır olabilmesi için şu çeviri kullanılmıştır: Aristotle, *The Physics: Books V-VIII*, çev. P. H. Wicksteed ve F. M. Cornford (Cambridge: Harvard University Press, 1934).

edilemez. Çünkü var oluş ve yok oluş hareketin sonucu olarak gerçekleşmez. Hareket suretin ortaya çıkmasına (veya dönüşmesine) hazırlayıcı konumundadır ancak suretin ortaya çıkması –yani var oluş– hareketin sonucu değildir. Bu düşünüş biçimine göre herhangi bir varoluş durumunda istenildiği kadar hareket gerçekleşmiş olsun suretin ortaya çıkmasının kesinliği yoktur. Aynı durum yok oluş için de geçerlidir, hareket ile suret ortadan kaldırılamaz. 4. durumu ele alacak olursak değişim sayılamayacağı için zaten hareket olarak sayılmamaktadır. Öyleyse yalnızca 1. durum hem hareket hem de değişme olarak kabul edilebilir.⁵¹

Görmekteyiz ki değişim harekete göre daha kapsamlı bir kavram olarak kullanılmaktadır. Değişimin ise gerektirdiği temel unsur karşıtlık ya da çelişkilerdir. Aristoteles hareketin tözde, görelilikte, etkinlikte ve edilginlikte olmadığını belirttikten sonra nitelikte, nicelikte ve mekânda hareket olduğunu belirtmiştir bunun sebebine de bu üç kategoride karşılıklı olduğu için değişimin mümkün olduğunu söyleyerek açıklamıştır. Öyleyse değişimin yapısının çelişkili olduğu düşünülebilir. Ancak varlığın en temel ilkesi olarak çelişmezlik ilkesini belirlemiş olan Aristoteles için değişimin çelişkiler içermesi kabul edilebilir değildir. Bu sorunu Aristoteles, kuvve-fiil ayrımı ile çözmeye çalışmıştır. Herhangi bir nesne değişime uğrarken özdeşlik ilkesine bağlı olarak kendisi ile aynı olarak kalmaktadır. t_1 ânında α özelliğine sahip olan nesne değişime uğradıktan sonra t_2 ânında α 'nın çelişigi veya karşıtı olan özelliğe sahip olacaktır. Söz konusu özellikler nesnenin bir parçası olarak kalmaya devam ettiği için çelişik özellikler aynı nesneye yüklenmiş olacaktır. Bu durumda Aristoteles, t_1 ânındaki nesnenin fiil olarak α özelliğine kuvve halinde α 'nın çelişigi veya karşıtı olan özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Yani bir nesne, belirli bir anda mevcut özellikleri dışındaki özellikleri kuvve halinde

⁵¹ David Ross (d. 1877-ö. 1971) bu dört örneği incelemeyen önce kendinde olmayan değişimin unsurları olarak belirttiğimiz dört unsuru, değişimin unsurları olarak ele almıştır. Ancak Aristoteles'in *Fizik* 224 a 34-36 'da belirttiği bu unsurlar, kendinde olmayan değişimin unsurlarıdır. Ross bu unsurları değişimin unsurları olarak ele aldığı için hareket değişim farkını inceleyen örnekleri yorumlarken tutarsızlığa düşmüştür. Eğer Ross'un belirtmiş olduğu gibi dört unsur değişimin unsurları olsaydı varoluş da değişim olarak sayılamazdı. Çünkü varoluşta hareket eden bir nesne bulunmamaktadır. bkz. W. D Ross, *Aristoteles*, s. 136-138.

taşımaktadır. Her ne kadar aynı zaman ve aynı özne olsa da çelişik nitelikler aynı bakımdan değil farklı bakımdan nesneye yüklenmektedir. Dolayısıyla çelişmezlik ilkesi ihlal edilmemiş olmaktadır. Bu doğrultuda ilkeyi tekrar şöyle tanımlayabiliriz “Bir nesneye fiil halinde olan bir özellik ve yine fiil halinde olan çelişiği aynı zamanda, aynı özne için yüklenemez ancak –iki özelliğten– birisi kuvve durumunda ise bir arada bulunabilirler”. Sonuç olarak çelişmezlik ilkesi nesnenin belirlenimindeki kuvve fiil halinde bulunan özellikleri belirleyen sınırı ifade etmektedir.

Aristoteles gerçeğin birden fazla düşünülür düzeyde olmasını istemediği için çelişmezlik ilkesine ters düşmeyecek şekilde kurguladığı kuvve fiil ayrımı ile, gerçeğin olanaklı – gerçek dünya şeklinde yayılmasını engelleyerek değişimin tanımını vermiştir. Bir şeyin hem kuvve hem fiil halindeki durumlarının bir arada düşünülebilmesi gerçek-olanaklı dünya ayrımına benzer bir ayrımdır. Ancak Aristoteles mevcut gerçeğin tek bir düzey olduğunu dolayısıyla söz konusu iki seviyenin de aynı düzlemde bulunduğunu iddia etmektedir. Bu noktada karşılaşılan çelişkileri sonrasında göreceğimiz üzere filozoflar ve matematikçiler gerçeklik düzeyi ile diğer düzeyleri ayırarak çözmek yoluna gitmişlerdir.

Şimdiye kadar aktarılan nesne kuramından hareketle, çelişmezlik ilkesinin, değişimi mümkün kılan nesne kuramı ile ilişkisini ortaya koyabiliriz. En temel aksiyom olarak çelişmezlik ilkesinin formüle edilmesi, varlık alanının fiili varlık ve kuvve halinde varlık olarak ikiye ayrılmasını zorunlu kılmıştır. Çünkü çelişmezlik ilkesine bağlı olarak; A, B’dir dediğimiz zaman A, B olmayan değildir de demiş oluyoruz. Bu durumda B olmayan bir varlık alanını düşünmemiz gerekmektedir. B olmayan varlık alanını düşünmemiz B ile ilgili imkânlardan bir kısmını dışlayıp B’yi B yapan imkânların fiili olarak gerçekleştiğini düşünmemiz anlamına gelecektir. Nihayetinde de çelişmezlik ilkesine bağlı olarak herhangi bir yargı ortaya koyduğumuzda yargının yüklemdeki somut bireyin sahip olduğu ancak fiili olarak gerçekleşmemiş sonsuz bir imkân alanını düşünmemiz gerekmektedir. Eğer imkân olarak B

olmayan düşünülme B'nin A'ya yüklenmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, çelişmezlik ilkesi kabul edildikten sonra kuvve ve fiil şeklinde iki farklı varlık alanının var olduğu düşünölmeye başlanılacaktır. Kuvve fiil ayrımından hareketle de somut bireyin nasıl belirlendiği ortaya çıkar, çünkü çelişmezlik ilkesi somut bireyin sahip olduğu özelliklere ne şekilde sahip olduklarının yani belirlenimlerinin ilkesidir. Bu anlamda çelişmezlik ilkesi nesnenin fiili ve kuvve halinde sahip oldukları özelliklerin arasına sınır çekerek nesneyi belirlemenin ilkesi olmaktadır.

Çelişmezlik ilkesine bağlı olarak düşünsel düzeyde farkına varmış olduğumuz imkân fikrinin varlığa uygulanması ile kuvve, fiil ve madde kavramı ortaya çıkmaktadır. Öyleyse nesnenin varoluşunun temelinde çelişmezlik ilkesi bulunmaktadır denilebilir. Aristotelesçi düşünüş biçiminde, çelişmezlik ilkesine bağlı olarak ortaya çıkan kuvve-fiil, fiil-tamamlanmış fiil, fiil-hareket gibi ayrımların ontolojik gerçekliğinin olduğunu kabul etmemiz somut bireyin nasıl var olduğunu, yok olduğunu ve hareket halinde olduğunu kısacası nasıl değişim içerisinde var olduklarını anlamamızı sağlamaktadır. Bu düşünceye göre herhangi bir şeyi düşünceye konu ettiğimizde onu imkân halinde bulunan çelişkilerinden arındırarak çelişik olmayan bir şekilde düşünceye konu etmekteyiz. Buna bağlı olarak hem gerçeklikte hem de düşünsel düzeyde çelişmezlik ilkesine bağlı olarak nesnenin bir bütünlük içinde düşünülmesi, düşünce ve varlığın uyumunu ortaya çıkarmaktadır.

1.4. Zaman ve Çelişki

Aristoteles zaman ile ilgili görüşlerini en detaylı şekilde *Metafizik*, *Fizik* ve *Kategoriler* adlı eserlerinde incelemiştir.⁵² *Metafizik*'te Aristoteles zamanı

⁵² Teoman Duralı'nın makalesinden hareketle Aristoteles'in *Kategoriler* eserinde de zaman hakkında bölümler olduğu tespit edilmiştir. Aristoteles bu bölümde zamanın öncelik sonralık ilişkisini ele almıştır ve dört şekilde zamanı sınıflandırmıştır. Buna göre öncelik; zamana göre öncelik, var olma sırasına göre öncelik, herhangi bir sıraya nispetle öncelik, en uzak mânâda ise

genellikle ontolojik açıdan, ilk muharrike göre öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde incelemiştir. *Fizik*'te, kendi başına zamanın yapısını öncelik sonralık ilişkisi, hareket, devamlılık ve süreklilik gibi problemler çerçevesinde incelemiştir. *Kategoriler*'de ise zamanın öncelik sonralık ilişkisini ele almıştır. Aristoteles'in zaman hakkında düşünceleri dikkate alındığında cevaplamaya çalıştığı temel problemler; zamanın mahiyeti nedir, bağımsız bir gerçekliğe sahip midir, zamanın değişim ve hareketle ilişkisi nasıldır, ânların toplamı zaman olarak kabul edilebilir mi, zaman ezeli midir gibi problemlerdir. Bu problemler içerisinde incelememiz açısından en önemlisi değişim zaman ilişkisidir. Çünkü Aristoteles, zamanın, en açık tanımını değişim üzerinden vermiştir. Zaman değişim ilişkisinin ortaya konulması zamanın ne şekilde anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca zaman değişim ilişkisi ortaya konulduğunda, zamanın mahiyeti nedir, bağımsız gerçekliği var mıdır gibi sorular da cevaplanmış olacaktır.

1.4.1 Değişim Zaman İlişkisi

Aristoteles düşüncesinde zaman, ancak hareket ve değişim ile birlikte ele alınarak anlaşılabilir.⁵³ Her ne kadar değişimden bağımsız olarak bir zamandan söz edip edemeyeceğimiz tartışma konusu olsa da zamanın idraki için değişim olması zorunludur. Aristoteles, zaman değişim ilişkisini incelerken öncelikle zamanın varlığı için gerek koşul olarak değişim ve değişimi idrak edecek bir zihnin varlığından bahsetmektedir. Ardından ise zamanın değişim ile

insanın değer verdiklerini diğer insanlardan daha önde görmesidir. Bkz. Teoman Duralı, "Aristoteles'in Kategorilerinde, Fizik'i ile Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", *Felsefe Arkivi*, sayı 26 (1987): 94–123.

⁵³ Aristoteles zaman değişim ilişkisi ile ilgili görüşlerinin büyük kısmını *Fizik* IV. kitabında 10. ve 14. bölümler arasında vermiştir. Bu bölüme dair yazılmış olan müstakil bir eser de bulunmaktadır. Söz konusu eserde Ursula Coope, zamanın değişim olup olmaması, değişimin bir türü olması (İng. *kind of change*), zamanın değişimin bir parçası olması (İng. *something of change*) ve neden zamanın değişime nispetle tanımlanıp da değişimin zamana nispetle tanımlanmadığı gibi konuları incelemektedir. Daha sonra zamanın sayı olarak tanımı, ölçü olarak tanımı gibi tanımlar verilmiştir. Bkz. Ursula Coope, *Time for Aristotle: Physics IV.10-14*, Oxford Aristotle Studies (New York: Clarendon ; Oxford University Press, 2005).

aynı şey olup olmadığını incelemektedir. Bu incelemeyi yaparken Aristoteles'in kullandığı temelde iki argümanı vardır. Bu argümanlar şu şekildedir:⁵⁴

- Hareket ve değişim ya değişen nesnenin içindedir ya da değişen nesnenin bulunduğu mekândadır. Zaman ise hem her yerde her nesne için aynı şekildedir.
- Değişme daha hızlı veya daha yavaş olabilir ancak zaman daha hızlı ve daha yavaş olamaz. Çünkü değişme belirli zaman içerisindeki hareket ve değişim miktarına göre daha yavaş veya daha hızlı diye adlandırılırken zaman ne niteliği ne niceliği bakımından başka bir zamanla belirlenemez.

Bu iki argümanı dikkate aldığımızda zamanın değişim veya hareket ile eş değer olmadığı sonucuna varabiliriz. Peki değişimden bağımsız olarak zamandan söz edilebilir mi? Aristoteles'e göre değişimden bağımsız olarak zamandan ontolojik düzeyde söz edilemez. Çünkü zaman ancak değişimin varlığı ile idrak edilebilen bir şeydir. Zaman ve değişim eşzamanlı olup aynı anda algılanmaktadırlar. Öyleyse zaman değişim ilişkisinin çift yönlü bir ilişki olduğunu da söyleyebiliriz. Nasıl değişim olduğunda zamanın geçtiğini anlıyorsak zamanın geçtiğini idrak ettiğimizde de değişim olduğunu bilmekteyizdir. Düşünsel düzeyde ise değişimden bağımsız mutlak bir zamanın varlığını düşünebilmekteyiz. Öyleyse, Aristoteles'e göre zamanın ontolojik düzeyde değişimden bağımsız olmadığını ancak zaman ile eş değer de olmadığını söyleyebiliriz.⁵⁵ Ancak, Aristoteles için idrak edilebilmesi itibariyle felsefi araştırmaya konu olan zaman değişime bağlı olarak ortaya konan zamandır.

Aristoteles, değişimi “önce” ve “sonra” olarak belirlediğimizde zamanın geçtiğini anladığımızı belirtmiştir.⁵⁶ Çünkü, Aristoteles'e göre değişim içerisindeki bir nesnenin öncesi ve sonrasının farklı olduğunu idrak etmemiz

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, 218 b 8-18.

⁵⁵ Aristoteles, *Fizik*, 218 b 20-30.

⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, 219 a 23-25.

sayesinde belirli bir zaman geçtiğinin farkına varılmaktadır. Aristoteles bu durumu şöyle ifade etmiştir:⁵⁷

Uçları ortadan değişik şeyler diye düşündüğümüzde, düşüncemizde iki ‘ân’ var; “biri önce, öteki sonra” dediğimizde işte bunun zaman olduğunu ileri sürüyoruz: nitekim zamanın “ân” ile belirlenen şey olduğu düşünülüyor, dayanağımız bu olsun.

Bu tanımdan hareketle değişimin ve zamanın temelinde ân kavramının bulunduğu görülmektedir. Ân kavramını incelemeden önce zaman ve değişim ilişkisini incelemeye devam edelim.

Aristoteles değişim zaman ilişkisine dair en net tanımını “zaman, önce ile sonraya göre değişimin sayıdır” şeklinde vermiştir.⁵⁸ İlk bakışta sayının ölçü anlamında kullanıldığı düşünülebilir ki Aristoteles de bu tanımın hemen ardından zamanın değişimin bir ölçüsü olduğunu, değişimin çokluğunu ya da azlığını zaman aracılığıyla seçtiğimizi belirtmiştir. Zamanın ölçü olmasını ve sayı olmasını dikkate aldığımızda zamanın düşünsel kesiti olarak ânlar kendisi ile saydığımız birimler halini almaktadır. Aristoteles ise zamanın sayılan bir şey olduğunu onunla saydığımız (birim gibi) bir şey olmadığını belirtmiştir.⁵⁹ Zamanın hem bir ölçü olarak nitelendirilmesi hem de kendisi ile saydığımız birim olarak kabul edilmemesi önemli bir güçlük oluşturmaktadır. Zamanın ölçü olmadığını varsayarsak hangi anlamda sayı olduğunu ortaya koymak gerekir.

Aristoteles’in zamanı tanımlarken sayı (Yun. *Arithmos*) tabirini kullanırken ölçü (Yun. *Metron*) tabirini kullanmaması dikkat çekicidir. Coope, Aristoteles’in ölçüm yerine şimdileri ölçtüğümüz bir sıra/düzen (İng. *Order*) anlamında sayıyı kullanıldığını ve bu anlamda sayının amacının önce ve sonrayı

⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 219 a 27-29.

⁵⁸ Aristoteles, *Fizik*, 219 b.

⁵⁹ Aristoteles, *Fizik*, 219 b 7.

saymak olduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Sayının ne anlamda kullanıldığı konusunda *Kategoriler*'e baktığımızda Aristoteles, zaman ve sayı arasındaki benzerliği şöyle dile getirmiştir:

Zamanın bölümlerinin bir düzeni olduğunu ve bu düzenden ötürü bunlardan birinin önce, ötekini sonra olduğunu söylemek daha iyi olur. Bu düşünce sayıya da uyar: ikiden önce bir üçten önce iki sayılır.⁶¹

Hem zamanın kendisi ile saydığımız bir şey olmadığını belirtilmesi hem de zaman sayı ilişkisinin ikisinin de sırayı ortaya koymaları itibariyle benzer olduğunun Aristoteles tarafından ortaya konulmuş olması, zamanın ölçüm olmadığı savını güçlendirmektedir. Ancak nihai olarak Aristoteles'e göre zaman değişimin sırasındır gibi bir tanım vermek mümkün değildir çünkü Aristoteles zamanın ölçüm olduğunu da belirtmiştir. Öyleyse karşılaştığımız bu durumun Aristotelesçi zamanı düşünme biçiminin önemli bir zorluğu olduğunu söyleyebiliriz.

1.4.2. Ân Kavramı ve Çelişkiler

Zamanı düşünme biçiminde karşılaştığımız güçlüklerin temeline inmek istediğimizde zamanın dayanağı olan “ân” kavrayışını incelememiz gerekir. Aristoteles zamanın ân ile belirlendiğini söylemiştir. Eğer zamanı ölçü olarak anlayacak olursak ânlar zamanın birimleri olmaktadır. Böyle düşünüldüğünde de ânlar kendileri ile değişimi ölçtüğümüz ve birleşince zamanı oluşturan taneler olmaktadır. Ânlar bu şekilde düşünülürse süreklilik problemi ile karşılaşırız. Aristoteles'te süreklilik için iki şey arasında temas olmalıdır ve temas eden iki

⁶⁰ Coope, *Time for Aristotle*, s. 87.

⁶¹ Aristoteles, *Organon I: Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), s. 17-18.

şey arasında başka bir şey olmamalıdır. Temas ardışıklığı gerektirirken süreklilik de teması gerektirmektedir. Süreklilik olabilmesi için de nesnelere kenarlarının bir olması gerekir.⁶² Süreklilik böyle düşünüldüğünde Aristoteles'e göre sürekli bir nesnenin bölünmez şeylerden oluşmasının olanaksız olduğu ortaya çıkar. Örnek olarak çizgi sürekli, nokta bölünmeyen bir şey olduğu için, bir çizginin noktalardan oluşması imkânsızdır. Çünkü kendisi bölünmeyen şeylerin kenarları, dolayısıyla temas yüzeyleri olamaz. Zamanın sürekli olduğunu savunan Aristoteles için de eğer ânlar taneler olarak kabul edilirse bir noktanın bir noktaya ardışık olamayacağı gibi bir ân da diğer bir âna ardışık olamaz. Çünkü ardışıklık olabilmesi için ardışık olan şeyler arasında başka bir şey olmaması gerekir ancak Aristoteles'te uzay ve zaman sonsuzdur, sonsuz bölünebilmektedir.⁶³ Dolayısıyla herhangi iki ân arasında sonsuz sayıda ânların olduğunu düşünebiliriz. Eğer iki ân arasında sonsuz sayıda ân düşünürsek iki ânın birbirine teması mümkün olmayacaktır. Sonuç olarak ânlar zamanı oluşturan taneler olarak düşünülürse zamanın sürekliliğinin açıklanamaması problemi ile karşı karşıya kalırız. Aristoteles de bu problemin farkındadır ve zamanın ânlardan oluşmadığını yani ânların zamanın parçaları olmadığını ifade etmiştir.⁶⁴ Hem ânların ölçmeye yarayan birim olarak düşünölmeye çalışılması hem de zamanın ânlardan oluşmadığının ifade edilmesi ikinci bir güçlük oluşturmaktadır.

Herhangi bir şeyin sürekliliği için temas yüzeyi olması gerektiğini aktardık. Zaman için önce ve sonrayı veya geçmiş ve geleceği "ayırır" bu yüzey şimdiki ândır. Aristoteles'e göre şimdiki ân hem olanak halinde zamanı bölmektedir hem de her iki yanın sınırı ve birliğidir.⁶⁵ Zamanı tecrübe etmemiz de hep bu şimdiki ân üzerinden olmaktadır çünkü geçmiş ve geleceği – hâlihazırda– tecrübe edemememize rağmen içinde bulunduğumuz şimdiki ânı

⁶² Aristoteles, *Fizik*, 231 a 20.

⁶³ Aristoteles, *Fizik*, 233 a 18-21.

⁶⁴ Aristoteles, *Fizik*, 218 a 6-8.

⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, 222 a 18-19.

tecrübe edebilmekteyizdir.⁶⁶ Nasıl ki bir süreklilik içinde teması sağlayan yüzey hem öncesini hem sonrasını barındırıyor ise (bu anlamda iki yanın birliğidir) şimdiki ân da hem geçmiş hem geleceği içinde barındırmaktadır.⁶⁷ Ayrıca şimdiki ân hem öncesinden hem de sonrasından farklı olacağı için ne geçmiş ne de gelecektir. Böyle düşünüldüğünde şimdiki ân hem geçmiş hem gelecek, ne geçmiş ne de gelecek olmaktadır.

Zamanın hem önceyi hem de sonrayı içermesi çelişkiye yol açacağı için Aristoteles, öncenin sonunun ve sonranın başının bir arada bulunduğunu böylelikle önce ve sonranın veya başlangıç ve sonun yani karşıtlıkların zamandaş olarak bir arada bulunmadığını belirtmiştir.⁶⁸ Ancak bu çözümün ânı sınır olarak düşündüğümüzde yetersiz kaldığını söyleyebiliriz, çünkü şimdiki âna nispetle önce ister öncenin sonu ister öncenin başı olsun nihayetinde geçmiştir ya da öncedir. Gelecek de aynı şekilde şimdiki âna nispetle ister geleceğin başı ister geleceğin sonu olsun nihayetinde gelecek veya sonradır. Öyleyse, ânı sınır olarak düşündüğümüzde bu düşünüş biçiminin bizi çelişkiye götürdüğünü söyleyebiliriz.⁶⁹

Ânı düşünürken karşılaştığımız çelişkinin kuvve fiil ayrımı ile çözümlenip çözülemeyeceğini incelemeye çalışalım. Kuvve fiil ayrımının çelişmezlik ilkesi doğrultusunda sınır çekmek (somut bireyin fiili halde olan özellikleri ile kuvve halinde bulunan özelliklerini ayıran bir sınır) suretiyle somut nesneyi belirlediği düşünülmektedir. Kendisi bir tür sınır durumunu ifade eden ânı belirlemek için

⁶⁶ Şimdiki ân yerine genel olarak ân ifadesini de kullanabiliriz çünkü her ânın bir zaman “şimdiki ân” olarak adlandırıldığını ya da adlandırılacağını unutmamak gerekir.

⁶⁷ Süreklilik içerisinde bir A nesnesini düşünelim bir de sürekliliği sağlayan temas yüzeyi olarak Z noktası olduğunu varsayalım. A nesnesinin Z noktasından öncesi (zamansal ya da mekânsal olabilir) B, sonrası ise C olsun. A nesnesi için Z noktası hem B’yi hem C’yi içermelidir. Ancak bu içerim fiilen olmak zorunda değildir imkân halinde de hem B’yi hem C’yi içerdiğini söyleyebiliriz. Eğer böyle bir içerim söz konusu olmasa yüzeyin önce ve sonrasıyla teması kesilmiş olur. Bu durumda da süreklilik ortadan kalkar.

⁶⁸ Aristoteles, *Fizik*, 222 b 1-5.

⁶⁹ Geçmiş ve gelecek olarak ifade etmiş olsak da asıl kastedilen geçmiş ele aldığımızda, ânın, geçmiş olmayan yani hem şimdi hem geleceği içerdiğidir. Geleceği ele aldığımızda da gelecek olmayan olarak hem geçmiş hem de şimdiki zamanı içermesidir. Dolayısıyla açık bir çelişki ile karşılaşmaktayız.

–çelişmezlik ilkesi doğrultusunda– sınır çekmeye çalışsak mutlak bir kuvve hali ile karşı karşıya kalırız. Eğer ân içerisinde öncenin sönmüş bir fiil olarak kuvve haline geçtiğini, sonranın ise henüz gerçekleşmemiş bir kuvve halinde bulunduğunu düşünecek olsak, zaman mutlak kuvve haline karşılık gelmektedir. Zaman kuvve halinde geçmiş, kuvve halinde gelecek iken fiilen ne diye sorduğumuzda verebileceğimiz cevap “fiilen geçmiş olmayan fiilen gelecek olmayandır” olacaktır. Çünkü şimdiki ânın belirlenimi –kendisi sınır olduğu için– ancak yine öncesi ve sonrası üzerinden yapılabilmektedir. Şimdiki ânı bu şekilde geçmiş ve gelecek üzerinden tanımladığımızda bir belirlenim yapmış olmamaktayız yalnızca bir negatif açıklama ortaya koymuş oluruz. Bu durumda ân yine belirsiz olacak kalacaktır.

Kendisi belirlenmemiş olan, mutlak kuvve haline tekabül eden, çelişik olan bir şeyin düşünceye konu edilmesi Aristotelesçi düşünce açısından mümkün değildir. Çünkü çelişmezlik ilkesi doğrultusunda somut bireyler belirlenip madde ve suretinin gerektirdiği şekilde çelişkilerinden –fiilen– arınıp düşünceye konu edilmektedir. Aristoteles’e göre sonsuz evrende ne kadar ileriye ya da geriye gidersek gidelim suretsiz bir madde ile yani belirlenmemiş bir şeyle karşılaşmamız mümkün değildir çünkü böyle bir şey olsa çelişik olanakları içinde barındıran madde kendinde haliyle doğada bulunur olurdu ve çelişmezlik ilkesi varlığın temel aksiyomu olamazdı. Bu yüzden varlıkta *ousia*’lar yani belirlenmiş bireyler bulunmaktadır. Dolayısıyla zaman var ise Aristotelesçi düşüncede onun da çelişik olmayan belirlenmiş bir yapısının olması gerekir. Ayrıca ânların çelişik olduğunu kabul edip, ânları düşünceye konu edemeyeceğimizi düşünsek değişim ve hareketi nasıl ânlar üzerinden idrak ettiğimizin açıklaması verilemez hale gelir.

1.5. Değerlendirme

Klasik mantığın ilkelerinden hareketle ortaya çıkan kavramsal çerçevede zamanı kavramak istediğimizde karşılaştığımız zorluklar ve ânın çelişkili görünen yapısı, zamanın Aristoteles düşüncesinde kavramsal düzeyde açıklığa kavuşturulamadığının göstergesidir. Aristoteles de zamanın ya hepten var olmayan ya da kaygan–ele avuca gelmez bir yapıda olduğunu belirtmiştir.⁷⁰ Aristotelesçi düşüncede zamanın kavranamamasının sebebi çelişmezlik ilkesine bağlı olarak ortaya konulan nesne anlayışında her şeyin bireyler olarak düşünülmesidir. Çelişmezlik ilkesine bağlı olarak belirlenim kazanan bireyler diğer bireylerden ayrılarak kendileri ile aynılıkları var olarak düşünülmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak ortaya çıkan nesne kuramı da değişim içerisindeki somut bireyi anlamak için gerekli kavramsal çerçeveyi sunmaktadır. Ancak değişim içerisindeki somut bireyi anlamlandırmada kullandığımız klasik mantığın kavramları olan kuvve fiil, fiil tamamlanmış fiil vb. kavramlar sınır durumu olarak âna uygulandığında çelişkileri ortadan kaldırmamaktadır.

Aristotelesçi düşüncede herhangi bir şeyi düşünceye konu etmek istediğimizde (çelişmezlik ilkesine bağlı olarak) bir sınır çekmeye çalışıyoruz; ancak zamanın düşünsel anlamda parçası olarak düşündüğümüz ân söz konusu olduğunda ânın kendisi bir sınırı ifade etmektedir. Ân, kendisi ile özdeş olan bu anlamda belirlenmiş olan bireyler gibi değildir. Bir sınır olarak ânın kendisinin çelişik bir yapıda olması onun bireyleştirilmesini engellemektedir. Zaman eğer taneleştirilebilir ve somut bireyler olarak ânlardan oluşan bir yapıda olsaydı çelişmezlik ilkesini temel alan klasik mantıkta zaman ele alınabilir hale gelirdi. Ancak zamanın ve ânın yapısının bu şekilde olmaması Aristotelesçi düşüncede zamanı kavranamaz hale getirmektedir.

Klasik mantık içerisinde, varlığın, –kendindeliği olan– bireylerden (*ousia* sahibi) oluşan bir şekilde, çelişmezlik ilkesine tabi olarak düşünülmesi değişim içerisindeki bireyleri anlamlandırmamızı sağlasa da zamanı kavramsallaştıramamaktadır. Bunun muhtemel iki sebebi olduğunu söyleyebiliriz; ya olgu –yani zaman veya ân– çelişik olduğu için, dil ve düşünce

⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, 217 b 32-33.

de olgusal olanın bir tür resmi olduğu için dűşünsel düzeyde çelişki ile karşılaşmaktayızdır; ya da zamanı klasik mantığın ilkeleri ve kavramları ile düşünmeye çalıştığımız için klasik mantığın sunduğu gerçeklik içerisinde zamanı kavrayamıyoruzdur. Bu iki sebepten hangisinin geçerli olduğu ise ancak çelişmezlik ilkesini reddetme imkânını içinde barındıran bir mantığın zamanı nasıl kavramsallaştırdığı ortaya konulunca gösterilebilir. İkinci bölümde böyle bir mantığın nasıl kurulduğu üçüncü bölümde ise bu mantığın zamanı nasıl kavramsallaştırdığı ortaya konulacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

DİALETİK MANTIK

2.1. Klasik Mantık'tan Klasik Olmayana Arka Plan

Mantık tarihine baktığımızda üretilmiş olan mantık biçimlerinin ilkeler açısından ve dayandığı ontoloji açısından iki farklı gruptandırmaya tabi tutulduğunu söyleyebiliriz. Ontoloji açısından klasik mantık ve modern mantık ayrımı yapılmaktadır. İlkeler açısından ise klasik mantık ve klasik olmayan mantık ayrımı yapılmaktadır. Bu ayrımları öncelikle ontoloji açısından değerlendirerek, klasik mantıktan başlayarak ortaya koymaya çalışalım.

Klasik mantık, ilk bölümde ifade ettiğimiz üzere Aristoteles'in eserleri ile biçimselleştirilmiş, temelde üç mantık ilkesi (özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi ve üçüncü halin olmazlığı) ve iki doğruluk değerini (doğru ve yanlış) temel mantık ilkeleri olarak kabul etmiş ve buna bağlı olarak mantık sistemini genişletmiş olan mantıktır. Aristoteles'in ortaya koyduğu haliyle klasik mantığın ilkeleri ile varlığın ilkeleri birbirine eş olarak görülmüştür. Mantık tarihinde baktığımızda da 20. yüzyıla gelinceye kadar Aristotelesçi –klasik– mantığın hâkim olduğunu görmekteyiz.

Klasik mantığın 20. yüzyıla gelinceye kadar hâkim olmasındaki temel etken, kabul gören varlık anlayışı ile uyumlu olmasıdır. Immanuel Kant'tan sonra batı felsefi düşüncesinde –klasik anlamda– metafizik yapmanın imkânı ortadan kalkmıştır. Ancak varlık anlayışındaki bu değişiklik Kant ile birlikte klasik mantığın terkinin gerektirmemiştir. Bunun sebebi, Kant'ın yine transandantal bir mantık ortaya koymuş olmasıdır. Kant herhangi bir nesnenin kurulumunda uzay ve zamanın saf görüşünde temsil olunan duyuşsal karşılıkların, yargı fiili aracılığıyla, mevcut olan kavramların altına düşürülmesi suretiyle nesnenin ortaya çıktığını, nesnenin kuruluşunu inceleyen mantığın da

transandantal mantık olduğunu belirtmiştir. Bu mantığın ilkeleri klasik mantık ilkeleri olmuştur. Herhangi bir nesnenin kurulmasında klasik mantığın temel ilkelerine bağlı kalınmıştır. Klasik mantık ilkelerine bağlılığı göstermek adına bir örnek vermek gerekirse Kant'a göre bütün analitik yargılar çelişme ilkesine dayanmaktadır ve analitik bir yargının değili aklı çelişkiye götürmektedir.⁷¹

Ahmet Ayhan Çitil'e (d.1968-) göre Kant, bir biçimde metafiziğin klasik anlamda imkânsızlığını göstermekle beraber onun yerine yeni bir metafizik ortaya koymuştur. Kant'ta matematiğin, aklın sınırları içerisinde açıklığa kavuşturulabilecek metafiziksel bir zemini vardır.⁷² Modern mantık çalışmalarını etkilemesi bakımından Kant'ın felsefesini ele alırsak karşımıza işte bu metafiziksel zemin ile ilgili tartışmalar çıkar.

Kant'ın akla sınır çizme projesinin temel çıkış noktası, aklın kendi başına olanı (bu ister duyumladığım ve duyumlama yetimin *a priori* formları olarak uzay ve zamanda tezahür edenlerin kaynağında yer aldığı düşünülen şey olsun isterse Platoncu anlamıyla bireysel varlığa sahip düşünülür olsun) dolaysızca (akli bir görü vasıtasıyla) bilemeyeceği düşüncesidir. (...) Akli görünün imkânının ortadan kaldırıldığı bu düşünüş tarzında bilmenin iki farklı yolu bulunmaktadır. Kavramlar yoluyla bilme ve duyumlama yoluyla verilen ampirik nesnelere ve duyumlama yoluyla kılınan uzay ve zamanı saf (ampirik olmayan) görü yoluyla bilme.⁷³

Akli görünün elenmesi, adların gönderimde bulunduğu nesneyi dolaysızca yakalaması ve nesnelere kendinde varlıkları hakkında konuşmanın imkânını ortadan kalkmıştır. Örnek olarak ilk bölümde aktardığımız Aristoteles

⁷¹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İonna Küçükardı ve Yusuf Örnek. Türkiye Felsefe Kurumu çeviri dizisi :5, B 27 (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011), s. 15.

⁷² Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap 1: Sayı ve Nesne* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2012), s. 14.

⁷³ Ahmet Ayhan Çitil, "Matematik ve Felsefe", *Felsefelogos*, sayı 49 (2013): 32.

düşüncesinde, varlıkta esas olan somut cevherlerin ve onların kendindeliğini ifade eden tözleri hakkında konuşmak Kant'ın çizdiği çerçevede anlamsızdır. Çünkü töz de cevher de duyusal bir içeriğe sahip olmayan yapılardır, onların kendinde hallerinin bilinmesi ve o halleri üzerine konuşmak Kant düşüncesinde bir yanılısamadan ibarettir. Çitil, bu durumu şöyle ifade etmiştir;

Kant *Birinci Kritik*'in transandantal mantığın diyalektik kullanımını ele aldığı bölümünü, kendi başına olan, bu itibarla da koşulsuz olan hakkında konuşmanın çelişkilerini ortaya koymaya ayırmıştır. Bu itibarla, dilin terimlerinin dil dışında kendi başına mevcut bireylere işaret edebileceği fikri ağır bir darbe almış olmaktadır. Nesnelere mahiyeti ve mekânı ile ilgili diyalektik tartışmada, ağırlık eksenine nesnelere kendi başına varlığı fikrinden, nesnelere yargı veya önerme mekânında varlığı fikrine kaymış olmaktadır.⁷⁴

Bu düşünce biçimi içerisinde matematiksel nesnelere inşasının zemininde ne olduğu sorusuna Kant, saf görüde (İng. *Pure intuition*) inşa cevabını vermiştir. Çünkü Kant düşüncesinde matematiksel nesnelere kuran yargılar, sentetik ve *a priori*'dir. Sentetik yargı olması bilginizi genişletiyor olması, yargı ifadesindeki öznenin kavramı ile yüklem kavramı arasında kapsama ilişkisi olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla yargı faaliyetinde verili olan bir kavramı diğeri ile karşılaştırabilmek için verili olanın ötesine geçerek üçüncü bir şeye ihtiyaç duyulur.⁷⁵ Matematiksel yargı faaliyeti söz konusu olduğunda bu üçüncü şey zamanın ve uzayın saf görüsüdür. Kant'a göre matematiğin olanaklı olabilmesi için "birim" fikrine ihtiyaç duymaktayız ve bu "birim" fikri insana zamanın saf görüsünde verilmektedir. Bir diğere ihtiyaç ise "art ardalık" fikridir ve bu da insana uzayın saf görüsünde verilmektedir. Öyleyse matematiksel nesnelere inşası, insanın yargı gücünün bu saf görüler

⁷⁴ Çitil, *Matematik ve Felsefe*, s. 33.

⁷⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), s. 280-81.

aracılığıyla yapmış olduğu birlik verme faaliyetiyle mümkündür. Dolayısıyla, matematiksel nesnelere analitik yolla değil sentetik yolla inşa edilmektedirler.⁷⁶ Bu inşanın zeminindeki ‘üçüncü şey’ ise saf görüde inşadır.

Ayrıca Kant’a göre saf matematik ve geometrinin yasaları sentetik olmanın yanı sıra *a priori*’dir. *A priori* bilgiler, doğrulanması için tecrübeye başvurulması gerekmeyen kendinde apaçık olan bilgilerdir. *A priori* bilgiler evrensel ve zorunlu bilgilerdir. *A posteriori* bilgiler ise doğrulamak için tecrübeye başvuru bilgileri. *A posteriori* bilgiler evrensel, zorunlu değil olanaklıdır. *A priori* bilgiler ise kavramların dolayımı olmadan dolaysızca bilinebilen bilgileri ifade eder ve bu anlamda zorunlu, evrenselidir.

Kant’ın matematiksel nesnelere inşasının zeminine ampirik bir malzeme içermeyen saf görüde inşayı koyması Kant sonrası düşünürler tarafından eleştirilmiştir.⁷⁷ Kant’ın tasvir ettiği şekliyle matematik ve geometrinin yasalarının sentetik olması ve bu sentetikliğin zeminin saf görüde inşa olması, matematiğin ve geometrinin temelinde transandantal unsurlar (zaman ve mekânın saf görüşü) bulunduğu anlamına gelir. Böyle olunca da saf görüde inşa felsefecileri zorunlu olarak transandantal bir metafiziğe yönlendirir. Aritmetik söz konusu olduğunda saf görüde inşanın elenmesi suretiyle bu tür bir metafizikten kurtulmaya çalışan en etkili isim Modern mantığın öncüsü olan Gottlob Frege olmuştur.

Frege’nin aritmetiği genel mantığa indirgeme projesi çerçevesinde 1879 yılında yayınladığı *Kavram Yazısı* (Alm. *Begriffsschrift*) adlı eseri Frege’nin bu projesinin mantık tarihine sunmuş olduğu en önemli katkı olmuştur. Öyle ki Yalçın Koç’a (d. 1950-) göre bu kitapta geliştirilen mantık sisteminden ve o dönemde yaşayan Georg Cantor (d. 1845-ö. 1918), Richard Dedekind (d. 1831-ö. 1916) ve Giuseppe Peano’nun (d. 1858-ö. 1932) matematik ile ilgili

⁷⁶ Kant’ın analitik/sentetik ayrımı ile ilgili bkz. Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik / Sentetik Ayrımı* (Ankara: Kesit Tanıtım, 2004), böl. 2.

⁷⁷ Kant sonrası ortaya çıkan tartışmaların seyrini ve anlambilim geleneğine etkilerini incelemek için. Bkz. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, ed. Linda Wessels (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991).

çalışmalarından hareketle Russell ve Alfred North Whitehead (d. 1861- ö.1947) *Principia Mathematica*'yı yayınlamışlardır ve matematiğin mantığa uygulanması sonucu matematiksel mantık ortaya çıkmıştır.⁷⁸ Yine Frege 1884 yılında *Aritmetiğin Temelleri* kitabını yayınlamıştır.⁷⁹ Frege'nin amacı Kant'ın iddia ettiği gibi aritmetiğin temellerinin *sentetik a priori* olmadığını, *analitik a priori* olduğunu göstermektir. Bu iddianın kanıtlanması, aritmetiğin saf görü gibi herhangi bir metafiziksel zemine gönderim yapmadan tamamen dil içerisinde mantığa indirgenebileceğini gösterecektir.

Frege'ye göre bir yargının analitik ya da sentetik olduğunun çözümlenmesi yapılırken yargı, ilksel doğruluklara kadar izlendiğinde eğer bu yolun sonunda karşımıza sadece genel mantık yasaları ve tanımlar çıkıyorsa, ulaştığımız doğruluk analitik bir doğruluktur. Bununla birlikte, eğer bir kanıtlamayı sadece genel mantıksal doğruluklarla yapabilmek mümkün değilse ve bunun için özel bir bilim alanının doğrulukları gerekiyorsa, bu tümce sentetik bir tümcedir.⁸⁰ Aritmetik ile ilgili önermelerin zemininde saf görüde inşayı mümkün kılan transandantal unsurlar değil de mantıksal doğruluklar olduğunu göstermek matematiğin yargılarının analitik olduğunu göstermek anlamına gelecektir. Frege'nin bunu nasıl yaptığına dair örnek verecek olursak Frege'nin sayı olarak sıfırı, biri genel mantığın kavramlarını kullanarak nasıl tanımladığını gösterelim;

0 sayısını, altına hiçbir nesnenin düşmediği kavrama ait sayı olarak tanımlamak akla yatkın geliyor. Ancak burada, 0'ın yerine aynı anlama gelen "yok" geçmiş görünüyor; bu yüzden şu şekilde tanımlamayı tercih ediyoruz: Eğer, a ne olursa olsun, a 'nın bir kavram altına düşmediği tümcesi tümel olarak doğruysa, 0 sayısı bu kavrama aittir. Benzer biçimde, 1 sayısının F kavramına ait olduğunu söyleyebiliriz, eğer a ne olursa olsun, " a 'nın F kavramının altına düşmediği" tümcesi tümel olarak doğru değilse

⁷⁸ Yalçın Koç, "Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sayı 30 (2012): 51.

⁷⁹ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkân (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

⁸⁰ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 89.

ve “*a*, F'nin altına düşer” ve “*b*, F'nin altına düşer” tümcelerinden *a*'nın ve *b*'nin aynı oldukları sonucu tümel olarak çıkarırsa.⁸¹

Ardından, bir sayıdan bir sonraki sayıya geçmenin kurallarını da veren Frege, sayıların tanımlamasının ve sayılar üzerinde işlem yapmanın tamamen genel mantığın kavramlarının kullanımı ile mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylelikle Frege, aritmetiğin Kant'ın düşündüğü gibi sentetik *a priori* olmadığını analitik *a priori* olduğu göstermiş olacaktır.

Frege'ye göre Kant'ın matematiğin temelleri konusunda böyle bir yanılgıya düşmesinin sebebi, analitik sentetik ayrımını düzgün bir şekilde yapmamış ve analitikliği hafife almış olmasıdır.

Kant'ın analitik yargılar tanımı temel alındığında yargıların analitik ve sentetik olarak bölünmesi olanaklı tüm durumları kapsamaktadır. Kant, tümel olanaklı yargıları düşünmektedir. Bu yargılarda, özne olan bir kavramdan söz edilebilir ve –Kant'ın tanımının gerektirdiği gibi– yüklem olan bir kavramın onda içerilip içerilmediği sorulabilir. Ancak, eğer özne, tekil bir nesneyse bunu nasıl yapabiliriz. Ya da yargı varoluş bildiren bir yargı ise? Bu durumlar söz konusu olduğunda Kant'ın anladığı anlamda özne olan kavramdan söz etme olanağı yoktur. Kant, kavramların, vasıfların birbirine eklenmesi yoluyla belirlendiklerinin düşünüyormuş gibi görünüyor; ancak bütün kavram oluşturma yolları içinde en verimsiz olan budur⁸²

Frege'ye göre Kant'ın analitik önermelerin bilgileri genişletmediği kanısına varmasının sebebi, kavramların vasıfların birbirine eklenmesi yoluyla belirlendiğini düşünüyor olmasıdır. Frege'ye göre Kant, birbirine eklenen belirleyici niteliklerin toplamı olarak 'kavram' oluşturmaktadır. Frege'de ise bu belirleyici nitelikler ortak bir alan oluşturmaktadır, bu alan belirleyici

⁸¹ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 150.

⁸² Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 181.

niteliklerin sınır çizgileri olan doğru parçalarıyla kuşatılmıştır. (Frege burada geometri üzerinden örneklendirme yapmaktadır). Ayrıca daha önceden verilmiş olan sınır çizgileri bir alanı farklı bir şekilde bölmek için kullanılmaktadır. Bu süreçte esaslı hiçbir yenilik yoksa da en verimli kavram tanımları, daha önce verilmemiş sınır çizgilerini çekmektir. Çıkardığımız bu sonuçlar bilgimizi genişletmektedir ve dolayısıyla Kant'a göre onların sentetik olduğunu kabul etmek gerekir; ancak Frege'ye göre onlar saf mantıksal araçlarla kanıtlanabildikleri için analitiktirler.⁸³

Her ne kadar Frege'nin projesi –sonraki bölümlerde göreceğimiz– Russell Paradoksu ile başarısızlığa uğramış olsa da Frege, bu çalışmalarıyla aritmetik hakkında cevaplanmamış olan birçok soruyu gündeme getirmiştir ve yeni bir mantık dili oluşturarak modern mantığın kurucusu kabul edilmiştir. Çitil, Frege'nin kurucusu olduğu modern mantık ile getirmiş olduğu yenilikleri şu şekilde özetlemiştir:

Klasik mantık, mantık değişmezleri ile ilgili bir ilerleme sağlamış olmakla birlikte “tüm” ve “bazı” gibi ifadeleri içeren önermelerin ele alınışı yeterince ayrıntılı değildi. Frege'nin geliştirdiği niceleme mantığı, tüm bu sorunları kökünde halletmiş ve modern mantığın gelişiminde yeni bir başlangıç olmuştur. Frege'nin geliştirdiği mantık içerisinde en karmaşık matematiksel ifadeler temsil edilebilmiş, ispatlar kendi ifade ettiği anlamda görüsel herhangi bir unsurun sızmasına izin vermeyen bir biçimde mantıksal araçlarla ele alınabilmiştir.⁸⁴

Kant ile başlayan varlık anlayışındaki değişim modern mantığın ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Akli görünümün elenerek saf görünümün kabul edildiği varlık anlayışının devamında saf görünümün de elenerek esas olanın tamamen dil içerisinde ifade edilebilen bağıntılar ve olgusal içerikler olduğu bir ontoloji

⁸³ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 181–182.

⁸⁴ Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefe-I*, ed. Semiha Akıncı (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 35.

ortaya çıkmıştır. Bu ontolojiye uygun olarak dilin mantığının dönüştürülmesi de Frege ile başlayıp *Principia Mathematica* ile devam etmiştir. Şimdi, kısaca Frege sonrası gelişmelere de değinmeye çalışalım.

Frege'nin projesinde mantıksal ve aşikâr kabul ettiği temel yasalardan Russell, paradoks üreterek Frege'nin dizgesinin çelişkiye yer veren tutarsız bir dizge olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁵ İlerde detaylı bir şekilde incelenecek olan bu paradoksun sonucunda anlaşılmaktadır ki dil içerisinde öyle küme tanımlamaları yapılabilir ki, bu kümelerin çelişkiye düşmeden düşünülebilecek herhangi bir gönderimleri yoktur. Bu sonuç Frege'nin projesinin aksaması anlamına gelir.⁸⁶ Bu projenin takipçileri olarak matematiği mantığa indirgeme, böylelikle matematiği mutlak olarak biçimselleştirme çabaları, aritmetik alanında İtalyan matematikçi Peano tarafından, geometriyi biçimselleştirme çabaları ise Alman matematikçi David Hilbert (d. 1862-ö. 1943) tarafından sürdürülmüştür. Hilbert'in projesi biçimsel bir dil içerisinde matematiğin tüm doğru önermelerinin teorem olarak ispatlanabilmesini amaçlamaktadır.⁸⁷ Bu projenin imkânı Kurt Gödel'in (d. 1906- ö.1978) 1931 yılında vermiş olduğu tamamlanamazlık teoremleri ile ortadan kalkmıştır.⁸⁸ Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri, biçimsel dizgelerin tam olamayacağını göstermiştir. Ayrıca Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri göstermiştir ki *Principia Mathematica* yeni aksiyom ve kurallara istenildiği kadar genişletilsin, bu dizgeden biçimsel olarak türetilmeyecek aritmetiksel doğruluklar her zaman olacaktır.⁸⁹

⁸⁵ Çitil, *Çağdaş Felsefe-I*, s. 38.

⁸⁶ Frege'nin türetimlerinin büyük kısmının, Russell paradoksuna yol açmadan kurtarılması ile ilgili bilgiler için bkz. Edward N. Zalta, "Frege's Theorem and Foundations for Arithmetic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Summer 2017 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/frege-theorem/>.

⁸⁷ Kısaca aktardığımız bu proje ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, böl. 7.

⁸⁸ Gödel'in kanıtlaması ile ilgili özet bir çalışma için bkz. Ernest Nagel, James Roy Newman, *Gödel Kanıtlaması*, çev. Bülent Gözkan, İkinci Basım (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2008).

⁸⁹ Nagel ve Newman, *Gödel Kanıtlaması*, s. 78.

Araştırmamızın odağında bulunmadığı için kısaca aktardığımız bu gelişmeler modern mantığın gelişimini sağlamıştır. Frege, sonrası bu süreç modern mantığın gelişimine katkı sağlayan ve temelinde Kant'ın saf görüde inşa nesnesi olarak matematiksel nesnelere koymasını kabul etmeyen bir dil arayışını ifade etmektedir. Modern mantığın ortaya çıktığı tartışma zemini kısaca ortaya koyduktan sonra Frege ile ortaya çıkmaya başlayan mantığın, ilkeler açısından klasik mantık sayıldığını belirtmemiz gerekir. Modern mantık, klasik mantığın üç temel ilkesini ve iki doğruluk değerini (doğru ve yanlış) kabul etmesi itibariyle, ilkeler açısından klasik mantık sayılmaktadır.⁹⁰ Ancak kullandığı matematiksel dil ve –metafiziksel gönderimi olmayan– bağıntıları esas alan yeni bir ontolojiye bağlı olarak sunulmuş olması itibariyle Frege ve *Principia Mathematica* ile ortaya çıkan mantığa klasik mantıktan farklı olarak modern mantık veya matematiksel mantık denmektedir. İlkeler açısından ise klasik olmayan mantıkların ortaya çıkması ile birlikte modern mantıkların klasik mantık olarak adlandırıldığını görmekteyiz.⁹¹

Klasik olmayan mantıklar ise Aristoteles'in üç mantık ilkesinden en az birini reddederek veya ikiden fazla (üç veya sonsuz) doğruluk değerini kabul ederek geliştirilmiş olan mantıklardır. Bu mantıklar 20. Yüzyılda ortaya çıkmaya başlamışlardır. İlk olarak 1920'lerde Jan Lukasiewicz tarafından (aynı zamanda Emil Leon Post [d. 1897- ö. 1954] tarafından, –çok değerli mantıklardan biri olan– üç değerli bir mantık örneği ortaya konmuştur. Bu mantık türü iki değerlilik ilkesini reddetmektedir.⁹²

⁹⁰ Modern mantıklardan sayılan; Modal Mantık, Süreler Mantığı (İng. *Temporal Logic*), Dinamik Mantık gibi mantıklar klasik mantığın söz konusu ilkelerine bağlı kalıp onlara yeni kipler (operatör) eklemeleri itibariyle klasik mantığın uzantısı (İng. *extension*) olarak kabul edilmektedirler.

⁹¹ Priest, klasik olmayan mantıkları incelediği çalışmasının birinci bölümünde bizim “Modern Mantık” diye adlandırdığımız Frege ile başlayan geleneği “klasik mantık” başlığı altında ele almıştır. Graham Priest, *An Introduction to Non-classical Logic: From If to Is*, 2nd ed (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2008).

⁹² Çok değerli mantıklar ile ilgili genel bilgiler için bkz. Siegfried Gottwald, “Many-Valued Logic”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2015 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/logic-manyvalued/>.

20. yüzyılda normal olmayan modellerin düşünülebilmesine imkân veren modal mantığın ortaya çıkması ve gelişimi, klasik olmayan mantıklar için önemli bir imkân sağlamıştır. Herhangi bir klasik mantık ilkesinin ihmal edildiği model, modal mantıktan önce düşünülemezken Saul Kripke'nin ilk örneklerini ortaya koyduğu modal mantıkta erişilebilirlik bağıntısı kullanılarak herhangi bir mantık ilkesinin yanlış olduğu olanaklı bir dünyanın tutarlı bir şekilde ortaya konulması mümkün hale gelmiştir.⁹³ Modal mantığın kiplerini kullanarak birçok klasik olmayan mantık geliştirilmiştir. Öyle ki klasik olmayan mantıkların temel semantiği mümkün dünyalar semantiği olmuştur.⁹⁴ İleride detaylı ele alacağımız dialektik mantığın semantiğinin de mümkün dünyalar semantiği olduğu gösterilecektir.

20. yüzyıldan günümüze kadar birçok klasik olmayan mantık geliştirilmiştir. Bunlar arasında Görüsel Mantık (İng. *Intuitionist Logic*), Çok Değerli Mantık, Uygunluk Mantığı (İng. *Relevant Logic*), Lineer Mantık, Koşul Mantığı (İng. *Conditional Logics*), Serbest Mantık (İng. *Free Logic*), Puslu Mantık (İng. *Fuzzy Logic*), Tutarlı-ötesi Mantık (İng. *Paraconsistent Logic*) sayılabilir.⁹⁵ Klasik olmayan mantıklara imkân veren anlayışın arka planında Ludwig Wittgenstein'in (d. 1989-ö. 1951) etkili olduğunu belirtmemiz gerekir.⁹⁶ Mantıksal doğruluğun temellendirilmesi söz konusu olduğunda Aristoteles mantıksal doğruluğun zeminine varlık ilkelerini (varlık ve mantık

⁹³ Modal mantık hakkında bilgi için bkz. James Garson, "Modal Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2016 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/logic-modal/>.

⁹⁴ Klasik olmayan mantık tarafından kullanılan modal mantık örnekleri için bkz. Priest, *An Introduction to Non-classical Logic*, böl. 2-3-4.

⁹⁵ Klasik olmayan mantıklar hakkında yapılmış detaylı bir çalışma için bkz Priest, *An Introduction to Non-classical Logic*.

Ayrıca bu konuda yapılmış özet bir çalışma için bkz. Graham Priest, "Logic, Non-Classical", *Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. D. Borchert, 2. baskı, c. 5 (Macmillan, 2006), s. 485-93.

⁹⁶ Wittgenstein'in felsefi faaliyetinin yalnızca klasik olmayan mantık anlayışını etkilediğini düşünmek yanlış olacaktır. Wittgenstein, kendisinden sonra yapılan hem modern hem klasik olmayan mantık faaliyetini etkilemiştir.

ilkeleri de özdeştir) yerleştirmiştir.⁹⁷ Wittgeinstein ise söz konusu mantıksal doğruluğun –varlığa gönderim yapmadan– dil içerisinde anlamlı olduğunu ortaya koymuştur. Bu anlayış biçiminin getirdiği en önemli imkân dil içerisinde anlamlı ve ‘doğru’ hale gelen mantığın artık varlığın ilkeleri ile sınırlanan ‘doğruluk’ anlayışını aşmış olmasıdır. Aristoteles’in ilk ilkeleri temellendirirken kullandığı sonsuz gerileme argümanını kullanacak olursak, Wittgeinstein ile oluşan imkân dahilinde oluşturulacak mantık sistemleri için, kanıtlamaların temelindeki ilke “dil içerisinde ispatının –tam bir şekilde– veriliyor olması” olacaktır.⁹⁸ Aristoteles’te varlığın ilk ilkelerine bağlı olarak kurulan ve doğrudan kanıtlanamayan ancak diyalektik kanıtlamalar ile gösterilebilen ilkelerin reddedilip dil içerisinde kanıtlanabilen (klasik mantık ilkeleri ile çelişse dahi) ilkelerin ve buna bağlı olarak kurulan mantıkların kabul edilmesinde Wittgeinstein etkili olmuştur.

Klasik olmayan mantığa imkân veren değişimin temelinde indiğimizde Kant ile başlayan, mantığı, inşa edilebilirlik üzerinden düşündüğümüz süreç karşımıza çıkar. Kant, mantığı yaptığımız mekânının saf görü olduğunu aslında onun matematiksel inşaya dayalı olduğunu düşünmüştür. Eğer mantığın aklın yasalarına ya da varlığın yasalarına dayandığı kabul edilirse mantığın ilkelerinin hiç değişmemesi gerekir. Ancak Kant’a göre genel mantık biçimseldir ve içeriksizdir. Mantık ilkelerinden hareketle varlığa dair hüküm verilmemesi gerekir.⁹⁹ Kant’a göre mantığın yapıldığı alan muhayyilenin alanıdır. Yani duysal temsillerin sentezlendiği yeti aracılığıyla mantık yapılmaktadır. Böyle bir çerçevede nesnelere özelliklerine mantık içerisinde karar verdiğimizde klasik olmayan mantıklar düşünülebilir hale gelmektedir. Mantık yoluyla inşa edilebilir nesne anlayışı klasik mantık ilkelerinin ihmal edilerek mantık

⁹⁷ Mantıksal doğruluk, bir önermeyi gerçeklik ile kıyaslamamızın yol açtığı sorunları aşmak için, önermeleri oluşturan bazı terimlerin anlamları bilinerek çeşitli önermelerin veya bazı çıkarımların doğruluğuna karar verilebilmesidir. Bu yöntem ile karar verilen doğruluk mantıksal doğruluk olarak adlandırılmaktadır.

⁹⁸ Yine de klasik olmayan mantıklara baktığımızda tutarlı-ötesi mantıklar hariç, diğerlerinin tamamının çelişmezlik ilkesine bağlı kaldığını, dilin ve gerçekliğin tutarlı olması gerektiğini savunduğunu görmekteyiz.

⁹⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 197–98.

yapılabilmesinin düşünülmesini sağlar. Kant ile başlayan bu düşüncenin devam ettirilmesi, Frege ile birlikte biçimsel dizge içerisinde inşa edilebilirlik üzerinden mantığı düşünmenin yeni bir mantık anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aynı imkânın mümkün dünyalar semantiği ile desteklenmesi ile klasik olmayan mantıklar ortaya konulmaya başlanmıştır.

2.2. Graham Priest ve Dialetik Mantık

Dialetizm, bazı çelişkilerin doğru kabul edilmesi görüşüdür. Bu görüşe göre; α gibi cümleler (ifadeler, önermeler veya doğruluk taşıyıcısı ne ise) vardır ve hem α hem $\neg\alpha$ doğrudur, yani, α hem doğrudur hem de doğru olmayandır.¹⁰⁰ Modern Dialetizm 1970'lerin başlarında Graham Priest ve Richard Routley'in¹⁰¹ ortak çalışmaları ile Avustralya'da ortaya çıkmıştır. Dialetizm terimini ise Priest ve Routley; ilk olarak 1981 yılında Wittgeinstein'dan etkilenerek kullanmışlardır.¹⁰² Antik Yunanca, hakikat veya doğruluğa (İng. *Truth*) karşılık gelen *aletheia* teriminden türeyen *di-aletheia* çift hakikatlilik ya da çift doğruluk demektir. Çift doğruluğun olması, çelişmezlik ilkesinin ihmal anlamına gelmektedir. Birinci bölümde gösterildiği üzere çelişmezlik ilkesi bir önermenin veya doğruluk taşıyıcısı ne ise onun (nesnenin kendisi dahil olmak üzere) birbiri ile çelişik olan iki doğruluk değerinden yalnızca birini alabileceğini ifade etmekteydi. Bu anlamda çelişmezlik ilkesi tek doğruluğu savunmaktadır. Öyleyse dialetizm çelişmezlik ilkesinin bazı durumlarda ihmal edildiği savunmaktadır. Çelişmezlik ilkesinin ihmal edilebileceği tutarsız teorileri savunan mantıklar Tutarlı-ötesi mantıklar (İng. *Paraconsistent Logic*) olarak adlandırılmaktadır. Dialetik mantık, klasik olmayan mantıklardan birisi olup

¹⁰⁰ Graham Priest, *Doubt Truth to be a Liar* (Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2006), s. 1.

¹⁰¹ Richard Routley sonradan soyadını değiştirerek Richard Sylvan olmuştur.

¹⁰² Graham Priest ve Francesco Berto, "Dialetheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2017 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/dialetheism/>.

tutarlı-ötesi mantıkların altına girer. Şimdi, ele alacağımız Priest ve Routley'in ortaya koyduğu, dialektik mantık anlayışının kısaca arka planını aktaralım.

2.2.1. Dialektik Mantığa Giden Yol: Patlama İlkesi ve Tutarlı-Ötesi Mantıklar

Klasik olmayan mantık çeşitlerinden bir tanesi tutarlı-ötesi mantıklardır. Bu mantığın genel olarak verilen tanımı: “tutarsız (İng. *Inconsistent*) bilgilerden, patlama ilkesini (İng. *Explosion principle*) geçersiz kılacak şekilde çıkarım yapmaya imkân veren mantık” diğer bir deyişle “tutarsız ancak aşikârci¹⁰³ olmayan (İng. *Non-trivial*) teorilerin mantığıdır”.¹⁰⁴ Tanımlardan hareketle görülmektedir ki tutarlı-ötesi mantıkları anlayabilmek için öncelikle patlama ilkesini ve aşikârciliği (İng. *Trivialism*) izah etmek gerekir.

Patlama ilkesi çelişkiden her şeyin çıkarılabileceğini ifade eden ilke olarak tanımlanır.¹⁰⁵ Eğer bir mantık sistemine göre çelişkiden tüm çıkarımlar yapılabiliyorsa o sistem patlamacı (İng. *Explosive*) olarak adlandırılır. Sembolik mantık dilinde şu şekilde ifade edilir; $\forall P \forall Q: (P \wedge \neg P) \vDash Q$. Yani, herhangi bir P önermesi ve çelişğinin teorem olarak kabul edilmesi durumunda herhangi bir

¹⁰³ İngilizce *trivial* kelimesi sözlükte saçma, ıvır zıvır vs. anlamlarda kullanılsa da burada kullanıldığı anlamı ile *trivia* herhangi bir entelektüel çaba gerektirmeyen demektir. Tam karşılığını bulamasak da yakın olması itibarıyla aşikâr kelimesi ile kullanılmıştır.

¹⁰⁴ Tutarlı-ötesi mantık tanımları için; Bkz. Ayda I. Arruda, “A Survey of Paraconsistent Logic”, *Mathematical Logic In Latin America* içinde, ed. Ayda I. Arruda, R. Chuaqui ve N.C.A da Costa (Amsterdam: Nort Holland, 1980), s. 2. ; Bkz. Graham Priest ve Richard Routley, “Introduction: Paraconsistent Logics”, *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic* 43, sayı 1/2 (1984): 3.

¹⁰⁵ Patlama ilkesi “yanlıştan her şey çıkar” (Lat. *ex falso quodlibet*) olarak veya –yaygın olarak– çelişkiden her şey çıkar (Lat. *ex contradictione quodlibet*) olarak isimlendirilir.

Q önermesi teorem olarak ispatlanabilir. Her şeyin ispatlanıp doğru olarak kabul edildiği bu görüşe aşıkârcılık denilmektedir.¹⁰⁶

Aşıkârcılığa düşmeden tutarsızlıklardan çıkarım yapmayı mümkün kılan tutarlı-ötesi mantıkların taşıması gereken koşulları Newton C. A. da Costa (d. 1929-) şu şekilde özetlemiştir;¹⁰⁷

- Çelişmezlik ilkesi, $\neg(P \wedge \neg P)$, geçerli bir biçim (teorem) olmamalıdır.
- İki çelişik tamdeyimden rastgele bir tamdeyimi çıkarmak mümkün olmamalıdır (aşıkârcı olmamalıdır).
- Biçimsel dizgesi birinci düzey (İng. *First order*) olmalı. Yani mantığın birinci dereceden uzantısı olmalıdır.
- Önceki koşullara (ilk üç koşula) engel olmayacak şekilde klasik mantığın biçimlerini ve kurallarını olabildiğince kullanmalıdır.¹⁰⁸

Bu koşullara baktığımızda dördüncü ilke dikkat çekicidir. Tutarlı-ötesi mantıkların özellikle matematiksel sistem içerisinde çoğunlukla klasik mantıklara benzediğini görmekteyiz bunun sebebi de klasik mantığın yoğun bir şekilde klasik olmayan mantıklar içerisinde kullanılmasıdır. Ancak mantığın metafiziksel sonuçları söz konusu olduğunda çok büyük farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁹

Patlama ilkesine geri dönecek olursak, klasik mantığın, patlamacı bir mantık türü olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü klasik mantığa göre çelişkiler teorem olarak kabul edilirse herhangi bir önerme doğru olarak çıkarılabilecektir. Ancak, bu durumda aşıkârcılık tehlikesi söz konusudur. Klasik mantık,

¹⁰⁶ Aşıkârcılık hakkında bilgi ve savunusu için; bkz. Paul Kabay, *On the Plenitude of Truth: A Defense of Trivialism* (United Kingdom: LAP Lambert Academic Publishing, 2010).

¹⁰⁷ Newton C. A. da Costa, "On The Theory of Inconsistent Formal Systems.", *Notre Dame Journal of Formal Logic* 15, sayı 4 (Ekim 1974): 498.

¹⁰⁸ Daha önce belirttiğimiz üzere klasik olmayan mantıkları savunan kişiler için modern mantıkların bir kısmını da klasik mantık sayılmaktadır. Dolayısıyla Newton da Costa'nın kastettiği klasik mantık, hem geleneksel hem de modern mantığı içermektedir.

¹⁰⁹ Sonraki bölümlerde tutarlı-ötesi mantıklardan biri olan dialektik mantık hem teknik olarak hem de metafiziksel sonuçları itibariyle ortaya konacaktır ve görülecektir ki bu mantık teknik olarak klasik mantıklardan çok farklı olmasa da metafiziksel sonuçları itibariyle çok farklıdır.

aşikârcılığa düşmemek için çelişkileri reddetmek yoluna gitmiştir. Böylelikle çıkarımın öncülünü reddederek aşikârcılıktan kurtulmuştur. Tutarlı-ötesi mantıklar ise öncüle değil çıkarımın kendisine yani çelişkilerden her şeyin doğru çıkmasına itiraz etmektedirler. Dolayısıyla tutarlı-ötesi mantıklar “patlamacı olmayan” mantıklardır. Ancak, tüm tutarlı-ötesi mantıkların çelişkileri kabul ettiği yanılığısına düşmemek gerekir. Patlama ilkesini reddeden aşikârcı olmayan, hem de çelişkileri kabul etmeyen mantıklar söz konusudur. Buna örnek vermek gerekirse ilk tutarlı-ötesi mantık sayılan Jaskowski’nin mantığı böyle bir mantıktır.

Graham Priest’e göre patlama ilkesinin tarihi ile tutarlı-ötesi mantıkların tarihi aynıdır. Patlama ilkesinin ilk örneklerine de Aristoteles’in kıyaslarında rastlamaktayız. Daha sonra orta çağ mantığında ve modern mantıkta patlama ilkesine rastlamak mümkündür¹¹⁰ Modern anlamda tutarlı-ötesi mantık ise ilk defa Lukasiewicz’in öğrencisi olan Stanislaw Jaskowski’nin (d. 1906-ö. 1965) tarafından *Discussive Logic* (İng. *discursive logic* olarak da isimlendirilmektedir. Terimlerin, kavramların birbirine sevk edilmesine dayalı mantıktır) adlı 1948’de yayınlanan çalışma ile ortaya konulmuştur.¹¹¹ Ardından Arjantinli mantıkçı Florencio G. Asenjo (d. 1927- ö. 2013) 1954 ve Brezilyalı mantıkçı Newton da Costa 1968 yıllarında yaptıkları doktora tezlerinde tutarlı-ötesi mantıkların matematiksel uygulamalarını geliştirmişlerdir. Daha sonra 1970’lere gelindiğinde tutarlı-ötesi mantık hakkında yazan birçok mantıkçı bulmak mümkündür.¹¹²

¹¹⁰ Priest Aristoteles’ten sonra patlama ilkesine orta çağda (10.-15. yy’lar arasında) rastladığımızı daha sonra ilkeye uzun süre rastlamadığımızı öyle ki Leibniz’in metinlerinde dahi ilkeye rastlamadığımızı aktarmıştır. Modern mantık’ta patlama ilkesine bakacak olursak, Frege ortaya koyduğu mantık teorisinde ve Russell kendi sisteminde klasik mantığın patlayıcı olduğunu söylemiştir. Russell ve Frege’den sonra George Boole’nin (d. 1815-ö. 1864) negasyon ile ilgili çalışmaları daha sonra C.I. Lewis (d. 1883-ö. 1964) ve Willard Van Orman Quine (d. 1908- ö. 2000) ilkeyi tartışmışlardır. Görüsel mantıkçılar da Frege, Russell mantığını reddetse de patlama ilkesini kabul etmişlerdir. Bkz. Graham Priest, “Paraconsistency and Dialetheism”, *Handbook of the History of Logic*, c. 8 (Elsevier, 2007), s. 132–37.

¹¹¹ Priest, “Paraconsistency and Dialetheism”, s. 148.

¹¹² Örnek olarak Uygunluk Mantığı 1950’lerde Alonzo Church (d. 1903- ö. 1995) ve Wilhelm Ackermann (d. 1896-ö. 1962) tarafından geliştirilmiş. Daha sonra 1960’larda Alan Ross

Tutarlı-ötesi mantıkçıların, çelişkilere yaklaşımlarına göre genellikle zayıf, güçlü ve dialektik olmak üzere üç kategoriye ayrıldığını görmekteyiz. Buna göre:¹¹³

1. Zayıf Tutarlı-Ötesi Mantıkçılar: Çelişkilerin doğru olabileceği ihtimalini kabul etmeyen, tutarlı-ötesi mantıkları yalnızca faydalı bir matematiksel araç olarak gören mantıkçılardır.
2. Güçlü Tutarlı-Ötesi Mantıkçılar: Çelişkilerin doğru olduğu ‘gerçek ihtimalleri’ (İng. *real possibilities*) kabul eden hatta birden çok böyle ihtimallerin olduğunu düşünen ancak, hiçbir çelişkinin gerçekte doğru olmadığını savunan mantıkçıların görüşüdür. Yani olanaklı dünyalarda çelişkilerin doğruluğunun mümkün olduğunu ancak gerçek dünyada bunun doğru olmadığını savunan mantıkçılardır.
3. Dialektik Tutarlı-Ötesi Mantıkçılar: Gerçek çelişkilerin doğru olduğunu kabul eden mantıkçıların savunduğu görüştür.

Görüldüğü üzere söz konusu üç tutarlı-ötesi mantık türünden en uç olanı dialektik tutarlı-ötesi mantıkçıların savunduğu görüştür. Şimdi bu görüşü incelemeye başlayabiliriz.

2.2.2. Dialetizmin Kısa Tarihi

Her ne kadar çelişmezlik ilkesinin felsefe tarihinde ortodoksiyi oluşturduğunu söylemiş olsak da Priest’e göre dialelizmin örneklerini felsefe tarihinde bulmak mümkündür. Aristoteles sonrasında çelişmezlik ilkesinin eleştirisini ilk olarak Yeni Platoncular ve takipçilerinde görmekteyiz. Çelişmezlik ilkesini reddeden ve hatta Aristoteles takipçilerini çelişmezlik ilkesine bağlılıklarından ötürü

Anderson (d. 1925-ö. 1973) ve Nuel Belnap (d. 1930-) gibi mantıkçılar tarafından önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Priest, *An Introduction to Non-classical Logic*, s. 216.

¹¹³ Beall, “Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity”, s. 6.

eleştiren dikkat çekici isim Nicolaus Cusanus'tur (d. 1401-ö. 1464).¹¹⁴ Cusanus'a göre sonsuz olan Tanrı ancak karşıtların çakışması olarak anlaşılabilir. Sonsuz olanın yani aklın sınırlarının ötesine geçen ancak karşıtlıkların bir arada bulunması yoluyla düşünceye konu edilebileceğini aktarmıştır.¹¹⁵

Priest'e göre çelişmezlik ilkesi batı felsefe tarihinde ortodoksiyi oluştururken, doğuda aynı durum söz konusu değildir. Hint felsefesinde *catuskoti* denilen doğruluğun dört formu olduğunu bunların da doğru, yanlış, hem doğru hem yanlış ve ne doğru ne yanlış olduğu inancı dialektik mantığın genel iddiası ile uyumlu görünmektedir. Benzer şekilde Zen felsefesinde de çelişmezlik ilkesi karşıtı ifadeler bulunmaktadır¹¹⁶

Batı felsefesine geçecek olursak, dialektizm söz konusu olduğunda en dikkat çekici isim Hegel'dir. Hegel'in tarihsellik fikri içerisinde karşıtlıkların bir arada bulunarak taşınması söz konusudur. Kantta da çift doğruluklar (Yun. *dialetheia*) bulunabilir ancak Kant onları düşüncenin dışına antinomi olarak itmiştir. Hegel'in Kant'a bu konuda getirdiği eleştiriyi doğru bulan Priest, Kant'ın fenomen-numen ayrımı ile bu problemleri aşmaya çalışmasının yetersiz olduğunu, Kant'ın antinomilerinin zorunlu sonucunun dünyanın tutarsız olduğunu kabul etmek olduğunu söylemiştir.¹¹⁷

Priest ve Routley'in ilk olarak ortaya koymuş olduğu daha sonra Priest tarafından geliştirilen ve savunulan modern dialektizmin öncü düşünürleri Alexius Meinong (d. 1853-ö. 1920), Lukasiewicz, Nicolai Alexandrovich Vasiliev (d.1880-ö. 1940), Wittgenstein ve tutarlı-ötesi mantıkçılardan yalnızca

¹¹⁴ Priest, "Paraconsistency and Dialetheism", s. 140–41.

¹¹⁵ Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, 2 edition (Oxford: New York: Clarendon Press, 2003), s. 23–24.

¹¹⁶ Doğru felsefelerinde dialektizm örnekleri için bkz. Priest, "Paraconsistency and Dialetheism", 141–143.

¹¹⁷ Priest, "Paraconsistency and Dialetheism", s. 143–145. Bu konuda Priest'in detaylı bir araştırması için bkz. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, kıs. 2.

Asenjo'dur. Modern Dialetizmin doğuşunda –dialetizmi doğrudan kabul etmese de– bu isimlerden en etkili olanı Lukasiewicz olmuştur.

Priest'e göre Meinong'un teorilerinin bazı versiyonlarının kesinlikle çelişkili özellikleri kabul ettiğini söylesek de Meinong'un kendi teorisinin onlardan biri olup olmadığını söylemek için elimizde yeterince delil yoktur. Çünkü Meinong nesnelere için; yuvarlak ve karenin bir arada bulunabileceğini söylemiştir ama yuvarlak ve yuvarlak olmayanın bir arada bulunabileceğini açıkça söylememiştir.¹¹⁸ Dolayısıyla Meinong'un teorilerinin tam olarak dialetizme uygun olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

Vasiliev söz konusu olduğunda, çelişkileri kabul eden Vasiliev, hayali mantık (İng. *Imaginary Logic*) ismini verdiği bir mantık geliştirmiştir. Bu mantık çelişmezlik ilkesini reddeden bir mantıktır. Ancak Vasiliev çelişmezlik ilkesinin gerçek dünyada geçerli olduğunu düşünmemektedir. Bu anlamda Vasiliev dialetik mantıkçı değildir.¹¹⁹

Priest, Wittgenstein'in görüşlerinin çoğunlukla dialetizm ile uyuşmadığını belirtmiştir. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'da çelişkileri, özellikle de mantıksal paradokslar içeren çelişkileri, anlamsız ya da bir şey ifade etmeyen olarak kabul etmiştir. Ancak Priest'e göre *Remarks on the Foundation of Mathematics* adlı eserinde bu görüşünü reddetmektedir. Dialetizm için Wittgenstein'in ortaya koyduğu önemli nokta dil oyunları içerisinde kişinin çelişkileri ve mantıksal paradoksları kabul etmesinin meşru olduğudur.¹²⁰ Wittgenstein'in görüşleri dialetizm kabulü için bir imkân sağladığı doğru olsa da bu imkân dialetizm için yeterli değildir. Çünkü dialetizm gerçek dünyada çelişkilerin olduğunu iddia etmektedir, Wittgenstein'in görüşünün daha çok zayıf tutarlı-ötesi mantıkçıların görüşü ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹⁸ Priest, "Paraconsistency and Dialetheism", s. 145–146.

¹¹⁹ Priest'in Vasiliev incelemesi için bkz. Graham Priest, "Vasiliev and Imaginary Logic", *History and Philosophy of Logic* 21, sayı 2 (Haziran 2000): s. 135–146.

¹²⁰ Priest, "Paraconsistency and Dialetheism", s. 147–148.

İlk kısımda değinildiği üzere Lukasiewicz çelişmezlik ilkesinin biçimsel anlamda ilk eleştirisini yapan kişidir. Lukasiewicz Aristoteles'in savunduğu şekliyle çelişmezlik ilkesindeki eksiklikleri göstermiş, ilkenin ancak pratik ve etik bir ilke olarak kabul edilebileceğini öne sürmüştür. Her ne kadar çelişkilerin kabul edilmesi gerektiği gibi bir sonuca varmasa da çelişmezlik ilkesini ciddi olarak ilk eleştiren kişi olması itibariyle dialetizmi etkilemiştir.

Priest'e göre Asenjo istisna olmak üzere 1970'den önce yazılanların hiçbiri dialetizmi doğrudan desteklememektedir.¹²¹ Dolayısıyla dialetizmin 1970'lerde Priest ve Routley'in çalışmaları ile başlayan ve Priest tarafından geliştirilmiş yeni bir mantık türü olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bizim araştırmamızın konusu da Priest'in geliştirmiş olduğu haliyle dialetik mantık olacaktır.

2.3. Dialetizmin Gerekçelendirilmesi

Dialetizmin vermiş olduğumuz tanımından hareketle temelde iki iddiası olduğunu söyleyebiliriz bunlar;

- 1- Bazı çelişkiler gerçektir.
- 2- Bazı önermeler hem doğru hem yanlış doğruluk değerini alabilir.

Birinci iddia çelişkilerin gerçeklikte bulunduğunu bu anlamda edimsel (İng. *Actual*) olduklarını ifade eder. Gerçek çelişkilere örnek olarak hareket, değişim ve zaman verilebilir. İkincisi ise bazı ifadelerin çelişik iki doğruluk değerini alabileceğini ifade eder. Paradokslar bu türden ifadelerdir ve çelişik iki doğruluk değerini alabilmektedirler. Priest'te bu iki iddianın birlikte savunulduğunu görmekteyiz. Genellikle dialetizmi savunurken çelişkilerin gerçek olmasına öncelik verilse de dialetizmin sunmuş olduğu doğruluk anlayışında, doğruluk ve yanlışlığın birbirini dışlayan (İng. *Mutually exclusive*)

¹²¹ Priest, "Paraconsistency and Dialetheism", s. 167.

olmadığı, yani doğru ve yanlışın önerme düzeyinde birlikte bulunabileceği görüşü kabul edilmektedir. Ancak ikinci iddianın birincinin sonucu olduğu görülmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde önerme düzeyi yani mantık, olgusal karşılığı olan gerçekliğin temsilcisi haline gelmektedir.

Söz konusu çelişik olguların mahiyeti konusunda Edwin D. Mares Semantik Dialetizm ve Ontolojik Dialetizm ayrımı yapmaktadır.¹²² Ontolojik dialetizme göre gerçek çelişkiler vardır çünkü dünya önermesel olmayan çelişik unsurları barındırır, bu yüzden dünyadaki nesnelere doğası gerçek çelişkilerin olmasının sebebidir. Bu görüşü savunan en önemli isim Graham Priest ve Richard Routley'dir.

Semantik dialetizm ise gerçek çelişkilere yalnızca semantik olguların sebep olduğunu söyler. Mares'e göre muğlaklık (İng. *Vagueness*) gibi dünyanın değil de dilin özelliği olan çeşitli ifadeler çelişkileri gerçek göstermektedir ancak onlar dünyanın değil dilin bir özelliğidir. Çelişkiler, doğruluk değer boşlukları (İng. *Truth value gaps*) ve doğruluk değer taşmasına (İng. *Truth value glut*) izin veren bir semantik yapı içerisinde metafiziksel gönderimde bulunmadan çözülebilir.¹²³ Doğruluk değer boşluklarını savunanlara göre çelişik görünen önermeler üçüncü bir doğruluk değeri olarak "ne doğru ne yanlıştır" doğruluk değerini almaktadır. Doğruluk değer taşması ise bu tür ifadelerin "hem doğru hem yanlış" doğruluk değeri alabildikleri bir semantik ortaya koyar. Semantik dialetizmi savunanlar doğruluk değer boşluğu ve taşması gibi imkânları sayesinde semantik dialetizmin, doğal dili daha iyi biçimselleştirdiğini düşünmektedir.¹²⁴ Bu görüşün önemli bir diğer savunucusu Beall'dir. Beall çelişkilerin doğruluk taşmasına (İng. *Glut*) sebep olduğunu ve

¹²² Edwin D. Mares, "Semantic Dialetheism", *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays* içinde, ed. Graham Priest, J. C. Beall ve Bradley P. Armour-Garb (New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2004), s. 264-75.

¹²³ Doğruluk değer boşlukları ve doğruluk değer taşması mantıksal paradokslar (4.1) bölümünde ele alınacaktır.

¹²⁴ Mares, "Semantic Dialetheism", s. 266-270, s. 274.

söz konusu taşmaların ‘doğruluk’ ‘sağlama’ ve ‘örnekleme’ (İng. *Exemplifies*) gibi semantik kavramlarımızın bir sonucu olduğunu söyler.¹²⁵

Bizim çalışmamızda inceleyeceğimiz ontolojik dialetizmin savunulabilmesi için belirli aşamaların kat edilmesi gerekmektedir. Birinci aşama, dil ve gerçeklikte çelişkilerin ve tutarsızlıkların var olduğunun gösterilmesidir. Birinci aşama gerçekleştirilirken semantik dialetizmin öne sürdüğü çözümlerin yetersizliği de gösterilmelidir. Böylece çelişkilerin semantik düzeyde değil ontolojik düzeyde değerlendirilmesi gerektiği görülecektir. İkinci aşama ise, kabul edilen bu çelişkiler dikkate alınarak mantık sistemi içerisinde aşıkârcılığa düşmeyecek şekilde mantık kurallarının verilmesidir. İlk iki aşama gerçekleştirildiğinde tutarlı-ötesi mantık savunulmuş olacaktır. Üçüncü aşama ise gerçek dünyada ortaya çıkan çelişkiler olduğunu göstermek olacaktır. Bu aşama gerçekleştirildiğinde dialetik mantık dil düzeyinden metafizik düzeye geçiş yapmış olacak ve dialetik tutarlı-ötesi mantık savunulmuş olacaktır.

Dialetik mantığı savunabilmek için en zorlayıcı ve temel olan aşama birinci aşamadır. Çünkü çelişkilerin doğru olduğunun gösterilmesi mantık ve felsefe geleneğine kökten yerleşmiş olan çelişmezlik ilkesinin ihmalini ifade etmektedir. Dialetik mantığı savunanlar için, –düşüncenin sınır durumlarında ortaya çıktığı düşünülen– kendine gönderimde bulunan (İng. *Self reference*) paradokslar çelişkilerin gerçekliğini göstermede kullanılan en makul örneklerdir. Zira bu paradokslar dialetizmin temel motivasyonu olmuşlardır.

2.3.1. Mantıksal Paradokslar

Dialetizmin en güçlü argümanı mantıksal paradokslar olmuştur. Çünkü bu paradokslar çelişki ile nihayetlenen ve çözülmesi güç olan paradokslardır.

¹²⁵ J. C. Beall, *Spandrels of Truth* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009), s. 5-6.

Dialetik mantığı savunanlar da bu paradoksların tutarlı bir şekilde çözülmesi için sunulmuş olan argümanların yetersiz olduğunu göstererek, bu paradoksların sonucu olan çelişkilerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Söz konusu paradokslar kendine gönderimde bulunan paradokslardır. Priest, bu paradoksların düşüncenin sınır durumlarında ortaya çıktığını ve çelişkiyle sonuçlandığını düşünmektedir.¹²⁶

Mantıksal paradokslar, analitik ilkelerle (doğruluk, eleman vb.) başlayarak geçerli akılyürütmeler ile “ $\alpha \wedge \neg \alpha$ ” sonucuna ulaştığımız ifadelerdir. Sonucunda çelişkiye yol açtıkları için bu paradokslar, dialetizmi savunanlar için çift doğruluğun temel bir kanıtlanması haline gelmiştir. Söz konusu paradokslar genellikle küme kuramsal paradokslar ve semantik paradokslar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Semantik paradokslar dil ile ve dilin anlamlandırılması ile ilgili olmakla birlikte, söz konusu anlamlandırmalarının modellerinin bulunduğu alan ise küme kuramsal alandır. Semantik paradokslar, semantik dialetizmi desteklemek için ortaya atılan belirli bir ontolojiye gönderim yapmadan karşılaştığımız paradokslar iken küme kuramsal paradokslar semantiği mümkün kılan ontolojik zeminde ortaya çıkan paradokslardır. Her iki tür paradoksun dialetizmin motivasyonu olarak kullanılması hem semantik hem ontolojik düzeyde çelişkilerle karşılaştığımızın göstergesi niteliğindedir.

Semantik paradokslar ‘doğruluk’ (İng. *Truth*), kaplam (İng. *Denotation*), yüklem (İng. *Predication*) gibi semantik kavramlardan türeyen paradokslardır. Yalancı Paradoksu, Greelling Paradoksu, Berry Paradoksu, Richard Paradoksu, Paradoksu bunlara örnek verilebilir. Küme kuramsal paradokslar ise sayallık (İng. *Cardinality*) paradoksları, küme üyeliği (İng. *Membership*) paradoksları

¹²⁶ Priest düşüncenin dört sınır durumundan bahsetmiştir bu sınırlar; ifade (İng. *Expression*), yineleme (İng. *Iteration*), bilgi (İng. *Cognition*) ve kavrama’dır (İng. *Conception*). Bu dört sınırın paradokslar ürettiğini ve dolayısıyla çelişkiler ile sonuçlandığını ifade etmiştir. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, s. 161.

gibi paradokslardır. Bu paradokslara örnek olarak Russell, Cantor, Burali Forti, Zermelo-König Paradoksu, Mirimanoff paradoksları gösterilebilir.¹²⁷

Priest, semantik ve küme kuramsal paradoks ayrımının keskin bir şekilde yapılmasına karşı çıkmıştır. Öncelikle bu iki grubun bazı paradoksları (Kant'ın 5. antinomisi veya Berkeley paradoksu gibi) içermediğini ifade etmiştir.¹²⁸ Grupların ayrımını yapmayı zorlaştıran bir diğer sebep ise Priest'e göre; Alfred Tarski'nin (d. 1901-ö. 1983) doğruluk kuramı ve matematiksel semantiğin gelişmesi olmuştur. Çünkü Tarski, doğruluğu küme kuramsal üstdil içerisinde tanımlayarak semantik ve küme kuramının biçimsel anlamda iç içe geçmesini sağlamıştır. Küme kuramının soyutlama (İng. *Abstraction*) şeması ile Tarski'nin sağlamlık şemasının birbirine dönüşebiliyor olması, küme kuramsal paradoksların bazı semantik paradokslara dönüşebileceğini ve zıttının da mümkün olduğunu göstermektedir.¹²⁹ Öyleyse paradoksları net bir şekilde küme kuramsal ve semantik olarak ayırmak doğru değildir.

Her ne kadar iki farklı grup paradoks olduğunu belirtmenin doğru olmadığı ortaya konmuş olsa da iki grubu birbirinden ayırmamızı sağlayan bazı durumlar bulunmaktadır. Priest'in argümanlarını kullanacak olursak, birinci argüman bazı küme kuramsal paradoksların (ör. Burali Forti paradoksu) semantik eşlerinin (İng. *Counterpart*) ve yine bazı semantik paradoksların küme kuramsal eşlerinin bulunmamasıdır. (Ör. Tanımlama paradoksları) İkincisi ve bu tartışma için daha önemli olan sebep ise küme kuramsal paradoksların en azından matematikçi-mantıkçılar tarafından üzerinde uzlaşmış çözümleri olduğu, semantik paradokslar söz konusu olduğunda ise üzerinde uzlaşmış

¹²⁷ Bahsi geçen paradokslar ve diğer mantıksal paradokslar için için bkz. Glenn W. Erickson ve John A. Fossa, *Dictionary of Paradox* (Lanham; Maryland: University Press Of America, 1998).

¹²⁸ Priest, *Beyond the Limits of Thought*, s. 157.

¹²⁹ Graham Priest, *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Genişletilmiş baskı, (Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2006), s. 9-10.

Priest bu duruma örnek olarak, Grelling paradoksu ile Russell paradoksunun birbirine dönüşebilmesini vermiştir. Ayrıca Russell'ın da paradoksların tek bir grup olduğunu savunduğunu aktarmıştır.

çözümlerin olmayışıdır.¹³⁰ Biz de söz konusu ayrıma sadık kalarak mantıksal paradoksları, küme kuramsal ve semantik paradokslar olarak ikiye ayırıp inceleyeceğiz.

2.3.1.1. Semantik Paradokslar

Semantik paradoksların, dil içerisinde kullanılan doğruluk, gerçekleştirme (İng. *Satisfaction*), gönderim (İng. *Reference*), kaplam gibi kavramlardan türeyen paradokslar olduğunu belirtmiştik. Semantik paradokslardan en bilineni yalancı paradoksudur. Bu paradoks semantik bir kavram olan doğruluk ve yanlışlığın kullanımından türemektedir. Bu paradoksun en basit hali ‘Bu cümle yanlıştır’ ifadesidir. Eğer bu ifadeye doğruluk atfedilirse, içeriğinin doğru olduğunu kabul etmek gerekir ancak ifadenin içeriği kendisinin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Yani eğer doğruysa yanlış olmaktadır; yanlışsa doğru olmaktadır. Görüldüğü üzere semantik bir kavram olan doğruluk ve yanlışlığın doğal dil içerisinde kendine gönderimde bulunacak şekilde kullanımı çelişkiye yol açmaktadır.

Semantik paradoksları kendi sistemi içerisinde –çelişkileri kabul etmeden– çözmeye çalışmış olan en etkili kişi Alfred Tarski’dir. Tarski’nin çözümünün geçerliliği tartışılacak olsa da semantik kavramlardan doğan çelişkileri biçimsel bir şekilde ortaya koymuş olması Tarski’yi –paradoks tartışması açısından– önemli kılmaktadır. Tarski hem biçimsel hem de doğal dilin semantiğini çeşitli koşullar ortaya koyarak biçimselleştirmiş ve çelişkileri bu sistem içerisinde göstermiştir. Tarski semantik paradoksların köklerinin, semantik kapalılık (İng. *Semantic closure*) ve daha özelinde kapalılık koşulları

¹³⁰ Graham Priest, *In Contradiction*, s. 9-10.

ile ilgili olduğunu belirtmiştir. Bu koşullara Tarski koşulları denmektedir. Biçimsel bir teori eğer şu üç şekildeyse Tarski koşullarını sağlıyor demektir:¹³¹

1. Tüm formüller için, α , dilde bir terim karşılığı vardır, $\underline{\alpha}$, onun adıdır. Yani tüm ifadelerin, formüllerin dilde bir adı vardır.
2. ‘Sağlama’ gibi bir formül vardır ve iki tane bağımsız değişkene ihtiyaç duyar, $Sağ(x y)$, şemada şöyle gösterilir;

$Sağ(t\underline{\alpha}) \leftrightarrow \alpha(v / t)$ ancak ve ancak şu koşullarda teoremdir: t herhangi bir terim iken; α gibi bir değişkene sahip herhangi bir formül v ise; $\alpha(v / t)$ v 'nin α ile değiştirilebildiğini ifade ediyorsa.

3. $(a \leftrightarrow \neg a) \vdash (a \wedge \neg a)$ geçerli bir sonuçtur. Çünkü geçerli olması demek öncüller doğru iken sonucun yanlış olamayacağı demektir. Öncüller yanlış ise geçerlilik açısından bir sorun ile karşılaşmamaktayız.

Tarski bu koşulları ortaya koyarak hem doğal dilde hem de bu koşulları sağlayan biçimsel dilde çelişkilerle karşılaştığımızı göstermiştir. Tarski daha sonra sağlama koşulu yerine doğruluk (İng. *Truth*) koşulunun kullanılabileceğini göstermiştir.¹³² Sonuç yine aynıdır yani çelişki ile nihayetlenmektedir. Bunun sebebi de doğruluk, gerçekleştirme, gönderim gibi semantik terimlerdir, söz konusu terimlerden hangisi kullanılırsa kullanılsın sonuç değişmemektedir.

Tarski, doğal diller söz konusu olduğunda da dilin kapalılık ilkesini ve Tarski koşullarını sağladığını göstermiştir.¹³³ Öyleyse hem biçimsel diller hem de İngilizce, Türkçe gibi doğal dillerde semantik terimlerin kullanımı çelişkilere yol açmaktadır. Tarski, bu sonucu kabul etmek ile birlikte dil içerisinde çelişkilerin doğru olduğu sonucunu kabul etmemektedir. Bunun yerine ilerde göreceğimiz üzere nesne dili (İng. *Object Language*) üst dil (İng.

¹³¹ Graham Priest, *In Contradiction*, s. 11. Bu koşullara Tarski Şeması denmektedir. Tarski'nin ortaya koymuş olduğu bu şema T şeması olarak anılmaktadır.

¹³² Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, çev. J.H Woodger (Clarendon ; Oxford University Press, 1956), s. 194-98.

¹³³ Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, s. 152-65.

Metalinguage) ayrımı yoluyla çelişkileri çözmeye çalışmaktadır. Doğruluk, sağlama, kaplam gibi terimler eğer söz konusu dilin kendi içerisinde kalınarak tanımlanmaya çalışılırsa çelişkilerle karşılaşıldığını fark eden Tarski, bu çelişkileri ortadan kaldırmak için nesne diline ait tanımlamanın üst dilde yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bu çözümün yol açtığı problemler, çözümün meşruiyetini kaybetmesine yol açmıştır. Sonraki bölümlerde bu problemler ele alınacaktır.

Doğal dillerin çelişkiye yol açtığı görüşünü kabul etmek dialektik mantık savunucuları için güçlü bir argümandır. Yalnızca biçimsel dillerin çelişkileri barındırdığını düşünmek çelişkilerin gerçek çelişkiler olarak değil mümkün çelişkiler olarak kabul edilmesine yol açacaktır. Bu yüzden semantik paradoksların doğal diller içerisinde var olduklarını kabul etmek önemlidir.

Tarski tarafından biçimselleştirildiği hali ile semantik terim kullanımlarından ortaya çıkan çelişkileri reddetmek için öne sürülmüş argümanları ele almaya başlayabiliriz. Öncelikle doğal dillerin Tarski koşullarını sağlamadığını ileri sürenlerin görüşlerini ele alalım. Doğal dillerin Tarski koşullarını sağlamadığını söyleyebilmek için bu koşullardan en az birini reddetmek gerekmektedir. Birinci koşulu reddetmek makul görünmemektedir çünkü doğal dillerde olan her ifadenin dil içerisinde bir adı bulunmaktadır. Ancak ikinci ve üçüncü koşula itiraz edilebilirdir. Şimdi bu itirazı inceleyebiliriz.

2.3.1.1.1. Doğruluk Değer Boşlukları

Tarski koşullarından üçüncüsünü reddetmenin bir yolu, doğruluk değer boşlukları (İng. *Truth Value Gaps*) olduğunu savunmaktır. Doğruluk değer boşluklarını savunmak, bazı önermelerin ne doğru ne de yanlış doğruluk değerini alamadığını iddia etmektir. Biçimsel olarak ifade edecek olursak, bir α önermesi için hem α 'nın hem de $\neg\alpha$ 'nın doğru olamadığı görüşüdür. Doğru ve

yanlış dışında üçüncü bir halin kabul edilmesi durumunda değer alamayan ifadeler çelişkilere yol açamayacaklardır. Çünkü çelişkiler, $\alpha \wedge \neg \alpha$ şeklinde ifade edilen ve önermenin çelişik iki doğruluk değeri alması sonucu ortaya çıkan durumlardır. Çelişkilerin doğruluk değeri almadığını ifade etmek de çelişkileri ve dolayısıyla dialetizmi engellemektedir. Priest'in bu tür argümanlara yaklaşımı öncelikle onların çelişkilere gerçekten çözüm olup olmadıklarını incelemek adına söz konusu argümanı kabul etmek ardından dialetizmi engelleyip engellemediklerini incelemektir.

Priest, doğruluk değeri boşluklarına genel bir isim vererek esasında bu görüşlerin doğruluk değeri atfedilemezliği (İng. *Valueless*) savunduğunu belirtmiştir. Bunun da iki şekilde karşımıza çıktığını, bunlardan ilkinin; bazı ifadelerin üçüncü bir hal olarak ne doğru ne yanlış doğruluk değerini aldığı anlayışı olduğunu, ikincisinin ise; bazı cümlelerin herhangi bir şey ifade etmediği yani doğruluk değeri almasını mümkün kılacak anlamının bulunmadığını ifade eden anlayış olduğunu aktarmıştır.¹³⁴ İki görüşü de kapsayacak şekilde doğruluk değeri boşluklarını taşıdığı iddia edilen ifadelere doğruluk değeri atfedilemez ifadeler denilecektir.

Doğruluk değeri atfedilemez olan ifadelerin Tarski şemasının 3. İlkesini ihlal ederek paradoksları çözdüğünü söyleyebilmek için, öncelikle neden o ifadelere değersiz dediğimizi göstermemiz gerekmektedir, aksi halde çözüm temelsiz olacaktır. Bunu göstermek için de öne sürülen temel iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki; paradoksal ifadelerin kategori hataları olduğunu bu yüzden de doğruluk değeri atfedilemez olduğunu savunan görüştür. Robert L. Martin bu görüşü savunmaktadır. Ona göre önermelerin ifade edildiği dil seviyeleri arasında bir ayırım yapılması gerekmektedir ve her önerme ancak bir dil seviyesinde bulunmalıdır. Yalancı paradoksu gibi kendine gönderimde bulunan paradokslar iki dil seviyesinde bulunduğu için kategori hatası olarak görülmelidir. Söz konusu paradokslardaki, özneler “bu cümle” gibi kendine gönderimde bulunacak şekilde ifade edilirse bu ifadelere doğruluk değeri

¹³⁴ Priest, *In Contradiction*, s. 13.

atfedilemezdir.¹³⁵ Priest'e göre bu gerekçelendirme *ad hoc* hükmündedir. Çünkü neden değer atfedilemeyeceğinin makul bir açıklaması verilmemiştir. İstenmeyen bir sonuç olan paradokstan kaçınmak için onları kategori hatası olarak nitelendirmek ancak *ad hoc* sayılabilir. ¹³⁶ Priest'in ele aldığı ikinci görüş ise Gilbert Ryle tarafından savunulan, paradoksal cümlelerin bir şey ifade etmediğini savunan görüştür. Bu görüşe göre bir ifadeye doğruluk değeri atfedebilmek için onun bir temeli olması gerekir. Söz konusu değer alamayan paradokslar bu temelden yoksun oldukları için anlamsızdırlar ve dolayısıyla doğruluk değeri atfedilemezdirler.¹³⁷ Ancak Priest'e göre söz konusu paradoksal cümleleri doğal dil içerisinde anlamaktayız hatta bu cümleleri kullanarak konuşabilmekteyiz. Bu paradoksal ifadeler doğal dilimizin içerisinde mevcuttur ve onlara anlamsız diyerek dilin dışına itmek Martin'in argümanında olduğu gibi *ad hoc* hükmündedir.¹³⁸ Gerçekten de paradoksal cümleleri doğal dil içerisinde duyduğumuz zaman bunlar anlamsızdır demek yerine üzerine düşünmeye başlarız çünkü paradoksların da belirli bir anlam taşıdığını naif olarak kavrayabilmekteyizdir.

Priest, bu argümanların *ad hoc* hükmünde olduğunu belirttiikten sonra, doğruluk değeri atfedilemez ifadeler olduğunu kabul etsek dahi paradoksal ifadelerin onlardan olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bunu anlamak için öncelikle şu ikiliyi inceleyelim:

- Bu cümle doğrudur (1)
- Bu cümle yanlıştır (2)

Birinci cümleye doğruluk atfettiğimizde ifade kendisini doğruya götürmektedir, ikinci cümleye doğrudur dersek ise bizi yanlı doğruluk değerine götürmektedir. Birinci örnekte 'bu cümle' ve 'doğrudur' ifadesi doğruluk değerini belirlemede yetersiz kalmaktadırlar. Yani az belirlemektedir, birinci

¹³⁵ Robert L. Martin, "Toward a Solution to the Liar Paradox", *The Philosophical Review* 76, sayı 3 (Temmuz 1967): 279-311

¹³⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 14.

¹³⁷ G. Ryle, "Heterologicality", *Analysis* 11, sayı 3 (1951): 61-69.

¹³⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 14.

cümle ne doğrudur ne de yanlıştır. Böyle bir cümle doğruluk değer boşluklarına örnek verilebilir. İkinci cümlede ise fazla bir belirleme söz konusudur. Çünkü doğruyu yanlışla yanlış doğruya taşımaktadır yani hem doğru hem yanlış olmaktadır. Bu yüzden doğruluk değeri bolluğuna (İng. *Truth value glut*) örnek verilebilir. Öyleyse iki ifade de belirli bir değer alınmaktadır ancak bu değerler ya fazla ya da eksik değerlerdir. Dolayısıyla bu ifadeler doğruluk değeri atfedilemez ifadeler değildir.

Priest öncelikle doğruluk değeri atfedilemez ifadeler olduğunu ileri sürenlerin argümanlarının güçlü olmadığını ortaya koymuş ardından böyle ifadelerin olduğunu varsaymamız durumunda dahi paradoksal ifadelerin doğruluk değeri alamayan ifadelerden olmadığını, fazla veya eksik doğruluk değeri alabildiklerini göstermiştir. Bu gelinen noktada doğruluk değer boşlukları ve değer bolluklarının paradokslara çözüm olduğu savunulabilir mi?

Değer boşlukları ve değer taşması durumları, ancak üçüncü halin olmazlığı ilkesinin ihmal edilebilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Paradoksların çözümünün bu ilkeye dayandırılması bu ilkeyi içermeyen paradokslar ortaya çıktığı zaman geçersiz olacaktır ki buna örnek olarak Priest'in kullandığı paradoks, Berry Paradoksu'dur. Bu paradoksu kısaca şöyle ortaya koyabiliriz: İngilizcenin sınırlı sayıda dağarcığı vardır. Sınırsız sayılar olduğunu düşündüğümüzde, tanımlanması için en az 100 kelime gereken sayılar olduğunu düşünebiliriz. Bu sayıların en küçüğü 'x' olsun. Öyleyse "x, İngilizcede tanımlanması için en az 100 kelime gereken sayıların en küçüğüdür" gibi bir tanımlama yapılabilir. Görüldüğü üzere tanımlama yaklaşık on kelime kullanılarak yapılmış oldu.¹³⁹ Bu paradoksal durumun ortaya çıkmasında üçüncü halin olmazlığı ilkesi kullanılmamıştır. Yalancı paradoksunda doğruluk ve yanlışlığın birbirini dışlayan olarak üçüncü hale imkân vermemesi paradoksa yol açmaktadır. Ancak Berry paradoksunda böyle bir durum söz konusu

¹³⁹ Berry paradoksunun benzer bir örneği için bkz. Thomas Bolander, "Self-Reference", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2015 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/self-reference/>.

değildir. Öyleyse dialektik mantığı savunanlar için kabul edilmesi gereken sonuç şudur ki; üçüncü halin olmazlığı ilkesinin ihmali ile paradokslara nihai bir çözüm getirilemez.

Şimdiye kadar Priest, T şemasının genel bir savunusunu vermiştir. T şemasının geçersiz olduğunu göstermek için, iki temel iddia öne sürülmüştür. Bunlardan ilki doğruluk değer boşlukları ve bollukları yoluyla T şemasının geçersiz olduğunu savunmaktır. Bu iddianın temelsiz olduğunu aktardığımız üzere gösterilmiştir. İkinci iddia ise, değer atfedilemeyen ifadelerin T şemasını geçersiz kıldıklarıdır. Priest doğruluk değeri atfedilemeyen ifadelerin varlığını savunabilmemiz için yeterli argümanların olmadığını öyle olsa bile paradoksların bu ifadelerden sayılmayacağını göstermiştir. Yine ikinci iddiaya yönelik Priest'in bir diğer eleştirisi doğruluk değeri atfedilemez ifadeler mevcut olsalar dahi onların Tarski şemasında kullanılan koşul eklemlerinde nasıl davranacaklarının belirlenmesi gerekliliğidir. Örnek olarak doğruluk değeri atfedilemeyen bir ifade olduğunu kabul ettiğimiz α için, " $\alpha \leftrightarrow \text{Doğru}$ " veya " $\alpha \leftrightarrow \text{Yanlış}$ " benzeri ifadelerin nasıl sonuç verdiğini bilmemiz gerekmektedir. Aksi halde bu ifadelerin Tarski şemasını geçersiz kıldığını veya bozduğunu ifade etmek anlamsızdır. Öyleyse, doğruluk değeri atfedilemez ifadeler uygulanacak koşul eklemi gibi eklemlere uygun semantik koşullar belirtilmeden meşru bir şekilde T şemasının geçersiz olduğunu savunmak mümkün değildir.¹⁴⁰

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki aktardığımız, T şemasına veya doğrudan çelişkilere yönelik hamleler paradoksları ortadan kaldırmak konusunda yetersiz kalmaktadır öyle ki en nihayetinde yine Berry paradoksunda olduğu gibi çelişkilerle karşılaşmaktadır. Semantik paradokslar söz konusu olduğunda öne sürülen bir diğer görüş hiyerarşi görüşüdür. Şimdi hiyerarşi görüşlerini incelemeye başlayabiliriz.

2.3.1.1.2. Hiyerarşi Görüşleri

¹⁴⁰ Priest, *In Contradiction*, s. 17-18.

T şemasını yanlışlamak dolayısıyla da paradokslardan kaçınmak için öne sürülen hiyerarşi görüşlerinin iki türü olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, dillerin doğruluk yüklemelerinin tek anlamlı (İng. *Univocal*) olmadığı, semantik açıdan açık dillerin hiyerarşisi olduğu görüşüdür. Semantik açıdan açık olmak demek; doğruluk, sağlama gibi semantik terimlerin söz konusu dil içerisinde değil de hiyerarşik bir şekilde sıralanmış üst dillerde ele alınmasına imkân vermektir. Semantik olarak kapalı dillerde semantik terimler ancak ait oldukları dil içerisinde anlamlıdır, terimlerin doğruluklarını aldıkları üst dil söz konusu değildir. Açık dillerde ise semantik terimler değerlerini, kullanıldıkları dil içerisinde değil üst dil içerisinde almaktadırlar.

Dillerin doğruluk yüklemelerinin hiyerarşisi olduğu görüşü kabul edildiğinde her doğruluk yüklemi kullanıldığı dilin bir altındaki dil için kullanılıyor olacaktır. Üst dil hakkında konuşabilmek için de yeni bir üst dil üretilmesi gerekmektedir. Böyle olunca T şemasında kullanılan doğruluk yüklemi o dilin kendisine ait olmayacağı için T şeması yanlışlanmış ve paradoks ortadan kalkmış olacaktır. Priest'e göre böyle bir hiyerarşinin biçimsel diller söz konusu olduğunda doğru olduğunu düşünülebilse bile doğal dil söz konusu olduğunda bu hiyerarşi görüşünü savunmak makul değildir. Çünkü herhangi bir doğal dili incelediğimizde dilin bir yüzey (İng. *Surface*) bir de derin yapısının (İng. *Deep structure*) olduğunu varsaymamız için makul sebeplerimiz bulunmamaktadır. Örnek olarak, İngilizce'deki "... doğrudur" yüklemine derin yapıda sonsuz bir hiyerarşiye ait olduğunu gösteren, dil bilimsel (İng. *Linguistic*) veya dilin grameri ile alakalı herhangi bir kanıt yoktur.¹⁴¹ Bunun yanında doğal dilin derin ve yüzey gibi yapıları içermediği kolaylıkla gösterilebilir. Örnek olarak bu sayfada yazılan her şey doğrudur gibi bir cümle kurduğumuzda doğal dil içerisinde doğruluk yüklemi aynı düzeyde kullanılmış ve bu ifade anlamlı bir şekilde muhatap tarafından karşılanmıştır. Ancak hiyerarşi görüşüne göre böyle bir cümlenin hiyerarşide yer almaması gerekir

¹⁴¹ Priest, *In Contradiction*, s. 19.

çünkü kendisine gönderimde bulunmaktadır. Bu gösterimler dikkate alındığında dilin hiyerarşik yapısı olduğunu savunmamız için elimizde herhangi bir makul sebep kalmamaktadır. Ayrıca hiyerarşi görüşünün yol açtığı önemli bir problem ise doğal dil kavrayışını sınırlandırmasıdır. Dil görünüşünde rahatça konuşulabiliyorken, aslında derin seviyede böyle değildir demek o dildeki kullanımları sınırladığı için ifade etme yeteneği açısından dili, daha güçsüz hale getirmektedir.

Her ne kadar dillerin hiyerarşi oluşturduğunu kabul etmemiz makul görünmese de Priest, böyle bir hiyerarşi görüşünün kabul edildiği durumda, gerçekten paradokslara çözüm getirip getirmediğini incelemiştir. Bu hiyerarşi görüşüne göre, her dil, hiyerarşideki altındaki dili içermektedir. Bir ifade ilk olarak hangi dil düzeyinde çıkmış ise o ifadenin mertebesi (İng. *Rank*) ilk ifade edildiği dil olmaktadır. Doğruluk değeri de ilk ifade edildiği mertebede aldığı doğruluk değeri olmaktadır. Üst dillere çıkılsa dahi doğruluk değeri değişmemektedir. Dolayısıyla doğruluk için “doğruluk değeri, ifadenin kendi mertebesinde aldığı doğruluk değeridir” şeklinde bir kıstas ortaya konulmuştur. Öyleyse bir ifadenin doğru olduğunu söylemek kendi mertebesinde doğrudur demektir. Bu görüşü Priest, yalancı paradoksunun genişletilmiş haline¹⁴² uygulayarak Paradokslara çözüm getirmediğini göstermeye çalışmıştır.¹⁴³ Priest’in kanıtlamasına göre ‘Bu cümle kendi sırasında doğru değildir’ ifadesini şöyle gösterebiliriz;¹⁴⁴

$$\neg T_{rk(a)} \alpha \quad (a)$$

¹⁴² “Bu cümle yanlıştır” ifadesini (1) olarak ele aldığımızda, bu yalancı paradoksunun genişletilmiş hali ‘(1) doğru değildir’ ifadesi olmaktadır. Bu ifadede yalancı paraksu ikiye katlanmaktadır ve çözüm daha zor olmaktadır.

¹⁴³ Priest, *In Contradiction*, s. 19–20.

¹⁴⁴ *a*: “Bu cümle kendi mertebesinde doğru değildir” bu ifadeye doğruluk değerini ancak kendi mertebesinde atfedebilmekteyiz. Kendi düzeyimde *a* doğru olacaksa bu bizi *a*’nın ortaya çıktığı mertebede doğru olmamasına götürüyor, ancak *a* adını taşıyan cümle kendi mertebesinde doğruysa bu cümleyi ben kendi düzeyimde söyleyebiliyorum. Mertebesi içerisinde konuşurken doğrudur diyorum ($T_i \alpha$) bunu dememi sağlayan ifade ise $\neg T_{rk(a)} \alpha$ ifadesidir. Kendi mertebesinde doğru olan ifadenin diğer mertebelerde de doğru olması kuralını göz önüne aldığımızda çelişki ile karşılaşmaktayız.

Bu ifadenin *i* sırasında bulunduğunu düşünelim. T şemasında ifadesi şöyle olacaktır:

$$T_i \alpha \leftrightarrow \neg T_{rk(a)} \alpha$$

Priest hiyerarşi görüşü doğru olsa dahi, çelişkilerin türetilbildiğini bu şekilde göstermiştir. Doğal dillerde hiyerarşi var iddiası, hiyerarşi eğer doğal dilin içerisinde yoksa veya kendi içinde ifade edilemiyorsa temelsiz bir iddia olmaktadır. Hiyerarşinin dilin içerisinde ifade edilemeyeceğini kabul etmek ise ifade edilmiş olan şeyin yapılamayacağını söylemek olup yine bir çelişkidir. Dolayısıyla Priest'e göre, dil içerisinde zemin teşkil edecek tek bir doğruluk yüklemi belirlemeden dilin kendi hakkında konuşması mümkün değildir. Bu doğruluk yüklemi de hiyerarşi içermeyen bir doğruluk yüklemi olmalıdır.¹⁴⁵

Hiyerarşi görüşünü kabul ettiğimizde karşılaşacağımız bir diğer sorun, Russell'ın tipler kuramını geliştirdikten sonra yaşamış olduğu sorun ile benzerlik göstermektedir. Kümeler arası hiyerarşi olmadan çok rahat ifade edebildiğimiz birçok ifade, ifade edilemez hale gelmektedir. Dillerin hiyerarşisi iddiası da aynı sonuca yol açmaktadır, dilde kolaylıkla kullandığımız basit ifadeler bile, ifade edilemez hale gelmektedirler. Dil ifade gücü açısından zayıflamaktadır. Tüm bu sebeplerden dillerin hiyerarşi oluşturduğu görüşünü kabul etmek anlamlı değildir.

Hiyerarşi görüşlerinden ikincisini ele alacak olursak bu görüşe göre doğal diller tek anlamlı doğruluk yüklemine sahiptirler ancak doğruluk yüklemine yorumları hiyerarşi oluşturur. Bu görüşe göre, eğer bir ifade tüm yorumlar altında doğru ise ona durağan doğru (İng. *Stably true*) denir. Eğer bir ifadenin değilmesi (İng. *Negation of*) durağan doğru ise kendisi durağan yanlış (İng. *Stably false*) olmaktadır. Eğer bir ifade durağan değilse hiyerarşi açısından önemsizdir çünkü doğruluk yüklemine kullanımımız değişkenlik gösterecektir.

¹⁴⁵ Priest, *In Contradiction*, s. 19–20.

Tarski şeması da ancak durağan doğru veya durağan yanlışlar için uygulanabilir, paradoksal ifadeler ise durağan değildirler.¹⁴⁶

Priest doğal diller söz konusu olduğunda yorumlar hiyerarşisi görüşünü savunmanın temelsiz olduğunu düşünmektedir. Eğer paradokslarla karşılaştığımız doğal dil içerisinde bu tür bir yorumlar hiyerarşisi olduğu iddia ediliyorsa öncelikle bu görüşün neye dayandığını göstermek gerekmektedir. Bir yorumdan diğer bir yoruma sıçramamızı sağlayacak şeyin ne olduğu, yorumların değişiminin nasıl açıklanacağı, yorumlar içerisinde seçimlerin nasıl yapılacağı ortaya konmalıdır. Eğer yorumların zamana bağlı olarak değiştiği öne sürülürse Priest'e göre bir önerme bir gün doğru iken ertesi gün yanlış olabilir öyle olunca da hiyerarşi görüşünün ortaya koymuş olduğu gibi durağan bir doğru hiçbir zaman elde edilemeyecektir.¹⁴⁷

İki hiyerarşi görüşünü de dikkate aldığımızda görmekteyiz ki, Priest'in bu görüşlere temel eleştirisi paradokslardan kaçınmak için temelsiz olarak ortaya atılmış *ad hoc* hükmünde olmalarıdır. Temelleri sağlam olmayan hiyerarşi görüşleri paradokslara nihai bir çözüm sunmamaktadır. Hiyerarşi görüşleri kabul edildiği zaman dil içerisinde başka sorunlar baş göstermektedir. Böyle olduğu için de özellikle doğal diller söz konusu olduğunda hiyerarşi görüşleri hem temelsiz hem de kabul edilseler dahi paradokslara nihai çözüm getirmeyen öneriler olarak değerlendirilmektedir.

2.3.1.1.3. Semantik Paradoksların Dialektik Sonuçları

Priest, semantik paradokslara getirilen çözümleri inceledikten ve onların yetersiz olduklarını ortaya koymuş ve söz konusu paradokslardan kaçınmanın

¹⁴⁶ Bu görüşün önemli bir temsilcisi Anil Gupta'dır. Gupta'ya göre durağan doğru kavramı biçimsel diller söz konusu olduğunda paradokslara çözüm sunmaktadır. Anil Gupta, "Truth and Paradox", *Journal of Philosophical Logic* 11, sayı 1 (Şubat 1982): 1-60.

¹⁴⁷ Priest, *In Contradiction*, s. 23.

mümkün olmadığını belirtmiştir. Bunun arkasında yatan sebep ise Priest'e göre dillerin tutarlı olduğunu bu anlamda çelişkilere yer vermediğini ancak dilin kendi içerisinde göstermeye çalışabiliriz. Bunu başarmak için, öncelikle kullandığımız dilin tutarlı olduğunu göstermemiz gerekir ki önceki bölümlerde gördüğümüz üzere kullandığımız doğal dilin tutarlı olması hususunda elimizde bir kanıtlanma bulunmamaktadır.¹⁴⁸ Dilin tutarsız olduğunu gösteren paradokslar ise kaçınılmaz bir şekilde dilde var olmaktadır. Tüm anlamlı gibi görünen çözümlerde kaçınılmaz olarak dilin tutarlılığını gösteremediğimiz aynı sonuç ile karşılaşmaktayız. Priest'e göre bu durumu en iyi genişletilmiş yalancı paradoksunda görmekteyiz. Paradokslar öncelikle ifade edildikleri dil içerisindeki doğruluklar kümesi ile başlamaktadır daha sonra bu doğruluk, paradoksların çözümü için öne sürülen "sabit doğru, kendi mertebesinde doğru" gibi terimlere evrilmektedir. Bu terimlerin kullanımı da paradokslara çözüm olmamaktadır. Bu döngüden kurtulmak için paradoksları çözmek isteyen kişi kendisini farklı bir semantik içeren üst dil gibi bir dilde konuştuğunu iddia etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde dil içerisinde kalınarak getirilen çözümlerin tamamı yetersiz olmaktadır.

Dilin kendi içerisinde tutarlı olduğunu gösterme çabalarının zorunlu olarak üst dil alt dil ayırımına götürdüğü iddiasını, Priest, Kurt Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri (İng. *Incompleteness theorems*) ile desteklemiştir. Bilindiği üzere, bir tamdeyimin hem kendisi hem de biçimsel değillesi teoremin kendi içerisinde türetilbilirse bu teori tutarlı değildir. Gödel kanıtlamalarıyla birlikte göstermiştir ki, eğer bir biçimsel dil tutarlı ise, o dilin içerisinde bir tam deyim ne kendisi ne de değili kanıtlanabilir değildir. Yani eğer biçimsel dil tutarlı ise içerisindeki bir tam deyim karar verilebilir değildir.¹⁴⁹ Öyleyse tüm tutarlılık teoremleri aynı dil içerisinde kendi semantiğini ortaya koyamamaktadır. Priest bu durumdan şu sonuca varmıştır:

¹⁴⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 23

¹⁴⁹ James R. Newman, *Gödel Kanıtlanması* (İstanbul: Bogazici Üniversitesi Yayınevi, 2008), s. 109.

Tutarlılık teoremlerinde tamamlanamamışlık, ifadesel ya da ispat kuramsal olmaktadır. Yani ya kendini ifade etme açısından ya da kendi içerisinde ispatı verilemez olması açısından tamamlanamamış olmaktadır. İspat metotları informel olduğu için onlara doğal sınır çekilememektedir bu yüzden dillerin ifade etme açısından tamamlanamamış olduğunu varsaymamız gerekmektedir. Öyleyse, tutarlılık teorileri ancak üst dilde konuşmak durumunda tutarlı olarak savunulabilir hale gelmektedir¹⁵⁰

Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri paradoksları biçimsel dil içerisinde çözmek ve nihayetinde biçimsel dilin tutarlı bir yapıya sahip olduğunu göstermenin dilin kendi içerisinde kalınarak yapılamayacağını göstermiştir. Priest semantik paradokslar ile karşılaştığımızda öncelikle dil içerisinde paradoksları çözüme yolunda önerilen doğruluk değer boşlukları, doğruluk değer bollukları gibi çözümleri incelemiş daha sonra hiyerarşi görüşlerini incelemiş ve göstermiştir ki semantik düzeyde karşılaştığımız paradokslar tutarlı bir dizge içerisinde gösterilememektedir. Özellikle doğal diller söz konusu olduğunda karşılaştığımız paradokslara çözüm getirilememesi, semantik paradoksların yorumlanmasında kullanılan, önermelere doğruluk yanlışlık atfedebileceğimiz olgusal düzeyde modellerinin bulunduğu alan olan küme kuramsal düzeyde paradoksların gerçek olduğunun gösterilmesi ile açıklanabilir. Semantik düzey küme kuramsal düzeyin yansıdığı bir ayna konumundadır. Çelişkilerin gerçek olduğunun ispatlanabilmesi için semantik düzeyden sonra daha temel olan olgusal düzeyde yani küme kuramsal düzeyde karşılaşılan paradoksları incelemek gerekmektedir. Eğer küme kuramsal düzeyde karşılaşılan paradoksların tutarlı bir çözümü ortaya konmazsa hem dil ile alakalı mantıksal düzeyde (semantik paradoksları içeren) hem de olgusal düzeyde (küme kuramsal paradoksları içeren) çelişkilerin var olduğunu kabul etmek gerekir.

¹⁵⁰ Priest, *In Contradiction*, s. 24.

2.3.1.2. Küme Kuramsal Paradokslar

Priest'in semantik paradokslara getirilen çözümleri incelerken doğal dilin kullanımını argüman olarak kullandığını gördük. Çünkü doğal dil, dilin naif olarak kavrandığı, herhangi bir istenmeyen sonuçtan kaçınmak üzere biçimsel düzeyde işleme tabi tutulmamış kendinde olduğu halidir. Priest, benzer şekilde, küme kuramsal paradokslar söz konusu olduğunda Frege'nin ortaya koymuş olduğu naif küme kavrayışını küme kuramsal paradokslara getirilen çözümleri incelemede temel argüman olarak kullanmıştır. Frege'nin naif küme kavrayışımızı biçimselleştirmesi paradokslardan kaçınmak için ortaya konulmuş bir biçimselleştirme olmadığı için naif kavrayışımızı yansıttığı düşünülmektedir. Priest, semantik paradokslarda kullanılan Tarski şemasının paradokslardan kaçınmak için bir model öneren Tarski ile yapılmış olmasını, kasti olması itibariyle naif kavrayışımızı yansıtmadığını dolayısıyla sıhhatinin bu açıdan naif küme kavrayışımıza göre daha düşük olduğunu belirtmiştir.¹⁵¹ Priest'in ele aldığı şekliyle Frege'nin naif küme kavrayışının biçimselleştirmesi şu şekildedir;¹⁵²

(Soyutlama İlkesi) $\exists y \forall x (x \in y \leftrightarrow \beta)$

(Kaplama İlkesi) $\forall x (x \in z \leftrightarrow x \in y) \rightarrow z = y$

Bu iki ilke Frege'nin küme kavramının içini nasıl doldurduğunu göstermektedir. Soyutlama ilkesi (İng. *Abstraction Principle*) kümenin herhangi bir keyfi koşula göre belirlendiğini ifade eder. Kaplama ilkesi (İng. *Extension Principle*) ise kümelerin kaplamının kendi elemanları tarafından doldurulduğunu yani kümenin kaplamındaki nesnelere kümenin elemanları olduğunu ifade eder. Bu iki ilke doğrultusunda naif küme tanımı verecek olursak; küme, keyfi olarak belirlenen koşulun kaplamı kümeyi ifade eder ve bu kaplam içerisindeki nesnelere kümenin elemanları olmaktadır.

¹⁵¹ Priest, *In Contradiction*, s. 28.

¹⁵² Priest, *In Contradiction*, s. 28.

Frege'nin tasvir ettiği şekliyle naif küme kavrayışımızı ele aldığımızda karşılaştığımız en önemli zorluk Russell paradoksu olmaktadır. Çelişki ile nihayetlenen Russell paradoksuna tutarlı bir şekilde çözüm bulamamız durumunda naif küme kavrayışımızın tutarsız olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şimdi, Russell paradoksunu inceleyelim;

- Kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerden oluşan kümeyi dikkate alalım. Bu küme y kümesi olsun. Naif küme kuramına keyfi olarak bir β koşulu belirlemiş olduk. Bu kümenin elemanı olabilme koşulu şöyle ifade edilebilir: $x \in y \leftrightarrow x \notin x$. Herhangi bir x kümesi y 'nin elemanıdır ancak ve ancak kendisinin elemanı değilse.
- Birinci koşul her x kümesi için geçerli olduğu için y kümesinin kendisi için de geçerli olmalıdır. Öyleyse x yerine y 'nin kendisini koyduğumuzda şu çelişki ile karşılaşmaktayız: $y \in y \leftrightarrow y \notin y$. İndirgeme kurallarını dikkate aldığımızda bu ifadeyi şöyle de ifade edebiliriz: $y \in y \wedge y \notin y$.

Hatırlayacağımız üzere semantik paradoksları çözmeye üçüncü halin olmazlığı ilkesine itiraz edilerek doğruluk değer boşlukları ve bollukları yoluyla paradokslardan kaçınılmaya çalışılmıştı. Ancak nihayetinde üçüncü halin olmazlığı ilkesi kullanılmadan karşımıza çıkan Berry paradoksu bu yaklaşımın yetersiz olduğunu göstermişti. Küme kuramsal paradokslarda da benzer şekilde Russell paradoksunun sonucunda ortaya çıkan çelişkiye üçüncü halin olmazlığı ilkesinin ihmal yoluyla çözüm aranabilir. Ancak bu durumda üçüncü halin olmazlığı ilkesinden neden vazgeçildiğinin makul bir açıklamasının verilmesi gerekir. İkinci olarak Priest, küme kuramsal paradokslarda bu ilkenin gerçekten bir çözüm olup olmadığını incelediğinde Berry paradoksunda olduğu gibi, küme kuramsal paradokslarda da üçüncü halin olmazlığı ilkesi ihmal edildiğinde dahi karşılaştığımız Mirimanoff ve Burali Forti paradoksundan bahsetmiştir.¹⁵³ Öyleyse sonuç olarak görmekteyiz ki –üçüncü halin olmazlığı ilkesinin yardımı olmasa bile– küme kavrayışımız tutarsızdır. Naif küme kavrayışımızın çelişki ile sonuçlanmasından hem de bu paradoksa üçüncü halin olmazlığı ilkesinin ihmal

¹⁵³ Bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 29.

yoluyla getirilen çözümlerin yetersiz olmasından hareketle naif küme kavrayışımızın tutarsız olduğu sonucuna varılmaktadır.

2.3.1.2.1. Hiyerarşi Görüşleri, Kategori Teori ve Mantık

Küme kuramsal paradokslara çözüm olarak öne sürülen görüşlerden bir diğeri kümülatif hiyerarşi görüşüdür. Priest, naif küme kavrayışımızın her iki ilkesinin geçerli olduğunu savunmaktadır. Bu iki ilke kabul edildiği zaman da Russell paradoksu ile fark ettiğimiz çelişkiler ile karşılaşmaktayız. Bu paradokstan kaçınmak için Frege'nin biçimselleştirdiği soyutlama ilkesini reddedenler olmuştur. Kümülatif hiyerarşi görüşü soyutlama ilkesini reddederek kümelerin keyfi bir koşul belirlenerek oluşturulmasına karşı çıkmıştır. Bu görüş, nesnelere kümeler oluşturacak şekilde toplanmasının önce boş kümeden başlanarak, onun güç kümesinin (İng. *Power Set*) alınması, sonra alınan kuvvet kümesinin kuvvet kümesinin alınması şeklinde yukarıya doğru gidilerek bir kümeler hiyerarşisi oluştuğunu iddia eder. Eğer küme boş bir kümeysen, kuvvet kümesi de boş bir küme olacağı için hiyerarşiye gerek kalmamaktadır. Bu görüşe göre kuvvet kümelerinin hiyerarşisi sonlu ötesidir ancak onları indekslediğimiz sıralar (İng. *Ordinals*) sınırlıdır ve semantik paradoksların hiyerarşi görüşüne benzer şekilde, bir kümenin ortaya çıktığı indeks onun sırası olmaktadır.¹⁵⁴

Kümülatif hiyerarşi görüşüne göre bir küme eğer hiyerarşide var ise ancak o zaman küme olarak kabul edilmektedir. Russell paradoksunun tasvir ettiği “kendi kendisinin elmanı olmayan tüm kümelerin kümesi” bu hiyerarşide tanımlanamadığı için küme sayılmamaktadır ve küme hiyerarşisi içerisinde herhangi bir tutarsızlık söz konusu olmamaktadır. Bu itiraz aslında soyutlama ilkesinden türeyen paradoksal kümeler için yapılmıştır. Soyutlama ilkesinde kümeler keyfi bir koşula bağlı olarak tanımlanmakta iken hiyerarşi görüşü bu

¹⁵⁴ Bkz. Frank R. Drake, *Set Theory: An Introduction to Large Cardinals*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, c. 76 (North-Holland Pub. Co., 1974), böl. 1,

keyfiliği reddederek hiyerarşide yer alma koşulunu küme tanımına eklemiş olmaktadır. Dolayısıyla ortaya koymuş olduğu koşul ile çelişecek bir küme tasvir eden kümeler hiyerarşiye dahil olamamaktadır. Bu hiyerarşi dışında kalan kümeler ise belirlenemez kümeler olarak isimlendirilmiştir.

Priest'e göre soyutlama ilkesinden türeyen kümelerden yalnızca hiyerarşide yer alanların doğru olduğu iddiası birçok sebepten ötürü tatmin edici değildir. Bunlardan ilki; küme hiyerarşisinin kurulabilmesi için bizde *a priori* olarak belirli bir küme kavrayışının bulunmasının gerekliliğidir. Ayrıca kümeleri indeksleyebilmemiz için sıralların kavramının *a priori* olarak bulunması gerekmektedir. Öyleyse kümülatif hiyerarşi görüşü farklı bir naif küme kavrayışını ön varsaymaktadır. İkinci olarak açıklama gücü itibariyle kümülatif hiyerarşi görüşü naif küme görüşüne göre daha zayıftır. Çünkü küme olarak düşünebildiğimiz bazı kümeler hiyerarşi dışına itilerek kümelerin kapsamı daraltılmaktadır. Priest'in öne sürdüğü üçüncü argüman ise, kümülatif hiyerarşi görüşünün tatmin edici bir ispatının olmamasıdır. Neden bazı kümelerin hiyerarşide yer alıp neden bazılarının hiyerarşide yer almadığı, evrensel olan kümeler söz konusu olduğunda neden hiyerarşinin bir anda kesilip üzerinde kalan kümelerin hiyerarşide kabul edilmediği (kendisinin elemanı olmayan tüm kümelerin kümesi gibi kümelerin), neden boş kümeden başlamak yerine evrensel kümeden başlanarak aşağı doğru giden bir küme hiyerarşisinden bahsetmiyoruz gibi soruların cevabının verilmesi gerekmektedir. Ayrıca küme hiyerarşisinin dışarısında bırakılan kümelerin belirlenimlerini gösteremediğimiz için o kümelerin belirlenemez kümeler olduğunu iddia etmek Priest'e göre ontolojik ve epistemolojik sorunların karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵⁵ Şimdiye kadar sıralanan sebeplerden ötürü, Priest'e göre kümülatif hiyerarşi görüşünün paradokslara çözüm getiren, iyi temellendirilmiş bir görüş olduğu savunulamaz.

¹⁵⁵ Priest'in argümanları ve kümülatif hiyerarşi görüşlerine yaklaşımı için bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 30-32.

Priest'in ele aldığı bir diğer hiyerarşi görüşü ise soyutlama şemasının bazı örneklerinin doğru olmasına rağmen kümülatif hiyerarşide yer almadığını savunan görüştür. Buna göre herhangi bir kümenin tümleyeni ya da daha genel ifadeyle keyfi olarak mertebesi yüksek herhangi bir yığın, aslında küme kuramsal yapıda bulunmalarına rağmen paradokslara yol açtıkları için hiyerarşide bulunmazlar. Priest'e göre, küme kuramının tarihine baktığımızda, söz konusu evrensel kümelerin kullanıldığına ve küme kuramının gelişimine katkıda bulunduğu dair örnekler bulabiliriz. Örnek olarak Dedekind 'tüm kümelerin kümesi' gibi bir kavramı tanım kümesinin sonsuzluğunu ispatlamak için kullanmıştır. Cantor da tüm doğal sayılar kümesi kavramını her asal sayının bir alef olduğunu kanıtlamak için kullanmıştır.¹⁵⁶ Herhangi bir temele dayanmadan yalnızca paradokslardan kaçınmak için küme kuramı tarihinde kullanılmış olan kümeleri hiyerarşi dışarısına atmak *ad hoc* olarak değerlendirilebilecek bir hamledir. Bu yüzden kümülatif hiyerarşi görüşünü bu şekilde savunmak makul değildir.

Matematiğin temelleri söz konusu olduğunda küme kuramına bir alternatif olarak son dönemde (1945'den itibaren) ortaya çıkan kategori teorisine¹⁵⁷ göre kümülatif hiyerarşinin bazı kümeleri hiyerarşi dışına atarak çözme yoluna gitmesi kategori teorisi ile uyumsuzdur. Priest de kümülatif hiyerarşi görüşünün kategori teorisi açısından yetersizliğini, kümülatif hiyerarşi görüşüne karşı bir argüman olarak kullanmıştır. Priest'e göre, kümülatif hiyerarşi kategori teori ilişkisinde iki önemli problem söz konusudur bu problemlerden birincisi; kategori teorileri tüm gruplar, tüm kümeler, tüm kategorilerin kategorisi gibi kategorilerle başa çıkmayı istemektedirler ve bu kümeler-kategoriler kümülatif hiyerarşide yer almayan "büyük ötesi" (İng. *Overlarge*) büyüklüklerdir. Yani kategori teorilerinin problem ettiği büyüklükler, kümülatif hiyerarşide yer almamaktadırlar. İkincisi ise kategori teorileri o büyüklükler hakkında sadece konuşmak değil onlar üzerinde işlem

¹⁵⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 33.

¹⁵⁷ Jean-Pierre Marquis, "Category Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Winter 2015 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015), <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/category-theory/>.

yapmayı istemektedirler. Örnek vermek gerekirse C ve D gibi büyük kategorilerden funktör C^D kategorilerini türetirler, bu türetim hiyerarşi içerisinde mümkün değildir.¹⁵⁸ Bu iki önemli problemi aşmak için öz öbek (İng. *Proper class*) görüşü ileri sürülmüştür. Öz öbekler kendileri hiyerarşide yer almayan – tüm grupların birleşimi gibi– büyük kategorileri ifade eder ve bu kategoriler kendileri bir yığın (İng. *Collection*) oluşturmazlar. Priest’e göre özöbeklerin yığın oluşturmadığının, hiyerarşide yer almamaları gerekliliğinin, herhangi bir rasyonel dayanağı yoktur. Ayrıca küme kuramının tüm kümeleri kapsayan bir küme kavrayışı sunma iddiasını –öz öbekleri küme saymadığı için– zedeler. İkinci olarak öz öbek görüşü büyük kategorileri kavramsallaştırmamıza imkân verse de onlar üzerinde işlem yapmamızı mümkün kılmamaktadır. Öz öbeklerin başka bir yığının üyesi olduğunu kabul etmediğimiz sürece bu problemi çözememekteyiz. Başka bir yığının üyesi olduğu kabul edilse dahi, hiyerarşide üste doğru çıkıldıkça –hiyerarşi içerisinde sıralanmasına rağmen– kümelerin küme olmaktan çıkıp öz öbeklere dönüşmesindeki rasyonaliteyi ortaya koymak gerekir.¹⁵⁹

Öz öbek görüşünü savunanlar evrensel kümeyi kabul etmeyecekleri için erişilemez sayalların (İng. *Inaccessible cardinal*) varlığını kabul etmek durumundadırlar. Mertebesi itibariyle bu sayalların altında kalan kümeler kapalı kümelerdir ve kategori teoriye göre alt evren (İng. *Sub universe*) olarak yorumlanırlar. Erişilemez sayallar ve öz öbekler bu mertebenin üzerinde oldukları için üst evrende kalmışlardır. Priest’e göre bu anlayış kategori teorisini zayıflatan bir görüştür. Çünkü belirli bir türdeki cebirsel yapıların arasındaki yapısal izomorfizmi gösterme gayesinde olan kategori teorisinin, bu amacını yok etmektedir. Tüm kümelerin kategori teorisinin yorumladığı mini bir evren oluşturduğunu kabul ettiğimizde dilde daha önce kolaylıkla ifade edilen şeyler artık ifade edilemez hale gelmektedir. Priest’in kullandığı örneği kullanacak olursak; $R(x,y)$ gibi bir bağıntı tanımladığımızı ve ‘ $\exists x\forall yR(x,y)$ ’ ifadesini teorem olarak kanıtladığımızı düşünelim. Bu teorem göstermektedir ki, R bağıntısını

¹⁵⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 33–34.

¹⁵⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 34.

tüm gruplara taşıyan en az bir grup vardır. Herhangi bir mini evren görüşünü kabul ettiğimizde ise, evrenler arası geçiş mümkün olmayacağı için tüm gruplarla ilişki kurma özelliği ortadan kalkmaktadır ve dolayısıyla dili sınırlanmaktadır.¹⁶⁰

Hiyerarşi görüşleri ve kategori teorisi açısından değerlendirmesini aktardıktan sonra küme kuramsal paradokslara birinci dereceden mantıkları dikkate alarak çözüm sunulup sunulamayacağını inceleyebiliriz. Kümülatif hiyerarşide karşılaştığımız problemlerin benzerleriyle birinci dereceden mantıklar söz konusu olduğunda da karşılaşmaktayız. Mantıksal geçerliliği birinci derece mantık üzerinden şöyle tanımlayabiliriz: P diline ait bir düzgün tam deyim α ancak her yorum altında doğru ise geçerlidir. Bu teoremin tanım kümesi (İng. *Domain*) evrensel bir kümeye (tüm yorumlar altında doğru olmak) uzanan bir ifade olması hasebiyle hiyerarşi görüşlerine göre küme değildir. Ancak bu tanımlı yaptığımız dili düşündüğümüzde böyle bir teoremin anlaşılması onun bir semantiğinin olduğuna işaret eder. Semantiğinin olması da tanım kümesinin bizi götürdüğü bir küme olmasını ifade eder. Öyleyse Priest'e göre böyle bir teoremin bizi herhangi bir kümeye götürmediğini söylemek anlamsızdır. Eğer teori anlaşılabilir bir teori olsa tanım kümesinin bir kümeye karşılık gelmediği iddia edilebilir ancak teoriyi anladığımızı göre, tanım kümesinin karşılığında tanımlı bir küme olmalıdır.

Mantıkta niceleyicilerin değer aldıkları alanın neresi olduğunu sorguladığımızda evrensel kümenin alanından değer alıp yorumlama ve özelleme yapmaktayızdır. Ancak hiyerarşi görüşü tüm kümelerin kümesini küme olarak kabul etmemektedir.¹⁶¹ Öyleyse mantık yapabilmek için de o kümelerin

¹⁶⁰ Priest, *In Contradiction*, s. 35.

¹⁶¹ Löwenheim-Skolem teoreminin bu sorunlara çözüm olabileceği iddia edilebilir. Bu teoreme göre eğer birinci düzey bir teori sonsuz modele sahipse, o modelin tanım kümesi sayılabilir sonsuzlardır. Priest ise bu görüşe küme kuramı dünyasında bir kümenin herhangi bir modeli varsa düşüncesine katılmamaktadır. Çünkü Priest'e göre, Löwenheim-Skolem teoremi aslında sonsuza giden tüm kümelerin kümesi gibi paradoksa yol açan kümelerin varlığını kabul eden onları tanıyan ve onlarla ne yapacağımızı bilemediğimiz için ortaya atılan bir teoremdir. Dolayısıyla problemi iptal etmeyen aksine tasdik eden ve kullanan bir teoremdir. Bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 36.

varlığının kabul edilip onlar üzerinde işlem yapabilmemiz gerekmektedir. Bu kümeleri kabul etmeyerek tanım kümesinin dışına itmek makul görünmemektedir.

Sonuç olarak Priest göstermiştir ki, küme kuramsal paradoksları çözmek için ortaya konulmuş olan hiyerarşi görüşleri dilin açıklama gücünün kaybı, rasyonaliteden yoksunluk, başka bir küme kavrayışını ön varsayma, kategori teori ile uyumsuzluk, mantık yapmanın imkânının ortadan kalkması gibi sonuçlar doğurmuştur. Bu sonuçları kabul etmek pahasına bu görüşleri savunmak anlamsızdır. Küme kuramsal paradokslara, küme kuramı ve kategori teori içerisinde çözüm bulunamaması dialektik mantığın öne sürdüğü şekilde çift doğruluğun olgusal gerçekliği olduğu görüşünü destekler niteliktedir.

2.3.1.2.2. Gödel Teoremi ve Dialektizm

Priest, Gödel'in birinci tamamlanamazlık teoreminden hareketle doğrudan olmasa da dolaylı olarak çift doğruluk üretmeye çalışmıştır. Priest'in ele aldığı şekliyle Gödel teoremini özetlemeye çalışalım. T 'nin özyineli (İng. *Recursive*) tüm fonksiyonları temsil eden bir teori olduğunu ve ispatlama bağıntısının özyineli olduğunu varsayalım.¹⁶² Eğer T tutarlı ise, T içerisinde ispatlanamayan φ gibi bir tamdeyimi vardır ve eğer T 'nin aksiyomları ve kuralları görüsel olarak doğru (İng. *Intuitively correct*) ise T 'nin içerisinde φ 'nin doğru olduğu görüsel doğru bir argüman inşa edilebilirdir. Yani bir teorem içerisinde ispatlanamayan bir bağıntı olabilir ancak görüsel ya da naif olarak o bağıntının söz konusu teorem içinde doğru olduğunu bilinebilirdir. Priest, bu durumdan bir çelişki türetmektedir, küme kuramsal paradokslarda olduğu gibi naif-görüsel kavrayışa göre doğru olduğu bilinen bir şey, teori şeklinde gösterilmeye çalışıldığında

¹⁶² Özyineli olması teoremin kendisine uygulanabilir olması açısından önem arz etmektedir.

gösterilememektedir. Bu durumdan nasıl çift doğruluk türediğini anlayabilmek için naif ispat kavrayışımızı incelememiz gerekmektedir.

Priest'e göre ispat, matematikçiler tarafından bazı matematiksel iddiaların doğruluğunu göstermek için kullandığımız dedüktif argümantasyon süreci olarak tanımlanır. Dedüktif argümantasyona doğru olduğunu bildiğimiz şeylerden başlamakta yızdır. Priest'e göre, bazı ifadeler vardır ki o ifadeler için ispat gerekmeden doğrulukları bilinir. Bunlara Priest temel ifadeler (İng. *Basic statements*) demektedir. Bunlara örnek vermek gerekirse aritmetik için temel ifadelerden birisi, "her sayının bir ardılı (İng. *Successor*) vardır" ifadesidir. Priest, bu temel ifadelerden başlayarak yapmış olduğumuz biçimsel olmayan dedüktif argümantasyonlara naif ispatlar demiştir.¹⁶³ Ayrıca, Priest, bu naif ispat teorisinin Gödel teoremlerine uygulanabilecek formatta ve özyineli olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁴ Priest'in Gödel'in teoremlerinden hareketle çift doğruluğa nasıl ulaştığını artık gösterebiliriz.¹⁶⁵

T'nin naif ispat yordamlarımız olduğunu varsayalım. T Gödel teoremlerinin koşullarını sağlamaktadır yani Gödel teoremine uygulanabilmektedir. Eğer T tutarlı ise T içerisinde ispat edilemez olan φ ifadesi vardır, ancak biz onu naif olarak T içerisinde doğru olarak kurabiliriz. Çelişkiyi kabul etmekten başka bu problemten kaçınmanın yolu naif ispat –kuramının– tutarsız olduğunu kabul etmektir.¹⁶⁶

¹⁶³ Priest, *In Contradiction*, s. 40–41.

¹⁶⁴ Priest öncelikle naif ispat kavrayışımızın özyineli olduğunu tartışmıştır. Bazen aksiyom ve kurallara eklemeler yapıyor olmamız ve bunu kurallara bağlı olmadan ya da en azından o andaki ispat kurallarına bağlı olmadan yapıyor olmamızın ispatın bazen öz yineli olmadığını gösterdiğini iddia edenlerin (Gödel gibi) görüşünü ele alan ve bunun güçlü bir iddia olduğunu kabul eden Priest, bu iddianın aslında ispat yöntemlerinin bazı kısımlarının özyineli olsa dahi tamamının özyineli olamayacağını iddia ettiğini belirtmiştir. Priest bu görüşün, ortaya çıkan yeni ispat yöntemimizin doğrulanmış olmasına dayandığını ve bu sonuca nasıl vardığımızı sorgulamaktadır. Yani yeni ispat yönteminin doğrulanmış olması gerekir ki yaptığımız yeni eklemeler meşru olsun ve sistemin gerçekten özyinelemeli olmadığını bize göstereyin. Priest, *In Contradiction*, 42–43.

¹⁶⁵ Priest, *In Contradiction*, s. 44.

¹⁶⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 44.

Naif ispat yordamları bir şeylerin doğru olduğunu göstermek için kullandığımız dedüktif argümanlardır. Ancak Gödel'in tamamlanamazlık teoremine uygulandığında, sonucunda doğruya ulaşmak için kullandığımız yöntem ispat edilemez olmaktadır. Priest, ispat edilemez olmak ile doğru değildiri eş gördüğü, yani, doğruluk ile ispatlanabilirliği özdeş düşündüğü için çelişki ortaya çıktığını düşünmektedir.

Öyleyse, ispatlanabilirlik ile doğruluğu aynı düzlemde ele alarak bunlardan çelişki türetmenin meşruiyeti sorgulanmalıdır. Kanaatimizce, Priest Gödel teoremlerinden çelişki ortaya çıktığı iddiasını desteklemek için Gödel'in ispatlanabilir olmaktan ne anladığını ortaya koymalıdır. Eğer Gödel ispatlanabilir olmayı doğru olmak olarak ele aldıysa Priest'in bu argümanı kullanımı meşru olacaktır. Aksi takdirde Priest, doğruluğun neden ispatlanabilirlikle eş olarak düşünülmesi gerektiğinin açıklamasını vermek durumundadır.

Naif olarak, herhangi bir ispatın amacının doğruya ulaşmak olduğu açıklaması doğrudur ancak buradan hareketle bir şey eğer ispatlanabiliyorsa doğrudur demek doğru bir çıkarım olmayacaktır. Teorilerin biçimselleştirilmesi için bunun gerekli olduğu iddia edilebilir. Ancak, Priest'in paradokslar söz konusu olduğunda izlemiş olduğu eleştiri metodunu kendisine uygularsak şöyle bir iddiada bulunabiliriz; eğer doğruluğu ispatlanabilirlik ile sınırlandırıcaksak bizim matematik yapmamız, bilim yapmamız doğruyu bulma amacına hiçbir zaman matuf olamayacaktır. Çünkü Gödel teoremleri matematiğin kendi içerisinde tamlık ispatının verilemeyeceğini bize göstermiştir. Öyleyse matematik içerisinde yaptığımız hiçbir işleme doğru diyemememiz gerekmektedir. İkinci olarak eğer, naif ispat kuramı, ispatlanamaz ancak doğru olan temel ifadelerden, naif ispat yordamları ile ulaştığımız doğru ifadeler naif olarak ispatlanabilir değildiri gibi bir iddiada bulunmuş olsa Priest'in iddiası anlamlı olabilirdi. Ancak naif ispat kuramı böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu sebeplerden ötürü Priest'in Gödel teoremlerini dialektizme destek verecek bir biçimde kullanmaya çalışması başarılı olamamıştır.

2.4. Dialetizmin Temellendirilmesi

Şimdiye kadar, dialetik mantığın gerekçelendirilmesinde kullanılmış olan küme kuramsal paradokslar ve semantik paradokslar incelenerek bu paradokslardan kaçınma çabalarının başarısızlıkla sonuçlandığı gösterilmiştir. Böylelikle dialetik mantığın temel motivasyonu ortaya konulmuştur. Mantık düzeyinde ortaya çıkan paradoksların mantık içerisinde (semantik veya küme kuramı içerisinde) çözülememesi ontolojik dialetizmin, çelişkilerin olgusal karşılığı olduğu iddiasını destekler niteliktedir. Semantik dialetizmin çelişkilere çözüm olarak sunabileceği doğruluk değer boşlukları, bollukları gibi görüşlerin çelişkileri çözmede yetersiz olduğu gösterilmiş böylelikle ontolojik dialetizmin savunulabilmesi için geçilmesi gereken birinci aşama tamamlanmıştır. İkinci aşama ise kabul edilen bu çelişkiler dikkate alınarak mantık sistemi geliştirmek olacaktır. Böylelikle dialetik mantık temellendirilmiş olacaktır.

Dialetizmin temellendirilebilmesi için öncelikle çelişmezlik ilkesinin ihmal edildiği durumları mantık düzeyinde karşılayabilecek bir doğruluk (İng. *Truth*) anlayışının ortaya konulması gerekir. Bu doğruluk anlayışı ortaya konulduktan sonra dialetik semantiğin kuralları ortaya konulmalıdır. Dialetik semantik ortaya konulduktan sonra ise geçerlilik ele alınmalı böylelikle mantıksal düzeyde gösterim tamamlanmalıdır. Mantıksal düzeyde dialetizmin temellendirilmesi gerçekleştirildikten sonra ise psikolojik düzeyde çift doğruluğa inanılabileceğinin gösterilmesi gerekmektedir. Şimdi dialetik doğruluk anlayışından başlayarak, dialetizmin temellendirilmesini göstermeye çalışalım.

2.4.1 Dialetik Doğruluk

Bilindiği üzere felsefe tarihi boyunca doğruluk ile ilgili birçok teori ortaya atılmıştır. Priest *Doubt Truth to be a Liar* kitabında temel olarak gördüğü altı adet doğruluk teorisini incelemektedir ve bu teorilerden hiçbirinin dialetizme karşı olmadıklarını hatta bazılarının dialetizme destek verdiklerini göstermiştir.¹⁶⁷ Priest'in ortaya koyduğu haliyle doğruluğun nasıl olduğunu ele alacak olursak, Priest doğruluk ile ilgili temel iki problemimiz olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki nelere doğru diyeceğimiz, ikincisi ise doğruluk yüklemine ne tür şeylere yükleyeceğimiz problemidir. İkinci probleme Priest'in cevabı ifadeler olacaktır. Herhangi bir şeyi dil aracılığıyla ortaya koyarken ifadeleri kullandığımız için doğruluk yüklemine ifadelerle yüklenen olarak dikkate alınmasını doğru bulmaktadır.¹⁶⁸ Nelere doğru diyebileceğimiz ve bir ifadeye doğru demenin ne anlama geldiğine ilişkin en önemli biçimselleştirme Tarski tarafından yapılmıştır. Priest de Tarski'nin doğruluk şemasını inceleyerek kendi doğruluk görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır. Öncelikle doğruluk şemasının savunusunu vermiş, ardından ise yetersizliğini göstermiştir. Biz de Tarski'nin ortaya koyduğu doğruluk şemasını incelemeye başlayalım.

2.4.1.1. T Şeması ve Doğruluk

Tarski, herhangi bir dilin ancak sınırlı sayıda ifadeye sahip olduğu durumda doğruluğu kapsamsal olarak kolaylıkla tanımlayabileceğimizi ortaya koymuştur.¹⁶⁹ Buna göre L gibi bir dil olduğunu düşünelim " $\alpha_1 \dots \alpha_n$ " dildeki

¹⁶⁷ Priest, *Doubt Truth to be a Liar*, böl. 2.

¹⁶⁸ Doğrudur yüklemi birçok şeye yüklenebilir, ifadelere, insana, inançlara vs. Priest, bu tartışma için ifadelerle yüklenen doğruluk yüklemine ele alacaktır. Kendisine getirilebilecek neden sadece ifadelerle yüklenen doğruluk yüklemine ele alıyorsun sorusuna karşın üç sav öne sürmektedir, birincisi Tarski ile beraber ifadelerin doğruluğunun standardizasyonunun yapılmış olmasıdır ikincisi, doğruluğun taşıyıcısı problemlerine girmek istememesi ve doğru bir şeyi ifade eden cümlelerin doğruluğun taşıyıcısı olmasının daha muhtemel olması, üçüncüsü ise diğer bilişsel birimlere doğruluk yüklemine ifadeler aracılığıyla yükleyebiliyor olmamızdır. Yani ifadeler daha temel görünmektedir. Bu sebeplerden ötürü Priest, sadece cümlelere yüklenen doğruluk yüklemi ile ilgilenmektedir. Priest, *In Contradiction*, 54.

¹⁶⁹ Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, s. 182.

tümceler olsun. Bu dildeki tümceler Türkçe değilse α gibi bir ifadenin Türkçe karşılığı α' olsun. Eğer tümcelerin kendisi Türkçe ise tırnak işaretine gerek kalmayacaktır. Dilde sınırlı sayıda tümce olsaydı Tarski'ye göre şu gösterim anlamlı olurdu;¹⁷⁰

$$Tx \leftrightarrow (x = \underline{\alpha}_1 \wedge \alpha_1') \vee \dots \vee (x = \underline{\alpha}_n \wedge \alpha_n')$$

Ancak doğal dillerde sınırsız sayıda tümce olduğunu düşünürsek aksiyom şemasını kısaca şöyle ifade edebiliriz;

$$T\underline{\alpha} \leftrightarrow \alpha'$$

Bu gösterimdeki T şemasını sağlayan herhangi bir yüklem P için de " $P\underline{\alpha} \leftrightarrow \alpha'$ " olacaktır. Öyleyse $P\underline{\alpha}$ ve $T\underline{\alpha}$ 'nın aynı kaplama sahip olduğunu düşünebiliriz. Çünkü dile ait yüklenen her yüklem T şemasını sağlayacaktır. Öyleyse kaplamsal olarak doğruluk yüklemi de T şemasına uygulanabilir. Priest, ayrıca, bu uygunluğu desteklemek için doğruluğun "ters alıntısız" (İng. *Disquotational*) yapısını incelemiştir. Söz konusu yapıyı Quine, şöyle açıklamıştır: " 'Kar beyazdır' doğrudur" denildiğinde 'kar beyazdır' ifadesine doğru diyerek aslında biz kar beyazdır demiş oluyoruz. Öyleyse, doğruluk yüklemi alıntıyı gerçek bir ifade haline getirmek (İng. *Disquotation*) için kullanılan bir araçtır.¹⁷¹ Priest, bu yapının daha radikal bir örneğini ele alarak henüz söylenmemiş bir şeyi tasdik edebileceğimizi söyleyerek, doğruluğun T şemasını ön varsaydığını göstermeye çalışır. Priest "Papa'nın 2100 yılında yapacağı ilk yetkili, resmî açıklama doğrudur" ifadesi üzerinden bu yapıyı incelemiştir.¹⁷² Papa'nın " α "yı ifade ettiğini düşündüğümüzde o ifadenin dilimizdeki karşılığı " α " olmaktadır. Şu anda α 'yı doğrudan ifade edemeyeceğimiz için (henüz yapılmamış bir konuşma olduğu için) o ifadeyi tasdik eden $\underline{\alpha}$ gibi bir cümle kurmaktayız ve $T\underline{\alpha}$ 'yı iddia etmekteyiz. Eğer $T\underline{\alpha}$, α'

¹⁷⁰ Priest, *In Contradiction*, s. 55.

¹⁷¹ W. V. Quine, *Philosophy of Logic*, 2. baskı, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986), s. 12.

¹⁷² Priest, *In Contradiction*, s. 55–56.

ya gönderimde bulunmasa bu yapı anlamsız olacaktır. Yani Papa'nın Latince söylediği ifadenin Türkçe karşılığı ile benim doğrudur yüklemi ile ifade ettiğim tümce birbirine işaret etmelidir. Öyleyse ters alıntısız ifadelerde doğrudur yüklemine kullanımının *T* şemasını ön varsaydığını söyleyebiliriz.¹⁷³

Şimdiye kadar *T* şemasının dildeki doğruluk yüklemine kullanımı ile uyumlu olduğu iddia edilmiştir. Ancak anlam teorisi açısından doğruluk yüklemine kullanımına baktığımızda *T* şemasının yetersizlikleri ortaya çıkmaya başlar, şimdi anlam teorisi üzerinden bu yetersizlikleri göstermeye çalışalım. Priest'e göre anlam teorisinin kalbinde doğruluk teorisi yatmaktadır. Bu da Frege'nin "bir ifadeye anlamını vermek ona doğruluk koşullarını vermektedir" görüşünden ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁴ *T* şeması dil için belirli bir anlam teorisi ortaya koymaktadır. Buna göre anlamlı her cümle *T* şemasında gösterilebilir. Ancak burada *T* şemasını sağlayan her ifadeye doğrudur denilip denilemeyeceği sorusu ortaya çıkmıştır. Priest'in bu soruya yanıtı olumsuzdur. *T* şeması ile anlam kuramının sınırlarının çizilmesi gerekmektedir. Şimdiye kadar *T* şemasının kapsamsal olarak doğruluğu karakterize ettiğini gösteren Priest, *T* şemasını sağlayan bütün ifadelerle doğrudur demek için doğruluğun kapsamdan öte başka bir tanımını vermeyi gerekli bulmaktadır. *T* şemasının bu anlamda yetersizliğini göstermek için, Priest, kapsamları aynı ancak anlamları farklı örnekler sunmuştur. "Tüysüz iki ayaklı hayvan" ile "Sürekli olarak soykırım gerçekleştiren hayvan" cümlelerinin ikisinin de kapsamsal olarak insana işaret ettiğini düşündüğümüz bir durumda iki ifadenin anlamının aynı olduğunu söylemenin makul olmadığını ifade etmiştir. Öyleyse Priest'e göre doğruluk, *T* şemasının ortaya koyduğu kapsamsal tanımdan daha fazla bir şey olmalıdır. Bunu birazdan ortaya koyacağız, şimdilik *T* şemasının yetersizliklerini göstermeye devam edelim.

Priest'e göre, *T* şeması, doğruluğun örtük (İng. *Implicit*) tanımını da vermemektedir. Çünkü *T* şeması bir şeye doğru dediğimiz noktanın ne olduğunu

¹⁷³ Priest, benzer şekilde sınırsız kümeleri ifade ederken de *T* şemasını ön varsaymak zorunda olduğumuzu göstermiştir. Bkz. A,g,e., s. 55-56.

¹⁷⁴ Priest, *In Contradiction*, 57.

bize söylememektedir. Herhangi bir önermenin ne zaman doğru olup olmadığını T şeması kendi başına ifade etmemektedir. Ancak doğruluğu karakterize edebilmek için doğrudur yüklemine hangi durumlar için kullandığımızın tanımının verilmesi gerekmektedir. Doğruluk koşullarını T şemasının verdiği belirtmiştik, öyleyse doğruluk değerini veren T şemasının nasıl doğruluğun örtük tanımını veremediğini göstermek gerekir. T şeması Priest'e göre iki şekilde okunabilir ve bu iki okuma birlikte doğru olamamaktadır, birincisi; ' α doğrudur ancak ve ancak ...' şeklinde ikincisi ise; ' α doğrudur ancak ve ancak' şeklindedir. Bu iki okumadan birincisinde vurgu α 'nın anlamıdır (İng. *Sense*) yani daha içlemseldir. İkincisinde ise vurgu doğruluk kümesindedir yani daha kapsamsaldır. Yine ikincisinde doğruluk kümesinden değer alma ile ilişkili olarak vurgu doğruluk değerindedir. İki okumanın birlikte doğru olmadığını göstermek için Priest doğruluk hakkında ve ifadelerin anlamları hakkında öncel bir kavrayışımızın olmadığı L dili olduğunu düşünmemizi böyle bir dil için doğruluk ile yanlışlığı, \wedge yüklemi ile \vee yüklemine karıştırabileceğimi belirtmiştir. T şeması aslında kendi başına T 'yi doğruluk yüklemi olmaya zorlamamaktadır eğer öncel bir doğruluk kavrayışımız yoksa doğruluk yerine birçok yüklem kullanılabilir. ¹⁷⁵ Öyleyse öncel olarak ya anlamı bilip ondan hareketle kapsamsal olarak doğruluğu tanımlamamız ya da doğruluğu bilip ondan hareketle anlamı ortaya çıkarabiliriz. Ancak birini varsayınca diğeri hakkında bilgi edinilebilir. Öyleyse T şeması kendi başına doğruluğun örtük tanımını da vermemektedir. Doğruluğun içsel bir kullanımının olduğunu, naif bir kavrayış ile doğruluğu ya da anlamı bilmeden doğruluk yüklemine kullanımının bilinmeyeceğini savunan bu yoruma doğruluğun ereksel (teleolojik) yorumu denmektedir.

T şemasının doğruluğun ereksel yorumunda durduğu yeri göstermek için Priest, Micheal Dummet'in (d. 1925-ö. 2011) kullanmış olduğu oyun örneğini kullanmıştır. ¹⁷⁶ Buna göre oyun oynamanın *telos*'u vardır: kazanmak. Ancak her

¹⁷⁵ Priest, *In Contradiction*, s. 60–61.

¹⁷⁶ Bkz. Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 1. baskı, (New York: Harper & Row Publ., 1973), 320. Aktaran Priest, *In Contradiction*, 61.

oyun için uygulanan sabit bir kazanma koşulu yoktur, oyunlara göre kaplamsal olarak değişmektedir. Örnek verecek olursak, satrançta bir taraf diğer tarafın şahını, hamle yapamayacak şekilde tehdit ederek oyunu kazanırken, tavlada önünde dizili taşların tamamını toplayabilen oyunu kazanmaktadır. Ancak bu kaplamaları bilen kişinin yenmenin ne olduğunu bildiğini söyleyebilir miyiz? Cevap hayırdır, bilmeleri gereken insanların oyun sonucunda ulaşmak istedikleri sonucun kazanmak olduğudur. Bunu bilmeyen bir kişi kazanmayı bir amaç olarak görmeyecektir ve kazanmanın ne olduğunu bilmiş sayılmayacaktır.¹⁷⁷ Öyleyse şimdiye kadar Priest göstermiştir ki, doğruluğun ereksel bir yönü vardır. *T* şeması doğruluğun kaplamsal bir açıklamasını verse de doğruluk, ereksel yönü itibariyle, bundan fazlasıdır. Genel olarak Priest'in doğruluk hakkında görüşlerini aktardıktan sonra dialektik mantık içerisinde doğruluk yüklemine çift doğruluğa imkân verecek şekilde kullanımını gösterebiliriz.

2.4.1.2. Doğruluk, Yanlışlık ve Değil-Doğruluk

Priest'e göre herhangi bir evetleme ifadesi, doğru ve yanlış olmak üzere iki ihtimallidir. Evetleme için ne doğrudur ne yanlıştır gibi bir şey söyleyemeyiz.¹⁷⁸ Bir ifade doğru değil ise ona yanlıştır diyebiliriz:

$$\neg T\alpha \rightarrow F\alpha$$

Doğruluk ve yanlışlık arasındaki belirsizlikten doğruluk değer boşlukları doğmaktadır. Priest'in doğruluk değer boşluklarına dair görüşlerini önceki

¹⁷⁷ Buradan hareketle tüm ifadelerin doğruluğu söylemek amacıyla ortaya konduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü kişi bilinçli bir şekilde yalan söylemeye yönelik cümle kurabilmektedir veya oyunu kaybetmek için oyunu oynayabilmektedir. Ancak oyunu kaybetmek için oyuna başlayan birisi için oyunu kaybetmek aslında kazanmaktır. Benzer şekilde birisi doğru olmayan bir şeyi ifade etmek niyetindeyse ve bunu başarırsa “yanlış konuşmak” niyetine mutabık olarak doğruyu yapmış sayılmaktadır.

¹⁷⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 64.

bölümlerde aktarmıştık. Yine de Priest, doğruluk ve yanlışlığın dialektik yorumunu vermek için doğruluğun uygunluk kuramını kullanan doğruluk değer boşlukları görüşünü semantik açıdan ele almayı doğru bulmaktadır. Doğruluk değer boşlukları görüşüne göre, belirli bir ifade α için, hem α 'yı doğru yapan bir olgu hem de $\neg\alpha$ 'yı doğru yapan bir olgu yoktur. Bir ifadenin gönderiminin dünyada mevcut olmaması durumu buna örnek verilebilir. Priest'in bu argümana yaklaşımını şu şekilde özetleyebiliriz;¹⁷⁹ Bir ifadeyi bu dünyada doğru yapan olgusal karşılık olmadığını düşünelim. Ne bir kanıtlama ne bir deney ne de olgunun olmadığı durum, olgusal olarak $\neg\alpha$ 'nın doğruluğu için yeterli bir olgu sayılmaktadır. Yani, α 'yı doğru yapan bu dünyada olgusal karşılığın bulunmaması, $\neg\alpha$ 'nın doğruluğu için yeterli bir olgu sayılmaktadır. Buna doğruluğun negatif koşulu denmektedir.¹⁸⁰ Öyleyse dialektizme göre α bir ifade ve α 'nın kaplamı boş yani α doğruluk değersiz ise $\neg\alpha$ doğrudur.¹⁸¹ Öyleyse dialektik mantığa göre, doğru ve yanlışın en az birinin her zaman doğru olacağını yani doğruluk ve yanlışlığın *karşılıklı kuşatıcı* (İng. *Mutually exhaustive*) karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Doğruluk ve yanlışlığın *karşılıklı kuşatıcı* olduğu ortaya konulduktan sonra klasik mantığın savunduğu gibi *karşılıklı dışlayan* (İng. *Mutually exclusive*) yapıda olup olmadığını incelemeye çalışalım. Doğruluk ve yanlışlığın *karşılıklı dışlayan* olması demek, bir önermenin doğru ise yanlış olmaması veya yanlış ise doğru olmamasını ifade eder. Dialektik mantık ise doğruluk ve yanlışlığın birbirini *karşılıklı dışlayan* şeyler olmadığını iddia etmektedir. Bunun için de paradokslar en önemli örneklerdir, paradokslarda doğruluk ve yanlışlık birlikte bulunabilmektedir. Öyleyse çift doğruluk durumlarında doğruluk ve yanlışlığın, *karşılıklı kuşatıcı* hem de *karşılıklı dışlayan olmayan*

¹⁷⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 67.

¹⁸⁰ $\neg\alpha$ 'yı doğru yapan olguları çeşitli türlere ayırabiliriz. Örnek olarak 'Ahmet'in kardeşi kasaptır' ifadesini ele alalım bu ifade eğer Ahmet'in kardeşi yok ise gönderimi bulunmadığı için yanlış sayılacaktır. Eğer Ahmet'in kardeşi var ve o kişi kasap değilse ifade yine yanlış sayılacaktır. Ancak doğruluk değeri tartışması için bu farklılık önemli değildir her hâlükârda ifade yanlış sayılmaktadır. Konu hakkında detaylı bir araştırma için bkz. Graham Priest, "Indefinite Descriptions", *Logique et Analyse* 22, sayı 85/86 (1979): 5-21.

¹⁸¹ Bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 66.

bir karakterde olduğunu göstermek gerekir. Bunu göstermek için Priest, değil doğru kavramını kullanmıştır.

Değil-doğru (İng. *Untruth*) yanlışlık gibi doğruluğa karşıt olan kavramlardan biridir. Belirli bir α ifadesi için değil doğruluk $\neg T\alpha$ şeklinde gösterilir. İlk bakışta değil-doğruluk ve yanlışlık benzer görünmektedir ancak Priest'e göre aralarında farklılık bulunmaktadır. Şu iki ilkeyi dikkate alalım;

$$\neg T\alpha \rightarrow T\neg \alpha \quad (1)$$

$$T\neg \alpha \rightarrow \neg T\alpha \quad (2)$$

Bu ilkelere ilki *kuşatma* ilkesini ikincisi ise *dışlama* ilkesini ifade eder. Eğer hem (1) hem (2) kabul edilirse T şeması evriği mümkün (İng. *Contrapossible*) bir şema olduğu ortaya çıkar. Priest'e göre klasik mantık hem (1) hem de (2)'yi doğru kabul ettiği için yanlışlık ve değil-doğruyu eş gibi düşünmektedir. Doğruluk değer boşluklarını kabul eden mantık ise (2)'yi kabul edip (1)'i kabul etmeyecektir. Klasik dialektizm ise (1)'i kabul edip (2)'yi kabul etmeyecektir.¹⁸² Ancak Priest'e göre (2)'yi kabul etmemizi sağlayabilecek bazı sebepler de bulunmaktadır;

$$T\neg \alpha \leftrightarrow \neg \alpha$$

Bu T şemasının evriği ise;¹⁸³

$$\neg T\alpha \leftrightarrow \neg \alpha \text{ dır.}$$

Eğer evrik T şeması kabul edilirse (2)'yi de kabul etmek gerekir. Priest, T şemasının ters evrik olmadığını göstermek için bir kanıtlama ileri sürmese de ters evrik olmadığını varsaymayı daha makul bulmaktadır.¹⁸⁴ Kanaatimizce, T şemasının ters evrik olmasının kabul edilmesi dialektik mantık için bazı sorunlara

¹⁸² Priest, *In Contradiction*, s. 70.

¹⁸³ T şemasının evriği mümkün olması demek $T\neg \alpha$ 'dan $\neg T\alpha$ 'ya geçiş yapılabilmesi demektir. Yani bir şey yanlış ise ($T\neg \alpha$) doğruluğu doğru değildir ($\neg T\alpha$) demektir.

¹⁸⁴ Priest, *In Contradiction*, s. 71.

yol açacaktır. Eğer T şemasının ters evrik yorumu geçerli ise yanlış olan bir önermenin, doğruluğunun imkânı ortadan kalkacaktır. Bu durumda da T şeması içinde çift doğruluktan bahsetmek mümkün olmayacaktır.

Yanlışlık ve değil-doğruluk arasındaki farklara dönecek olursak. Priest'e göre şaşırtıcı bir şekilde yanlışlık ve değil-doğruluk arasındaki farklar çok küçüktür. Doğruluk ve değil-doğruluk, doğruluk ve yanlışlıkta olduğu gibi *kuşatıcı*'dir ve *dışlayan değil*'dir (İng. *Nonexclusive*). Doğruluk ve değil-doğruluk *kuşatan*'dir çünkü doğruluk ve yanlışlıkta olduğu gibi doğruluğun negatif koşulu geçerli olacağı için en az bir değer alma söz konusudur. Priest'e göre doğruluk ve değil-doğruluk birbirini *dışlayan* değildir çünkü birlikte doğru oldukları durumlar mevcuttur. Genişletilmiş yalancı paradoksunu düşünelim;

α değil-doğru'dur. (α)

T şemasını uygularsak;

(α) doğrudur \leftrightarrow α değil-doğru'dur.

Görüldüğü üzere değil-doğru ve doğru birlikte bulunabilmektedirler öyleyse birbirini *dışlayan* değildirler.¹⁸⁵ Değil-doğru ve yanlışlık arasındaki farklara gelecek olursak. Dialetizmin temel iddiası olan şu ifadeyi dikkate alalım;

$\exists x (Tx \wedge \neg Tx)$ (3)

Ayrıca üçüncü halin olmazlığı ilkesi olan $\forall x(Tx \vee \neg Tx)$ ifadesine de Morgan kuralları uygularsak şu ifadeye ulaşırız:

$\neg \exists x (Tx \wedge \neg Tx)$ (4)

Bu çıkarımdan doğruluk ve değil doğruluğun hem dışlayıcı hem dışlayıcı olmadığını görebiliriz. Ancak doğruluk ve yanlışlık söz konusu olduğunda $\exists x(Tx \wedge \neg Tx)$ önermesini yalancı paradoksunu dikkate aldığımızda kolaylıkla

¹⁸⁵ Priest, *In Contradiction*, s. 71.

savunabilmekteyiz ancak $\neg\exists x(Tx\wedge Fx)$ ifadesini savunmamız –paradoksu dikkate aldığımızda– imkânsızdır. Öyleyse Priest’in buradan çıkardığı sonuç doğruluk ve değil-doğruluğun doğruluk ve yanlışlığa göre daha tutarsız olduğudur.¹⁸⁶

Sonuç olarak dialektik mantığın ortaya koymuş olduğu doğruluk anlayışında doğruluk *kuşatıcı* ve *karşılıklı dışlayan olmayan* karakterdedir. Böyle olduğu için de çift doğruluğa imkân verecek şekilde “ $T\neg \alpha \rightarrow \neg T\alpha$ ” çıkarımı geçerli değildir.

2.4.2. Dialektik Semantik

Dialektik mantığın doğruluk anlayışı aktarıldıktan sonra bu doğruluk anlayışına bağlı olarak ortaya konulan semantiği aktarmamız gerekir. Bunun için de öncelikle dialektik mantık içerisinde önerme eklemlerin nasıl davranacağını göstermek gerekir.¹⁸⁷ Dialektik mantık, çift doğruluk değerine imkân veren bir mantık olduğu için içerdiği doğruluk değerlerini Priest’in gösterimine uygun şekilde şu şekilde gösterebiliriz; mümkün doğruluk değerleri kümesine π , doğru için $\{1\}$ ve yanlış için $\{0\}$ kullanacak olursak $\pi = \{\{0\}, \{1\}, \{0,1\}\}$ olmaktadır.

¹⁸⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 72.

¹⁸⁷ Priest, ilk olarak 1979 yılında yayınladığı “Logic of Paradoxes” makalesinde çelişkileri içeren bir mantıkta önerme eklemlerinin nasıl davranması gerektiğini göstermiş ve önermeleri doğru, yanlış ve paradoksal olarak üçe ayırmıştır. Ardından 1980 yılında yayınladığı “Sense, Entailment and ‘Modus Ponens’” isimli makalesinin ekinde önceki gösterimini tekrar düzenlenmiştir. Daha sonra –1984 yılında– makaleye gelen eleştirileri “Logic of Paradox Revisited” makalesinde değerlendirmiş ve paradokslar mantığının hâla geçerli olduğunu savunmuştur. *In Contradiction*’da ise bahsi geçen makalelerden hareketle küme kuramsal bir dil ile önerme eklemlerinin ve niceleyicilerin çift doğruluk değerini dikkate alan bir dizge için nasıl davranacağını göstermiştir. Bkz. Graham Priest, “Logic of Paradox”, *Journal of Philosophical Logic* 8, sayı 1 (1979): 219–241. Bkz. Graham Priest, “Logic of Paradox Revisited”, *Journal of Philosophical Logic* 13, sayı 2 (1984): 153–179. Bkz. Graham Priest, “Sense, Entailment and ‘Modus Ponens’”, *Journal of Philosophical Logic* 9, sayı 4 (1980): 415–35.

v 'yi de önermelerin değerlemesi (İng. *Evaluation*) olarak ele alabiliriz. Priest'in gösterimi şu şekildedir:¹⁸⁸

(1a) $1 \in v(\neg\alpha)$ ancak ve ancak $0 \in v(\alpha)$

(1b) $0 \in v(\neg\alpha)$ ancak ve ancak $1 \in v(\alpha)$

(2a) $1 \in v(\alpha \wedge \beta)$ ancak ve ancak $1 \in v(\alpha)$ ve $1 \in v(\beta)$

(2b) $0 \in v(\alpha \wedge \beta)$ ancak ve ancak $0 \in v(\alpha)$ ya da $0 \in v(\beta)$

(3a) $1 \in v(\alpha \vee \beta)$ ancak ve ancak $1 \in v(\alpha)$ ya da $1 \in v(\beta)$

(3b) $0 \in v(\alpha \vee \beta)$ ancak ve ancak $1 \in v(\alpha)$ ve $1 \in v(\beta)$

Bu gösterime göre değilleme, tikel evetleme ve tümel evetleme eklemlerinin dizge içerisinde davranışı klasik mantıktan farklı değildir. Yine dialektik mantığa göre semantik içerme ve geçerliliği tanımlayacak olursak:

$\Sigma \models \alpha$ ancak ve ancak, tüm $\beta \in \Sigma$ için $1 \in v(\beta)$ ise $1 \in v(\alpha)$ 'dır. Yani tüm yorumlar altında öncül doğru iken sonuç yanlış olmuyorsa öncül sonucu semantik olarak içerir veya diğer bir ifadeyle gerektirir.

$\models \alpha$ ancak ve ancak herhangi bir değerlendirme v için $1 \in v(\alpha)$. Yani, α 'yı yanlışlayacak herhangi bir yorum yoksa bu durumda α geçerlidir denilir.

Semantik içermeyi, geçerliliği ve üç temel önermesel eklemin (\neg, \vee, \wedge) kullanımını dikkate aldığında Priest'in şu üç sonuca ulaştığını görürüz:¹⁸⁹

1. " $\models \alpha$ " (α geçerlidir) ancak ve ancak α iki doğruluk değerinden birine sahipse.
2. Eğer " $\Sigma \models \alpha$ " ise α , Σ 'nın iki değerli semantik sonucudur.
3. 2. sonucun tersi geçerli değildir " $\alpha \models \Sigma$ " doğru değildir. Çünkü, $\{\alpha \wedge \neg\alpha\} \models \beta$ ve $\{\alpha, \neg\alpha \vee \beta\} \models \beta$ doğru değildir.

¹⁸⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 75.

¹⁸⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 76.

Birinci ve ikinci sonuç klasik mantıkta olduğu gibi dialektik mantık için de geçerlidir.¹⁹⁰ Ancak üçüncü sonuca baktığımızda bu sonucun sırasıyla patlama ve *modus ponens* ilkelerini ifade ettiğini görürüz. Eğer α 'nın $\{0,1\}$ doğruluk değerini aldığını düşünürsek bundan hareketle tüm önermelerin ispat edilebilir olması ancak patlama ilkesinin geçerli olduğu mantıklarda söz konusudur. " $\{\alpha \wedge \neg \alpha\} \models \beta$ " ilkesi klasik mantık için geçerli iken dialektik mantık için geçerli değildir eğer bu ilke kabul edilirse aşıkârcılık ortaya çıkacaktır. " $\{\alpha, \neg \alpha \vee \beta\} \models \beta$ " ilkesi ise *modus ponens* ilkesidir, Priest *modus ponens* ilkesinin *T* şeması ve soyutlama şeması (İng. *Abstraction scheme*) ile uyumsuz olduğunu düşünmektedir. *T* şeması ve soyutlama şemasını *a priori* doğru olarak gördüğü için de *modus ponens*'i reddederek onları kabul etmenin daha makul olduğunu düşünmektedir. Ayrıca *modus ponens*'in, ortaya koyacağı gerektirme (İng. *Entailment*) görüşü ile uyumsuz olduğunu ifade etmiştir.¹⁹¹

Şimdiye kadar çift doğruluk kabul edildiğinde –önerme eklemleri açısından– klasik mantıktan yalnızca iki ilkenin ihmal yoluyla farklılaştığımızı gördük. Dialektik mantıkta önerme eklemlerinin dizge içerisinde davranışı ve semantik içerme, gereklilik tanımları klasik mantıktan farklı değildir. Yalnızca *modus ponens* ve patlama ilkesi gibi ilkeler ihmal edilerek ilke düzeyinde bir daralma söz konusudur. Mantıksal niceleyiciler ve özdeşliği ele aldığımızda da dialektik mantığın klasik mantık ile benzer olduğunu göreceğiz.

Mantıksal niceleyicilerin dialektik mantık içerisinde nasıl davrandığını göstermek için birinci düzey bir dil ile uğraştığımızı varsayalım. Bu dil için; değişkenler kümesinin (İng. *Set of variables*) *Var*, tekil sabitlerin (İng. *Individual Constants*) *Con*, tüm n'ler için; n-li fonksiyon sembollerinin (İng. *N-place function symbols*) *Func_n* ve n-li yüklem sembollerinin *Pred_n* şeklinde gösterildiğini varsayalım. Yine bu dilde yorumlama yapabilmek için gereken boş olmayan tanım kümesinin *D* olduğunu ve yorumlamanın gönderim

¹⁹⁰ Sonuçların mantıksal kanıtlanması için bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 80–81.

¹⁹¹ Priest'in *modus ponens* ile ilgili görüşleri için bkz. Priest, "Sense, Entailment and 'Modus Ponens'".

fonksiyonunun (İng. *Denotation function*) d olduğunu düşünürsek ikili yorum kümesi: $M=\langle D,d \rangle$ olur.¹⁹² Bu dil için;

1. Tüm $c \in \text{Con}$, $d(c) \in D$;
2. Tüm $f \in \text{Func}_n$, $d(f): D^n \rightarrow D$;
3. Tüm $P \in \text{Pred}_n$, $E \cup F = D^n$ iken, $d(P) = \langle E, F \rangle$ 'dir.

Bu gösterime göre her bir yüklem tanım kümesini kaplam (İng. *Extension*) ve ters-kaplam (İng. *Anti-extension*) olarak ikiye bölmektedir ve E ve F sırasıyla P 'nin kaplam ve ters kaplamını ifade etmektedir. Ayrıca kaplam $d^+(P)$ şeklinde, ters kaplam ise $d^-(P)$ şeklinde gösterilmektedir. Herhangi bir yüklem kaplamında olan şeyler o yüklemi sağlıyor demektir. E ve F 'nin birleşimi, n -li tanım kümesini yani evrensel kümeyi oluşturmaktadır. Niceleyicileri ve özdeşliği tanımlayabilmek için gösterimimizi genişletmemiz gerekmektedir bunun için değişkenleri tanım kümesine eşleyen bir fonksiyon olarak s fonksiyonunu tanımladığımızı düşünelim bu durumda; $s: \text{Var} \rightarrow D$ şeklinde gösterilir. Herhangi bir t teriminin gönderimini de $\text{den}(t)$ olarak tanımlayabiliriz. Karmaşık terimlerin gönderimi de içerdiği terimlerin gönderimi üzerinden tanımlanabilir: $\text{den}(ft_1 \dots t_n) = d(f)(\text{den}(t_1) \dots \text{den}(t_n))$. Öyleyse artık bu biçimsel dizge içerisinde niceleyiciler ve eşitlik gösterimini¹⁹³ yazabiliriz;

(1a) $1 \in v(\forall x\beta, s)$ ancak ve ancak tüm $b \in D$ olmak üzere, $1 \in v(\beta, s(x/b))$ ¹⁹⁴

(1b) $0 \in v(\forall x\beta, s)$ ancak ve ancak bazı $b \in D$ olmak üzere, $0 \in v(\beta, s(x/b))$

(2a) $1 \in v(\exists x\beta, s)$ ancak ve ancak bazı $b \in D$ olmak üzere, $1 \in v(\beta, s(x/b))$

¹⁹² Priest, *In Contradiction*, s. 76–77.

¹⁹³ Priest bu dizge içerisinde önerme eklemlerini de tekrar kaplam üzerinden tanımlamıştır. Ancak göstermiş olduğumuz önermesel eklem işlevlerinden farklı bir durum olmadığı yalnızca gösterim farkı olduğu için tekrar yer vermek istemiyoruz. Kaplam üzerinden önerme eklemlerinin tanımı için bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 77.

¹⁹⁴ Priest'in gösteriminin anlaşılabilmesi örnek olarak (1a)'yı şöyle ifade edebiliriz: Tüm x 'ler için β , s fonksiyonuna göre doğruya eşlenir ancak ve ancak tüm b 'ler için $b \in D$ olduğu durumda, s fonksiyonunda x yerine b koyduğumuzda β doğruya eşleniyorsa. Yani tüm niceleyicisi ile ifade edilen bir fonksiyonun doğru olabilmesi için içerdiği önermelerin her durumda doğru olabilmesi gerekir.

(2b) $0 \in v(\exists x\beta, s)$ ancak ve ancak tüm $b \in D$ olmak üzere, $0 \in v(\beta, s(x/b))$

(3a) $d^+(=) = \{\langle x, x \rangle \mid x \in D\}$ ve tanım kümesi

$d^+(=) \cup d^+(P)(=) = D^2$ ¹⁹⁵

Niceleyicilerin ve eşitliğin gösterimini dikkate aldığımızda yine dialektik mantığın klasik mantıktan farklı olmadığı görülmektedir. Bu gösterimler doğrultusunda doğruluk yüklemine semantiğini ele alabiliriz. Priest'e göre T şemasının doğruluğunun kapsamsal bir tanımını ortaya koyduğunu belirtmiştik. Doğruluk yüklemine semantiği de T şeması üzerinden kurulmaktadır. Buna göre T şemasının kaplamında yer alan önermeler doğru olmaktadır. Dizge içerisinde doğruluğu gösterecek olursak:

(1) $1 \in v(\alpha)$ ancak ve ancak $\alpha \in d^+(T)$

(2) Eğer $\alpha \in d^+(T)$ ise $0 \in v(\alpha)$

(3) Eğer $0 \in v(\alpha)$ ise $\alpha \in d^+(T)$

Dialektik mantık (1) ve (2)'yi kabul ederken (3)'ü kabul etmemektedir. Eğer $v(\alpha) = \{0\}$ ise üç ilke de geçerlidir ancak çift doğruluk durumunda $v(\alpha_0) = v(T\underline{\alpha}_0) = \{1, 0\}$ olduğunda (1) ve (2) geçerli iken (3) geçerli değildir. Priest'in kanıtlaması şöyledir:¹⁹⁶ α_0 'ın yalancı paradoksu olduğunu düşünelim. α_0 'ın T şemasında gösterimi $\neg T\underline{\alpha}_0$ olmaktadır. Yalancı paradoksu T şemasına uygulandığında –daha önce gösterdiğimiz gibi– “ $\neg T\underline{\alpha}_0 \leftrightarrow T\underline{\alpha}_0$ ” sonucuna ulaşırız. $v(T\underline{\alpha}_0) = \{1, 0\}$ ise $\alpha_0 \leftrightarrow (T\underline{\alpha}_0 \leftrightarrow \neg T\underline{\alpha}_0)$ diyebiliriz.¹⁹⁷ Öyleyse $v(\alpha_0) = \{1, 0\}$ (1) numaralı ilkedен ve (2) numaralı ilkedен türemektedir.¹⁹⁸ (3) numaralı ilkenin

¹⁹⁵ Özdeşlik bir yüklem olmadığı için durumu özeldir, iki terimin aynılığından bahsetmektedir. Biçimsel dizgede gösterim için ikili bir yüklem gibi işleme sokarız. Priest'in tanımladığı şekliyle iki şeyin özdeşlik kaplamına girebilmesi için (yani özdeş olmaları için) iki şeyin $\langle x, x \rangle$ gibi aynı şeyler olmaları gerekir. Özdeşin kaplamı ve ters-kaplamının birleşimi ikili tanım kümesini vermektedir.

¹⁹⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 79.

¹⁹⁷ α_0 T şemasına uygulandığında $T\underline{\alpha}_0$ olur bu durumda $\alpha_0 \leftrightarrow T\underline{\alpha}_0$ diyebiliriz. $T\underline{\alpha}_0$ 'ın yerine de $\neg T\underline{\alpha}_0 \leftrightarrow T\underline{\alpha}_0$ yazdığımızda $\alpha_0 \leftrightarrow (T\underline{\alpha}_0 \leftrightarrow \neg T\underline{\alpha}_0)$ sonucunu elde ederiz.

¹⁹⁸ $T\underline{\alpha}_0$ (1) numaralı ilkedен türerken, $\neg T\underline{\alpha}_0$ (2) numaralı ilkedен türemektedir. Priest'e göre T şeması eğer evriği mümkün bir yapıda olsa (3) numaralı ilke de geçerli olur.

reddedilmesi $T\neg \alpha \rightarrow \neg T\alpha$ geçişinin reddedilmesi anlamına gelir. Dialektik doğruluk bölümünde değindiğimiz üzere Priest, T şemasının evriği mümkün yapısını reddetmenin daha makul olduğunu düşünmektedir. Ancak bu konuda tatmin edici bir açıklaması bulunmamaktadır. Öyle ki (1) ve (2)'yi kabul edip (3)ü kabul etmeyen T şeması yorumlarının henüz bulunmadığını bunun açık bir problem olarak kaldığını ifade etmiştir.¹⁹⁹

Sonuç olarak önerme eklemleri, niceleyiciler ve özdeşlik açısından dialektik mantık klasik mantık ile benzerdir. Klasik mantıktan farklı olarak dialektik mantık patlama ilkesi ve *modus ponens* ilkesini reddetmektedir. Doğruluk söz konusu olduğunda ise T şemasının ters evrik yorumu reddedilmiştir. Böylelikle eğer bir önerme yanlış ise o önermenin T şemasının ters kaplamında olmasının önüne geçilmiş dolayısıyla çift doğruluğa imkân verilmiştir.

2.4.2.1. Gerektirme

Gerektirme (İng. *Entailment*) incelenirken dikkate almamız gereken bir paradoks Curry paradoksudur.²⁰⁰ Bu paradoksa göre her şey ispat edilebilirdir. Bu paradoks mantıksal çıkarım kuralı olan yutma (İng. *Absorption*) kuralından türemektedir. Yutma kuralına göre $\{\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)\} \vdash \alpha \rightarrow \beta$ çıkarımı geçerlidir. Priest, Curry paradoksu için yutma kuralının daha güçlü hali olduğunu düşündüğü evetleme ilkesinden (İng. *Assertion principle*) türeyen halini incelemiştir. Evetleme ilkesine göre: $(\alpha \wedge (\alpha \rightarrow \beta)) \rightarrow \beta$ çıkarımı geçerlidir. Bu arka planda paradoksu göstermeye çalışalım:

¹⁹⁹Priest, *In Contradiction*, s. 80.

²⁰⁰ Gerektirme kavramı içerme olarak da tercüme edilmektedir. Ancak ileride kullanacağımız maddi içerme ve sıkı içerme kavramları ile karışmaması için gerektirmeyi kullanmayı daha doğru bulduk. Gerektirme kavramı klasik mantık içerisinde maddi içerme eklemine indirgenmektedir. Bu anlamda gerektirme üst dile ait bir kavram iken maddi ve sıkı içerme biçimsel dile ait önerme eklemlerini ifade etmektedir.

β gibi rastgele bir cümle ele alalım, γ gibi bir ifade olsun ve doğruluk şemasında $T\gamma \rightarrow \beta$ (Eğer bu cümle doğruysa β 'dir gibi) biçiminde olsun. T şemasına bu biçimi uygularsak $T\gamma \leftrightarrow (T\gamma \rightarrow \beta)$ elde ederiz. Bunu da şöyle gösterebiliriz;

$$\alpha \leftrightarrow (\alpha \rightarrow \beta) \quad (1)$$

Burada α 'yı kendisine gönderimde bulunarak "bu cümle doğruysa β 'dir" ifadesi olarak düşünürsek " $\alpha = (\alpha \rightarrow \beta)$ " olur. Evetleme ilkesi kabul edilirse, ilke üzerinde $(\alpha \rightarrow \beta)$ yerine α yazarsak " $(\alpha \wedge \alpha) \rightarrow \beta$ " ifadesini elde ederiz. $(\alpha \wedge \alpha)$ yerine α koyarsak;

$$\alpha \rightarrow \beta \quad (2)$$

(1)'den α çıkar. Ve *modus ponens* ilkesini uygularsak;

$$\alpha \rightarrow \beta \quad (2)$$

$$\alpha \quad (3)$$

$$\beta \quad (4)$$

Böylelikle herhangi bir β teorem olarak ispat edilmiş olur. Curry paradoksunda içerme eklemi maddi içerme (İng. *Material Implication*) olarak kullanılmıştır. Maddi içermeye göre ön ve art bileşen arasındaki ilişki yalnızca doğruluk değeri esas alınarak, kaplamsal bir şekilde kurulmuştur. Maddi içermeye göre ön bileşen yanlışsa art bileşenin ne olduğunun önemi yoktur benzer şekilde art bileşen doğruysa da ön bileşenin önemi yoktur. Dolayısıyla ilişkisi bulunmayan herhangi iki önerme maddi içerme ile birleştirilirse, *modus ponens* ilkesi de kullanılarak her şeyin ispatlandığı bir sonuç ortaya çıkar. Dialektik mantığa göre maddi içerme aşıkârcı sonuçlar doğurduğu için kullanılamazdır bunun yerine dialektik bir içerme anlayışı ortaya konulmalıdır.

Dialetik mantığa göre maddi içermenin yerine içlemsel bir ilişki kurma imkânı sağlayan mümkün dünyalar semantiği içirme kullanılmalıdır. Buna göre, herhangi bir önermenin doğru olduğu düşünülduğünde o önermenin yanlış olduğu bir durumun düşünülmemesi gerekir, iki önerme arasında da içeriden bir bağ kurulması gerekir ki birisi doğru iken diğerinin yanlış olduğu bir durum düşünülemez olsun. Öyleyse α ile β arasındaki bağ, anlamsal bir bağ olmalıdır. Bu düşünce biçimi mümkün dünyalar semantiğine uygundur. Bir örnek ile açıklayacak olursak; “dünya çikolatadan yapılmışsa ben başbakan değilim” ifadesinde birbiri ile ilişkisi bulunmayan iki önerme bir araya getirilmiştir. Eğer bu önermeler doğruluk değerleri üzerinden maddi içermeye göre yorumlanırsa “benim başbakan olduğum” sonucu teorem olarak çıkarılabilir. Bu sonucu ortadan kaldırmak için, iki önermenin en baştan koşul ile birleştirilme imkânının ortadan kaldırılması gerekir. Şimdi, dialetik mantığın mümkün dünyalar semantiğini kullanarak bu sorunu nasıl çözdüğünü göstermeye çalışalım.

Mümkün dünyaları dahil ettiğimiz bir semantikte evetleme ilkesinin işlemediğini görürüz. Öncelikle Priest’in gösterimini aktarmaya çalışalım.²⁰¹Buna göre, önceki bölümdeki önerme eklemlerinin kullanımını dikkate alalım ve ek olarak içirme eklemine (\rightarrow) kullanalım. W mümkün dünyaların dizini (İng. *Index set*), R , W ’deki ikili bağıntı, G ise edimsel, gerçek dünyanın yani w ’nin özel bir üyesi ve v önermelerin değerlemesini ifade eder. R mümkün dünyalar arasındaki erişilebilirlik bağıntısıdır. “ $w'Rw$ ” ; w dünyasından w' dünyasına erişilebildiğini ifade eder. Bu dilin semantik yorumlama kümesi $M = \langle W, R, G, v \rangle$ ’dir. Yine, $\pi = \{\{0\}, \{1\}, \{0,1\}\}$ ’dir ve $v(w, \alpha) = x$, $v_w'(\alpha)$ olarak gösterilir. Buna göre koşul eklemi şu şekilde tanımlanır:

- $1 \in v_w(\alpha \rightarrow \beta)$ ancak ve ancak tüm w' için $w'Rw$, eğer $1 \in v_w'(\alpha)$ ise $1 \in v_w'(\beta)$ dir ve eğer $0 \in v_w'(\beta)$ ise $0 \in v_w'(\alpha)$ ’dir.
- $0 \in v_w(\alpha \rightarrow \beta)$ ancak ve ancak bazı w' için $w'Rw$, $1 \in v_w'(\alpha)$ ve $0 \in v_w'(\beta)$

²⁰¹ Priest, *In contradiction*, s. 85.

Görüldüğü üzere koşullu bir önermenin doğruluk değeri mümkün dünyalar semantiği kullanılarak gibi zorunluluk üzerinden tanımlanmıştır. Semantik içerme ve doğruluk ise şu şekilde tanımlanmıştır,²⁰²

- $\Sigma \models \alpha$ ancak ve ancak tüm yorumlar için, M , eğer $1 \in v_G(\beta)$ tüm $\beta \in \Sigma$ için doğru ise $1 \in v_G(\alpha)$ dır.
- $\models \alpha$ ancak ve ancak tüm yorumlar için, M , v değerlemesi altında $1 \in v_G(\alpha)$ ise.

Aktarılan kuralları dikkate aldığımızda, dialektik mantık genel itibariyle mümkün dünyalar semantiğini dikkate alan klasik mantık türlerinden (Modal mantık gibi) –şimdilik– farklı değildir. Bu arka planda, koşul ile ilgili Priest’in kabul ettiği kurallar şöyledir.²⁰³

Kurallar 1

1. $\models \alpha \rightarrow \alpha$
2. $\models \alpha \leftrightarrow \neg\neg\alpha$
3. $\models \alpha \wedge \beta \rightarrow \alpha$
4. $\models \alpha \rightarrow \alpha \vee \beta$
5. $\models \alpha \wedge (\beta \vee \gamma) \leftrightarrow (\alpha \wedge \beta) \vee (\alpha \wedge \gamma)$
6. $\models (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\beta \rightarrow \gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma)$
7. $\models (\alpha \rightarrow \beta) \wedge (\alpha \rightarrow \gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta \wedge \gamma)$
8. $\models (\alpha \rightarrow \gamma) \wedge (\beta \rightarrow \gamma) \rightarrow (\alpha \vee \beta \rightarrow \gamma)$
9. $\models (\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow (\neg\beta \rightarrow \neg\alpha)$
10. $\{\alpha, \beta\} \models \alpha \wedge \beta$

Verdiğimiz kuralları ve tanımlamaları dikkate alarak dialektik mantığın Curry paradoksunda karşılaştığımız soruna Priest’in yaklaşımını ele alabiliriz. Bunun için semantiğimizi güncellememiz gerekmektedir: $M = \langle W, R, G, v \rangle$, $W = \{G, w\}$,

²⁰² Priest, *In Contradiction*, s. 85. Kurallar ile ilgili kanıtlamalar için bkz. Priest, “Sense, Entailment and ‘Modus Ponens’”, s. 425–29.

²⁰³ Priest, *In Contradiction*, s. 86.

GRG , wRG ve GRw olduğunu, $v_G(p)=v_G(q)=v_w(p)=\{1\}$ ve $v_w(q)=\{0\}$ olduğunu varsayalım. Böyle bir modelde içermeyi de zorunluluk üzerinden ele alırsak Curry paradoksuna sebep olan evetleme ilkesinin yanlışlandığını görebiliriz yani $v_G((p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q)=\{0\}$ olacaktır. G dünyasından erişilen w dünyasını dikkate aldığımızda $v_w((p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q)=\{0\}$ olacaktır. Çünkü $v_w((p \wedge (p \rightarrow q))=\{0\}$ 'dir bunun da sebebi w 'nin kendisinden erişilen tek dünya olan G dünyasında hem p 'nin hem de q 'nin doğru olmasıdır. Öyleyse $v_w((p \wedge (p \rightarrow q))$ doğru iken $v_w(q)$ yanlış olduğu için $v_w((p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q)=\{0\}$ 'dir. Sonuç olarak G dünyasından erişilebilen en az bir dünyada evetleme ilkesi yanlış olduğu için $v_G((p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q)=\{0\}$ olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta w dünyası yansımali (İng. *Reflexive*) olsa sonucun değişeceği'dir. Bizim modelimizde yalnızca G dünyası kendisine ve diğer dünyalara erişebilir haldedir.

Belirttiğimiz üzere yukarıdaki modelin geçerli olması ancak G 'den tüm dünyalara ulaşılabilirdiği yani temel dünya olduğu varsayımı altında geçerlidir. Priest'e göre bunu varsaymamız da makuldür. Bunun sebebi de erişilebilirlik bağıntısının özellikleri netleştirilmeden içermek ekleminin kullanımının belirlenememesidir. Çünkü mantıksal içermek aslında imkân üzerinden düşünülmektedir. İki önermenin birbirini içermesi öncülün doğru olduğu zaman sonuç önermesinin yanlış olmasının düşünülememesi yani böyle bir imkânın olmaması anlamına gelir. Böyle bir durumda da erişilebilen tüm olanaklı evrenler üzerinden içermeyi tanımlamak anlamlı gözükmemektedir.

Mantığı yaptığımız dünyanın tüm dünyalara erişebilir olduğu varsayımı altında şu kurallar geçerli olmaktadır.²⁰⁴

Kurallar 2:

$$\{\alpha, \alpha \rightarrow \beta\} \models \beta$$

$$\{\alpha \wedge \neg \beta\} \models \neg(\alpha \rightarrow \beta)$$

$$\{\alpha \rightarrow \beta\} \models (\gamma \rightarrow \alpha) \rightarrow (\gamma \rightarrow \beta)$$

²⁰⁴ Priest, *In Contradiction*, s. 87.

$$\{\alpha \rightarrow \beta\} \models (\beta \rightarrow \gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma)$$

$$\{\alpha \rightarrow \beta\} \models \delta \leftrightarrow \delta(\alpha/\beta)$$

$$\{\alpha \rightarrow \neg\alpha\} \models \neg\alpha$$

Şimdiye kadar, genel hatları ile modern mantıktaki içerme kurallarının dialetik mantık için de geçerli olduğunu gördük. Priest'e göre böyle bir semantik anlayışı iki türlü eleştirilebilir birincisi içermenin güçsüz olması ile alakalıdır. Mümkün dünyaların kullanımı ve erişilebilir dünyaların yansımali olmaması varsayımları ortadan kaldırılırsa içermenin sıkı içerme (İng. *Strict implication*) gibi yorumlanabileceğidir. Priest'in böyle bir eleştiriye cevabı ise bu modelin –sonuç olarak– dialetizmin iddiaları ile uyumlu bir mantık anlayışı ortaya koymak için gerekli olduğu, bu modeli kabul etmememiz için bir sebep olmadığı şeklindedir.²⁰⁵ Bir diğer iddia ise bu modelin çok güçlü olup içermenin yanlış kurallarını da geçerli görmesi şeklindedir. Bu iddia uygunluk mantığını savunanlar tarafından yapılmaktadır. Priest, bu itirazı inceledikten sonra uygunluk mantığının itirazının teknik düzeyde geçerli olabilse de basitliği ve felsefi olarak savunulabilirliği açısından dialetik içerme anlayışının geçerli olduğunu savunmaktadır.²⁰⁶

2.4.3. Dialetik Geçerlilik

Şimdiye kadar aktarılan semantik anlayışında büyük ölçüde klasik mantık ve dialetik mantığın benzer olduğunu gördük. Ancak klasik mantık için kullanılan bazı ispatlar dialetik mantık için geçersiz veya belirli bir varsayımlar altında geçerlidir. Mesela *modus ponens* ilkesi ancak gerektirmenin dialetik mantığa imkân verecek şekilde yorumlandığı, mantığı yaptığımız dünyanın temel dünya olduğu varsayımı altında geçerlidir. Klasik ve dialetik mantık arasında radikal

²⁰⁵ Priest, *In Contradiction*, s. 89.

²⁰⁶ Uygunluk mantığının itirazı ve Priest'in incelemesi için bkz. Priest, *In Contradiction*, s. 89–92.

bir farklılık ayırık kıyas (İng. *Disjunctive syllogism*) söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Ayırık kıyası şöyle gösterebiliriz;

$$(\alpha \wedge (\neg \alpha \vee \beta)) \rightarrow \beta \text{ ya da } (\neg \alpha \wedge (\alpha \vee \beta)) \rightarrow \beta$$

Dialetik mantığa göre ayırık kıyas ancak tutarlılık durumlarında geçerlidir öyle olunca da evrensel geçerli değildir ancak kısmi geçerlidir (İng. *Quasi-valid*). Ayırık kıyasın geçersiz olduğu da ancak tutarsız durumlar dikkate alındığında ortaya çıkacaktır. Priest, α 'nın çift doğruluğu olduğu bir durumda ($\alpha \wedge (\neg \alpha \vee \beta)$) doğru iken β 'nin yanlış olmasının mümkün olduğunu göstererek ayırık kıyasın kısmi geçerli olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır. Peki, ayırık kıyasın yalnızca tutarlı durumlarda geçerli olduğu nasıl gösterilebilir? Priest'in iddiasına karşı, ayırık kıyasa öncül olarak α 'nın çift doğruluğu olmadığını gösteren bir önerme eklenmesi düşünülebilir. Mesela α 'nın tutarlı olduğunu $T\alpha \rightarrow \neg T\neg\alpha$ biçiminde göstermiş ve öncül olarak kabul etmiş olalım. Bu durumda ayırık kıyas şöyle gösterilebilir;²⁰⁷

1. $T\alpha \wedge (\neg \alpha \vee \beta)$
2. $T\alpha$ (∧'dan çıkma kuralından)
3. $\neg T\neg\alpha$ (α 'nın tutarlılık gösteriminden)
4. $T\neg\alpha \vee T\beta$ (1'den ve ∧'dan çıkma kuralından)
5. $T\neg\alpha \vee T\beta$ (∨ doğruluk koşullarından)
6. $T\beta$ (3. ve 5. aşamanın sonucu)

Dikkat edilirse türetimde 6. Aşamada ayırık kıyas kullanılmaktadır. Öyleyse, tutarlılığın koşul olarak eklendiği böyle bir çıkarım geçerli değildir ya da en azından kısmi geçerlidir, çünkü ispat edilmesi gereken kıyas türetimin içerisinde kullanılmaktadır. Bu türetim bize göstermektedir ki tutarlılığı koşul olarak eklememiz ayırık kıyasın doğru olmasını sağlamamaktadır. Herhangi bir ifadenin çift doğruluğu olmadığını söyleyen hiçbir önerme aslında o önermeyi çift doğruluğu olmaktan alıkoyamamaktadır. Bu durumda dialetik mantığa göre kısmi

²⁰⁷ Priest, *In Contradiction*, s. 113.

geçerlilik söz konusudur. Kısmi geçerliliğin hangi durumlarda geçerli olduğunu incelemeye devam edecek olursak Priest'in tartışmayı rasyonel olarak bir şeyi kabul etme etmeme bağlamına çektiğini görürüz. Bunun için R ilkesi dediği bir kural ortaya koymuştur:²⁰⁸ Eğer bir tikel evetleme rasyonel olarak kabul ediliyor ve bileşenlerinden bir tanesi rasyonel olarak reddediliyorsa diğer bileşen rasyonel olarak kabul edilebilirdir. Bu ilkenin arkasındaki rasyonalite doğruluk koşulları ile alakalıdır. Doğruluk koşulları şu sonucu telkin etmektedir: " $\alpha \vee \beta$ doğrudur ancak ve ancak α ya da β doğru ise". Bu doğruluk koşulu tikel evetleme söz konusu olduğunda önermelerden biri doğru olmasa dahi diğerinin doğru olması gerektiğini belirtir. Dikkat edilirse R kuralının ayrık kıyasın bir uygulaması olmadığı görülür. Çünkü, " $\alpha \vee \beta$ doğru ancak α doğru değil, bu yüzden β doğrudur" biçiminde değildir. R kuralını Priest'in kullanmasının sebebi sonraki bölümde de belirteceğimiz üzere bir şeyi reddetmek ile onun değilini kabul etmek arasında fark olduğunun dialektik inanın kabul edilebilir olmasındandır. Rasyonel inanış çerçevesinde ayrık kıyası şu şekilde biçimselleştirebiliriz " $\alpha \vee \beta$ rasyonel olarak kabul edilebilir, α rasyonel olarak reddedilebilir ise β rasyonel olarak kabul edilebilirdir". Bu sonuç ancak tutarlılık durumlarında geçerlidir çünkü α 'nın rasyonel olarak reddedilmesi, $\neg\alpha$ 'nın rasyonel olarak kabul edilmesini gerektirmediği durumda ($\alpha \wedge (\neg\alpha \vee \beta)$)'den zorunlu olarak β ' çıkmayacaktır. Bunu doğal dilden bir örnek ile göstermeye çalışalım; " α : Priest dialektik mantıkçıdır" ve " β : Priest klasik mantıkçıdır" olsun.

$(\alpha \vee \beta)$: Priest dialektik mantıkçıdır ya da Priest klasik mantıkçıdır.

$(\neg\alpha)$: Priest dialektik mantıkçı değildir

β : Öyleyse Priest klasik mantıkçıdır

Bu sonucun geçerli olabilmesi için "Priest dialektik mantıkçı değildir" kabul edildiği zaman bunun değillemesi olan "Priest dialektik mantıkçıdır"

²⁰⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 113.

önermesinin reddedilmesi gerekir. Eğer “Priest dialetik mantıkçıdır” reddedilmese ($\alpha \vee \beta$) önermesinin bileşenleri olarak α ve β eşit derecede meşru olacak ve zorunlu olarak β sonucu çıkmayacaktır. Örnek olarak α 'yı reddetmenin $\neg\alpha$ 'yı kabul etmeyi gerektirmediği bir durumda aşağıdaki türetim eşit derecede doğru olacaktır:

($\alpha \vee \beta$): Priest dialetik mantıkçıdır ya da Priest klasik mantıkçıdır.

($\neg\alpha$): Priest dialetik mantıkçı değildir

$\neg\beta$: Öyleyse Priest klasik mantıkçı değildir

Öyleyse ayrık kıyas ancak tutarlılık durumlarında geçerli olurken ikinci türetimde görüldüğü gibi çift doğruluğun kabul edildiği tutarsızlık durumlarında geçerli olmayacaktır. Ayrık kıyaslar evrensel geçerli değil ancak kısmi geçerli olarak kabul edilmelidir. “ $\alpha \wedge \neg\alpha$ ”yı reddetmenin rasyonel olduğu durumlarda yani tutarlı durumlarda ayrık kıyas geçerli olacaktır. Eğer dialetik mantık aşikârcı bir mantık olsaydı “ $\alpha \wedge \neg\alpha$ ”yı her zaman rasyonel kabul edeceği için ayrık kıyası tamamen geçersiz görmesi gerekirdi. Ancak yalnızca belirli önermeler için tutarsızlık söz konusu olduğu için dialetik mantıkta ayrık kıyas kısmi geçerlidir.

Priest'e göre kısmi geçerli bir akılyürütmenin içerdiği çelişkinin çift doğruluk olduğuna inanmak için sağlam bir temelimiz varsa bu akılyürütmeyi kabul etmemiz gerekir. Bu koşula Priest metodolojik buyruk (M) demektedir. Buna göre her çelişki çift doğruluk olmadığı için ancak çift doğruluk içeren kısmi çıkarımların yöntemi kabul edilmelidir. Mesela mantıksal paradoksları içeren herhangi bir kıyasın kısmi geçerli olduğunu kabul etmemiz ve buna göre çıkarımı değerlendirmemiz gerekir.

2.4.3.1. Geçerlilik Açısından Klasik ve Dialetik Mantık Karşılaştırması

Dialetik mantığın ortaya koyduğu kısmi geçerlilik anlayışı tutarlılık durumlarında klasik mantık ile aynı sonucu vereceği için onu kapsamakta ve tutarsızlık durumlarına da genişletmektedir. Dialetik mantıkçı ve klasik mantıkçı bir aksiyom kümesini inceleyecek olsa klasik mantığı savunan kişi klasik çıkarım kurallarını ve geçerlilik kurallarını kullanacaktır. Dialetik mantığı savunan kişi ise *M* buyruğu doğrultusunda klasik mantığın ulaştığı sonuç ile aynı sonuca ulaşacaktır ancak kısmi geçerli çıkarımı kullanacaktır. Tutarsızlık durumları söz konusu olduğunda ise Priest'e göre, klasik mantık açısından bu durumlar aşikârcı sayılıp üzerinde işlem yapılmadan bir kenara atılmaktadır. Ancak eğer önemli bir teori ise ve yerine bir şey koymadan atılmaması gerekiyorsa tekrar formüle edilmelidir ancak klasik mantık için bu durumlarda yapılması gerekeni ortaya koyacak herhangi bir rehber olmadığı için tekrar aynı çelişkiyle karşılaşılmayacağına garanti de bulunmamaktadır.²⁰⁹ Dialetik mantıkçı ise eğer söz konusu çelişkiyi kabul etmiyorsa klasik mantıkçı olarak davranıp sistemin dışına atma yoluna gidebilir ya da çelişkinin kabul edilmesi makul ise kısmi geçerliliği ve kendi araçlarını kullanabilir.

Eğer çelişkiler ortaya çıkmamış olsa dialetik mantık ve klasik mantık tamamen aynı sonuçlara ulaşmakta ve dialetik mantıkçı kısmi geçerlilik üzerinden klasik mantıkçı ile aynı şekilde akılyürütmektedir. Ancak klasik mantık yalnızca tutarlı durumlarla sınırlı olup klasik mantığa göre daha güçsüzdür. Priest' göre dialetik mantık klasik mantığın gücüne sahip olup onu aşmaktadır çünkü klasik mantığın kullanılmadığı durumlarda dahi açıklama gücüne sahiptir. Bu durum da dialetik mantık için yeni bir argüman ortaya koymaktadır.²¹⁰ Priest, dialetik mantığın klasik mantık karşısındaki bu avantajını özel görelilik ve Newton mekaniği arasındaki ilişkiye benzetmektedir.

Birçok açıdan dialetik mantık ile klasik mantığın ilişkisi özel göreliliğin Newton mekaniği ile olan ilişkisine benzemektedir.

²⁰⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 118.

²¹⁰ Priest, *In Contradiction*, s. 119.

Düşük hızlarda/tutarlılık durumlarında birbirine rakip olan teoriler (teorik açıdan, ne olduğuna dair verdiği açıklamaları farklı olsa da) –pratik açıdan- denktir. Ancak yüksek hızda /tutarsız durumlarda önceki teori çökerken yeni teori (dialetik/özel görelilik) iş görmektedir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki dialetik mantık geçerlilik söz konusu olduğunda tutarlılık durumlarında klasik mantığın çıkarımlarının sonucunu kabul eden, tutarsızlık durumlarında ise gerekli çıkarımları yapabilme imkânını barındıran bir konumdadır. Bu konumu itibariyle klasik mantığı aşan ondan daha fazla açıklama gücüne sahip bir mantık olarak görünmektedir. Nihayetinde söyleyebiliriz ki, kısmi geçerlilik görüşü, klasik mantık ile dialetik mantığın birlikte geçerli olup olamayacağı sorusunu akla getirmektedir. Bu soruya dialetik metafizik bölümünde değinilecektir.

2.4.4. Dialetik İnanış

Dialetik semantik aktarıldıktan sonra dialetizmin temellendirilmesinin tamamlanabilmesi için dialetik mantığın rasyonel olarak savunulup savunulamayacağı tartışması aktarılmalıdır. Aristoteles çelişmezlik ilkesinin psikolojik formülasyonunu vererek, çelişmezlik ilkesine inanmamanın mümkün olmadığı ifade etmiştir. Priest'e göre çelişkilerin inanılmaz (İng. *Unbelievable*) oldukları görüşü tamamen yanlıştır.²¹¹ O'na göre çoğumuz çelişkilere inanmaktayız, eğer kişi inanışları üzerine yeterince düşünürse tutarlı olmayan inanışlara sahip olmadığını kolaylıkla görebilecektir. Tutarlı inanışlara sahip olan insanlar nadirdir. Tutarsız inanışlara sahip olmamızın bilinçsizce olduğu

²¹¹ Priest, konu ile ilgili karşı argümanları şu makalesinde ele almıştır: Graham Priest, "Contradiction, Belief and Rationality", *Proceedings of the Aristotelian Society* 86 (1985): 99–116.

söylenebilir ancak dialektizm gayet bilinçli bir şekilde tutarsız inanışlara sahip olabileceğimizi iddia etmektedir. Şöyle bir iddia ortaya atılabilir; birisi hem α 'ya hem de $\neg\alpha$ 'ya inanabilir ancak $\alpha \wedge \neg\alpha$ ya inanamaz çünkü imkânsızdır. Ancak Priest'e göre bu ayrım yapay bir ayrımdır özellikle de söz konusu inanışlar bilinçli ise. O'na göre bilinçli bir şekilde çelişkilere inanabilmekteyiz, kendisi kitaptaki çelişkilerin gerçek olduklarına inanmaktadır. Priest'e göre, inanılan bir şeyin değiştirilmesi kolay olmamaktadır, önceki zamanlarda insanların dünyanın hareket ettiğine inanmamaları, düz olduğuna inanmaları gibi çelişkilerin olmadığına inanmak da kolay kabul edilebilir değildir. Ancak Heraklitos (d. M.Ö. 535-ö. M.Ö. 475), Plotinos (d. 204-ö. 270), Nicholauss Cusanus, David Hume (d. 1711-ö. 1776), Hegel ve Friedrich Engels (d. 1820-ö. 1895) gibi isimler çelişkilerin gerçek olduğuna inanmışlardır.²¹²

Yine birileri dialektizme inanların çelişkilere gerçekten inandıklarını değil yalnızca inandıklarını zannettiklerini söyleyebilir. Priest'in ele aldığı bu itiraza göre inanış yalnızca zihinsel olarak bir düşünceyi kabul etmek değildir. İnanışın davranışsal analizi reddedilse dahi inanış ve eylem arasında önemli bir bağlantı bulunmaktadır. Ancak çelişkiye inanmaya uygun bir davranış yoktur. Eylem ile desteklenmeyen inanış da bu görüşe göre inanış sayılamayacağına göre çelişkiye inanmak imkânsızdır. Priest'e göre bu makul bir iddia değildir çünkü her inanışa eylem eşlik etmez. İnsanların 40 milyon yıldır yaşadığına inanmak, sürey varsayımının yanlış olduğuna inanmak, elektronun kütlelerinin $9.1084 \cdot 10^{-28}$ kütlelerine inanmak ne kadar mümkünse iki çelişik önermenin birlikte doğru olacağına inanmak da o kadar mümkündür. Priest, kendisinin dialektik mantık için verdiği kanıtların, yazdığı makalelerin, kitapların da inancını göstermede yeterli bir sebep olduğunu ifade etmiştir.²¹³

Bir şeye inanmak için iyi sebeplerin varlığı, rasyonel bir kabul için yeter sebeptir. Düşünülebilir olan çelişkilerin varlığının dialektizmin öne sürdüğü argümanlarla desteklenmesi dialektizmin rasyonel inanış açısından

²¹² Priest, *In Contradiction*, s. 97.

²¹³ Priest, "Contradiction, Belief and Rationality", s. 104-6.

herhangi bir eksikliğinin olmadığını göstermektedir. Öyleyse dialetizme psikolojik argümanlarla karşı çıkmak makul değildir. Dialetizm rtlebilmesi için ancak söz konusu paradoksların çözülmesi gerekmektedir. Aksi takdirde dialetizm görüşü hem mantık hem gerçeklik hem de psikolojik düzeyde bütüncül bir iddia olarak geçerliliğini sürdürecektir.

2.5. Değerlendirme

Ontolojik dialetizmin savunulabilmesi için aşılması gereken üç aşıama olduğundan bahsetmiştik. Birinci aşıamamız dialetik mantığın gerekelendirilmesiydi. Mantıksal paradokslardan hareketle, çelişkilerin mantık düzeyinde karşıımıza çıktığı ve bu çelişkilere –tutarlılığı korumak adına– getirilen çözümlerin *ad hoc* hükmünde olduğu ya da daha büyük sorunlara yol açan, temelsiz çözümler olduğu gösterilmiş oldu. Priest'in bu aşıamada ortaya koyduğu kanıtlamaların, Gödel teoremlerinden hareketle çelişki üretme girişimi haricinde, başıarılı olduğu görülmektedir. Böylelikle birinci aşıama kat edilerek dialetik mantık gerekçelendirilmiştir.

İkinci aşıama, kabul edilen çelişkilerin mantıksal düzeyde ele alınmasına imkân tanıyan bir mantığın geliştirilmesiydi. Kendi içerisinde tutarlı bir şekilde mantık sisteminin de Priest tarafından ortaya konulduğu gösterilmiştir. Çift doğrulukların mantık içerisinde gösterimine imkân veren dialetik mantığın kurallarının ortaya konulması kabul edilen çift doğrulukların mantık içerisinde ele alınabilmesini sağlamaktadır. Dialetik mantık geliştirilirken fark edilmektedir ki temel tezi itibariyle klasik mantıktan farklı bir konumda duran dialetik mantık, teknik düzeyde klasik mantık ile büyük oranda benzerlik barındırmaktadır. Farklılaştığı temel noktalar ise doğruluk yükleminin kullanımı, *modus ponens* ilkesi, *patlama ilkesi*, ayrıık kıyasların kullanımı ve geçerlilik söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Patlama ilkesinin ihmalinin de aşııkrcılığa düşmeyecek şekilde yalnızca belirli önermeler için

sınırlandırılmış olması dialetik mantığın savunulabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Ontolojik dialetizmin savunulabilmesi için son aşama olarak edimsel dünyada çelişkilerin ortaya çıktığının gösterilmesi gerekir. Priest de dil düzeyinde ortaya çıkan çelişkilerin mantık sistemi içerisinde ele alınması ile yetinmemiş tartışmayı dialetizmi, gerçeklik hakkında konuşan bu anlamda metafizik bir boyuta taşımak istemiştir. Şimdi edimsel dünyada ortadan çelişkileri ele almaya başlayabiliriz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİALETİK METAFİZİK

3.1. Değişim, Hareket ve Zaman

Şimdiye kadarki incelememizde ele alınan çelişkiler genel anlamda mantık alanında ortaya çıkmış olan örneklerdir. Ancak ontolojik dialetizmin iddiası yalnızca bununla sınırlı değildir. Buna göre çift doğruluk hem mantıksal alanda hem de edimsel dünyada geçerlidir. Priest'e göre dünya yapısı itibariyle çelişik unsurları barındırmaktadır. Bunların en belirginleri de değişim, hareket ve zaman düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Ampirik dünyanın çelişkileri içerdiğinin yani tutarsız olduğunun gösterilmesi ontolojik dialetizmin çelişkilerin edimsel olduğu iddiasının temel argümanı olacaktır.

Priest'e göre çift doğruluğun alanının ampirik dünya olduğunu kendisinden önce Herakleitos, Hegel ve Engels gibi isimler fark etmiştir. Priest'e göre Hegel fiziksel değişimin çift doğruluğu ortaya koyduğunu düşünmüştür ancak Hegel'in idealizmi kavramsal dünya ile ampirik dünya arasında ayırım yapmayı engellediği için ampirik dünyanın tutarsızlıklarını göstermede iyi bir örnek değildir. Herakleitos ve Engels bu açıdan daha iyi örneklerdir.²¹⁴ Priest'in amacı da çift doğruluğun ampirik dünyada var olduğunu göstermek ve çelişkileri dışlamayan bir mantık içerisinde bunları resmetmeye çalışmaktır. Bunu yapmak için de ilk incelediği çelişki örneği değişim durumlarında ortaya çıkanlardır. Değişimin çelişkiler içerdiği kabul edildikten sonra, –değişimin zamandan bağımsız olamayacağı varsayımı altında– dialetik mantık içerisinde bu çelişkilerin gösterilebilmesi için dialetik süreler mantığına (İng. *Dialetheic temporal logic*) ihtiyaç olacaktır. Öyleyse, öncelikle değişim anındaki çelişkilerin varlığı hakkındaki kanıtlamaları ve ardından dialetik süreler mantığını aktaralım.

²¹⁴ Priest, *In Contradiction*, s. 159.

3.1.1. Değişim ve Çelişkiler²¹⁵

Değişim içerisindeki çelişkiler değişim ânını dikkate aldığımızda karşımıza çıkmaktadır. Bir nesnenin durağan halini düşündüğümüzde çelişki ile karşılaşmamaktayız ancak değişim ânında ise çelişik unsurların bir arada bulunduğunu görebiliriz. 1.4. Bölümde ele aldığımız üzere ânın nesne ya da tane olarak ele alınması önemli sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların başında da zamanın kavramsallaştırılamaması ve değişimin çelişkiye düşmeden düşünülmemesi gelir.

Değişimde ortaya çıkan çelişkileri ele alacak olursak değişim ânında cismin durumuna karar verilemediğini görürüz. Örnek olarak yazı yazarken yazmayı bıraktığımız ânı düşünelim. Bu t_0 ânından önce kalemin kâğıt üzerinde olduğu duruma α diyelim. t_0 'dan sonra ise kalem kâğıdın üzerinde olmayacağı için bu durum $\neg\alpha$ olacaktır. Kalemi kâğıdın üzerinden kaldırdığımız bir ân olan t_0 ânı için kalemin kâğıt üzerindeki durumu ile ilgili dört ihtimal sıralanabilir;²¹⁶

- (A) Kalem kâğıttadır.
- (B) Kalem kâğıdın üzerinde değildir.
- (C) Kalem ne kâğıt üzerindedir ne de kâğıt üzerinde değildir.
- (D) Kalem hem kâğıt üzerinde hem de kâğıt üzerinde değildir.

²¹⁵ Priest bu bölümde kullandığı argümanları ““To Be and Not to Be: Dialectical Tense Logic” makalesinde incelemiş ve küçük değişikliklerle *In Contradiction*'da yer vermiştir. Daha güncel olması itibarıyla biz *In Contradiction*'da sunduğu haliyle konuyu inceleyeceğiz. Bkz. Graham Priest, “To Be and Not to Be: Dialectical Tense Logic”, *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic* 41, sayı 2/3 (1982): 249–68.

²¹⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 160.

Tüm değişim durumlarında bu dört ihtimal geçerli olur. Dialetik mantık bazı değişikliklerin *D* formunda gerçekleştiğini savunmaktadır.²¹⁷ Çünkü *A* ve *B* ihtimalleri eşit derecede meşrudur. Birisi söylenebildiği kadar diğerrinin de söylenmesi gerekir. *A* veya *B*'nin geçerli olabilmesi bir şeyin gerçekleşmeden önce gerçekleşeceği durumda olduğunu varsaymak gerekir. Mesela *B* geçerli olabilmesi için kalemin kâğıt üzerinde olmayacağı t_1 ânı gelmeden önce t_0 ânında da o durumda bulunduğunu varsaymak gerekir. Aynı durum *A* için de geçerlidir. Öyleyse *A* ve *B* ihtimalleri tek başlarına makul görünmemektedir. *A* ve *B* durumlarının doğru olmaması durumunda *kuşatma* ilkesi reddedilerek *C*'nin doğru olduğu söylenebilir. *Kuşatma* ilkesi herhangi bir α 'nın doğru olmaması durumunda $\neg\alpha$ 'nın doğru olduğunu söylemekteydi yani ya α 'nın ya da $\neg\alpha$ 'nın muhakkak doğru olduğunu söylemekteydi. *Kuşatma* ilkesi reddedilirse doğruluk değer boşluklarına imkân verilerek *C* sonucu kabul edilebilir. Ancak daha önce de ele aldığımız üzere doğruluk değer boşluklarının argümanlarını savunmak makul değildir.²¹⁸ Hem de sonraki bölümde ortaya koyacağımız üzere, Priest, değişimin *kuşatma* ilkesini ön varsaymadığını iddia edecektir.

3.1.1.1. Dialetik Süreler Mantığı

Değişimin çelişkiler içerdiğini gösterebilmek için dialetik süreler mantığı (İng. *Dialetheic Tense Logic*) kullanılmalıdır. Çünkü değişim durumlarındaki çift doğruluğa imkân veren bir gösterim, Priest için, dialetik mantık aracılığıyla ortaya konulabilir. Dialetik mantığın temellendirilmesi bölümünde anlatılan, dialetik semantik ve koşul eklemlerinin kullanımı, bu bölümde de geçerlidir.

²¹⁷ Dört ihtimal, metin ile karışmaması adına italik olarak yazılacaktır.

²¹⁸ Bkz. Böl. 2.3.1

Priest, dialetik süreler mantığını birinci basamak mantığın kaplamı daha problemsiz olduğu için önermeler mantığı ile sınırlandırmıştır.²¹⁹

Dialetik süreler mantığını ortaya koyabilmek için dialetik semantiğe ek olarak dilimize iki zaman yöneticisi (İng. *Tense operator*) ile güçlendirelim. Bunlar P ve F olsun;

P : Şöyleydi ki (İng. *it was the case that*)

F : Şöyle olacak ki (İng. *it will be the case that*)

H : Hep şöyleydi ki (İng. *it was always the case that*)

G : Hep şöyle olacak ki (İng. *it will always be the case that*)

Değer kümesi $\pi = \{\{0\}, \{1\}, \{0,1\}\}$ olduğunu düşünelim ve W : ânların kümesi olsun. $<$, W deki bir bağıntı olmak üzere $<$, öncelik (İng. *Precedence*) bağıntısı olsun ve onun zıttı ise, $>$ olarak gösterilsin. Herhangi bir $x \in W$ için, $v(x)$ veya (v_x) değer kümesi olan π 'ye eşlemektedir. \wedge , \vee , \neg dialetik semantik bölümünde olduğu gibi kullanılacaktır. Ek olarak zaman eklemleri şu kurallara göre değer alacaktır;²²⁰

(Pa) $1 \in v_x(P\alpha)$ ancak ve ancak en az bir $y < x$ için, $1 \in v_y(\alpha)$ ise.²²¹

(Pb) $0 \in v_x(P\alpha)$ ancak ve ancak tüm $y < x$ için, $0 \in v_y(\alpha)$ ise.

(Fa) $1 \in v_x(F\alpha)$ ancak ve ancak en az bir $y > x$ için, $1 \in v_y(\alpha)$ ise.

(Fb) $0 \in v_x(F\alpha)$ ancak ve ancak tüm $y > x$ için, $0 \in v_y(\alpha)$ ise.

(Ha) $1 \in v_x(H\alpha)$ ancak ve ancak tüm $y < x$ için, $1 \in v_y(\alpha)$ ise.

(Hb) $0 \in v_x(H\alpha)$ ancak ve ancak en az bir $y < x$ için, $0 \in v_y(\alpha)$ ise.

²¹⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 163.

²²⁰ Priest, *In Contradiction*, s. 163.

²²¹ x ânında “yağmur yağdı” gibi bir cümle kurduğumuzu düşünelim. Bunun doğru olabilmesi için x ânından önceki bir ânında (y ânında) yağmurun yağmış olması gerekir ($v_y(\alpha)=1$)

(Ga) $1 \in v_x(G\alpha)$ ancak ve ancak tüm $y > x$ için, $1 \in v_y(\alpha)$ ise.

(Gb) $0 \in v_x(G\alpha)$ ancak ve ancak en az bir $y > x$ için, $0 \in v_y(\alpha)$ ise.

Semantik içerme süreler mantığında, sonucun erişilebilen tüm dünyalarda, tüm yorumlar altında doğru olması olarak tanımlanır. Standart çıkarım kuralları süreler mantığına uygun olarak burada da geçerlidir örnek olarak; “ $\{G\alpha \wedge F\beta\} \models F(\alpha \wedge \beta)$ ”, “ $\alpha \models HF\alpha$ ”, “ $G\neg\alpha \models \neg F\alpha$ ”, “ $FH\alpha \models \alpha$ ” gibi.²²² Bu model doğrultusunda D türünde değişiklikleri gösterebiliriz. Örnek olarak b 'nin t_0 ânından önce odada olduğunu ve t_0 ânında terk edip dışarıda kaldığını düşünelim. Bu durumda p, b odadadır ifadesine karşılık gelirse;²²³

$v_x(p) = \{1\}$ eğer $x < t_0$ ise

$v_x(p) = \{0\}$ eğer $x > t_0$ ise

$v_x(p) = \{0,1\}$ eğer $x = t_0$ ise olur.

$x = t_0$ ânında $1 \in v_x(p \wedge \neg p)$ D tipi durumlarda çelişkilerin ortaya çıktığını gösterir. Bu gösterimde eksiklik bulunmaktadır o da koşul eklemesinin gösterime eklenmemiş olmasıdır. b odadan çıktıysa odada olmayacaktır ifadesi koşulu ifade etmektedir ayrıca b 'nin geçerli olduğu belirgin son ân yoktur çünkü b 'nin odada olduğu son ânı ayırıyor olsak A veya B ihtimaliyle sorunu çözerdik. Ancak sınır çizilip b 'nin odada olduğu son ân belirlenememektedir. Öyleyse bir ân için $b \rightarrow Fb$ 'nin (b odada ise odada olacaktır) gösterime eklenmesi gerekir. Koşulun süreler mantığına eklenebilmesi için yine dialektik içerme kuralları kullanılacaktır. Yorum kümemiz $\langle g, W, R, <, v \rangle$ olsun W olanaklı dünyaların kümesi, $g \in W$ ve g ²²⁴ kendisinden diğer dünyalara ulaşılabilen temel dünya (İng.

²²² Kanıtlamalar için bkz. Priest, “To Be and Not to Be”, s. 255–57.

²²³ Priest, *In Contradiction*, s. 164.

²²⁴ Gerektirme bölümünde (5.2.1) G dünyası şeklinde yazılmıştı ancak “hep şöyle olacak ki” anlamındaki G ile karışmaması için burada küçük yazılmıştır.

Base World) olsun, R erişilebilirlik bağıntısı olsun. Öyleyse koşul ile ilgili şu çıkarımlar geçerli olur:²²⁵

“ $\{\alpha \rightarrow \beta\} \models F\alpha \rightarrow F\beta$ ”, “ $\{\alpha \rightarrow \beta\} \models G\alpha \rightarrow G\beta$ ”, “ $\models \alpha \rightarrow HF\alpha$ ”.

Dialetik süreler mantığının kuralları ortaya konulduktan sonra görmekteyiz ki değişim anının çelişkileri barındırdığı kabul edilirse dialetik süreler mantığı içerisinde bunun gösterimi yapılabildir.

3.1.1.2. Leibniz Süreklilik Koşulu ve Çelişkiler

Priest, değişim anının çelişik yapısını göstermek için Leibniz’in ortaya koyduğu süreklilik koşulunu (İng. *Leibniz Continuity Condition*) kullanmıştır. Bu ilkeye kısaca LSK diyebiliriz. İlkeye göre eğer iki nicelik sürekli olarak birbirine yaklaşıyorsa (yani limit durumunda) birisi en nihayetinde diğerini içine alacak (İng. *Pass over into*) ve niceliklerin sonuçları da bu şekilde birleşecektir. Priest’in ifadesiyle ilke; herhangi bir limit sürecinde, limite kadar korunanın (nicelikler) limite de korunacağını belirtir. İlkeyi şöyle gösterebiliriz,²²⁶

$$\lim_{n \rightarrow \infty} s_n - t_n = 0 \text{ ise } \lim_{n \rightarrow \infty} s_n = \lim_{n \rightarrow \infty} t_n$$

Bu ilkenin nelere uygulanabileceği konusunda tartışmalar mevcuttur.²²⁷ Priest ilkenin geçerli olduğunu değişim, hareket ve zaman gibi kavramları anlamada kullanılabileceğini düşünmektedir. Buna ek olarak zamansal tamdeyimlere (İng. *Tensed formula*) ve koşul ifadelerine uygulanıp uygulanamayacağı konusunda şüpheli olduğunu belirtmiştir.²²⁸ Ancak süreler

²²⁵ Kanıtlamaları için bkz. Priest, “To Be and Not to Be”, 255–61.

²²⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 165.

²²⁷ Bkz. Chris Mortensen, “The Leibniz Continuity Condition, Inconsistency and Quantum Dynamics”, *Journal of Philosophical Logic* 26, sayı 4 (1997): 377–389.

²²⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 168.

mantığında geçerli olan çıkarımlara uygulanabileceğini düşünmektedir ve böylelikle çelişkiler türetmektedir. Şimdi LSK'nın D tipi değişikliklerin varlığı ile nasıl ilişkilendiğini anlatmaya çalışalım.

LSK, değişimin çelişkili yapısını göstermek için Priest tarafından kullanılan temel araç olmuştur. Priest'in gösterimi kullanırsak; t ânından önce s_0 durumunda olan cisim için bu durumun tasviri φ ile yapılmış olsun. Yani φ : “ t den önce cisim s_0 durumundadır” gibi bir önerme olsun. t ânından sonra ise cisim s_1 durumuna geçsin bu durumun tasvir cümlesi olarak da ψ 'yi kullanalım. LSK, t ânını limit olarak aldığımızda hem t den sonrasındaki durumun hem de t den önceki durumun t de geçerli olduğunu ifade eder. Öyleyse t ânı, hem φ 'in hem de ψ 'nin fark edildiği düğüm noktası (İng. *Nodal point*)'dır. Rastgele seçilen φ ve ψ için $\varphi=p$ iken $\psi=\neg p$ ise $p\wedge\neg p$ t ânında fark edilir. Öyleyse LSK ortaya koymaktadır ki çelişkiler belirli değişikliklerin düğüm noktasında fark edilmektedir.

Şimdiye kadar aktardığımız değişim durumları hep ayrık (İng. *Discrete*) değişim durumlarıydı. Priest' göre LSK devam eden değişikliklerle de uygulanıp çelişkiler üretilebilir. Örneklendirmek gerekirse, $x=kt$ ($k\neq 0$) denklemi doğrultusunda hareket eden bir cisim düşünelim. Uygun bir koordinat sistemine göre x konumu iken t zamana karşılık gelir. t_0 anını düşündüğümüzde $x=kt_0$ olur. Ancak t_0 ânından önceki ve sonraki noktalarda $x\neq kt_0$ olur. Öyleyse LSK'den t_0 ânından da $x\neq kt_0$ olur. Öyleyse t_0 ânından hem $x\neq kt_0$ hem de $x=kt_0$ olur. t_0 'ın rastgele bir nokta olduğunu düşündüğümüzde de hareketin sürekli bir çelişki ürettiğini söyleyebiliriz.²²⁹

Sonuç olarak Priest'e göre çelişkilerin geçiş durumlarının düğüm noktalarında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu düşüncüyü genişleten Priest, dialektik mantık savunucularına karşı belki de en sık sorulan “mesela bir şey nasıl hem bardak hem bardak olmayan olur veya birisi nasıl hem odada hem odada değil olur” gibi sorulara değişimdeki çelişkiler üzerinden yanıt

²²⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 169.

verilebileceğini düşünür. Buna göre; parçalarına ayrıldığı anda bardak, hem bardak hem bardak olmayandır. Kişi odadan çıktığı anda hem odada hem odada değildir. Öyleyse geçiş durumlarında çelişkiler ile karşılaşırız ve bu çelişkiler ampirik dünyanın bir parçasıdır.

3.1.2. Hareket ve Çelişkiler

Priest çelişkilerin belirli değişikliklerde olmadığını aslında onların bizatihi değişim durumları olduğunu düşünür. Bunun için ele alacağı değişim de zamana göre konum değişimi olan: harekettir. Hareket konusunda felsefe tarihinde birçok görüş ortaya atılmış olmasına rağmen Priest, günümüz itibariyle incelenmesi gereken iki temel görüş olduğunu düşünür. Bunlardan ilki şu ân akademiye hâkim olması itibariyle Ortodoks sayılan Russell'in ortaya koyduğu hareket görüşü diğeri ise Hegel'in ortaya koyduğu görüştür. Kendisi Hegel'in görüşüne sadık kalıp onu genişletmiştir. Önce ortodoks Russellci görüşü aktaralım.

3.1.2.1. Hareketin Ortodoks Yorumu

Russell'in formüle ettiği görüşe göre hareket bir zamanda belirli bir konumun doldurulması (İng. *Occupation*) ile oluşur. "Bir cisim herhangi bir zaman aralığında farklı zamanlarda farklı mekânlarda bulunuyorsa bu durumda hareket vardır, eğer farklı zamanlarda aynı konum dolduruluyorsa sükûnet söz konusudur."²³⁰ Bu görüşe göre hareketin içsel bir yapısı yoktur yalnızca dışsal bir yapısı vardır. Öyle olunca hareket durumu (İng. *State of motion*) kavramı,

²³⁰ Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, Routledge Classics (London: Routledge, 2010), 479–80.

hareketin yönü, vektörel hareket, ardışık zaman ya da ardışık mekân arası geçiş (İng. *Transivity*) yoktur. Bu kavramların iptalinin hareketin yasalarını belirlemek için güçlük oluşturacağına farkında olan Russell, Karl Weierstrass'ın sonsuzküçükler hesabına (İng. *Infinitesimal calculus*) getirdiği yeniliklerin bu problemleri aşmada kullanılacağını düşünmektedir.²³¹

Priest'in Russellci hareket görüşüne temel iki itirazı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Russell'in görüşünde hareketin içsel tanımının olmaması ile ilgilidir. Duran veya hareket eden iki cismin fotoğrafı çekilse iki fotoğraftaki cisim birbirinden ayırt edilemezdir. Ancak hareketin içsel bir durumu vardır cismin belirli bir andaki durumuna bakılarak onun hareketli mi yoksa durağan mı olduğunun anlaşılması gerekir. Priest'e göre durağan durumların yan yana konulmasından hareket elde edilemez. Hareketin içsel bir bağı olmalıdır ki bu bağ hareketin sürekliliğini sağlamalıdır. Priest, hareketin bir nevi anlık durumların art arda gelmesinden elde edileceğini düşünen görüşe hareketin sinematik yorumu demektedir.²³² Chris Mortensen'in tespit ettiği üzere Priest'in itirazına yanıt olarak hız vektörünün parçanın anlık hızını oluşturduğunu dolayısıyla yönünün belli olduğu düşünülebilir. Ancak Mortensen'e göre Priest, dikkatimizi hızın, konumun türevi olarak içsel olmadığına çekmektedir. Yakınındaki zamanlarla ilişkisi; daha kısa, ondan daha kısa olan zamanlardaki ortalama hızının limitidir. Öyle olunca, hareket, vektörel hız olarak ânlık durumlar için bir özellik olamaz; hareketi verebilmesi için ek bileşenleri olmalıdır.²³³

Birinci itirazın bir diğer sonucu gerekircilik (İng. *Determinism*) ile ilgilidir. Eğer evren Pierre-Simon Laplace'ın (d. 1749-ö. 1827) tarif ettiği gibi gerekirci olsaydı herhangi bir zamandaki durum ondan önceki bir zamanda belirlenmiş olurdu. Ancak ortodoks değişim görüşüne göre nesnenin bir anlık durumuna bakarak onun sonraki hali belirlenemez çünkü hareketli mi durağan

²³¹ Russell, *Principles of Mathematics*, s. 480.

²³² Priest, *In Contradiction*, s. 162.

²³³ Chris Mortensen, "Dharmakirti and Priest on Change", *Philosophy East and West* 54 (2004): 20-21.

mı olduğu hareketliyse yönünün ne olduğu gibi özellikler belirli bir anda belirlenemez. Priest her ne kadar evrenin gerekirci olduğunu düşünmese de bu görüşün ihtimal dahilinde olduğunu öyleyse ortodoks hareket görüşünün yüzleşmesi gereken bir zorluk olduğunu düşünmektedir.²³⁴

İkinci itiraz ise Zenon paradoksları ile ilgilidir. Zenon paradoksuna göre bir şey bir anda durduğuna göre tüm süreçlerde de durmaktadır. Mesela hareket halindeki ok ilerleme kaydetmez çünkü niteliksel olarak duran bir cisimden ayırt edilemez. Durağanlığın toplamı da hareketi veremez ancak yine durağanlığı verecektir. Ortodoks görüşün bu paradoks ile genel olarak uyumlu olduğunu görürüz. Çünkü Zenon da Russell da cismin içsel hareket durumunu reddetmektedir. Ortodoks görüş Zenon ile son aşamaya kadar uyuşsa da son aşamada ondan ayrılmaktadır. Hareket anında ok ilerleme kaydetmez; çünkü niteliksel olarak duran bir kütleden ayırt edilemez. Paradokstan kaçınmanın tek yolu son aşamayı reddetmektir. Her bir anda ilerleme sağlamasa da tüm anların toplamında ilerleme sağlanır. Bütün, parçalarının toplamından büyüktür. Priest'e göre bunu söylemek Zenon argümanının nerede hata yaptığını ortaya koyar ancak paradoksu çözmez. Nasıl olur da bir yere gitmek, hiçbir yere gitmemenin toplamından oluşabilir?²³⁵

İki itirazı dikkate aldığımızda aslında ikinci itirazın da birinci itiraz ile alakalı olduğunu görürüz. Priest'in gördüğü asıl sorun; cisimlerin hareketinin belirli bir içsel durumu olduğu, bu içsel durum ihmal edildiği zaman Zenon paradoksu, gerekircilik problemi gibi sorunlarla karşılaştığımızdır. Sonuç olarak ortodoks hareket görüşü hareketin doğasını açıklamada yetersizdir ve buna alternatif olarak hareketin içsel doğasını yansıtan başka bir görüşe yönelmek gerekir. Priest'in ele aldığı bu alternatif Hegelci hareket görüşüdür.

²³⁴ Priest, *In Contradiction*, s. 174.

²³⁵ Priest, *In Contradiction*, s. 174–175.

3.1.2.2. Hegelci Hareket Görüşü ve Yayılım Hipotezi

Russell'in aksine Hegel hareket durumunun içsel olduğunu, hareketli cisim ile sabit cisimin belirli andaki durumları arasında anlık (İng. *Instantaneous*) farklar olduğunu ortaya atmıştır. Priest'e göre Hegel'in sistemi hem dialektik mantık için hem de genel olarak bilimler için daha faydalıdır. Çünkü Hegel'in sistemi hareketli olan cismin farklı zamanda farklı yerde olacağını reddetmiyordu, sadece bunun hareket için yeterli olmadığını düşünüyordu. Ancak buna rağmen Hegel'in hareket görüşü bugün makul bir görüş olarak karşılanmamaktadır. Priest'e göre bunun sebebi Hegel'in görüşünün hem uygulamalı matematik ve bilimler için kullanılabilir hem de bilimlerin esasları ile çelişmeyecek bir gösteriminin henüz yapılmamış olmasıdır.²³⁶ Priest, Hegel'in görüşünün hareketin sinematik yorumunun problemlerini çözeceğini düşünmektedir. Priest de Hegel'i takip ederek, belirli bir andaki hareketin başka zamanlara nispetle değil de içsel (İng. *intrinsic*) yapısının olması gerektiğini tartışır.

Ortodoks görüşte bahsettiğimiz birinci itiraz yani hareketin içsel yapısının olmasının gerekliliği itirazı Hegel'in görüşünü aktarınca açıklığa kavuşacaktır. Hegelin görüşünü şöyle anlayabiliriz: hareket eden bir cisim düşünelim ve bu cisim belirli bir t ânında uzayda x yerini kaplıyor olsun. İki ân arası sonsuz bölünebildiği için t ânına çok yakın t_1 ânını düşündüğümüzde t ile t_1 arası o kadar yakın olacaktır ki cisim bu aralıkta saptanamayacaktır. Öyleyse cisim t ânında hem de t_1 'deki konumu olan x_1 'dedir. Yani t ânında cisim hem x 'de hem de x_1 'dedir. Cisim, t ve t_1 birbirine çok yakın olduğu ve bu iki ândaki konumunun kendi başlarına tespit edilememesi yüzünden ilk anda (t ânında) aslında ikinci ândaki (t_1) konumunu içerecektir. Bu görüş birazdan yayılım hipotezi (İng. *Spread Hypothesis*) olarak detaylı olarak ele alınacaktır şimdilik bu kadarıyla yetinip Hegel'in görüşünü desteklediği argümanlara bakalım.

²³⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 175–176.

Hegel'e göre hareketli bir cismin saptanamaması Zenon paradoksunda olduğu gibi birbirinden farklı iki zaman ve iki uzaklık olduğunun düşünülmesi ve bunların arasındaki ilişkinin sınırlı olmasındandır. Yani zaman ve mekân tanelerden müteşekkil olarak düşünülmemektedir. Zaman ve mekânın tanelerden müteşekkil olarak düşünülmesi ise önceki bölümlerde değindiğimiz üzere zamanın asli yapısının kavranmasını engellemektedir. Ancak Hegel'e göre uzay ve zaman sürekli olduğu için ayrı görünen noktalar birbirleriyle sürekli ilişkilidir ve süreklilikte birleşmektedirler. Öyleyse bir cismin durumunu belli bir t ânında saptayamamız zamanın ve mekânın saptanabilir olmamasından – kendi içinde– ayrı görünseler de aslında bir olmalarından kaynaklanmaktadır.²³⁷ Priest bu görüşün bazı eksiklikleri olduğunu düşünmektedir. Birincisi değişken noktalar kavramının 18. yy. kalkülüsünden alınmış olması diğeri ise ayrı (İng. *Discrete*) ve sürekli (İng. *Continuous*) olanın çelişkili birliğinin yapısıdır.²³⁸ Teoride eksiklikler olsa da Hegelci hareket görüşü geliştirildiği zaman, ortodoks görüşe göre açıklama gücü daha yüksek bir teori olacaktır. Priest de bunu başarabilmek için Hegelci görüşü geliştirerek yayılım hipotezini ortaya atmıştır.

Yayılım hipotezine göre bir cismin belirli bir ânındaki yeri yalnızca o ân dikkate alınarak saptanamaz. Saptanabilmesi için o ânın yakın komşularına da bakmak gerekir çünkü cisim belirli bir ânında yer tutmaz o ânın yakın komşularına yayılır. Hegelci yayılım hipotezini geliştirebilmek için Priest süreler mantığının semantiğini kullanmıştır. Zamanı, düzenli gerçel çizgi (İng. *Real line with usual order*) olarak gösterimde kullanmıştır. Zamanın gerçek çizgi olarak düşünülmesi felsefi olarak tartışmalı olsa da hipotezin bilimsel gösterimi açısından bu tartışmalar ihmal edilebilir. Öyleyse yayılım hipotezini Russellci hipotez ile mukayeseli olarak resmetmeye çalışalım. Öncelikle Priest'in gösterimi ile Russellci hareket görüşünü aktaralım,²³⁹

²³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E.S. Haldane (London: K. Paul, Trench, Trübner Co., 1892), s. 273.

²³⁸ Priest, *In Contradiction*, s. 177.

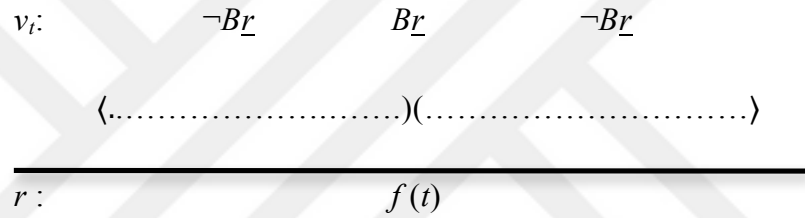
²³⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 177–78.

hareket halinde bir b cismi olduğunu düşünelim, gösterimi basit olarak ortaya koymak adına çizgi ile temsil edilen tek boyutlu süreklilikte hareket ediyor olsun. Bx “ b , x noktasındadır” olsun. Her bir gerçel (İng. *Real*) r 'nin, adı \underline{r} olsun. b 'nin hareketinin denklemi Russelci görüşe uygun şekilde $x=f(t)$ 'dir. Öyleyse;

$$(1a) \quad 1 \in v_t(B\underline{r}) \text{ ancak ve ancak } r = f(t)$$

$$(1b) \quad 0 \in v_t(B\underline{r}) \text{ ancak ve ancak } r \neq f(t)$$

Russell'ci görüşe göre gösterim $x=f(t)$ eşitliğine bağlı olarak bu şekilde özetlenebilir. Çizgi üzerinde gösterecek olsak;²⁴⁰



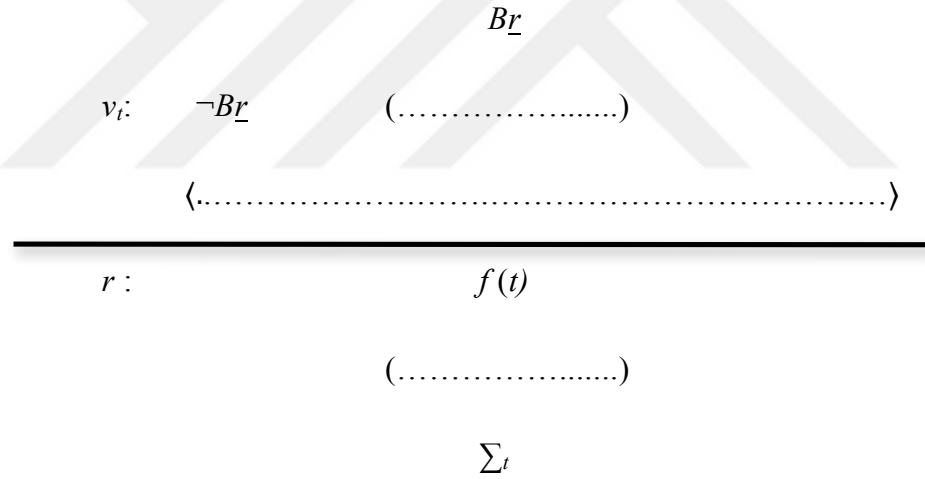
Bu gösterime göre cismin durumu tek bir çizgi üzerinden analiz edilebilir. $\neg B_r$ 'den B_r 'ye geçildiği belirli bir ân bulunmaktadır (çizgileri içeren iki parantezin kesişim noktası). Parantez içerisinde gösterilen noktaların bütünü zamanı oluştururken zaman istenilen bir anda yine parantez kullanılarak kesitlere ayrılabilir. Hegelci görüşte ise zaman sürekli olduğu için belirli bir ân keskin bir şekilde ayrılamazdır. Hegelci gösterim yayılım hipotezine uygun olarak bu gösterimden farklılaşacaktır. Belirli bir ânın yakın komşularını içeren cismin yayıldığı zaman aralığı θ_t olsun. Eğer bir $t' \in \theta_t$ ise b 'nin t' 'de tuttuğu yer

içinde olduğu zaman aralığına yayılacağı için t' 'de de ortaya çıkar. Bu çerçevede Hegelci görüşü Priest'in nasıl biçimselleştirdiğini gösterelim,²⁴¹

(2a) $1 \in v_t(B\underline{r})$ ancak ve ancak en az bir $t' \in \theta_t$ için $r = f(t')$ ise

(2b) $0 \in v_t(B\underline{r})$ ancak ve ancak en az bir $t' \in \theta_t$ için $r \neq f(t')$ ise

Görüldüğü üzere bir ândaki hareketli cismin konumunun belirlenmesi yakın komşuları içerisindeki durumuna göre belirlenmektedir. Çizgi gösterimini de aktaracak olursak herhangi bir t ânında yer tutan tüm noktaların yayılımı \sum_t olsun. Russellci gösterimde $\sum_t = \{f(t)\}$ diyebilirdik çünkü $f(t)$ belirli bir ândaki olarak konumu belirlemede yeter unsur olarak yayılıma müsaade etmemektedir. Ancak yayılım hipotezinde \sum_t , θ_t içerisindeki konumların yayılımının birleşim kümesini ifade eder. Öyleyse şimdi çizgi halinde gösterimi aktarabiliriz,²⁴²



Görüldüğü üzere $\neg B\underline{r}$ 'den $B\underline{r}$ 'ye geçilmesi bir aralık (İng. *interval*) içerisinde gösterilmektedir. Bu aralık içerisinde cismin konumu da o aralık içerisindeki konumların yayılımının ifadesi olan \sum_t şeklinde yine bir aralık olarak gösterilmektedir.

²⁴¹ Priest, *In Contradiction*, s. 178.

²⁴² Priest, *In Contradiction*, s.178.

3.1.2.3. Yayılım Hipotezinin Sonuçları

Russellci görüşün karşılaştığı iki zorluk olarak aktardığımız hareketin içsel yorumunun eksikliği ve Zenon paradoksunu açıklama yetersizliği problemine yayılım hipotezinin nasıl çözümler getirdiğini aktarmaya çalıştık. Yayılım hipotezi kabul edilirse hareketin içsel yapısı ortaya konulmuş olur ve Zenonun argümanı geçersiz hale gelir. Zenon paradoksuna yayılım hipotezinin çözümünü açmak gerekirse; Zenon'un paradoks argümanında nesne ancak uzayda belirli bir noktada bulunabildiği için abes bir sonuç ile karşılaşmaktayızdır. Nesne bir noktada durduğu için de yolculuğuna devam edemez. Yayılım hipotezine göre ise hareket eden kütle yalnızca bir noktada bulunmaz t ânında \sum_t deki tüm yerlerde bulunur. Eğer yayılım hipotezi kabul edilirse Zenon'un argümanı geçersiz olacaktır.²⁴³

Yayılım hipotezi gösterir ki hareket halinde olmak aynı ânnda birden fazla yerde olmak demektir. Çelişik durumların bir arada bulunması hareketin temel karakteridir. Öyle olunca da ampirik dünyada çelişiklerin bulunduğunu göstermek için kullanılan argümanlardan olmuştur. Ortodoks görüş ve Hegelci görüş arasında temelde bir felsefi tavır farklılığı bulunmaktadır. Felsefi bir problem olan hareketin yapısının içsel mi yoksa dışsal mı olduğu sorusuna verilen felsefi yanıtı göre Russellci ya da Hegelci görüş benimsenmektedir. Hareketin yapısının çelişik mi çelişmeyen mi olduğu deney yoluyla çözülemeyen bir problem olduğu için bilimlerin yasaları ile çelişmeyecek şekilde teorik düzeyde hareketin açıklaması verilmeye çalışılmıştır. Ortodoks görüş bu açıdan daha başarılıdır çünkü matematiksel gösterimi itibariyle matematiğin uygulamaları ve bilimler ile tutarlıdır. Hegelci görüşün ise bilimlerle uyumlu hale getirilip onların yasalarıyla çelişmeyen bir yapısının olduğunun ortaya konması gerekir. Priest de bunu yapmaya çalışmıştır.

²⁴³ Priest, *In Contradiction*, s. 180.

Yayılm hipotezinin bilimsel yasalarla uyumu konusunda kuantum teorisi önem arz etmektedir. Kuantum teorisine göre herhangi bir parçacığın, t zamanında mekânı hakkında kesin bir belirsizlik vardır. Eğer parçanın tek bir noktada yer tutmadığını tüm aralığa (\sum_t gibi) yayıldığını söylerseniz bu sonuç yayılım hipotezi açısından sürpriz değildir. Priest'e göre kuantumun mekanik belirlenemezliği hareketteki çelişkilerin dolayısıyla tutarsızlığın bir sonucudur. Priest kuantum teorisinin yayılımın fiziksel karşılığı konusunda fikir verebileceğini düşünmektedir. Ancak bu düşünce geliştirilmelidir, yayılım hipotezi henüz tamamen olgunlaşmış değildir mesela θ_t nasıl f 'ye bağlıdır ve onun fiziksel değeri nedir gibi soruların cevabı henüz verilmemiştir.²⁴⁴ Eğer yayılım hipotezinin gerçekliği kuantum teorisi ile desteklenirse Russellci hareket görüşünü savunmak için elimizde herhangi bir makul neden kalmayacaktır.

3.1.3. Dialetik Zaman Anlayışı²⁴⁵

Dialetik zaman anlayışı, aktardığımız değişim görüşü ve yayılım hipotezinden türemektedir. Priest zamanı; zamanın akışı, zamanın yönü ve zamanın tecrübe edilmesi konuları üzerinden inceleyecektir. Bunun için de Hegelci değişim anlayışını kullanacaktır. Bu değişim anlayışına göre değişim durumundaki nicelikler belirli çelişkili hallerde olurlar. Bunun sebebi de yayılım hipotezinde bahsettiğimiz üzere süreklilikte her şeyin birbirine çok yakın olup cismin durumunun bir anda belirlenememesi ve bir aralık içinde iç içe geçmesidir. Herhangi bir t 'nin içinde olduğu yakın bir zaman aralığındaki tüm zamanlardaki cismin durumu t 'de üst üste binmektedir. Değişimin tutarsız olan yapısı zaman

²⁴⁴ Priest, *In Contradiction*, s.180.

²⁴⁵ Priest zaman hakkındaki görüşlerini "On Time" makalesinde ele almış ve bu makaleyi gözden geçirerek *In Contradiction*'da tekrar yayınlamıştır. Biz de daha güncel olması itibarıyla *In Contradiction*'a referansla konuyu ele alacağız. Bkz. Graham Priest, "On Time", *Philosophica* 50 (1992): 9-18.

ile iç içe olduğu için çelişkiler zamanı düşündüğümüzde de ortaya çıkmaktadır. Çelişik durumları barındıran ânlar sürekli olduğu için sürekli bir tutarsızlık haline tekabül etmektedir.

3.1.3.1. Zamanın Akışı, Yönü ve Tecrübe Edilmesi

Zamanın akışını ele alacak olursak, yayılım hipotezine göre zamanın bir akışı olduğu düşünülür. Değişimi düşündüğümüzde de zamanın akış durumunda çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Hem hareket hem de değişim bölümlerinde ortaya çıkan çelişkiler ancak zamanın aktığı varsayımı altında geçerli olur. Gerçekten de bir şekilde zamanın aktığını ya da değiştiğini düşünmekteyizdir. Öyle ki uzak gelecekteki olaylar, daha az gelecek olur sonra yakın geçmiş sonra da uzak geçmiş olur. Ancak, bu görüş bazı problemlerle karşılaşır; eğer zaman akıyorsa bir şeye nispetle değişmelidir, ancak zamanın nispetle değişeceği başka bir şey yoktur. Buna çözüm olarak üst-zamanlar (İng. *Hyper-times*) olduğu kabul edilebilir ancak Priest bu görüşün kabul görmediğini belirterek mesafeli durmaktadır.²⁴⁶ Ortodoks görüşte ise zamanın akışının öznel gerçekliğini reddeder. Akış psikolojik mekanizmalar tarafından üretilmiş bir illüzyondur. Akış sadece önce ve sonraların çokluğunun bilince bir türde görünmesinden ibarettir. Priest'e göre bu görüş de makul değildir. Zamanın akışı hakkında tatmin edici bir görüş olmadığı için bu görüş kabul görmüştür. Ancak yayılım hipotezini dikkate aldığımızda zamanın akışının reddedilmediğini ayrıca üst zamanların kabulüne ihtiyaç duyulmadığını görürüz.²⁴⁷ Buna göre sadece bir zaman vardır, sürekli tutarsız durumda olur, o tutarsız durum da akış durumudur.

Zamanın yönü söz konusu olduğunda ise Priest, hareket, değişim ve diğer fiziksel süreçlerin yönünü zamanın belirlediğini belirtmiştir. Yani eğer zaman şimdiden geleceğe akacaksa diğer fiziksel süreçlerde bu yönde akacaktır.

²⁴⁶ Priest, *In Contradiction*, s. 215.

²⁴⁷ Priest, *In Contradiction*, s. 215.

Zamanın belirli bir ânındaki yönü yayılım hipotezi doğrultusunda o ânı içeren θ_t gibi bir aralıkta belirlenecektir. t ânının eğer θ_t 'nin ön kenarı (İng. *leading edge*) olduğunu, yani aralık içerisindeki son ân olduğunu varsayarsak geçmişteki durumlar t ânında içerileceği için nedensellik ilkesine uygun olarak geçmişteki durumların şu ânındaki durumu belirlediği gibi makul bir sonuç ortaya çıkar. Ancak eğer biz t yi θ_t 'nin arka kenarı (İng. *trailing edge*) olarak düşünürsek ters yönlü nedensellik (İng. *Backward causation*) problemi ile karşı karşıya kalırız.²⁴⁸ Yani geleceğin şu ânı belirlediği bir nedensellik ortaya çıkar. Bunu savunmak makul görünmese de t 'nin θ_t 'nin arka kenarı olduğu bir durumu düşünebilmekteyizdir. Böyle bir durumda Priest, diğer fiziksel süreçlerin zamana nispetle oldukları için tüm süreçlerin zamanda geriye doğru hareket edeceğini ifade etmiştir.²⁴⁹ Tüm süreçlerin geriye doğru gitmesi makul olmasa da zamanın yapısı bu ihtimali mümkün kılacak şekildedir. Ancak, normal durumda zamanın yönünün geçmişten geleceğe doğru olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca zamanın yönü konusunda Priest'in aktardığı bir diğer yorum zaman kipliklerinin (İng. *Tense*) gerçekliği hakkındadır. Eğer zaman kiplikleri A teoristlerinin savunduğu gibi gerçekse zamanın yönü θ_t 'den bağımsız olarak geçmişten geleceğe doğru olur.²⁵⁰ Ancak Priest, zamansal kipliklerin gerçekliğini tartışmak istememektedir. Yalnızca zamanın yönü konusunda kendi görüşünün sonuçları ile A teorisi savunanların sonuçlarının aynı olduğunu belirtmek istemiştir.

Priest'in zaman konusunda son ele aldığı sorun ise zaman ile ilgili değişiklikleri nasıl tecrübe ettiğimiz problemidir. Bazı filozoflara göre tecrübe

²⁴⁸ Ters nedensellik için bkz. Jan Faye, "Backward Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2017 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/causation-backwards/>.

²⁴⁹ Priest, *In Contradiction*, s. 216.

²⁵⁰ McTaggart uzak geçmişten, yakın geçmişe oradan şimdiye, şimdiden yakın geleceğe ve oraya uzak geleceğe doğru ilerleyen pozisyon dizisi' olarak tanımladığı seriye A Serisi adını vermiştir. Daha önceden daha sonraya ya da tam tersi şekilde ilerleyen pozisyon dizisine ise B serisi adını vermiştir. Geçmişte olma, şimdide olma ve gelecekte olma gibi özelliklere 'A özellikleri' (İng. *A-properties*) demiştir. "-Den Önce olma", "-den sonra olma" ve "-ile gerçekleşiyor olma" gibi ilişkileri ise "B-ilişkileri" (İng. *B relations*) olarak adlandırılmıştır. J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind*, New Series, 17, sayı 68 (Ekim 1908): 458.

ettiğimiz zaman bize yalnızca şu ânın bilgisini veren ya da sadece şimdiki ân ve ondan hemen önceki ânı tecrübe ettiğimiz bir şey değildir. Aslında bir ânda birçok ânı doğrudan tecrübe ediyoruzdur. Mesela hareket eden bir nesneyi gördüğümüzde sanki ardışık hareketini ve bilincin ardışık ânları sanki şimdiki ân tecrübemizde duruyor gibidir.²⁵¹ Şimdiki zamanın yönlü bir şekilde tecrübe edildiği kısma aldatıcı şimdi (İng. *Specious present*) adı verilmiştir Priest ise buna genişletilmiş şimdi (İng. *Expanded present*) adını vermektedir. Priest'e göre genişletilmiş şimdiki ancak zamanın belirli bir periyodu aracılığıyla tecrübe ediyoruzdur. Genişletilmiş şimdiki nasıl tecrübe ettiğimizi saat örneği üzerinden düşünebiliriz. Analog saat düşünelim, akrep ve yelkovanı olsun. Eğer yelkovan atlamalar ile (İng. *Jump*) ilerleyen türden değilse hareket ettiğini göremeyiz. Eğer atlayarak ilerliyorsa belirli bir ânda görür ve başka bir yerde de görünce ilerlediğini düşünürüz. Saniye çubuğunu dikkate aldığımızda ise atlama söz konusu değildir ve yine de hareket halinde görünür. Yelkovanda olduğu gibi mevcut durumu ve önceki durumunu dikkate alıp, ondan çıkarım yapılarak hareketi algılanmaz. Priest'e göre saniyenin hareketi fenomenolojik bir yapının parçasıdır. Sanki hareketin kısa bir parçasından bütünü bir anda görüyor gibiyizdir.²⁵² Böyle düşünüldüğü zaman genişletilmiş zaman görüşünün yayılım hipotezi ile uyumlu olduğu düşünülebilir. Genişletilmiş şimdi sanki zamanın şimdiki an üzerindeki yayılması gibidir. Ortodoks görüş ise genişletilmiş şimdi görüşünü kabul etmeyecektir çünkü zamanın içsel bir yorumunu vermediği için belirli bir andaki zaman tecrübesinin ancak o ân ile sınırlı olacağını düşünmektedir.

²⁵¹ Corry Shores, "Dialetheism in the Structure of Phenomenal Time", *Logical Studies of Paraconsistent Reasoning in Science and Mathematics* içinde, Trends in Logic (Springer, Cham, 2016), s. 152

²⁵² Priest, *In Contradiction*, s. 217.

3.1.3.2. Dialeitik Zaman Anlayışının Değerlendirmesi

Priest, zaman hakkındaki görüşlerini değişim ve hareket problemlerini incelerken kullandığı yayılım hipotezi üzerinden ele almaktadır. Yayılım hipotezinin ise uzay ve zamanın sürekliliğinden kaynaklanan belirlenemezliğini kullanarak, belirli bir felsefi savı desteklemek adına ortaya atılmış, yeterince temellendirilmemiş bir teori olduğu görülmektedir. Her ne kadar yayılım hipotezi, çelişmezlik ilkesine bağlı olduğumuzda şimdiki ânın yapısını kavramsallaştırmada yaşadığımız güçlükleri yaşamadan değişim ve hareketi düşünmeye imkân sağlıyorsa da uzay ve zamanın yapısını incelemeyen, yalnızca ortodoks görüşün izah edemediği bir nevi karanlık alan olan uzay ve zamanın yapısının çelişkilere neden yol açtığı sorusunu ele almayarak, dialetizme uygun düşecek şekilde yayılım hipotezini benimsemiş olması önemli bir eksikliklerdir. Zamanın neden belirli bir ân üzerinden düşünülemez bir aralık üzerinden düşünülmesi gerektiği, nesnenin yayılımının sürekliliğinin neden belirli bir âna sığmadığı gibi soruların açıklaması verilmeden yayılım hipotezini savunmak makul değildir. Bir sonraki başlıkta belirteceğimiz üzere uzayın ve zamanın düşünülmesinde dialetik mantığın önemli imkânlar barındırdığını ancak uzay ve zamanın kavramsal düzeyde açıklamasını vermekle uğraşmadığı için henüz klasik mantığı aşamadığını düşünmekteyiz.

3.2. Dialeitik Metafiziğin İmkânı

Dialeitik mantığın arkasındaki felsefi sav olarak dialetizm görüşü Priest'in de kabul ettiği üzere metafizik bir görüştür. Dialetizmi temel alarak metafizik ortaya konulacaksa bu metafiziğin hareket noktası çelişmezlik ilkesinin belli durumlarda ihmal olacaktır. Batı felsefe tarihine en temelde yerleşmiş ve genel olarak kabul edilmiş temel aksiyom olarak çelişmezlik ilkesinin ihmal, bu ilkeye bağlı olarak ortaya konulan gerçeklik anlayışının her alanda gözden

geçirilmesini gerektirmektedir. Bu gözden geçirme faaliyetinin doğuracağı muhtemel ilk tartışma realizm-anti-realizm tartışmaları olacaktır. Çünkü Priest'in savunduğu haliyle ontolojik dialetizm, dilden bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul etmektedir. Bu kabul, dialektik mantıktan doğan tartışmalarda odağın neyin ifade edildiğinden ziyade ifade edilenin ontolojik gerçekliğine ilişkin sorulara dolayısıyla da metafiziğe doğru kaymasına sebep olacaktır. Priest ve Berto bu durumu şöyle ifade etmiştir:

...Realizm ve anti realizm üzerine tartışmalar hızlı bir şekilde gerçekliğin doğası hakkında "Eğer gerçeklik çift doğrulu ise çift doğrulu dünyanın ontolojisi nasıl açıklanmalı?" gibi sorulara yani genel olarak metafiziksel meselelere kadar genişler. Muhtemeldir ki bu sorular, gelecekteki çift doğruluk araştırmalarının istikameti olacaktır. Eğer metafizik (bir kez daha) felsefenin merkezine yerleşecekse, çift doğruluğun imkânı hakkında tartışmalar bu merkezde en önemli yeri tutacaktır. Aslında, bu Aristoteles'in de görüşüdür çünkü Aristoteles çelişmezlik ilkesinin koşulsuz geçerliliğini *Organon*'da değil *Metafizik*'te ele almıştır. Aristoteles için bu mesele yalnızca mantıksal araçlarla değil ontolojik ele alınması gereken bir meseledir.²⁵³

Dialektik mantık, tutarlı-ötesi mantıkların en uç noktasında olup çelişkilerin edimsel gerçekliğini kabul ettiği için tutarlı-ötesi mantıklar içerisinde metafizik alana en yakın duran görüş olmuştur. Tutarlı-ötesi mantıkların ortaya çıkmasından itibaren yapılan çalışmalara baktığımızda tutarsız aritmetik, tutarsız küme kuramı, tutarsız geometri genel anlamıyla tutarsız matematikler hakkında, imkânsız dünya görüşleri hakkında, imkânsız nesnelere hakkında çalışmalar yapıldığını görürüz. Bu çalışmaların tamamı doğrudan Priest'in ortaya koyduğu haliyle dialetizmi temel almasa da tartışmaların kaydığı zemini göstermesi açısından önemlidir. Dialetizmin klasik mantık ile birlikte kabul edilebileceğini dolaylı olarak ima eden, mantıksal çoğulculuk (İng. *logical pluralism*), matematiksel çoğulculuk (İng.

²⁵³ Priest ve Berto, "Dialetheism".

mathematical pluralism) görüşleri birden çok mantığın ve birden çok aritmetiksel teoremin gerçekliği ortaya koymada birlikte bulunabileceklerini göstermektedir. Bu gelişmeler dialektizmin meşruiyet kazanması açısından önemlidir. Kısmi geçerlilik bölümünde ele aldığımız üzere Priest de klasik mantık ve dialektik mantığın birlikte geçerli olabilecekleri durumlar olabileceğinden bahsetmiştir. Bu gelişmeler ışığında görmekteyiz ki, dialektik mantığı esas alarak metafizik yapmanın imkânları genişlemektedir.

Dialektik bir metafizik ortaya konacaksa bunun en temelinde dialektik nesne kuramı olmalıdır. Çünkü gerçeklikte ne var diye sorulduğunda verilecek cevap “nesneler” olacaktır.²⁵⁴ Klasik ve tutarlı nesne kuramlarının belki de tüm biçimlerinde –Aristoteles örneğini düşünebiliriz – bir nesnenin, düşünceye konu edilirken kendisi ile aynı olarak düşünceye konu edildiği varsayılır. Bu aynılık nesnenin hem kendisi ile aynı olması hem de diğer nesnelere farklı olması anlamına gelmektedir ki bu durumun klasik düşüncedeki ifadesi çelişmezlik ilkesidir. Çelişmezlik ilkesinin bazı durumlarda ihmal edildiğini savunan bir düşünce esas alınacaksa, nesnenin düşünceye nasıl konu edileceği temel problem haline gelecektir.

Priest, çelişmezlik ilkesinin ihmal edildiği durumların gerçek olduğunu ve çelişkilere inanmanın mümkün olduğunu ifade etmiş olsa da edimsel dünyada çelişkilerin düşünülmesi söz konusu olduğunda verdiği örnekler değişim, hareket ve zaman olmuştur. Bu üç örneğin temeline baktığımızda, zaman görüşünün ve zaman içerisindeki nesnenin konumu ile ilgili olarak uzay görüşünün öne çıktığını görürüz. Değişimde de harekette de belirli bir değişim ânı üzerinden düşünüldüğünde çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Bir nesne durağan halde çelişik bir yapı sergilemezken onu zamana tâbi düşündüğümüzde çelişkilerin ortaya çıktığını fark etmeye başlarız. Bu düşünce çizgisi çelişkilerin, nesnenin kuruluşunda değil, sonradan uzay ve zaman kaynaklı olarak edimsel dünyada ortaya çıktığını telkin ediyor görünmektedir.

²⁵⁴ Burada nesneden sadece var olan nesnelere değil ayrıca çelişik bir yüklem tarafından belirlenen imkânsız nesnelere de anlıyoruz.

Eğer uzay ve zamanın, nesnelerin aslında çelişik olmayan yapılarını çelişik hale getiren bir mekân teşkil ettiklerini söylüyorsak, nesneye ve nesnenin tecrübe edilmesine dair bazı ayrımlar yapmamız gerekebilir. Bu ayrımlardan ilki düşüncede nesnenin ortaya çıktığı mekân ikincisi ise nesnenin zaman ve uzay içerisinde tecrübe edildiği mekân arasında olmak durumundadır. İlk mekânda nesne, kendisi ile aynı ve çelişmezlik ilkesine tâbi olarak var olurken ikinci mekânda ise zaman ve uzay içerisinde çelişmezlik ilkesini ihlal edecek surette var olmaktadır. Bu düşünce, dialetizmin temel tezini desteklese ve hatta Priest'in iddia ettiği gibi gerçekliğin doğasının çelişkileri barındırdığı, böyle olunca da tutarsız olduğu iddiasını onaylasa da dialetizmin önüne önemli bir sorun koymaktadır. O sorun da nesnenin çelişik olmayan doğasının, uzay zaman içerisinde tecrübe edildiği halinden neden farklı olduğunun ortaya konulmasıdır.

Bu konuyu derinleştirmede Kant'ın ortaya koymuş olduğu görü-kavram, görüsel karşılık (Alm. *Gegenstand*, İng. *Object*) nesne (Alm. *Objekt*, İng. *Object*) ayrımını kullanabileceğimizi düşünüyoruz.²⁵⁵ Kant'ın düşüncesinde görü henüz belirlenmemiş ve bir kavramın altına düşürülmemiş mümkün görüsel karşılıkların alanı olarak ele alınır. Kant'a göre duyumlama yetisi kendi başına olanın duyusal temsillerini uzay ve zaman formları içerisinde temsil eder. Gerek saf temsiller olarak uzay ve zaman gerekse sözü edilen bu duyusal temsiller kavramların dolayımı olmaksızın bilinirler. Bu tür bilgiye Kant *görüsel* bilgi demektedir. Saf görünümün formları olan zaman ve uzay *a priori* olarak görüsel karşılıkların zemininde yer alırlar. Böyle olunca görüsel karşılıklar zaman ve mekân içerisinde temsil edilirler.

Söz konusu görülerin alanında, duyusal temsiller duyumlama yoluyla dolaysızca fark edilmektedir. Duyusal malzeme farklı şekillerde ilişkilendirilip birlik halinde tutulup, farklı nesnelere halinde bölümlenip karşımıza konulabilir. Öyle olunca duyusal temsillerin alanında, belirli bir görüsel karşılığın değil mümkün görüsel karşılıkların olduğunu söyleyebiliriz. Duyusal

²⁵⁵ Görüsel karşılık nesne ayrımı Kant'ın düşüncesinde açık bir şekilde verilmemiştir. Bu ayrımı Çitil *Matematik ve Metafizik* kitabında belirgin hale getirmiştir. Biz de Çitil'in ortaya koyduğu ayrımdan hareketle konuyu ele alacağız. Bkz. Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 23-44.

alandaki malzeme, kategoriler vasıtasıyla ilişkiler halinde sentezlenip kavranmakta, böylelikle o malzeme nesnenin görüsel karşılığına dönüşmektedir. Eğer bu malzeme kategorilere tâbi olarak idrak edilmezse görüsel karşılık ortaya çıkmayacaktır. Görüsel karşılıkların ortaya çıkmasını sağlayan ise yargılardır.

Kant, ancak temsillerin görüsel karşılıklarla dolaysız bir bağıntısının bulunduğunu, bu itibarla da yargıların, görüsel karşılıkların dolaylı (yani tasavvurlar aracılığıyla kaim olan) temsilleri olduklarını ifade eder. Temsillere, söz edilen biçimde birlik verilmesi suretiyle görüsel karşılıkların terkip ve idrak edilmesini temin eden de esas itibarıyla yargılardır.²⁵⁶

Görüsel karşılığın zemini ise nesne düzeyinde düşüncededir. Söz konusu nesne düzeyine bakacak olursak, sonsuz ve belirsiz ihtimallerle karşılaşırız. Çünkü, düşünsel düzeyde herhangi bir şeyi, “belirli bir şey” haline getirmemiz zorunlu değildir. Düşünsel düzeyde nesne, birçok farklı şekilde düşünülebilir. Bu yüzden düşünsel düzeyde mutlak bir nesne değil mümkün nesnelere bulunur. Bu düzeyde belirlenip idrak edilen nesnenin karşılığını ise görüsel karşılık alanında tecrübe etmekteyizdir.

Görüldüğü üzere nesne görüsel karşılık ayrımı bizi iki farklı mekân fikrine ulaştırmıştır. Bunlardan ilki nesnenin düşünsel düzeyde belirlenip ortaya çıktığı mekân olarak düşünsel düzeydir. Bu düzeyde mümkün nesnelere vardır ve belirlenmemişlik söz konusudur. İkinci mekân ise görüsel karşılıkların ortaya çıktığı, zemininde uzay ve zaman bulunan, görüsel mekândır. Nesne, düşünsel mekândaki mümkün nesnelere çelişmezlik ilkesine tâbi olarak ayrılıp tek bir nesne haline gelmektedir. Çünkü muhtemel nesnelere alanından belirli bir nesnenin tefrik edilebilmesi için o nesnenin kendisi ile aynı, diğer nesnelere farklı olarak düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla nesnenin ortaya çıkmasının ilkesi olarak bu düzeyde çelişmezlik ilkesi geçerlidir. Nesne, çelişmezlik ilkesine

²⁵⁶ Çitil, Matematik ve Metafizik, s. 32.

bağlı olarak düşünsel düzeyde belirlendikten sonra ise nesnenin karşılığı, uzay zamana tâbi görüsel karşılıklar alanında yakalanmaktadır. Uzay ve zaman söz konusu olduğunda ise uzay zamanın sahip olduğu süreklilik kendisinin taneleştirilmesine yani kendisi ile aynı olarak bir parçasının yakalanmasına izin vermemektedir. Böyle olunca da uzay ve zamanın taneleştirilemez yapısına tâbi olarak ortaya çıkan görüsel karşılık düzeyinde, dialektik mantığa uygun çelişkiler ortaya çıkıyor gibi görülmektedir. Dialektik mantığın metafizik imkânına dair ilk eleştirimiz bu noktada neşet etmektedir: Dialektik mantık aslında nesnenin ortaya çıktığı düzeyi incelememekte, uzay zamana tâbi görüsel karşılık düzeyindeki nesne üzerinden kendisini konumlandırmaktadır. Böyle olunca da gerçekliğin temel yapı taşı olan nesnelere nasıl ortaya çıktığını açıklamayarak, gerçeklik hakkında bütüncül bir açıklama vermemektedir.

İlk eleştirimizden hareketle dialektik mantığın uğraşması gereken bazı sorunlar vardır. Bunlardan ilki Kant'ın genel mantığa getirmiş olduğu eleştiridir. Bu eleştiriye ortaya koyabilmek için Kant'ın genel mantık transandantal mantık ayırımına kısaca bakmamız gerekir. Kant'a göre genel mantık, bilginin içeriğini, nesne ile bağıntısını soyutlayarak yalnızca bilgilerin birbirleri ile ilişkisindeki mantıksal biçimi inceler. Transandantal mantık ise aklın yasaları ile *a priori* nesnelere ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenen, bilginin tüm içeriğini soyutlamayan, nesnelere ilişkin bilgimizin kökenlerini inceleyen mantıktır.²⁵⁷ Transandantal mantık nesnenin kurulumunu incelerken genel mantık nesneden bağımsız olarak düşüncenin biçimlerini incelemektedir. Kant'ın düşüncesinde genel mantıktan hareketle metafizik yapmak bir tür yanılısamadan ibarettir.

Gene de böylesine gösterişli bir sanatın iyeliğinde eşit ölçüde aldatıcı bir çekicilik yatar, çünkü içeriği açısından ne denli boş ve yoksul olsak da tüm bilgimize anlama yetisinin biçimini verir. Öyle ki yalnızca yargıda bulunma için bir *kanon* olmasına karşın, genel mantık sanki en azından nesnel öne sürümler aldatmacasının edimsel üretilişi için bir *organon*muş gibi kullanılmış ama böylelikle gerçekte kötüye kullanılmıştır. Genel mantık bu sözde organon işlevinde alındığı zaman eytişim (diyalektik) olarak

²⁵⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), A56–A57.

adlandırılır. Böylece eskilerin bir bilim ya da sanatı belirlemek için kullandıkları bu adlandırma ne denli değişik anlamlara gelmiş olursa olsun, edimsel kullanım yolundan çıkarak güvenle bunun onlar açısından bir *yanılsama mantığından* başka bir şey olmamış olduğunu ileri sürebiliriz.²⁵⁸

Kant'ın belirttiği üzere genel mantık düşünmenin yasalarını ortaya koymaktadır (*kanon* anlamında kullanımı), bilgi veren bir araç (*oragonon* anlamında kullanımı) olarak mantığı kullanmak *yanılsama*'dır (Alm. *Schein*). Kant'ın klasik felsefeye getirdiği temel eleştirisi de içeriksiz olan mantık ilkelerinden hareketle varlık hakkında hüküm vermenin aslında meşru olmadığı yönündedir. Böyle olunca klasik anlamda metafizik yapma biçimi aslında bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü nesne ile ilişkisi olmayan bu genel mantık üzerinden varlık hakkında konuşmak, herhangi bir görüsel karşılığı olmayan, tecrübede ortaya çıkmayan metafiziksel kavramlar hakkında meşru olmayan bir biçimde konuşmanın zeminidir. Eğer, metafizik yapılacaksa, nesnenin kuruluşunu esas alan transandantal mantık üzerinden yapılmalıdır.

Dialetik mantığa getirdiğimiz birinci eleştiriyi genel mantık transandantal mantık bağlamında düşündüğümüzde dialetik mantığın transandantal mantık yapmadığını, genel mantık yaptığını söyleyebiliriz. Çünkü dialetik mantık, nesnenin tecrübede nasıl kurulduğunun açıklamasını vermemektedir. Yalnızca genel mantığın yaptığı gibi görü alanındaki nesnelere hareketle (uzay zaman tâbi görü alanında ortaya çıkan çelişkilerden) biçimsel bir mantık ortaya koymaktadır. Dialetik mantık söz konusu bu konumundan hareketle metafizik ortaya koyacaksa Kant'ın klasik mantıktan hareketle metafizik yapmaya getirdiği eleştirilere muhatap olmak durumunda kalacaktır. Böyle bir durumda görüsel alanda karşımıza çıkan çelişkilerden hareketle gerçekliğin doğası çelişiktir gibi bir hükme ulaşmak *yanılsama*'dan ibarettir. Dialetik mantığın bu zorluğu aşabilmesi için nesnenin tecrübede nasıl ortaya çıktığını izah etmek ya da bu aşamada klasik mantığın ilkelerinin geçerli olduğunu kabul etmesi gerekir.

²⁵⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A61-A62

Dialetik mantığın yüzleşmesi gereken bir diğer sorun uzay zamandaki farklılaşmanın izahı sorunudur. Dialetik mantığın nesnenin tecrübede nasıl ortaya çıktığına dair klasik mantığı aşacak bir çerçeve çizdiğini ya da o aşamada çelişmezlik ilkesinin geçerli olduğunu kabul ettiğini varsayalım. Bu durumda dialetik mantığın metafizik yapabilmesi için önemli bir aşama kat edilmiş olunacaktır. Ancak bu aşama metafiziğe geçmek için yeterli değildir. Düşünsel düzeyde çelişmezlik ilkesine bağlı olarak ortaya çıkan nesnenin, zaman ve mekâna tâbi görüsel karşılıkların olduğu düzeyde neden çelişik bir şekilde tecrübe edildiğinin açıklamasının verilmesi gerekir. Bunun için de zaman ve mekânın incelenmesi gerekir. Çünkü söz konusu farklılaşmanın zaman ve mekânın sürekliliğinden kaynaklandığını görmekteyiz. Priest'in mantık alanından metafiziğe geçişte, temelinde uzay ve zaman olan değişimi hareketi ve zamanı incelemesi, metafiziğin buradan hareketle yapılması konusunda sorunun farkında olduğunu göstermektedir.

Zaman ve mekânın kavramsallaştırılması söz konusu olduğunda dialetik mantık önemli imkânları barındırmaktadır. Tezin ilk bölümünde ele aldığımız Aristotelesçi klasik düşünce biçiminde zaman kavramsallaştırılamamaktadır. Bunun temel sebebinin de çelişmezlik ilkesine bağlı olarak zamanı, nesne gibi düşünmeye çalışmamız olduğu gösterilmiştir. Bu düşünce zamanın taneleştirmeye çalışırken zorunlu olarak çelişkilerle karşılaşmaktadır. Aslında zaman kendisi bir sınır durumu olduğu için nesne düzeyinde açık seçik hale getirilemez, ancak kavram düzeyinde belirgin hale getirilebilir bir yapıdır. Bunu da çelişmezlik ilkesine bağlı kalınan bir düşüncede yapmak önemli zorluklar içermektedir. Dialetik mantık bu açıdan zamanı kavramsallaştırmada önemli imkânlar barındırmaktadır. Ancak, dialetik zaman anlayışı bölümünde gördüğümüz üzere Priest, Hegel'den hareketle uzayı ve zamanı ele alırken uzay ve zamanı kavramsallaştırma yoluna gitmekten ziyade, zamanda ve uzayda birtakım sınırların bulunmayışı üzerinden sürekliliği de kullanarak yayılım hipotezini ortaya atmıştır. Dolayısıyla aslında Priest, sorunun temeline inmemiş yalnızca belirsizliklere sığınarak nesnenin değişim içerisindeki durumunu açıklamaya çalışmıştır. Sonuç olarak söyleyebiliriz ki dialetik mantık uzay

zamanı kavramsallaştırma imkânını henüz kullanmış değildir. Uzay zaman içerisindeki nesnelere çelişik yapılarını mantık içerisinde ortaya koymaktan ziyade uzay ve zamanın kavramsallaştırılması üzerine yoğunlaşmalı ve böylelikle, uzay ve zaman içerisindeki nesnelere düşündüğümüzde ortaya neden çelişikler çıktığının izahını vermelidir.



SONUÇ

Çelişmezlik ilkesi Aristoteles ile başlayan klasik mantık geleneğinde en temel aksiyom olarak kabul edilmiş ve 20. yüzyıla gelinceye kadar ciddi anlamda eleştiriye tabi tutulmamıştır. Mantık ilkeleri ve varlık ilkelerini aynı gören, bu anlamda mantık ilkelerinden hareketle varlık hakkında metafizik araştırmalar yapan Aristoteles için, çelişmezlik ilkesi herhangi bir şeyin düşünülmesinin ilkesi olarak, varlığın en temel ilkesi sayılmıştır. Çelişmezlik ilkesi herhangi bir şeyin kendisi ile aynı, diğer şeylerden farklı olarak düşünülmesini böylelikle “kendinelik” fikrini ortaya koymaktadır. Çelişmezlik ilkesi varlığın en temel ilkesi olarak nesnelere sınırlarını çekmekte ve böylece onları diğer nesnelere ayırmaktadır.

Aristoteles düşüncesinde bu kendinelik fikri üzerinden değişim içerisindeki nesnenin durumunu açıklamak üzere kuvve fiil, fiil tamamlanmış fiil, hareket değişim gibi ayrımlar yapılmıştır. Yapılan bu ayrımların temelinde değişim içerisindeki nesnenin çelişmezlik ilkesine bağlı olarak düşünülmesi olduğunu görürüz. Çelişmezlik ilkesine bağlı olarak değişim içerisindeki nesnelere var oluş durumlarını inceleyen Aristoteles, söz konusu ayrımlardan hareketle varlık hakkında tutarlı bir çerçeve sunmuştur. Ancak çelişmezlik ilkesi ve buna bağlı olarak ortaya konulan kavramların, zamanın yapısını incelemede kullanıldıklarında önemli güçlüklerle karşılaştığı görülür. Karşılaşılan en önemli güçlük, zamanın düşünsel anlamda bir parçası olarak kabul edilen ânın kendisi ile çelişmeyecek şekilde düşünülmemesi olmuştur. Şimdiki ânın yapısını incelediğimizde onun hem geçmiş hem gelecek, ne geçmiş ne gelecek şeklinde tasvir edilebildiğini görürüz. Bu tasvirler görüldüğü üzere çelişik bir yapıyı ortaya koymaktadır. Ânın düşünülmesinde karşılaştığımız bu çelişkileri çözmeye çalışan Aristoteles’in, getirdiği çözümleri incelediğimizde öne sürdüğü çözümlerin ânı düşünmede tutarlı bir çerçeve ortaya koyamadığını gördük. Aristotelesçi düşüncenin söz konusu yetersizliğinin temelinde, bu düşüncenin her şeyi çelişmezlik ilkesine bağlı olarak, kendinelikli olan, somut birey yani bir tür *ousia* olarak düşünmeye çalışması olduğunu tespit ettik. Kendisi sürekli

olması itibariyle bir tür sınır durumu gibi düşünülen ân, somut bireylerden farklı bir yapıya sahip olduğu için bu yapıda çelişkilerin tezahür ettiğini belirttik. Bu düşünce çizgisinde, birinci bölümün sonunda, çelişmezlik ilkesine bağlı kalınan düşüncede değişim içerisindeki nesnelere hakkında tutarlı bir çerçeve sunulabilirken, değişimin temelinde yer alan ân ve buna bağlı olarak zaman fikri düşünüldüğünde tutarlı bir çerçevede zamanın kavramsallaştırılamayacağı sonucuna vardık. Tezin birinci bölümünün sonunda ulaştığımız bu sonuç, bizi, sınır durumlarında ortaya çıkan bazı çelişkilerin doğru olarak kabul edilebileceğini, dolayısıyla çelişmezlik ilkesinin evrensel-geçerli olmadığını düşünen dialektik mantığı incelemeye yönlendirdi.

Dialektik mantığı incelememizde hem bu mantığın kendisini nasıl gerekçelendirdiğini hem de bu mantığın nasıl temellendirildiğini Priest'in eserlerinden hareketle, tezimizin ikinci bölümünde ortaya koyduk. Bu bölümde öncelikle, dialektik mantığın kendini gerekçelendirirken kullandığı temel argüman olan, kendine gönderimde bulunan mantıksal paradokslar ve bu paradokslara getirilen çözümleri inceledik. Bu paradokslara getirilen çözümlerin yetersiz olduğunu, çelişkilerden kaçınmak için ortaya konulan *ad hoc* hükmünde değişiklikler olduğunu, Priest'in bu çözümlere getirdiği eleştirileri haklı bulduğumuzu belirttik. Ayrıca Priest'in, Gödel'in tamamlanamazlık teoremlerinden hareketle çelişki üretme çabasının yeterince temellendirilmemiş bir girişim olduğunu aktardık. Genel olarak dialektik mantığın kendisini gerekçelendirmesinin sağlam olduğunu ve söz konusu çelişkilerin olgusal karşılığı olduğu için tutarlı bir mantık içerisinde ele almanın mümkün olmadığı görüşünün dialektik mantığın savunulabilmesi için önemli olduğunu belirttik. Geldiğimiz bu aşamada, kabul edilen çelişkilerin mantık düzeyine nasıl taşınabileceğini göstermemiz gerekiyordu, bunun için de dialektik mantığın nasıl temellendiğini incelemeye başladık.

Dialektik mantığın temellendirilmesi bölümünde çift doğruluklara (Yun. *dialetheia*) imkân veren bir mantık sisteminin nasıl ortaya konulduğunu göstermeye çalıştık. Dialektik mantığın bazı çelişik önermeleri kabul eden üç

değerli ($\{0\}$, $\{1\}$, $\{0,1\}$) mantık sisteminin, genel hatları itibariyle klasik mantık ile benzer olduğunu, ilkesel düzeyde dialetik mantığa geçildiğinde bazı daralmalar olduğunu gördük. Dialetik mantığın klasik mantıktan; doğruluk yüklemi konusunda, patlama ilkesi konusunda, modus ponens ilkesi konusunda, ayırık kıyas (İng. *Disjunctive syllogism*) ve geçerlilik konusunda farklılaştığını ortaya koyduk. Doğruluk yüklemine kullanımını söz konusu olduğunda dialetik mantığın çift doğruluğa imkân verecek şekilde klasik mantıktan farklı olarak, *kuşatıcı* (İng. *Exhasutive*) ancak *dışlayıcı olmayan* (İng. *Nonexclusive*) bir doğruluk anlayışı benimsediğini ifade ettik. Buna bağlı olarak klasik mantıkta geçerli olan “ $T\neg\alpha \rightarrow \neg T\alpha$ ” çıkarımının dialetik mantık tarafından kabul edilmediğini belirttik. Patlama ilkesi konusunda dialetik mantığın aşıkârcılığa düşmeyecek şekilde bu ilkeyi reddettiğini belirttik. *Modus ponens* ilkesinin ise ancak mümkün dünyalar semantiğini dikkate aldığımızda, mantığın yapıldığı dünyanın temel dünya olarak sayıldığı ve kendisinden diğer mümkün dünyalara erişilebildiği varsayımı altında geçerli olduğunu belirttik. Ayırık kıyasların klasik mantıktan farklı olarak, dialetik mantıkta geçerli olmadığını belirttik. Geçerlilik söz konusu olduğunda ise dialetik mantığın tutarlılık durumlarında klasik mantığın çıkarımlarının geçerli olduğu, dialetik mantığın çıkarımlarının ise hem tutarlılık hem de tutarsızlık durumlarında geçerli olduğunu kabul eden kısmi geçerlilik (İng. *Quasi-Validity*) görüşünü Priest’in savunduğunu belirttik. Kısmi geçerlilik görüşü üzerinden, dialetik mantığın tutarsız durumlarda da çıkarım yapma imkânına sahip olduğu için, mantıksal çıkarımlar söz konusu olduğunda klasik mantığı aşan bir çerçeve sunduğunu belirttik. Ayrıca dialetik mantığın, tutarlılık durumlarında klasik mantığın çıkarımlarını olumsuzlamadığını belirtmiş olduk. Aktardığımız farklılıklar haricinde dialetik mantığın genel olarak klasik mantık ile benzer olduğunu, dialetik mantığın benimsediği kuralları da aktararak ortaya koymuş olduk. Dialetik mantığın çelişkileri mantık düzeyinde hangi kurallar çerçevesinde, nasıl ele aldığı aktarıldıktan sonra dialetik mantıktan dialetik metafiziğe geçilebilmesi için gereken ampirik dünyada karşılaştığımız çelişkileri Priest’in aktardığı haliyle üçüncü bölümde incelemeye başladık.

Ampirik dünyada karşılaştığımız çelişkiler söz konusu olduğunda Priest'in değişimi, hareketi ve zamanı incelediğini belirttik. Değişim söz konusu olduğunda Priest'in Leibniz'in süreklilik koşullarından hareketle çelişkiler türettiğini, hareket söz konusu olduğunda ise Hegel'den hareketle Leibniz süreklilik koşullarını da kapsayacak şekilde ortaya koyduğu yayılım hipotezini kullanarak çelişkileri ortaya koyduğunu aktardık. Zaman söz konusu olduğunda da Priest'in yayılım hipotezinden hareketle zamanın akışı, yönü ve zamanın tecrübe dilmesi üzerinden zamanı incelediğini belirttik. Hareket, değişim ve zaman konusunda Priest'in temel aldığı yayılım hipotezinin yeterince temellenmemiş, çelişkileri gösterebilmek için uzay ve zamanın yapısındaki belirsizlikleri kullanarak ortaya atılmış *ad hoc* hükmünde bir hipotez olduğunu iddia ettik. Nesnenin, uzay ve zamanın sürekliliği içerisinde düşünüldüğünde ortaya çıkan çelişkilerin incelenmesi için öncelikle uzay ve zamanın yapısının incelenmesi gerektiğini belirttik. Böylelikle dialektik mantıktan metafiziğe geçişte kullanılan argümanların yeterince temellendirilmemiş olduğunu tespit etmiş olduk. Ayrıca Priest'in dialektik zaman anlayışını aktardığımızda, birinci bölümün sonunda belirttiğimiz dialektik mantığın zamanı kavramsallaştırma imkânının henüz gerçekleştirilmediğini görmüş olduk. Şimdiye kadar geldiğimiz noktadan hareketle de dialektik mantıktan metafiziğe geçişe dair tespitlerimizi üçüncü bölümün sonunda aktardık.

Zaman metafiziği açısından klasik mantık ve dialektik mantık ele alındıktan sonra dialektik mantıktan metafiziğe geçmenin imkânına dair tespitlerimizi aktarabilir hale geldik. Ampirik dünyada, nesnenin, yalnızca uzay ve zamana tabi (değişim, hareket durumları böyledir) düşünüldüğü durumlarda (nesnenin başka türlü düşünülüp düşünülemeyeceği sorusu çalışmamızın kapsamı dışındadır) çelişkiler ortaya çıkarken, nesnenin durağan halde düşünüldüğü durumlarda çelişik olmayan bir yapıda düşünmeye konu edilmesi, nesnenin tecrübe edilmesine dair iki düşünsel düzey fikrine ulaştırdı. Birinci düzey nesnenin kurulduğu, nesneyi çelişik olmayan olarak düşündüğümüz ikincisi ise, nesnenin uzay ve zamana tabi olarak çelişkiler içeren olarak düşünüldüğü düzeydir. Bu düzey farklılaşması bizi Kantçı düşüncede

bulabildiğimiz nesne-görüşel karşılık ayrımına taşıdı. Kantçı düşüncede, nesnenin düşüncede kurulduğu düzey ile kurulan nesnenin görüşel karşılığının bulunduğu düzeyin farklılaşması söz konusudur. Nesne, düşünsel düzeyde çelişmezlik ilkesine bağlı olarak kurulmakta ve bu nesnenin karşılığı görüşel alanda yakalanmaktadır. Dialetik mantığın bizi getirdiği noktada, dialetik mantık bu görüşel düzeye hitap ederken, klasik mantık nesnenin kurulduğu düzeyde geçerliliğini sürdürüyor görünmektedir. Dialetik mantıktan metafiziğe geçiş yapılabilmesi için, nesnenin tecrübeye kuruluşunun dialetik mantık içerisinde ele alınması gerektiğini belirttik. Aksi halde dialetik mantığın yüzleşmesi gereken önemli bir problem olacaktır. O problem de Kant'ın klasik metafiziğe getirmiş olduğu, genel mantıktan hareketle metafizik yapmanın eleştirisidir. Dialetik mantıktan metafiziğe geçiş yapılabilmesi için, Kant'ın tespit ettiği üzere transandantal bir bakış açısı gerekmektedir. Nesnenin tecrübeye ortaya çıkışını inceleyen bu bakış açısı transandantal mantık ile mümkündür. Aksi takdirde tamamen biçimsel olan genel mantıktan hareketle metafizik hükümler vermek, bir tür *yanılsama*'dır. Dialetik mantığın, nesnenin kuruluşunun transandantal koşullarını ortaya koymadığı sürece, Kant'ın eleştirdiği anlamda klasik metafizik yapma tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu tespit ettik.

Geldiğimiz noktada, dialetik mantıktan metafiziğe geçişin Priest tarafından henüz yeterince hazırlanmamış olduğu görülmüştür. Dialetik metafiziğin temelinde dialetik nesne kuramının olması gerektiği temel iddiamız olmuştur. Dialetik mantığı esas alan bir metafizik faaliyetin başarılı olabilmesi için transandantal bir bakış açısı gerektiği, dialetik mantık ve klasik mantığın farklı düzeylere hitap ettiği, dialetik mantığın –bugünkü haliyle– Kant'ın genel mantığa getirdiği eleştirileri aşamadığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda vurguladığımız bir diğer önemli nokta ise, klasik mantığın kavramsallaştıramadığı uzay ve zaman meselesini, dialetik mantığın henüz ciddi biçimde incelememiş olmasıdır. Dialetik mantık şimdiye kadar, uzay ve zamanın sürekliliğinden kaynaklanan belirsizlikleri kullanarak yayılım hipotezi geliştirmiş ancak doğrudan uzay ve zamanın yapısını incelemeye girişmemiştir.

Dialetik mantığın, klasik mantığı aşacak şekilde zamanı kavramsallaştırma imkânına sahipken bu imkânı henüz kullanmadığı ifade edilmiştir. Dialetik mantıktan hareketle metafizik yapılabilmesi için zaman ve uzayın kavramsal düzeyde açıklamaya girişmesi gerektiği belirtilmiştir.

Çalışmamızda, dialetik mantıktan metafiziğe geçişin imkânlarını ve sorunlarını ortaya koymuş olduk. Dialetik mantığı esas alarak metafizik yapma girişiminde tespit ettiğimiz bu noktaların, gelecek metafizik tartışmaları için yönlendirici olacağını umuyoruz. Son olarak, dialetik mantıktan hareketle ortaya çıkan metafizik tartışmaların, gerçekliğin doğasını ele alırken nesnenin doğasını ihmal etmemesi gerektiğini vurgulamak istiyoruz.

KAYNAKLAR

- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. 2. baskı. Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Organon I: Kategoriyalar*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.
- Aristotle. *The Physics: Books V-VIII*. Çev. P. H. Wicksteed ve F. M. Cornford. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934.
- Arruda, Ayda I. "A Survey of Paraconsistent Logic", *Mathematical Logic In Latin America* içinde, ed. Ayda I. Arruda, R. Chuaqui ve N.C.A da Costa, Amsterdam: Nort Holland, 1980.
- Beall, J. C. "Introduction: At the Intersection of Truth and Falsity". *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, ed. Graham Priest, J. C. Beall ve Bradley P. Armour-Garb. New York: Oxford University Press, 2004.
- Beall, J. C. *Spandrels of Truth*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- Berto, Francesco. *How to Sell a Contradiction: The Logic and Metaphysics of Inconsistency*. London: College Publishing, 2007.
- Bolander, Thomas. "Self-Reference". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2015. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/self-reference/>.
- Code, Alan. "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?". *Canadian Journal of Philosophy* 16, sayı 3 (Ocak 1986): 359-70.

- Coffa, Alberto. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. Ed. Linda Wessels. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991.
- Cohen, S. Marc. "Aristotle on the Principle of Non-Contradiction". *Canadian Journal of Philosophy* 16, sayı 3 (1986): 359–70.
- Coope, Ursula. *Time for Aristotle: Physics IV.10-14*. Oxford Aristotle Studies. Clarendon; New York: Oxford University Press, 2005.
- Costa, Newton C. A. da. "On the Theory of Inconsistent Formal Systems." *Notre Dame Journal of Formal Logic* 15, sayı 4 (1974): 497–510.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Çağdaş Felsefe-I*. Ed. Semiha Akıncı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Çitil, Ahmet Ayhan. "Matematik ve Felsefe". *Felsefelogos*, sayı 49 (2013): 23-52.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Matematik ve Metafizik, Kitap 1: Sayı ve Nesne*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2012.
- Dancy, R. M. *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*. Synthese Historical Library, v. 14. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co, 1975.
- Drake, Frank R. *Set Theory: An Introduction to Large Cardinals*. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, c. 76. North-Holland Pub. Co., 1974.
- Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. 1. baskı. New York: Harper & Row Publ., 1973.
- Duralı, Teoman. "Aristoteles'in Kategorilerinde, Fizik'i ile Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları". *Felsefe Arkivi*, sayı 26 (1987): 94–123.
- Dursun, Yücel. *Felsefe ve Matematikte Analitik / Sentetik Ayrımı*. Ankara: Kesit Tanıtım, 2004.
- Erickson, Glenn W. ve John A. Fossa. *Dictionary of Paradox*. Lanham; Maryland: University Press Of America, 1998.
- Faye, Jan. "Backward Causation". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford

- University, 2017.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/causation-backwards/>.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. Çev. H. Bülent Gözkân. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Garson, James. “Modal Logic”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/logic-modal/>.
- Gottwald, Siegfried. “Many-Valued Logic”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2015. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/logic-manyvalued/>.
- Gupta, Anil. “Truth and Paradox”. *Journal of Philosophical Logic* 11, sayı 1 (Şubat 1982): 1–60.
- Halper, Edward Charles. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: Books Alpha-Delta*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi ve Dialektikê Methodos'un Anlamı”. *Felsefe Tartışmaları* 34 (2005): 67–90.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*. Çev. E.S Haldane. London: K. Paul, Trench, Trübner Co., 1892.
- Irwin, T. H. “Aristotle's Discovery of Metaphysics”. *The Review of Metaphysics* 31, sayı 2 (1977): 210–29.
- Kabay, Paul. *On the Plenitude of Truth: A Defense of Trivialism*. United Kingdom: LAP Lambert Academic Publishing, 2010.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her metafiziğe Prolegomena*. Çev. İonna Küçükardı, Yusuf Örnek. Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi :5. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011.
- Koç, Yalçın. “Matematiğin Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, sayı 30 (2012): 49-54.
- Lukasiewicz, Jan. "On the Principle of Contradiction in Aristotle". Çev. Vernon Wedin, *Review of Metaphysics* 24, sayı 3 (1971): 485-509.
- Mares, Edwin D. “Semantic Dialetheism”. *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays* içinde, ed. Graham Priest, J. C. Beall ve Bradley P. Armour-Garb, 264–75. New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2004.
- Marquis, Jean-Pierre. “Category Theory”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Winter 2015. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/category-theory/>.
- Martin, Robert L. “Toward a Solution to the Liar Paradox”. *The Philosophical Review* 76, sayı 3 (Temmuz 1967): 279.
- McTaggart, J. Ellis. “The Unreality of Time”. *Mind*, New Series, 17, sayı 68 (Ekim 1908): 457–74.
- Mortensen, Chris. “Dharmakirti and Priest on Change”. *Philosophy East and West* 54 (2004): 20–28.
- Mortensen, Chris. “The Leibniz Continuity Condition, Inconsistency and Quantum Dynamics”. *Journal of Philosophical Logic* 26, sayı 4 (1997): 377–389.
- Nagel, Ernest ve James Roy Newman. *Gödel Kanıtlanması*. Çev. Bülent Gözkan. İkinci Basım. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Târihsel Bir Okuma*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. 33. baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

- Priest, Graham. *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*. 2. baskı. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2008.
- Priest, Graham. *Beyond the Limits of Thought*. 2. baskı. Oxford : New York: Clarendon Press, 2003.
- Priest, Graham. "Contradiction, Belief and Rationality". *Proceedings of the Aristotelian Society* 86 (1985): 99–116.
- Priest, Graham. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2006.
- Priest, Graham. *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Genişletilmiş baskı. Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2006.
- Priest, Graham. "Indefinite Descriptions". *Logique et Analyse* 22, sayı 85/86 (1979): 5–21.
- Priest, Graham. "Logic of Paradox". *Journal of Philosophical Logic* 8, sayı 1 (1979): 219–241.
- Priest, Graham. "Logic of Paradox Revisited". *Journal of Philosophical Logic* 13, sayı 2 (1984): 153–179.
- Priest, Graham. "Logic, Non-Classical". *Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. D. Borchert, 2. baskı, 5:485–93. Macmillan, 2006.
- Priest, Graham. "On Time". *Philosophica*, sayı 50 (1992): 9–18.
- Priest, Graham. "Paraconsistency and Dialetheism". *Handbook of the History of Logic* içinde, c. 8:129–204. Elsevier, 2007.
- Priest, Graham. "Sense, Entailment and 'Modus Ponens'". *Journal of Philosophical Logic* 9, sayı 4 (1980): 415–35.
- Priest, Graham. "To Be and Not to Be: Dialectical Tense Logic". *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic* 41, sayı 2/3 (1982): 249–68.
- Priest, Graham. *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

- Priest, Graham. "Vasil'ev and Imaginary Logic". *History and Philosophy of Logic* 21, sayı 2 (Haziran 2000): 135–46.
- Priest, Graham ve Francesco Berto. "Dialetheism". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Spring 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/dialetheism/>.
- Priest, Graham ve Richard Routley. "Introduction: Paraconsistent Logics". *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic* 43, sayı 1/2 (1984): 3–16.
- Quine, W. V. *Philosophy of Logic*. 2.baskı. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986.
- Ross, W. D. *Aristoteles*. ev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. Routledge Classics. London: Routledge, 2010.
- Ryle, G. "Heterologicality". *Analysis* 11, sayı 3 (1951): 61–69.
- Shores, Corry. "Dialetheism in the Structure of Phenomenal Time". *Logical Studies of Paraconsistent Reasoning in Science and Mathematics* içinde, 145–57. Trends in Logic. Cham: Springer Publishing, 2016.
- Tarski, Alfred. *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*. ev. J.H Woodger. Clarendon; Oxford University Press, 1956.
- Woods, John ve Andrew Irvine, "Aristotle's Early Logic", *Handbook of the History of Logic* içinde, ed. Dov M. Gabbay ve John Woods, 1st ed, c. 1:Greek, Indian and Arabic Logic. Amsterdam; Boston: Elsevier, 2004
- Zalta, Edward N. "Frege's Theorem and Foundations for Arithmetic". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta, Summer 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/frege-theorem/>.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ebubekir Muhammed	DENİZ	
Doğum Yeri ve Yılı	Aksaray	24.10.1991	
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	Arapça	
ve Düzeyi	İyi	Orta	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2004	2009	Hazım Kulak Anadolu Lisesi
Lisans	2010	2014	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2015		İstanbul Bilimler Akademisi Vakfı
Katıldığı Proje ve Toplantılar	<u>Ondokuz Mayıs Üniversitesi</u> <u>VII. Mantık Çalıştayı (2017)</u> Sunduğu Metin: “Dialetik Mantığın Gereçlendirilmesi: Paradokslar ve Gerçeklik”		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	e.muhammeddeniz@gmail.com		
	Tarih	08.09.2017	
	İmza		
	Adı Soyadı	Ebubekir Muhammed DENİZ	

