

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

VAROLMAYAN NESNELER SEMANTİĞİ

Tuğba YAVUZ

2502130082

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL – 2020



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : TUĞBA YAVUZ Numarası : 2502130082
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : PROF.DR.YÜCEL YÜKSEL
Tez Savunma Tarihi : 08.01.2020 Saati : 14:30
Tez Başlığı : "VAROLMAYAN NESNELER SEMANTİĞİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.YÜCEL YÜKSEL		Kabul
PROF.DR.UĞUR EKREN		Kabul
PROF.DR.İ.LATİF HACINEBİOĞLU		Kabul
DR.ÖĞR.ÜYESİ MEHMET ÖZTURAN		Kabul
DR.ÖĞR.ÜYESİ E.BURAK ŞAMAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
DOÇ.DR.ÖZGÜÇ GÜVEN		
DOÇ.DR.İ.BERK ÖZCANGİLLER		

ÖZ

VAROLMAYAN NESNELER SEMANTİĞİ

TUĞBA YAVUZ

Bu çalışma, “varolmayan” ve “nesne” kavramlarının bir araya gelebilme sürecini ele alır. Parmenides’in “Varlık vardır, yokluk yoktur” ifadesinden başlayarak günümüze dek gelen zaman diliminde neye nesne denildiğinden hareketle neyin/nelerin nesne tanımı dışında bırakıldığının izini sürmeye çalıştık. Platon’da düşünülürleri, Aristoteles’te duyulurlar temele alınarak ve sonrasında duyulurlarla düşünülürler arasında sürekli hareket edecek sarkacın hareketiyle nesnenin sınırları çizilmiş ve buna göre ontolojiler ve metafizik kabuller şekillenmiştir. Kendisinden sonraki dönem için mutlak bir uğrak noktası olan Kant, varolmayan nesnelere semantiğinin imkanını hazırlayan sürecin de modern dönemdeki başlangıç noktası olarak düşünülebilir. Kant’ın, nesnenin duyulur ya da düşünülür dünyada kendi başına bir varlık/şey olmadığını, görüde ve/veya saf görüde akıl ve muhayyilenin birlik vererek inşa etmesiyle oluşan bir yapı olduğunu söylemesiyle, nesnenin noesis yoluyla dolaysızca kavranan bir varlık olduğu düşüncesi geride bırakılmıştır. Dile dönüş süreciyle birlikte, Kant’ın düşüncesine paralel bir şekilde nesnenin dilde kurulan bir unsur olduğu ileri sürülmüş ve bundan sonra nesne artık hep kurulan bir yapı olarak düşünülmüştür. Nesnenin kavranan değil de kurulan bir yapı olması, dil ve düşünce veya duyum ve gönderge gibi belirli unsurların karşılıklılığını gerektirir. Bu durumda dilde ya da düşüncede inşa edilebilen ancak bir göndergeden yoksun olanların ontolojik ve metafizik olarak nerede konumlandırılması gerektiği, bu türden kavramlar hakkında anlamlı bir şekilde konuşmanın imkanı çözülmesi gereken önemli bir sorun haline gelmiştir. Meinong Nesnelere Kuramında varolmanın ve bir göndergeye sahip olmanın nesne olmanın koşulu olmadığını söyleyerek mütekabiliyet sorununa bir çözüm getirmiş olsa da bu kuramın anlaşılması ve kabul edilmesi kolay olmamıştır. 19 ve 20. yüzyıllarda matematik ve mantık alanlarında, Meinong’un tezini güçlendirir şekilde, göndergeden yoksun kavramlar hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilmenin imkanını sunacak gelişmeler yaşanmıştır.

Kripke'nin erişilebilirlik bağıntısını tanımlaması ve mümkün dünyalar semantiğini geliştirmesi bu dünyada yer almayan ancak mümkün bir dünyada varolabilecek nesnelere anlamlı bir şekilde bahsedebilmenin yolunu açmıştır. Modal mantıkta yaşanan son gelişmeler, kabulü hala tartışma konusu olan imkansız nesnelere hakkında da konuşmanın zeminini hazırlamıştır. Mantıkta ve bilimde bugün gelinen aşama, mümkün ve/veya imkansız nesne olarak anılabilecek varolmayan nesnelere meşru nesne kategorisine almamak için çok fazla seçenek bırakmamıştır. Bu noktadan itibaren asıl tartışılması gereken konulardan biri, yetkinliğini yitirmiş klasik metafizik anlayışı, söz konusu varolmayan nesnelere içine alacak ve onlar hakkında anlamlı bir şekilde konuşmayı mümkün kılacak şekilde yeniden formüle etmektir. Tüm bu sürecin, temel kilometre taşları üzerinden izlendiği çalışmamızın sonunda, klasik metafizik anlayışın eleştirel bir değerlendirmesi ve mümkün bir metafizik anlayışın çerçevesi sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Varolmayan nesne, modal mantık, semantik, metafizik, Meinong, Kripke.

ABSTRACT

SEMANTICS OF NON-EXISTENT OBJECTS

TUĞBA YAVUZ

This thesis tackles the process of bringing together/aggregating the concepts of “non-existence” and “object”. We tried to trace what has been left out of the definition of the object by considering what is called an object in the time period starting with the Parmenides’s saying of “It is and it is not ‘not to be’” until the present day. Intelligible in Plato and sensible in Aristotle were considered as basic and thereafter the definition of the object has been changed constantly in between what is intelligible and what is sensible. Ontological and metaphysical frames have been shaped accordingly. Kant who has been a necessary reference point for the later philosophers can be considered as the starting point of the process preparing the possibility of semantics of the non-existent objects in the modern period. After Kant’s argument that object is not a thing on its own either in the intelligible or in the sensible realm but something that is constructed in intuition and/or pure intuition by giving unity to the representation with the joint employment of intellect and imagination, the idea that object is conceived by *noesis* was eliminate from the philosophical discourse. Along with the linguistic turn, it is argued that object is an entity constructed within language, as reminiscent of Kant’s view; and thereafter object is always thought as a somehow constructed entity. Object viewed as not immediate intuited but as constructed requires an elucidation of the relation between language and thought and therefore between sense and reference. In this case, where the ontological and metaphysical positions of things which can be constructed in language or thought but lack any reference are; and what the possibility of talking meaningfully about such things/concepts is have become an important problem that needs to be solved. Although Meinong suggested in his Theory of Objects that existence and having a reference is not condition of being an object, it has not been easy to grasp and accept the gist of this theory. In the 19th and 20th centuries, there have been developments in the fields of mathematics and logic, which have

supported Meinong's theory and make it possible to speak meaningfully about concepts lacking reference. Kripke's definition of accessibility relation and development of possible world semantics paved the way to talk meaningfully about objects that do not exist in the actual world but could possibly exist in another. Latest developments in modal logic also lead to talk about impossible objects whose acceptance is still a matter of debate. As of the current stage in logic and science, it seems that there are not many options to exclude non-existent objects which can be called as possible and / or impossible objects, into the justifiable object category. At the end of our study, we present a critical evaluation of classical metaphysics and suggest frame for a new metaphysical understanding.

Keywords: Non-existent object, modal logic, semantics, metaphysics, Meinong, Kripke.



ÖNSÖZ

Ülkemizde, yalnızca bilimin ve bilimsel çalışmaların niteliğinin gitgide daha fazla sorgulandığı değil, aynı zamanda felsefenin de ciddi bir itibar sorunuyla yüzyüze olduğu bir dönemeçte ve üstelik dünyanın metafiziği öteleme düşüncesinden yenice sıyrılma çabalarına eş bir biçimde, metafiziğin eskisinden daha da kuvvetli bir şekilde “burada” olduğunun bir örneği olan bu çalışmayı yapmış olmak onur vericidir. Bana bu imkanı veren, süreç boyunca her daim “olmasaydı da tez olurdu ama bu tez olmazdı” dememi sağlayan, ne zaman kaybolsam, ruhsal çöküntülere kendimi teslim etsem beni çekip çıkaran, iyi yönde telkin vermediği bir tek örneği/m bile olmayan çok kıymetli Hocam, danışmanım sevgili Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil’e sonsuz minnettar ve müteşekkirim. Aynı şekilde, danışmanım olduğu değil, öğrencisi olduğum andan itibaren desteğini hep hissettiğim, her zaman cesaretlendiren ve hiçbir zaman yoluma hiçbir engel koymayan kıymetli danışmanım sevgili Prof. Dr. Yücel Yüksel’e sonsuz teşekkürlerimi ve minnetlerimi sunmayı borç bilirim. Tüm bu süreç boyunca, karşılaştığım sorunları çözmeme yardımcı olan, yol gösteren, işlerimi hep kolaylaştıran sevgili Hocam Prof. Dr. Hamit Er’e şükranlarımı sunarım. Adlarını tek tek anamadığım ancak süreç boyunca hep yanımda ve destekçim olan tüm arkadaşlarıma, bugüne gelmemde emeği geçen herkese sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Çalışmam boyunca ilham kaynağım ve gerektiğinde örnek önermelerimin öznesi olan, hayatımın son 7 senesini paylaştığım Pıtır ve Bıcır’ımı da sevgiyle anıyorum. Felsefenin, ülkemizde ve dünyada, hak ettiği yeri çok geç olmadan bulabilmesi ümidiyle...

Tuğba YAVUZ
İstanbul/2020

İÇİNDEKİLER

	<i>Sayfa</i>
ÖZ	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
ŞEMALAR LİSTESİ	xi
RESİM LİSTESİ	xii
SEMBOLLER LİSTESİ	xiii
KISALTMALAR LİSTESİ	xiv
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASININ FELSEFE TARİHİNDEKİ KÖKENLERİ

1.1. Antik Yunan Felsefesinde Varolmayan Nesne Tartışması.....	5
1.1.1. Parmenides.....	5
1.1.2. Platon.....	12
1.1.3. Aristoteles.....	16
1.1.4. Plotinus.....	24
1.1.5. Klasik Dönemin Semantik Açından Yorumlanması....	29
2. İslam Düşüncesinde Varolmayan Nesne Tartışması.....	34

II. BÖLÜM

KANTÇI KOPERNİK DEVRİMİ ve VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASININ DÖNÜŞÜMÜ

2.1. Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Varolan-Varolmayan Nesne Ayrımı.....	47
2.1.1. Kant'ın Kendinden Önceki Döneme İlişkin Eleştirilerinin Ana Hatları.....	47

2.1.2. Kant Düşüncesinin Ana Kavramları ve Nesnenin Kuruluşu.....	54
2.2. Matematiksel İnşa Edilebilirlik Bakımından Varolmayan Nesne.....	81

III. BÖLÜM

DİLE DÖNÜŞ SONRASI VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASI

3.1. Dile Dönüş Sürecinin Arka Planı.....	103
3.2. Meinong – Russell Tartışması.....	122

IV. BÖLÜM

20. YÜZYILDA MODAL MANTIĞIN GELİŞİMİ ve VAROLMAYAN NESNELER

4.1. Tarihsel Arka Plan.....	150
4.1.1. Modal Mantığın Geliştirilemeyeceğine Dair Görüşler: Pozitivistler, Wittgenstein, Quine.....	154
4.1.2. C. I. Lewis'in Sıkı İçerme Eklemi ve S1-S5 Dizgeleri....	160
4.1.3. Kripke Çatıları ve Modal Mantığın Tamlığı.....	162
4.2. Gönderimde bulunmayan ve varolmayan nesnelerin modal mantıkta ele alınışı.....	167
4.2.1. İmkansız Dünya Nedir?.....	191
4.2.2. Dünyalar Metafiziği.....	211
4.2.3. İmkansız Dünyalar Düşüncesinin Önemi Üzerine.....	213

V. BÖLÜM

YENİ METAFİZİK

5.1. Varolmayan Nesnelerin Tarihsel Seyri	221
5.2. Varlığın Garantisi Olarak Özdeşlik Sorunu.....	230

5.3 Yeni Bir Metafiziğe Olan İhtiyaç.....	232
5.3.1. Yeni Metafiziğin Ontolojik Temelleri	235
5.3.1.1. Yeni Metafiziğin Yeni Nesneleri	235
5.3.1.2. Meinongculuk, Yokçuluk ve Hepçilik.....	238
5.3.2 Epistemolojik Temelleri	239
5.3.3 Varolmayanın Kabulünün Etik Yansımaları.....	242
SONUÇ.....	244
KAYNAKÇA.....	247
ÖZGEÇMİŞ.....	257

ŞEMALAR LİSTESİ

Şema 5.1.1 : Nesnelere Sınıflandırması.....	222
Şema 5.1.2.: Platon'a Göre Nesnelere	224
Şema 5.1.3.: Aristoteles'e Göre Nesnelere.....	224
Şema 5.1.4.: Kant'a Göre Nesnelere.....	224

RESİM LİSTESİ

Resim 4.3.3: Escher 3 M.C. Escher, Drawing Hands	220
--	-----

SEMBOLLER LİSTESİ

$\rightarrow, \supset,$	Koşul/ise Eklemi
$\rightarrow -$	Sıkı İçerme Eklemi
\wedge	Tümel Evetleme Eklemi
\vee	Tikel Evetleme Eklemi
\neg, \sim	Değilleme
\Vdash	İçerme İmi
$=$	Eşitlik İmi
\forall	Tümel Niceleyici
\exists	Tikel/Varoluşsal Niceleyici
ε	Varolandır Yüklemi
$\underline{\varepsilon}$	Varolmayandır Yüklemi
\square	Zorunluluk İmi
\diamond	Olanaklılık İmi
$x, y, z \dots$	Bireysel Değişken
$\Delta, \Gamma, \Omega \dots$	Mümkün Dünya Adları
\therefore	Çıkarım İmi
$p, q, r \dots$	Önerme Simgesi
F	Yüklem Simgesi
\mathcal{R}	Bağıntı İmi
\mathcal{G}	Güçkümesi İmi

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
AUE.	: Arı Usun Eleştirisi
T.L.P.	: Tractatus Logica Philosophicus
Bkz.	: Bakınız
İng.	: İngilizcesi
Prol.	: Prolegomena
TO	: Theory of Objects.



GİRİŞ

Bu tez “var olmayan nesne” temasına odaklanmaktadır. “Varolmayan nesne nedir” ve “semantik belirlenimi nasıl mümkündür” sorularına Antik Yunan döneminden başlayarak günümüze dek, temel isimler üzerinden, nasıl cevaplar verildiğinin izini sürmeye çalıştık. Daha somut ifade edilecek olursa, “Aristoteles bir filozoftur”, “Pegasus bir kanatlı attır”, “Yuvarlak kare kubbe 3.8m uzunluğundadır” gibi önermelerin özneleri arasındaki fark ve bu türden ifadeleri içeren önermelerin anlam ve doğruluklarının nasıl belirlendiği bu çalışmanın ana temasıdır.

Çağdaş mantık ve metafizik tartışmalarında bu konu, içinde “delalet etmeyen” ya da “var olmayan bir nesneye delalet eden” bir terimin geçtiği önermelerin nasıl anlamlandırılabilirliği ekseninde ele alınmaktadır. Söz konusu bu eksen varlık ve yokluk, var olan ve var olmayan terimlerinin anlamları üzerinde bir uzlaşmanın var olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Öte yandan “Ne var ne yok?” sorusu Türkçede hal hatır sormak için sıkça kullanılan bir tabir olmakla beraber felsefe tarihinin belki de en çetin sorununa işaret eder. Neye var dediğimiz, gerçekte neyin var olduğu gibi sorular tarih boyunca felsefecilerin temel uğraş alanını oluşturmuştur. Dolayısıyla neyin var olduğuna ilişkin görüşlerin çeşitliği neyin var olmadığına dair bir belirsizliği beraberinde getirmektedir.

Tezimizin en önemli amaçlarından birisi de “varolmayan” ve “nesne” terimlerine felsefe tarihi boyunca yüklenen anlamların izini sürerek bu belirsizliği bir nebze ortadan kaldırmaktır.

Bugün herhangi bir meselenin fikriyat tarihindeki karşılığını bulabilmek, onu derinlemesine anlayabilmek için bu fikriyatın köklerinin uzandığı Antik Yunan Felsefesine dair detaylı bir araştırma yapmak, izlenebilecek en doğru yol gibi görünmektedir. Çünkü değil yalnızca mevcut felsefi tartışmalar, pek çok bilimsel tartışma da Antik Dönem Felsefesinin temel meseleleri arasında yer almış ve değişip dönüşerek bugüne ulaşmıştır. Bu mesele, özellikle de, varlık tartışması gibi felsefe

tarihinin en kadim tartışmalarından biri ise, Antik düşünceye başvurmak bir tercih olmaktan çıkıp zorunluluk haline gelir.

Kökleri Antik düşünceye uzanan felsefe tarihine bir bütün olarak bakıldığında, varlık tartışmasını bir ucu duyulurlar diğer ucu ise düşünülürler olan bir sarkaca benzetmek mümkündür. Sarkacın ibresi kimi zaman duyulurları kimi zamansa düşünülürleri göstermiştir. İbrenin bu iki yönden birinin lehine kayması Antik Yunan'ın Miletli düşünürleri zamanına rastlar. Bu düşünürler neye var denilebileceği sorusuna yönelmişler ilk tercihlerini hissetme yoluyla farkına varılan varlık alanındaki unsurlardan, yani duyulurlardan yana kullanmışlardır. Aristoteles, *Metafizik*'in I. Kitap'ında ilk filozofların varlığın temelinin maddesel olduğunu düşündüklerinden bahseder: “İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne almaktaydılar.” “Bu ilk doğanın her zaman varlığını sürdürmesinden dolayı, gerçekte ne oluş ne de yok oluş vardır.” Varolan her şey maddi bir ilkedен түrer ve sonunda da yine o ilkeye dönüş yapar.¹ Maddi neden, varlığın duyulur nesnelere olduğu ve duyularla bilinebileceği anlamına gelir. Örneğin, varlığın ilk ilkesinin su olduğunu söyleyen Thales'e göre, varolanlar nihayetinde suya dönüşecektir. Öte yandan sarkacın ibresinin düşünülülere kaydığına da tanık oluruz. Varlığın ilk ilkesi ve yitip gittiğinde dönüşeceği şey Anaksimandros'ta Apeiron olarak karşımıza çıkar. Apeiron tecrübemizde ortaya çıkan duyulur varlıklar gibi özelliklere sahip olmaması bakımından belki de var olduğu öne sürülen ilk düşünülürdür. Pythagoras ve okuluna/ardıllarına göre sayılar ve onların karşıtlığı asıl varlık olarak görülürken sayıların kendilerinin duyusal olarak farkına varılamasa da cisimsel olarak ele alınmaları henüz net bir duyulur – düşünülür ayrımının ortaya çıkmadığını bize göstermektedir. Duyulur alanı ve duyulur alandaki değişimi esas alan Herakleitos'ta ise değişimin değişmez ölçüsü olarak logos yine bir düşünülür örneği olarak karşımıza çıkar.

Duyulur varlıkları esas kabul eden bir anlayışın hakim olduğu Antik düşüncenin bu ilk döneminde, hem varlık anlayışına yeni bir yön vermesi, ibreyi duyulurlardan

1 Aristoteles, **Metafizik**, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul: 1996, s.91.

düşünürlere çevirmesi hem de çalışmamızın ana konusunu teşkil eden var olmayan nesnelere tartışmasının ilk ayağını oluşturması bakımından Parmenides Antik düşünce içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Öyle ki, “var olanın doğası sorunu, ilk kez Parmenides’in var olan ile var-olmayan (mé-on) arasında öngördüğü mantıksal ayrılmalar bağlamında doğdu.”² Bu bakımdan bu çalışmada ilk olarak Parmenides ve onun varlık anlayışına yer verilecektir. Parmenides’i bugün anladığımız şekilde anlamamıza olanak tanıyan ve onun varlık görüşünü anlaşılır hale getiren isim Platon’dur. Platon’u konumuz açısından önemli kılan asıl unsur, Parmenides’in aksine, varolmayan hakkında da anlamlı bir biçimde konuşulabileceğini ileri sürmesi ve varolan ile varolmayanın yanında ne var ne de yok olan “potansiyel” halden bahsetmesidir. Dolayısıyla tezimizde Parmenides’in hemen ardından Platon ve varlık anlayışı ele alınacaktır. Son olarak ise, Platon’un ideaları bireysel tözler olarak kabul etmesini temel eleştiri konusu haline getiren Aristoteles anlatılacaktır. Aristoteles Platon’un varlık anlayışındaki boşlukları doldurmasının yanı sıra, ibreyi düşünürlere duyulurlara doğru tekrar hareket ettirmesi bakımından önemlidir. Maddi olmayan töz, madde ile birleşmeksizin bilinebilir değildir. Yani, Platon’un iddia ettiği üzere, noesis yoluyla dolaysızca bilinebilecek bir tözden bahsedilemez. Anılan önemlerinden dolayı Antik dönemin varlık düşüncesi, sırasıyla bu üç filozof üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır (Birinci Bölüm – Birinci Altbölüm).

Varolmayan nesnelere ilişkin tartışmalar, kendisi duyulur alanda bizatihi var olmayan bir Tanrı fikrini ve duyular yoluyla bilinemez gayb alemini esasa alan semavi dinlere mensup filozoflarca yeni boyutlara taşınır. Özellikle İslam düşünce geleneği içerisinde matematiksel nesnelere ele alınışıyla ilgili olarak Aristoteles’e getirilen eleştiriler, İbn-i Sina felsefesinde billurlaşan varlık – mahiyet ayrımı, varolmayan nesne tartışmaları bakımından merkezi bir önem arz eder. Bir başka deyişle, İslam felsefesinde sözünü ettiğimiz sarkacın Aristoteles’te olduğu biçimiyle duyulurlardan tekrar düşünürlere kaydığına tanıklık ederiz (Birinci Bölüm – İkinci Altbölüm).

2 Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Ve Haz.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2004, s. 260.

İlk ortaya çıkış ve gelişim dönemlerinde Yeni Platonculuğun ve İslam felsefesinin etkisiyle varlık anlayışı düşünülörlere varlık atfetmekten yana görünse de Modern düşüncede asıl varlık alanının duyulurlar yönüne radikal biçimde kaymasında baş rolü Immanuel Kant'ın ve onun transandantal felsefesinin oynadığını görürüz. Kant'ın felsefi çıkış noktasında kendi başına düşünülörlere varlık atfetmenin bir yanılısama içerdiği iddiası yer alır (İkinci Bölüm).

Kant sonrasında duyulurlara doğru salınan sarkacın çağdaş dil felsefesi, matematik ve mantık tartışmaları içerisinde yeniden düşünülörlere doğru bir seyir izlediğini ve bu tartışmalarda Georg Cantor ve Alexius Meinong isimlerinin öne çıktığını görürüz (Üçüncü Bölüm).

20. Yüzyılda özellikle Saul Kripke'nin geliştirdiği görüşler ekseninde gelişen modal niceleme mantığı ise varolmayan nesnelere hakkındaki tartışmanın mekanı haline gelir (Dördüncü Bölüm).

Varolmayan nesne hakkında meşru bir şekilde konuşmanın imkanını sunan mantıksal gelişmeler, mevcut metafizik anlayışın yeni düşünsel ve bilimsel gelişmeleri kuşatmakta yetersiz kaldığını göstermektedir. Varılan nokta itibariyle, modal mantığın sağladığı olanaklar doğrultusunda nesne tanımını ve nesne olmanın koşulunu yeniden değerlendirerek yeni bir metafizik inşa etme ihtiyacı hasıl olmuştur (Beşinci Bölüm).

Tezimizde bu tarihsel sunumu esasa alarak “vardır” teriminin anlamını açıklığa kavuşturmayı, neye var denilebildiğini esasa alarak varolmayan nesnelere ilişkin bir sınıflandırma önermeyi ve varolmayan nesnelere ilişkin olarak yürütölen çağdaş mantık ve metafizik tartışmalarına dair eleştirel bir değerlendirme sunmayı amaçlıyoruz.

I. BÖLÜM

VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASININ FELSEFE TARİHİNDEKİ KÖKENLERİ

1.1. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASI

1.1.1.Parmenides

Russell (d.1872-ö.1970). *Batı Felsefesi Tarihi-I* adlı yapıtında, Parmenides'in felsefe tarihindeki öneminin, onun mantığın ilk kurucusu olmasından ziyade 18.yy'a dek hakim metafizik anlayışın dayanağını teşkil etmesi olduğunu söyler. Bu metafizik, mantıksal zemin üzerine kurulan bir metafiziktir:

Parmenides'e tarih açısından önem kazandıran onun, Hegel'e kadar (Hegel dahil) uzanan metafizikçilerin çoğunda şu ya da bu biçimde rastladığımız bir metafizik kanıt bulmuş olmasıdır. Çok kez, mantığı 'onun bulduğu söylenir. Fakat gerçekte bulmuş olduğu sadece, mantık temeline dayanmış bir metafiziktir.³

Parmenides'in felsefe tarihindeki bu önemini anlayabilmek için ondan geriye kalan tek eser olan *Peri Phûseos*'a daha yakından bakmak gerekir. Yunanca bir kelime olan *phûsis*⁴'in sözlük anlamı, “doğa, bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve asli niteliği, özelliği veya yapısı”dır.⁵ “Eserin başlığı eski filozoflarda olduğu üzere *peri physeos* olup burada *physis* nesnelere yaratılışı, doğası anlamına gelmektedir, zira söz konusu var-olan şeylerin asıl öz varlığıdır.”⁶ “Herakleitos'un zamanına dek bizzat bu sözcüğün kendisiyle ilgili güçlü tanıklar olmasa da (sözcük daha evvel Anaksimandros'un ve Ksenophanes'in eserlerinin adlarında görünür), şurası açıktır ki, *logos* olarak bilinen ve daha sonraları Pûthagoras tarafından *philasophia* olarak

3Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi 1-2-3**, Çev: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul: 2000, s.68.

4 Sözcüğün Lantince transkripsiyonunda y-û değişimi vardır. Bazı kaynaklarda sözcükler “physeos” veya “physis” olarak karşımıza çıkarken bazılarında “phûseos” veya “phûsis” şeklinde görülür. Eserin orijinal ismi: Περίφύσεως.

5 Peters, s.298.

6 W. Kranz, **Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul:1994, s.95 (Dipnot2).

bilinen metodolojik yaklaşımı kullanan araştırmanın genel konusu *phûsis* idi”.⁷ Bu sebeple olsa gerek, Platon (M.Ö.429?-347) bazı diyaloglarında, Aristoteles (M.Ö. 384-322) de *Fizik* ve *Metafizik*'te pre-Sokratik filozofları fizikçiler olarak anarlar. Bu filozoflar için ‘ ‘madde” veya “doğa” diriydi, bu yüzden tanrısaldı, bu yüzden de ölümsüzdü ve yoğagitmez, yokolmazdı’. Bir başka deyişle, Parmenides’e kadar, “en kadim filozofların *phûsis*’i hareketli ve canlıydı fakat Parmenides’in *kínésis*’i varlık alanından kesin bir şekilde dışlamasıyla birlikte, bu *phûsis* düşüncesi esastan imha edildi”⁸. Parmenides’i *phûsis* düşüncesinin imhasına götüren tek iddiası sadece hareketin varlık alanından dışlanması değildi. Daha doğrusu, hareketin dışlanması onun varlık düşüncesini oluşturan mantıksal dizgesinin doğal sonuçlarından biriydi. Bu dizgeyi sırasıyla incelemeye geçmeden önce Parmenides felsefesinin Herakleitos’çu düşüncenin apaçık bir reddi olduğunu ve Parmenides’in kendisine gelene dek fark yaratacak denli güçlü olmasa da diğerlerinden farklı izler bırakan hocası Ksenophanes’ten etkilendiğini belirtmek yerinde olacaktır. “Parmenides, Herakleitos için araştırmanın doğal ve kuşkusuz çıkış noktası olan ve onun sadece temellerine inmek istediği duygularla yapılan algının asla doğrunun esası olamayacağını düşünüyor.”⁹ Ksenophanes ise kendinden önceki anlayışları tersine çevirerek tek-Tanrı inancına temel oluşturacak olan “bir” anlayışını ilk kez ortaya atmıştır. “Ksenophanes bütün göğe bakarak birin (bir-olanın) Tanrı olduğunu söylüyor. –Dünya bütününün bir olduğunu söylüyor ve Tanrının sonsuz, bir ve her yanda aynı, sınırlandırılmış, küre şeklinde ve bütün bölümlerinde algılayıcı olduğunu anlatıyor.”¹⁰ Herakleitos’un duyu algısını temele alan logos anlayışının karşısında yer alan Parmenides felsefesi, sonsuz ve sınırsız bir anlayışını savunan hocası Ksenophanes’in felsefesiyle benzerlik göstermektedir.

Parmenides’in ibreyi duyulurlardan düşünülörlere çeviren ilk filozof olduğu yukarıda ifade edilmişti. *Peri Physeos* üzerine yapılacak detaylı bir çalışma bu savın doğruluğunu destekleyecektir. Her biri bir anlama işaret eden mitsel karakterlerin eşlik ettiği şiirin giriş bölümünde Parmenides, “karanlık diyarı”ndan “aydınlık

⁷Peters, s. 300.

⁸ A.g.e., s.300.

⁹Kranz, s.75.

¹⁰A.g.e., s.55.

diyarı”na doğru yol aldığını söyler¹¹. Ardından gelen iki bölümü ise “Hakikatler” ve “Sanılar” olarak adlandırır. Bu adlandırma, Parmenides’in görünüş ve gerçekliğin ayrımı üzerine yaptığı vurgunun ilk manifestosudur. Görünen ve hakikat arasındaki ayrım Platon felsefesinin ıralayıcısı olsa da, “bu ayrım ilk kez Parmenides tarafından ortaya atılmıştı”¹². Yalnızca görünüş ve gerçeklik ayrımı değil, “Elealı Parmenides’in (515-445) *Doğa Hakkında* adlı didaktik şiiri (i) varlık-hiçlik, (ii) hakikat (alétheia)-sanı (doksa), (iii) birlik-çokluk ayrımları hakkında Batı felsefe tarihinin dikkate değer ilk metni sayılabilir.”¹³ Çalışmamızın bu bölümünde, filozofun söz konusu şiirinde dil ve varlık arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkinin nasıl mantıksal bir zemine oturarak açıkladığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, *Peri Physeos* boyunca Parmenides’in görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımı üç temel öncülden hareketle açıkladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu öncüller şöyledir:

[III] Zira aynıdır düşünmek ve var olmak.

[VI-1] Zorunlu hem söylemek hem de düşünmek varolanın olageldiğini; zorunludur zira var olması, hiç ise yoktur.

[VIII-34] Aynıdır düşünme hem de nesnesinin var düşüncesi.

Bu üç öncül, ontolojik, epistemolojik ve mantıksal açıdan büyük önem taşımaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi, Parmenides’ten önce mevcut töz tartışması, “Bir şey nasıl benim nesnem haline geliyor?” sorusu göz ardı edilerek sürdürülüyordu. Varlığın özü, yalnızca duyu algısının olanak tanıdığı sınırlara ulaşıyor, dolayısıyla varlığa ve varolana ilişkin açıklamalar duyumla sınırlı kalıyordu. Parmenides, yukarıda yer alan öncüllerin ilki ile ibreyi duyulurlardan düşünülülere çeviriyor ve düşünmekle varolmayı, bir anlamda, eşitliyordu. Bir diğer ifadeyle varlığı düşünülebilir olanla sınırlıyordu. Dolayısıyla varolan, düşünülebilir olandır, düşünmek ve var olmak bir ve aynı şeydir ve bu, hakikattir. Bir şey düşünülebiliyorsa bu onun varlık sahibi olduğu anlamına geliyor. Tezimizin bel kemiğini teşkil eden sorulardan biri olan “Bir şey nasıl benim nesnem haline geliyor?” sorusuna cevaben ifade edilecek olursa, bir şey, düşünmek suretiyle benim

11 Parmenides, *Doğa Hakkında*, Çev.: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul: 2015, s.21 [10].

12 Russell, s.98.

13 A.g.e., s.98.

nesnem haline geliyor Parmenides felsefesinde. (Çünkü), yukarıdaki ikinci öncülü de takiben, herhangi bir şeye “vardır” *denilebiliyorsa* bu aynı zamanda onun *düşünülebildiği* anlamına gelir. “Dile gelen” şey, düşünülebilene ya da düşüncenin konusu olabilen şeydir. Öyleyse, var olan şey aynı zamanda dile getirilebilen olmak zorundadır. Bu, varolan, düşünülebilene ve dile getirilebilen ya da varlık, düşünce ve dil arasındaki izdüşümselliğe işaret eder. Varolan ama düşünülebilir olmayan, varolan ama dile getirilebilir olmayan, düşünülebilir olan ama dile getirilemeyen olan hiçbir şey yoktur. Parmenides’çe ifade edilecek olursa, varolan düşünülebilir ve dile getirilebilir olmak zorundadır. Yani varlık, dil ve düşünce arasındaki bağıntı zorunluluk üzerine kuruludur. Varlık, zorunlu olarak vardır ve zorunlu olarak düşünülebilene ve dile getirilebilendir.

Varlığın “zorunlu olarak” varolduğu hususu, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Şiirin dizininin, hakikatlerden sanılara doğru olduğu, hakikatin gerçekliğe, sanınsa görünüşe denk düştüğü ifade edilmişti. Hakikat yolunun üzerinde varlığı gösteren pek çok işaret vardır. Parmenides’in bahsettiği bu işaretler son derece mantıksal bir uslamlamayı takip eder. Varolan, her şeyden önce, oluşa ve bozuluşa tabi değildir. Eksiksiz, olduğu haliyle tam ve bütündür. Zamana tabi değildir, geçmişte herhangi bir anda ortaya çıkmış, yok olmuş, ya da gelecekte var olacak değildir. Varlığa atfedilen bu işaretler bir arada düşünüldüğünde mantıksal olarak da açıkça birbirlerine işaret eder. Zamanda ortaya çıkmayan, zamana konu olmayan, hep var olan, bir başlangıcı ya da sonu olmayan şeyin oluşa ya da bozuluşa uğramayacağı da apaçıktır. Varlığı, boşluk kabul etmez bir süreklilik halindedir. Varlığın bu yapısı, Parmenides’in şiirinde, Platon’un daha sonra reddedeceği üzere, merkezden çevreye uzanan tüm parçalarının birbirine eşit olduğu küreye benzetilir. Nasıl ki kürenin merkezinden çevresine çizilecek olan tüm parçalar birbirine eşse ve tamamı kürenin kendisini oluşturacak yapıdaysa, varlık da her an aynı kalan, değişime, oluşa, bozuluşa uğramayan her daim sabit bir yapıdadır. Ve kürenin merkezden yayılan tüm parçalarının birbirine eş olmalarının zorunlu olması gibi, varlığın var olması ve sürekli olması, oluşa, bozuluşa, devinime tabi olmaması da aynı şekilde zorunludur.

Varlık tartışmasında Parmenides'i önemli kılan saiklerden biri de varlıktan bahsederken aynı ölçüde varolmayana da referansta bulunmasıdır. Zira, “var olanın doğası sorunu, ilk kez Parmenides'in var olan ile var-olmayan (mé-on) arasında öngördüğü mantıksal ayrılmalar bağlamında doğdu.”¹⁴ Ona göre, varolan nasıl zorunlu olarak var ise, varolmayanın olmayışı da aynı şekilde zorunludur. Varolanın herhangi bir anda yoktan ya da hiçlikten varlığa gelmediğini söylemek, varlığın apaçık bir reddidir. Bununla birlikte nasıl ki varlık hiçlikten ya da bir dönüşüm, başkalaşım sonucu varlığa gelmiyorsa, varlığın yitip gitmesi de söz konusu olmadığı için hiçliği ya da yokluğu doğurmayacaktır. Daha öz bir ifadeyle, varlık –öncekilerin iddia ettiği üzere- yokluktan gelmediği gibi, yoğa da gitmeyecektir. Dolayısıyla varolmayanın varolmayışı, imkana tabi bir yok oluş değil, zorunlu bir varolmayıştır. Öte yandan, varolanın yani düşünülebilir olanın aynı zamanda dile getirilebilir olması gerektiği gibi, varolmayanı ne düşünmek ne de dile getirmek mümkündür.

Parmenides'te varlığın dilde karşımıza çıkıyor olması üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Felsefe tarihinde varlık ve dil arasında ilişki kuran ilk isim Parmenides değildir. Herakleitos da nesnelere ve onlara işaret eden sözcükler arasında varsaydığı orantısallık üzerinden dil ve varlığı bir araya getirir. Parmenides'i önemli kılan, hakkında “vardır” denilebilecek olan şeyin, düşünülebilir olmak zorunda olduğunu söylemesidir. Yani “-dır” kopulasıyla bir yargı içinde kavranabilmenin tek koşulu düşünülebilir olmasıdır. Buradaki yargıda bildirilebilen düşünme, her ne kadar kendisi henüz apaçık söyleyememiş olsa da, Platon'un ileride “çelişmezlik ilkesi” olarak formüle edeceği çelişkiye düşmeksizin düşünülebilir olandır. Bu ise ancak varolanın düşüncesidir. Zira, “Düşünülebilir ve uğruna düşüncenin var olduğu şey aynıdır.” Parmenides'in çizdiği mantıksal çerçeve takip edildiğinde, oluş ve bozuluştan uzak, devimsiz, anda ortaya çıkmayan ve yok olup gitmeyen, hep kendisiyle aynı kalan şey ancak düşünce yani yargı içinde kavranan bir kavram ya da kavramlar bütünüdür. Zira bir ve bütün olan hakikatin, değişime uğraması onun birliğinin ve bütünsel yapısının bozulması demektir. İçinde çokluk barındıran ama bir olan, devinime sahip olan ama herhangi bir başlangıcı ve

14 Peters, s. 260.

sonu olmayan, oluş ve bozuluşa uğrayan ama kendiyile aynı kalan bir varlık ve hakikati düşünmek imkansızdır. Çelişkiye düşmeksizin düşünülemez ve dilde, yargıda herhangi bir karşılık bulamayacaktır. Parmenides'in bu düşüncesi şu şekilde ifade edilebilir: zamana, oluş ve bozuluşa, devinime tabi olan ve içinde çokluk barındıran türde bir varlık yoktur. Onun hakikat ve buna karşıt olarak sanı olarak adlandırdığı iki alanın felsefe tarihi boyunca gerçeklik ve görünen, idealar ve görüntüler, numenler ve fenomenler şeklinde farklı adlar ve tartışmalar boyunca seyri sürmüştür.

Parmenides'te (ve Antik Yunan'ın diğer düşünürlerinde) varlık, dil ve düşünce arasındaki ilişki önemli olmakla birlikte, bu üçü arasındaki sınırın nereye çizileceğinin çok net olmadığı ortadadır. Bunun iki sebebi var gibi görünmektedir. İlki, 'tüm kadim diller için söz konusu olduğu gibi Yunan dilinde de "fiilsiz ad" yoktur ya da başka bir deyişle söylersek, fiili olmayanın adı da yoktur'.¹⁵ Bu, şu demektir: düşünmek fiili olmaksızın, düşünce sözcüğünden bahsedilemez. Parmenides şiirinde bunu, "düşünme ile düşünmenin nesnesinin var olduğu düşüncesi aynıdır"[VIII-30] şeklinde ifade eder. Düşünce var ise, zorunlu olarak düşünceyi doğuran düşünme de var olacaktır ve düşünce ancak varolana dair olacağından, düşüncenin hakkında olduğu varlık zorunludur; olanın var olduğu düşüncesi ancak düşünme ile mümkün olacağından dolayı da varlığın düşünülmesi zorunlu olacaktır. Varlık, düşünme ve düşünce arasındaki bu zorunluluk silsilesi, aynı zamanda bu üçü arasındaki sınır çizgisinin muğlaklaşmasının sebebidir. Bu duruma dair bir diğer yorum ise şöyledir:

Greklerin bizim bugünkü "dil" sözcüğüne karşılık gelen bir sözcükleri yoktu. Dil çok anlamlı "logos" sözcüğünde söyleme (legein) olarak içkin halde bulunuyordu gerçi, fakat sözcüğün başat anlamı düşünme, anlama ve akıl çerçevesinde toplanmıştı. Grek düşünme öğretisi, bir logos öğretisi olarak vücut buldu. Grekler için temel felsefi sorun, varlık ve düşünce, physis ve logos arasındaki özsel birlik ve ayırım sorunuydu. Lego, legein, kökensel anlamında, bir araya toplama, bir araya getirme idi. Logos, var olanları bir araya toplama, getirme idi.

15 Peters, s.XIV.

Logos, var olanları bir araya toplayan, düzenleyen, anlamlı kılan ilkeyi belirtiyordu. O, mantıksal kategorilerin kuruluşu içerisinde varlığın birliğini mümkün kılan şeydi. O halde Grekler için logos, öncelikle bir tür söylem-düşünme idi. Düşünme tıpkı bir söylem gibi varolanları bir araya topluyor, onları düzenliyor, farklı yönlerini eklemliyor ve böylece de onları açık kılıyordu.¹⁶

Yukarıda anlatılanlar kısaca özetlenecek olursa, varlığın menşeyinden ziyade doğası üzerine bir araştırma yürütüyor olması, varlıkla birlikte yokluğun da eşit derecede konu edilmesi, oluşun yadsınması, görünüş ve gerçeklik arasında ayırım yapması, varlık, dil ve düşünce arasında kurduğu bağıntısallık ve tüm bunların mantıksal bir usamlama takip edilerek yapılması Parmenides'i felsefe tarihi boyunca sürekli olarak kendisine referansta bulunulan bir isim haline getirmiştir.

[Parmenides] Gerçekliğin, algılanan dünyanın dışındaki bir varlık alanı olduğu, bu alanın da algıda kavranan fiziksellik ve özdekselliğin dışında kalan bir ulamı oluşturduğu savındaki idealist düşüncenin temelini atıyor. Sonraları, felsefe tarihinin belki günümüz dışındaki her döneminde, algıyla ve sağduyuyla temellenerek bilimi tanımlayan felsefe türüne en etkili almaşığı oluşturmuş olan bu geleneğin başlangıç noktasını belirliyor. Bu açıdan bakıldığında, Parmenides'in düşünce tarihindeki etkisi, Platon ve Aristoteles'inkiyle boy ölçüşecek bir önem taşır.¹⁷

(...) Parmenides'in eleştirel başarısı ve kullanmaya başladığı usamlama yöntemi o kadar güçlüdür ki, kendinden sonra gelen hiçbir 5.yy filozofu onun felsefesini görmezden gelememiş Parmenides'in ulaştığı kimi sonuçları onaylamasa bile onun başka savlarını benimseyerek çıkış noktası olarak kullanmak zorunda kalmıştır. Parmenides'in etkisi 4.yy'da da derinlemesine sürmüştür, kimi eleştirel savları (örneğin çelişkisizlik ilkesinin dolaysız biçimde temele alınışı) Aristoteles'te de sürdürülmüş, Platon'daysa büyük bir saygı duygusuyla, ana felsefe dizgesinin temel direklerinden biri yapılmıştır. Parmenides'in 5.yy'daki etki ve yetkisi, Descartes'in 17.yy'daki önemini andırır¹⁸.

16 Taylan Altuğ, **Dile Gelen Felsefe**, YKY Yayınları, İstanbul:2008, s.15.

17 Arda Denkeli, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, Özne Yayınları, İstanbul:1998, s.27.

18 **A.g.e.**, s.36.

Etkisi günümüze dek sürecek varolmayan nesnelere tartışmasını başlatan isim olan Parmenides, kendisinden sonra özellikle Platon aracılığıyla düşüncelerinin etki alanını genişletmiş, ontolojik, epistemolojik ve mantıksal pek çok tartışmanın da önünü açmıştır.

1.1.2. Platon

Parmenides'i bugün anladığımız şekilde anlaşılır kılan Platon'dur. Russell'ın da, yukarıda alıntılanıldığı üzere, Parmenides'le ilgili en önemli hususlardan biri onun mantığın en eski kurucusu olması değil, kendi döneminin çok üzerinde bir mantıksal dizge çerçevesinde anlattığı felsefesinin ürünü olan metafiziktir. Bu mantıksallık boyunca kendini açık eden metafizik de Platon tarafından anlaşılmalı ve açıklanmıştır. Dolayısıyla bugünkü Parmenides felsefesine dair algı, Platon üzerinden anlaşılmalıdır. Zira Parmenides'i başta öğrencisi Zenon ve Milesos olmak üzere, birçok düşünür okumuş, onu takiben felsefeler üretmiş ancak hiçbiri Platon'un anlattığı şekliyle Parmenides'i anlayıp açıklamamıştır. Platon özellikle *Sofist* adlı diyalogunda Parmenides felsefesi açısından sıkıntılı olan noktalara açıklık getirmiştir.

Platon, özelde Parmenides'ten, genel anlamda ise Antik Yunan filozoflarından devraldığı miras olan varlık sorununa çözüm aramayı sürdürür. Onun varlık düşüncesinin şekillenmesine en çok katkıda bulunan, Parmenides'in görüşüdür. Parmenides'in her ne kadar kendi öğrencileri ve takipçileri olsa da, onun varlık'tan aslında neyi kastettiği ve bir bütün olarak varlık anlayışının neye tekabül ettiği Platon tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. Ancak Platon, Parmenides'in mutlak varlık ve yokluğa dair görüşlerine eleştiriler getirir. Parmenides'e göre varlık, düşüncede verilen, bölünmez, oluş ve bozuluşa uğramaz, çokluk barındırmaz bir yapıdaydı. Bu düşünce etrafında felsefesini geliştiren Parmenides dış dünyanın varlığıyla ilgilenmemiştir. Platon'a göre de varlık esas itibarıyla düşüncede verilir. Zihinde varolan idealar olmaksızın ne dış dünyanın ne de kendisi hakkında "var" denilebilecek hiçbir şeyin mevcudiyetinden bahsetmek mümkün olmazdı. Ancak duyulur olan ya da olmayan herhangi bir şeyden bahsedebilmek için onun her şeyden önce var olması gerekir. Zira "bir şey söyleyen zorunlu olarak herhangi Bir'i

söyler.”¹⁹ Varolan bir şeyin niteliklerinden, bir ya da çok olmasından bahsedebiliyoruz. Ancak varolmayan için bu söz konusu değildir. Bir şeye herhangi bir nitelik atfetmek, onun birliğinden ya da çokluğundan bahsetmek o şeyin varlığına işaret eder.

Yanışa düşmeksizin varolmayanın kendisini deyimlemeye veya ondan söz etmeye veya onu düşünmeye olanak olmadığını kavlıyor musun? Demek ki o, düşünülemiyen, söylenemiyen, deyimlenemiyen ve çelişkili bir şeydir, değil mi?²⁰

Birliğinden ya da çokluğundan bahsedebildiğimiz, bir adın ve belirli niteliklerin taşıyıcısı²¹ olan şey, bir varolandır. Platon’a göre herhangi bir şeyden bahsetmeyi olanaklı kılan, kendisinin cinsler olarak bahsettiği, haller vardır: Varlık, hareket, sükunet, aynılık ve başkalık. Bunların son dördü, ilkinde yüklenebilir niteliktedir. Varlıkla birlikte düşünülmesi gereken bu cinsler, aynı zamanda, Platon’un hem çokluğu hem de yokluğu açıklayışının da aşamalarıdır. Herhangi bir şeyden konuşabilmek için evvela onun “bir şey” olması gerekir. Yani varolması ve bir olması gerekir. Ve onun, olduğu şey olarak bilinebilmesi için de kendisiyle aynı ve başka bir şeyden de başka/farklı olması gerekir. Öyleyse Parmenides’in bahsettiği gibi varlık mutlak bir birlik değil, bilakis çokluğu barındıran bir yapıdadır. Çünkü gerek duyulur alanda gerekse dil ve düşüncede kendisinden bahsedilen şeyin, başka şey olmayan o şey olduğu açık olmalıdır. Dolayısıyla kendisiyle birlikte başka bir şeyin varlığına daha ihtiyaç vardır, yani dilde, düşüncede ve duyulur alanda çokluk zorunludur.

Düşüncede verilen ve dilde açığa çıkan bir nesnenin varlığının teminatı idealardır. Nesne, idealardan pay alma yoluyla varlık kazanır. Hakiki varlık sadece ideaların varlığıdır. Çünkü nesne, sürekli bir oluş ve bozuluş halindedir; onu sahip

19 Platon, **Metin Okuma Platon: Sofist**, Çev. : Ömer Naci Soykan, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1991, s.104.

20 **A.g.e.**, s.107.

²¹ Çalışmamız boyunca sıkça geçecek olan “taşıyıcı” kavramı İngilizce “subsistent”, (Yun. ὑποκειμενον:Hypokeimenon) sözcüğüne karşılık olarak kullanılmıştır. Uzam-zamansal bir varlığı olmayan ancak varlıksal niteliklere sahip olan türden nesnelere “taşıyıcı”lardır. Bu terimin çağdaş felsefedeki kullanımı A. Meinong’la birlikte farklılık göstermiştir. Bu farklılıklara tezimizin III. Bölümünde yer verilmiştir.

olduğu tüm niteliklerden ve bu oluş-bozuluş halinden soyutladığımızda ortada hiçbir şey kalmayacaktır. Ancak idealar, her daim kendisiyle bir ve aynı kalan hakiki bir varlığa sahiptirler. Dolayısıyla nesnenin dolayimli varlığının kaynağı, kendilerinden pay aldıkları idealardır. Platon burada idealara olan yakınlığı derecesinde varlıkları sınıflandırmıştır.

Parmenides'te varlık, bölünmez, parçalanmaz, hep aynı kalan, düşünülebilir bir bütün; varolmayan ise düşünülemeyen olandı. Platon'a göre ise varlık, esas itibariyle zihinde yer alan, belirli cinsler ile birlikte bilinmesi ve bahsedilmesi mümkün olan ve kendisinden pay alarak varlık kazanan idealardır. Ancak mutlak varlık, Platon'a göre, özü itibariyle bilinemez. Buna mukabil olarak, Parmenides'in bahsettiği şekilde bir yokluktan da bahsetmez Platon. Düşünülebilir olmayan, ya da çelişkiye düşmeksizin düşünülebilir olmayan yok olan demek değildir. Yokluğu birkaç şekilde açıklamak mümkündür ona göre ancak mutlak bir yokluk yoktur, onu düşünmek ya da hakkında konuşmak mümkün değildir. Herhangi bir şeye dair konuşmak, onun varolmadığını söylemek bile- aslında ona bir birlik vermek ve onu var kılmaktır. Dolayısıyla dile getirilebilir olan her ne varsa, aslında kendisine varlık kazandırılmış olandır. Çünkü bir şey üzerine konuşma, daha önce bahsettiği üzere, belirli cinsler altında o şeyden konuşmadır. Varolmayandan ise bahsetmek ancak varolanın varolmayışından ya da olumsuz kipinden bahsetmek olacaktır. Örneğin bir şeyin hareketinin yokluğu, sükunetinin varlığını gerektirecektir. Ya da herhangi bir şeyin belirli bir hal üzerine olmadığını söylemek, o şeyin başka bir hal üzerine olduğunu söylemek demek olacaktır. Örneğin, "falanca uzun boylu değildir" demek, "uzun boylu olandan farklı olan" ya da "uzun boylu olmayan" demektir. Platon bunu durumu *Sofist*'te Theaitetos ve Yabancı arasındaki şu diyalogla anlatır:

YAB. Güzel-olmayan'ın varolanın herhangi bir cinsinden ayrılmış ve öte yandan varolanın herhangi bir cinsine karşı konulmuş olduğu sonucu çıkmaz mı?

THEAI. Evet.

YAB. Öyle görünüyor ki buradan da şu sonuç çıkıyor: Güzel-olmayan, varolanla birlikte bulunan bir varolan karşıtıdır.

THEAI. Çok doğru.

YAB. Ama nasıl? Bu kanıtla göre, güzeli, daha çok varolan; buna karşılık güzel olmayanı daha az varolan mı sayacağız?

THEAI. Kesinlikle hayır.

YAB. O halde varlığı, büyük'ün kendisine olduğu gibi, büyük-olmayan'a da aynı ölçüde katacak mıyız?

THEAI. Aynı ölçüde.

YAB. Daha sonra gelen tüm durumlarda da böyle yapmak zorundayız. Madem ki ayrılık'ın doğası gerçek varlığa sahip olduğunu gösterdi; öyleyse, onun payına varlık düşmüş ise, zorunlu olarak onun bölümlerine de kendisine verilen varolma'dan daha azı verilemez. [257e-258b]²²

Platon burada herhangi bir nitelikten yoksun olanın, olmayandan daha az varolmadığını bilakis onun kadar varolduğunu söylemiştir. Güzel olmayan, güzel olana nispetle bilinir dolayısıyla güzel olmayanın varlığı güzelin varlığına işaret eder. O halde güzel olmayan, güzelden daha az varlığa sahip değildir.

Öte yandan Platon, varolan ve varolmayan arasında yeni bir varlık kategorisi inşa etmesi bakımından önemlidir. Varlıktan yalnızca “vardır” ya da “var değildir” diye bahsetmenin yanı sıra, onun olanak halinde olduğundan bahsetmek de mümkündür. Etkin ve edilgin güç anlamına gelen *dynamis/dünamis* terimi, Platon'dan önce de Yunan felsefesi içerisinde bilinen ve kullanılan bir terimdi. Ancak Platon'la birlikte, varlık felsefesinin önemli terimlerinden biri haline geldiği söylenebilir. Platon varlığı *Sofist* diyalogunda “etki etme ya da etkilenme gücü” olarak tanımlar.

Hangi tarzda olursa olsun bir güce (*dünamis*: güç, yapabilirlik) sahip olan her şey ya herhangi diğer bir nesnede bir değişiklik yapar ya da en önemsiz nesne bile onda çok az da olsa etki bırakır. Bu yalnızca bir kere bile olsa, tüm bu şeyin gerçek varlığa sahip olması için yeterlidir. [247e]²³

Bu tanım doğası gereği potansiyelliğe kapı aralar. Bu şu demektir: henüz var olmayan ama var olabilme ihtimaline sahip olan bir varlık türü ya da ihtimali. O

22 Platon, *Sofist*, s. 175

23 A.g.e., s. 139.

yüklemi olmaması anlamında pay alması gerekir.”²⁵ İdealar, ne hareket ne değişim ne de başka bir yönden duysal ya da duysal olmayan nesnenin bir açıklamasıdır. Dolayısıyla idealar kuramının nesnelere açıklamak için herhangi bir faydası yoktur. Aristoteles’e göre Platon, “Varlık’ın çeşitli anlamlarını ayırt etmeden, varlıkların öğelerini araştırma” yoluna girmiştir. “Varlıkların öğelerini keşfetmek mümkün olsa bile, bunlar ancak tözlerin öğeleri olabilirler. O halde *bütün* varlıkların öğelerini araştırmak veya onları keşfettiğini düşünmek bir yanılgıdır.”²⁶

İleride Aristoteles’in varlık anlayışı detaylandırılırken bahsedileceği üzere, Aristoteles’e göre formun kendisi belirli nitelikte bireysel bir varlık değildir. Ancak formu olduğu şeyin üzerine gelmesiyle, örtüşmesiyle yani “belli bir varlıktan hareketle belli bir varlığı meydana getirir ve bu meydana gelmeden sonra bu varlık, belli bir niteliğe sahip olan bir varlık olur.” Dolayısıyla, Platon ve onun gibi düşünenlerin iddia ettiği şekilde, salt formlar olan ideaların bireysel bir varlık olmalarına imkan yoktur. Onların “İdealara izafe ettikleri neden olmaklık, bireylerden ayrı bu tür gerçekliklerin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, hiç olmazsa tözlerin meydana gelişi ve yapıları ile ilgili olarak hiçbir işe yaramaz. O halde İdealar, hiç olmazsa bu nedenden ötürü, kendinde tözler olamazlar.”²⁷

İdeaların bireysel tözler olmadığını savunan Aristoteles’e göre “Varlık’ın ne olduğu sorunu aslında Töz’ün ne olduğu sorunudur”.²⁸ Genel itibarıyla, tözün, temel olarak kullanıldığı dört anlam vardır. Bunlar öz, tümel, cins ve öznedir. Öz, tümel ve cinsin, Aristoteles’e göre, doğaları gereği töz olamayacaklarını bir kenara bırakırsak, buradaki özne, “başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir” ve “bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey onun ilk öznesidir”. Buna göre, bir şeye “vardır” diyebilmenin temel koşulu onun tözsel belirlenimidir. Kimi zaman bizzat töz oldukları için, kimi zaman

25 A.g.e., s. 127-130.

26 A.g.e., s. 141.

27 Aristoteles, **Metafizik**, s. 336.

28 A.g.e., s.307.

da töze olan bağıntısı sebebiyle şeylere varlık atfedilir. Eğer bir şeyin tözü ya da töze olan bağıntısı ortadan kalkarsa, o şeyin var olmadığı söylenir:

Varlık sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından, başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından dolayı “var” oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı veya tözün nitelikleri olmaları veya ister tözün isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkar edilişleri olmaları anlamında “var” oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var olmayanın olduğunu, yani onun var olmayan olduğunu söyleriz.[1003b-5]²⁹

Aristoteles’te tözün belirlenimi çok açık şekilde dilden hareketle yapılır. Gerek tözün, varlığın ilk öznesi olması, gerekse kendisi yüklem olmayıp başka her şeyin kendisine yüklem olabileceği şeklindeki açıklaması doğrudan dilin analizi ile vardığı sonuçlardır. Varlığa yüklenebilecek her şey, özü gereği değil, ilineksel olarak ona yüklenebilen şeylerdir, örneğin nitelik ve nicelikler. Bunlar ise, dilde ve düşüncede varlığa yüklenebilen, Aristoteles’in kategoriler olarak nitelendirdiği ilineklerdir. Varlığa nispetle, ikinci dereceden olan bu nitelikler, “cismin salt duygulanımları, fiilleri ve güçleri”dir. Bunlar varlığı belirleyen, daha doğrusu varlığı bilmeye ve hakkında konuşabilmeye olanak sağlayan kategorilerdir. “Buna karşılık töz, daha ziyade bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir”.³⁰

Varlıktan bütün nitelikleri çıkardığımızda ondan geriye maddeden başka bir şeyin kalmayacağı düşüncesi, tözün madde olduğu fikrini akla getirir ancak maddenin tek başına töz olabilmesi Aristoteles’e göre mümkün değildir. Çünkü madde belirlenemez bir yapıdadır. Herhangi bir anda maddeye dair dile getirilen herhangi bir yargı bir başka anda, madde doğası gereği oluş ve bozuluşa uğradığından dolayı, yanlış olabilir. Bu ise maddeyi kavramayı, ona dair bilgi edinmeyi olanaksız kılar. Ayrıca madde, bağımsız bir birey değildir. Aksine,

29 Aristoteles, **Metafizik**, 191.

30 **A.g.e.**, s. 311.

koşullara ve diğer maddi yapıdaki varlıklara göre değişen ve dönüşen bir yapıdadır. Dolayısıyla madde tek başına töz olmaya yetkin değildir. “Çünkü tözün esas olarak bağımsız ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bu açıdan maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir.”³¹

Varlık cinslerinden birinin töz olduğunu söylüyoruz; oysa tözün ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir; ikinci anlamda töz, genel görünüş (figure) ve biçim demektir; o zaman biçimden dolayı maddeye belirli bir varlık denir ve üçüncü bir anlamda töz, maddenin ve biçimin bileşimidir. [412a-10]³²

Burada Aristoteles’in üzerinde durduğu nokta, tözün belirli bir birey olduğudur. Form, her varlığın şeklidir ve “özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir”³³ Ancak bu haliyle form, belirli bir varlık değildir; “belirli bir nitelikte varlığa işaret eden”dir. “Formun bir şey üzerine gelmesi”, yani madde ile birleşmesi sonucu belirli bir niteliğe sahip bir varlık haline gelir. Dolayısıyla müstakil bir varlık, bir birey olarak kavradığımız şey, ne salt madde ne de salt formdur; ancak bu ikisinin birleşmesidir. Burada önemli olan nokta, maddenin tek başına töz olmaya yetkin olmadığı, çünkü değişip yok olabildiği ve bu haliyle bilginin değil sanının konusu olduğu; formun ise, bağımsız bir birey ve töz olduğu ancak olduğu haliyle bilinmeyeceği dolayısıyla dil ve düşünceye konu olamayacağı, ancak bu ikisinin birleşmesi ile yani duyulur (ya da düşünülür) madde ve düşünülür tözün bir araya gelmesiyle belli niteliklere sahip, bilinebilir ve hakkında konuşulabilir bir varlıktan söz etmek mümkün hale gelir.

Tözün bireysel olma zorunluluğu yanı sıra, beyanın bir tanım olması da gerekmektedir. Her beyan bir tanım değildir ve töze karşılık gelmez. Oysa “Tanım, bir olan bir beyan, tözü dile getiren bir beyandır. O halde onun bir olan bir nesnenin

31 Aristoteles, **Metafizik**, s.312.

32 Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev.: Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Ankara: 2014, s. 69.

33 Aristoteles, **Metafizik**, s.254.

beyanı olması gerekir. Çünkü töz, bir olan bir şey ve bireysel bir varlıktır³⁴. Ne var ki tözün tanımına maddi kısımları dahil etmez Aristoteles. Her ne kadar tözü form ve form ile maddenin birleşmesi olarak tanımlasa da, somut bileşik varlığın tanımı “bir anlamda vardır, diğer anlamda tanımı yoktur. Gerçekten somut bileşik varlığın madde ile birleşmesinde tanımı yoktur; çünkü madde belirsizdir. Onu ancak insanın ruhla tanımlanmasında olduğu gibi, birinci dereceden formel tözü bakımından tanımlamak mümkündür. Çünkü töz, madde ile birleşmesi bileşik töz denilen şeyi meydana getiren içkin formdur.”³⁵ Duyulur varlık söz konusu olduğunda şekil, düşünülür varlık, metematığın ve mantığın nesnelere gibi, söz konusu olduğunda ise kavram varlığın asıl tözüdür. Ve formun ya da kavramın var olması istenirse, “belli bir maddede gerçekleşmesi zorunludur”.³⁶ Ancak tanım, forma ya da kavrama ilişkindir, doğası değişmek olan nesnesine değil.

O halde somut varlıklar, örneğin şu daire, yani ister duyusal ister akılsal (“akılsal daireler” derken örneğin matematiksel daireleri, “duyusal daireler” derken, örneğin tunç ve tahtadan daireleri kastediyorum) bireysel dairelerden biri söz konusu olduğu durumda, tanım yoktur. Onlar sırasıyla sezgisel düşünce veya algı yardımıyla bilinirler. Sezgi veya algılamaya fiilimizle bilfiil hale getirilmedikleri zaman, genel kavramları bakımından her zaman tanımlanabilir ve bilinebilir olmalarına rağmen, Onların var olup olmadıklarını bilemeyiz. Nihayet madde, doğası bakımından bilinemezdir. Madde ya duyusal ya akılsaldır. Duyusal madde, örneğin tuncun, tahtanın maddesi veya değişmeye elverişli olan maddedir. Akılsal madde ise duyusal varlıklar olarak ele alınmamaları bakımından duyusal varlıklarda, örneğin matematiksel varlıklarda, var olan maddedir.[1036a, 5-10]³⁷

Töze dair bu belirlemeler, yani bireysel olma ve tanıma sahip olma, aynı belirlemelere sahip olan tümellerin ve ideaların da töz olup olamayacağı sorusunu akla getirir. Aristoteles’e göre “Ancak tümelin ve formun tanımı vardır”³⁸. Fakat tümeller tek bir bireye ait kavramlar değildir, bilakis türün pek çok üyesinde ortak

34 Aristoteles, **Metafizik**, s. 354.

35 **A.g.e.**, s,353.

36Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s.39.

37 Aristoteles, **Metafizik**, s.347.

38 **A.g.e.**, s.349.

olana işaret eder. Bu bakımdan tümellerin töz olmaları mümkün değildir. İdealara gelince, Platon onların tek başına bireyler olduklarını iddia etmişti ancak Aristoteles'e göre, maddi tözlerin varolmaları için idealara gerek yoktur, madde formundan bağımsız bir şekilde de varlığa sahiptir ancak belirlenemez olduğundan dolayı hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Dolayısıyla, idealar, nesnel varlıkların kendilerinden pay aldığı ya da taklit yoluyla meydana geldiği varlıklar değildir. Dolayısıyla idealar, “kendinde tözler” olamazlar. Aynı şekilde, ideaları tanımlamak da mümkün değildir. Çünkü idealar, belirtildiği üzere, kendi başlarına “bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Oysa tanım zorunlu olarak kelimelerden meydana gelir ve kelimeler de eğer anlaşılmaz olarak kalmak istemiyorlarsa, tanımlayan kişinin uydurduğu bir şey olmamak zorundadırlar.” Tanımı içeren kelimelerin işaret ettiği varlıklar olmak zorundadırlar. Oysa doğrudan idealara karşılık gelen bireyler yoktur”³⁹.

Aristoteles *Metafizik*'in pek çok yerinde “her şeyde ortak olan şey”⁴⁰ diye tanımlar varlığı ve bu ortaklık ya “ilineksel anlamda” ya da “özü gereği” olarak karşımıza çıkar.⁴¹ Bir diğer ifadeyle, varlık türleri Aristoteles'in varlık kategorilerine denktir:

Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır. Çünkü Varlık'ın anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır. Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder. Çünkü “insan sağlıklıdır”la, “insan sağlıklı bir durumda bulunuyor” veya “insan, gezer ve keser” ifadeleri (ve benzerleri) arasında hiçbir fark yoktur.[1017a, 20-25]⁴²

Burada önemli olan bir husus vardır: Varlık ve Birlik her ne kadar aynı tanımla karşılaşılsalar da, bu aynılık anlam bakımından değil, “neden ve eser gibi birbirlerine

39 Aristoteles, *Metafizik*, s. 364.

40 A.g.e., s.197, 200.

41 A.g.e., 251.

42 A.g.e., s.252-253.

bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir.” Birlik ve Varlık dışında tutulabilecek hiçbir şey yoktur ancak Varlık ve Birlik kategoriler değildir. Kategorileri aşacak şekilde tüm varlık alanını kapsarlar. Çünkü varlık, karşıtlıklar dizisidir, “iki karşıtlar dizisinden biri, diğerinin yokluğundan ibarettir ve bütün karşıtlar Varlık ve Var-olmayana, Birlik ve Çokluk’la indirgenebilir.” Varlık ve Birlik, kategorilere aşkın terimler olmakla birlikte, her ikisi de töz değildirler. Çünkü töz ancak kendi kendisi ve kendisine sahip olan, tözü olduğu şeye aittir. Sonra bir olan aynı zamanda birçok yerde olmaz, oysa ortak olan aynı zamanda birçok yerde bulunur. Dolayısıyla hiçbir tümelin bireyler dışında ve ayrı başına var olmadığı açıktır.

Bir şeye vardır ya da var değildir diyebilmenin imkanı, onun bilinebilirliği dolayısıyladır. *Ruh Üzerine* adlı yapıtında ruhun bilme yetisi ve bu yeti dolayısıyla varlığın nasıl bilineceği üzerine araştırmasını sürdürür Aristoteles. Duyumlama için duyulurun varlığı şarttır, aksi takdirde duyumlayamazlar. Bu, duyumlama yetisinin bilkuvve olduğu, yalnızca duyulurla etkileşimi halinde etkin olduğu anlamına gelir.

Duyumlama için fiili meydana getiren etkenler dışarıdadır: Örneğin, bunlar görülebilir, ses veren şeyler ve geri kalan duyulurlardır. Bu farkın nedeni, bilim tümeler üzerine dayandığı halde, duyulurların, bilfiil duyulamaları bulunan bireysel nesnelere olmalarıdır. Bu nedenle düşünmek, isteğine göre (davranan ç.n.) süjeye bağlıdır; oysa duyulamak süjeye bağlı değildir: O zaman duyulamak için duyulurun bulunması zorunludur.[417b, 20-25]⁴³

Öyleyse, duyumlama edimi, duyulur var oldukça zorunlu bir edim haline gelir, çünkü bilfiil varolan duyulur, duyu algılarına geldiği anda artık onu duyulamamak söz konusu değildir. Yani dışarıda var olan nesne, bir duyulur olarak karşımdadır ve kendisini zorunlu olarak bana bildirir/hissettirir. Oysa düşünme edimi, herhangi bir duyulura bağlı olmaksızın, önceden duyulanmış ya da düşünülmüş olandan hareketle, düşünenin istediği doğrultusunda gerçekleşebilir. Yani olumsaldır. O halde, duyulamak, düşünmek ve düşünüleni dile getirmek başka şeylerdir. Buradan

43 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 100-101.

hareketle, varolanın kendisini duyurduğunu, -çünkü bir kez duyu algısına çarptığında duyumlama gibi bir şey söz konusu değildir- varolmayanın ise düşündürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Varlığın tözsel niteliklerine göre ayrımıyla başlayan Aristoteles, sahip oldukları tözsel niteliklere göre nasıl bilinebileceğini ruhun yetileri üzerinden yukarıda özetlenmeye çalışıldığı şekilde anlatmıştır. Varlık duyulur ve düşünülürden ibarettir ve “duyumlamanın duyulura özdeş olması gibi kesin bilgi de nesnesine özdeştir.”⁴⁴ Aristoteles düşüncesi açısından, her ne kadar varlığın duyulurlar ve düşünülürden oluştuğu belirtilse de, duyulurların düşünülülere öncel olduğu ortadadır. Çünkü düşünülürler de, duyulurlardan edinilen soyutlamalardır. “Bu nedenle bir yandan duyumlama yoksa bir şeyi öğrenemeyiz ve anlamayız ve diğer yandan zekanın kullanılması bir imgeyle birlikte olmalıdır; çünkü imgeler maddi olmamaları istisna edilirse duyumlamalara benzer.”⁴⁵

Bu bölümde yapmaya çalıştığımız şey, varolmayan nesnelere tartışmasının bugün nasıl sürdürüldüğünü anlayabilmemizi kolaylaştırması açısından, Antik Yunan’ın öncü filozoflarının varlık ve varolandan neyi anladıklarını, buradan hareketle de neyi ve neden varolmayan olarak adlandırdıklarını ele almaktır. Varolmayanı, asli şekilde ilk olarak konu edinen Parmenides, düşünülebilen, dolayısıyla dile getirilebilen her şeyi varlık alanına taşımış, *zorunlu olarak varolan* diye adlandırmış ve bunun üzerinden “düşünülemeyen”i –zorunlu olarak- varolmayan şeklinde kabul etmiştir. Platon, Parmenides’in *düşünülemeyen* olarak adlandırdığı alanı eleştirmiş, düşüncedeki doğru ve yanlışın birbirinden ayıklanması gerektiğini öne sürmüştü ve buradan hareketle, düşünülemeyen ve dile getirilemeyen de *olanaklı olarak var* olabileceğini ancak çelişik olanın varolmayan olduğunu kabul etmiştir. Buna mukabil olarak, çelişkiye düşmeksizin düşünülür olan her idea, nesnel alanda bir karşılığı olsun olmasın müstakil bir varlığa sahiptir. Aristoteles’e gelince, Platon’un bireysel olarak var olduğunu iddia ettiği ideaların maddeden bağımsız bir şekilde varlık kategorisine alınamayacağı düşüncesi kendini gösterir. Maddeye herhangi bir teması

44 Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s.182.

45 **A.g.e.**, s.183.

olmaksızın yalın formlar bilinebilir, keşfedilebilir değildir. Dolayısıyla Platon'un düşündüğü gibi noesis yoluyla dolaysızca bilinebilir sonsuz sayıda olanaklı bir idealar alanı yoktur. Her ne kadar form, kendi başına töz olabilse de, maddeyle birleşmeden bilinebilir ve keşfedilebilir değildir. Bu açıdan Aristoteles'i önemli kılan, bir yandan düşünülürleri öne çıkaran Platon'la benzerlik göstermesi, yani asıl varlığın düşünülür olduğunu savunması, diğer yandan ise noesis yoluyla bilme fikrini geri gelmeksizin ortadan kaldıracak olan Kant'a (d.1724-ö.1804) benzerlik göstermesi yani duyulur olmaksızın düşünülürün kendini gerçekleştirememesi bir diğer ifadeyle, düşünülürün bilinmesinin imkanının duyulur üzerinden olduğunu savunmasıdır.

1.1.4. Plotinus

Varolmayan nesnelere Ortaçağ'daki izini sürebilmek için bu dönemin varlık tartışmalarını şekillendiren isim olması bakımından önem taşıyan Plotinus'un (M.S.204/5 – 270) düşüncelerine yer vermek gerekir. Plotinus hem Platon hem de Aristoteles'ten etkilenmek ve ikisinden de izler taşımakla birlikte her ikisinden de farklı bir varlık anlayışı geliştirmiştir. Platon düşüncesinde esas varlık/lar düşünülenler ve Aristoteles'te düşünülenler eşliğinde bilgi nesnesi olarak kavranabilmesi mümkün olan duyulurlar iken, Plotinus'a göre düşünülürlerin de ötesinde varolan olarak kabul edilen unsurlar vardır. Bununla birlikte yokluk ya da hiçlik maddesel düzeyde bahse konu olabilen kavramlardır.

Plotinus felsefesi bir sudur felsefesidir. Düşünülür ya da duyulur olsun, varolan her şeyin tedrici bir şekilde kendisinden zorunlu olarak neşet ettiği bir unsur(lar silsilesi) vardır. En tepede yer alan varlık Bir'dir. Bir, kendisi hiçbir şeyle tanımlanamayan, niteliklerle değil tüm niteliklerin kendisinden olumsuzlamasıyla bilinen, her şeyin kaynağı olan, tüm diğer varolanların kendisinden taşıdığı varlıktır. Birden ilk taşan varlıklar akıl (*nous*) ve ruhtur. Akıl, üst varlığa en yakın ve kendisinden sonraki ruhun da kaynağı olan bölümdür. "Ruhla zeka⁴⁶ arasında sadece öz farkı vardır; ruh, (zekadan ç.n.) sonra gelir ve bir toplama yeri gibidir". "Zeka, o,

⁴⁶ Çeviride "nous" kelimesinin karşılığı olarak "zeka" kelimesi kullanılmıştır ancak kelimenin doğru karşılığı zeka değil, "akıl" dır.

ezeli olarak tüm nesnelere, yani tüm nesnelere düşünülürler olarak yer aldığı mekandır.” Bir diğer ifadeyle, hem düşünülür hem de duyulur varlıkların ezeli olarak yer aldığı, mekan zekadır.⁴⁷

Bütün varlıklar onda ezeli olarak vardır; onlar kendilerine özdeşirler (...) varlıklardan her biri bir zekadır ve bir varlıktır; onların bütünü tüm Zeka’dır ve tüm Varlık’tır; Zeka, Varlık’ı düşünerek onun devamını sağlar, Varlık da, düşünme objesi sıfatıyla, Zeka’ya düşünmeyi ve varoluşu verir. Fakat düşüncenin, varlığın nedeni de olan, kendinden farklı bir nedeni vardır; hem düşünce hem varlık, kendinden başka bir nedene sahiptir. Çünkü onlar birlikte vardır ve birbirlerini terk etmezler; fakat ikisi de birbirlerine ait olduklarından, biricik şeyi, Zeka’yı ve Varlık’ı oluştururlar.⁴⁸

Düşünülürün olması, düşüneni zorunlu kılar. Zeka, düşünerek varlığı var kılar. Düşüncenin olması için hareketin olması gerekir ve “düşünülen objeden ayrı düşünen bir şeyin olması için” başkalık gerekir. Zeka, varlık, başkalık ve özdeşlik olan ve “ilkeler olarak anılan bu terimlerden, diğer nesnelere doğar.”⁴⁹ Kendisinden nesnelere doğduğu bu terimler uzamlı büyüklükler değildir. Birden doğan ilk ve en yetkin ilke olan zeka düşünülür olan varlıkları meydana getirir. Zekanın kaynağı olan Bir zekanın sahip olduğu hiçbir şeye sahip değildir ancak zekaya kaynaklık etmesi bakımından hepsinin kaynağıdır.

Plotinus kendi bir anlayışının Parmenides’in bir anlayışından farklı olduğunu, Parmenidesçi anlamda birliğin çokluğu barındırmadığını ve bunu sağlayabilmek için de hareketi inkar ettiğini söyleyerek Platon’un esas bir olan ve birden sonra gelen çokluğu ayırması bakımından daha haklı olduğunu kendi düşüncesiyle daha fazla benzerlik gösterdiğini savunur.

Platon’dan önce varlığı ve zekayı bire indirgediğine ve varlığın duyulur nesnelere bulunmadığını söylediğinde Parmenides, benzer bir doktrini ileri sürmüştü. O, “düşünmek ve varlık aynı şeydir” diyordu. Ona göre varlık hareketsizdir; Parmenides, düşünceyi varlığa eklemesine rağmen, varlığın kendine

⁴⁷ Plotinus, **Dokuzluklar**, Çev.: Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara:2011, s.20-21.

⁴⁸ A.g.e. s.22.

⁴⁹ A.g.e. s.22.

özdeş kalması için, varlığın tüm cisimsel hareketini inkar eder. Parmenides, varlığın kendinde her şeye sahip olması için ve düşünce varlığın dışında değil de içinde olması için, varlığı küre biçimindeki bir kütleye benzetir. Fakat, yazılarında varlığa **Bir** dediğinde, bir eleştiriyle karşılaşılıyordu; çünkü bu sözüme bir, çokluk halinde bulunur. Platon'un **Parmenides**'i daha doğrudur; o, ilk biri daha doğrusu asıl anlamda biri, çokluğun bir birliği olan ikinci biri ve hem birlik hem de çokluk olan üçüncü biri ayırır. O böylece, üç doğa teorisiyle uyumludur.⁵⁰

Plotinus'un Bir'i varlığın ötesinde olan ve muhakeme tarafından kuşatılmayan bilakis kendisinin kaynaklık etmesiyle düşünülürlerin mekanı olan zekanın ve zekadan da tedrici olarak diğer düşünülürlerin ve duyulurların meydana geldiği en üst unsurdur. Zekadan sonra gelen ikinci unsur diskürsif akıldır, dış dünyayı algılayan, yetki alanı duyulurlar olan ve yargıda bulunandır. Plotinus'a göre "duyumlama ürünü imgeler aşağıdan, zekanın eylemleri yukarıdan gelir" Bunun nedeni ise, "duyumlama bizdir, çünkü her zaman duyumluyoruz. Fakat hep zeka olduğumuzdan kuşku duyuyoruz; çünkü onu sürekli kullanmıyoruz ve çünkü o, bizden ayrıdır. (...) duyumlama bir elçimiz, zeka kralımızdır."

[Diskürsif akıl] dış nesnelere anlamak için yaratılmıştır, zekadan aldığı doğuştan kurallar sayesinde yargıda bulunur ve böylece hakikati aramayan; fakat sürekli ona sahip ve diskürsif akıldan üstün bir şey vardır. ... diskürsif akıl şöyle desin: Ben, Zeka'dan geldim; ondan sonra ikinci sıradayım ve onun imgesiyim. Düşünülür bir yazara benzeyen Zeka'nın bir imgesiyim, bu yazar, bütün nitelikleri o an veya daha önce yazmıştır.⁵¹

Duyulur nesnelere, hakikat değil kanı ile bilinen nesnelere. Sürekli bir değişim ve dönüşüme tabidirler. Duyumlananlar gerçek nesnelere değil, gerçek nesnelere olan düşünülürlerin bir imgesi ya da türüdür.

Duyumlama objeleri ilk başta en güvenilir tanıklar gibi düşünülür; yine de bu tanıklıktan kuşku duyulur; çünkü nesnelere görünen varoluşu realitenin kendisi midir? Yoksa duyu organlarının etkilenmeleri midir? Bunu bilemeyiz ve bu konuda zeka ile tefekkür gibi ölçütlere ihtiyaç vardır. Bir an duyumlamanın bildirdiği

⁵⁰ Plotinus, s.28.

⁵¹ A.g.e., s.55.

nesneleri gerçek objeler sayalım; yine de duyularla bilinen şey, nesnenin sadece bir *imge*'sidir ya da bir *tür*'üdür ve duyu organı nesneye ulaşamaz; duyumlanan nesnenin dışında kalır.⁵²

Duyular nesnenin hakikatini bilmeye elverişli değildir. Duyumlanan nesne de duyular da sabit değil, değişkendir. Bu durum, onları gerçek varlıklar olarak nitelendirmeyi güçleştirir. Eğer bir tür yokluktan bahsedilmesi gerekirse bu kesinlikle duyulurlar evrenindedir. Düşünülür olanlar zekadadırlar ve asıl varolan zekadır. Zekada varolan ya da hayat bulanların asıl varlıklar olmasının nedeni de yetkinliklerini kendilerinden almaları, kendilerini gerçekleştirmiş olmalarıdır. Duyulur olanlar duyulara bağlı olarak değişkenlik gösterir ancak zeka için bu söz konusu değildir, zekada varolan ezeli olarak aynı değişmez varlığa sahiptir.

Varlıklar sıfatıyla varlıklar, bizatihi varlıklar, gerçek varlıklar, düşünülür bölgededir; bunun nedeni, duyulur nesnelere, zamanla ortadan kalktıkları ve sürekli olmadıkları halde; sadece gerçek varlıkların sürekli ve aynı (kalan) bir öze sahip olmaları da değildir; çünkü hatta duyulur nesnelere arasında bile sürekli varlıklar bulunabilir; gerçek varlıkların düşünülür bölgede bulunma nedeni, yetkilerini bizzat kendilerinden almalarıdır. Terimin ilk anlamında öz, varlığın gölgesi değildir; fakat o, gerçekleşmiş varlığa sahiptir. Oysa varlık, düşünce biçimi ve hayat biçimi aldığı anda gerçekleşmiştir. O halde var olanda hem düşünce hem hayat hem de varlık vardır. Eğer o, varlıksa zekadır ve zeka ise, varlıktır; düşünce varlıktan ayrılamaz. O halde düşünmek çok olmaktır ve bir olmak değildir.⁵³

Bir şeyin ilkesi olan, her zaman o şeyden önce gelmelidir ve farklı varlık tarzına sahip olmalıdır. Zeka, düşünülürlerin mekanıdır. Düşünülürlerin ilkesi, düşünülürlerden önce gelmesi gerektiği için zekadan da önce gelmeli ve onunla aynı türden bir varlık olmamalıdır. Tüm varolanların zekada olduğu düşünüldüğünde, tüm ilkelerin de ilkesi olduğu şeyden önce gelmesi gerektiği düşünüldüğünde tüm varolanlardan önce gelen ve onlar gibi varlık olmayan bir şey vardır ve bu Bir'dir. Bir, hakkında düşünülebilen, konuşulabilen ancak ne olduğu değil, ne olmadığı söylenebilendir. Her şeyden önce olan Bir'den doğan ya da taşan tüm diğer şeyler

⁵² Plotinus, s.91.

⁵³ A.g.e., s.116.

varlık olarak adlandırıldığı ve Bir hiçbir şeye benzemeyen, her şeyden farklı olan olduğu için varlık olarak adlandırılmaz, yani ona vardır denilemez.

(...) fakat o bizim varlık adını verdiğimiz şeyden üstündür ve o, varlık adı verilemeyecek kadar yukarıdadır ve çok büyüktür: Kelamdan (verbe), zekadan ve duyulamadan üstündür; onları bize verdiğinden dolayı Bir, onlardan hiçbiri değildir. (...)bir olmayan, Bir tarafından korunmuştur ve Bir sayesinde olduğu şeydir ve eğer bir şeyin pek çok bölümü varsa, bir olmamıştır ve **o, vardır** diyemeyiz.⁵⁴

Biri kendisi bir varlık değildir, varlığın ötesindedir. Ondan türeyen her şey varlık olarak adlandırılır. Bunlar arasında gerçek varlıklar zekada yer alan düşünülürler, diskürsif akılda yer alan düşünülürlerin imgeleri ve yine bu alanda bulunan varolmayanlardan söz edilebilir. Duyulur dünyadaki varlıklar, öncelikle düşünülür dünyada vardır. Orada yani zekada aracısız olarak vardırlar, ancak diskürsif akılla kavranan nesnel dünyadaki varoluş bu aklın aracılığıyla varlık kazanır. Dolayısıyla bir tedricilikten söz edilecek olursa nesnel dünyası en altta yer alan ve en son varlık kazanan iken zeka, tüm varlıklarının asıl varlık olduğu Bir'den ilk çıkan en üstte yer alan olarak karşımıza çıkar.

Sonuçta kabul ediyoruz ki, bu evrenin varlığı ve nitelikleri ona başka yerden gelir... varlıkların tümü, önce başka yerde [düşünülür dünyada] vardır; sonra, hiçbir aracı olmadan sadece düşünülür varlıkta olan bu bütünüün başka bir şeyle yakınlığından dolayı, bu varlığın bir kopyası, bir imgesi spontane olarak ortaya çıkar veya ruh - genel olarak ruh(bunun şimdilik önemi yoktur) – ya da belli bir ruh kopyayı ve imgeyi (bilmeye ç.n.) çalışır. O halde dünyadaki her şey yukarıdan gelir; fakat her şey yukarıda çok daha güzeldi; çünkü burada her şey karışıktır; orada hiçbir şey karışık değildir. Sonuçta burada, baştan sona kadar her şey biçimler tarafından; önce madde, öğelerin biçimleri tarafından işgal edilmiştir; sonra bu öğeler biçimlerine, başka biçimler, ardından diğerleri vs. eklenir; bu eklenme öyle bir duruma gelir ki, pek çok biçimin sakladığı madde kolayca keşfedilemez.⁵⁵

Hakiki varlığın duyulurlar mı yoksa düşünülürler mi olduğu sorusunun Plotius'taki cevabı her ikisi de olmadığıdır. Varlık kategorisinde en üstte yer alan

⁵⁴ Plotinus, s.70.

⁵⁵ A.g.e. s.141.

düşünülürleri içeren zekadır ancak zekayı da var eden daha doğrusu varlığı zorunlu olarak kendisinden taşan kendisi varlığın ötesinde bir unsur olan Bir vardır. Bu anlayış, varlık kategorisinin en üstünde yine bir düşünülür olan Platon düşüncesinden farklılık gösterir ve düşünülürün de ötesinde olan ve ona varlığı veren bir üst düzeye taşır. Bu aynı zamanda duyulur ve düşünülür birlikteliğini zorunlu gören Aristoteles düşüncesinden de keskin bir ayrımı içerir. Duyulurlar, varlığın kavranılması için gerekli olan değil hatta hiç varolmasa da varlıktan neredeyse bir şey eksiltmeyecek denli aşağı seviyededir. Ancak mutlak yokluk gibi bir kavramdan Plotinus düşüncesinde bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü her varolan zorunlu olarak bir başkasını düşünme eylemiyle var kılmaktadır. Bu bakımdan varolmayan varlığın olumsuzlanması olarak kendini gösterir.

1.1.5. Klasik Dönemin Semantik Açısından Yorumlanması

Çalışmamızın bu ilk bölümü, varolmayan nesnelere tartışmasının yalnızca bir alanı vermek değil, aynı zamanda semantik tartışmaların bu alan boyunca hangi mecrada yürütüldüğünün de izini sürmeyi amaçlamaktadır. Varolmayan nesnelere semantiğine odaklanarak Parmenides'ten Plotinus'a dek olan sürece mercek tutacak olursak, ontolojinin epistemolojiye nispetle daha ağırlıklı tartışıldığı söylenebilir. Bu açıdan, doğrudan bir semantik tartışma yürütülmemekle birlikte, özellikle Platon ve Aristoteles'te mütakabiliyet temelli bir yaklaşımın benimsenmesinden hareketle, varlık-bildirimsel bir önermenin doğruluğunun hakkında olduğu nesneye uyumunda arandığını söylemek mümkündür.

Parmenides'in sembolik unsurlarla bezeli şiiri *Peri Physeos*'tan hareketle apaçık bir semantik yoruma ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Ancak şiirde bilhassa hakikat ve yanılgıya dair söylemleri ve bunları zorunluluk üzerinden bahse konu etmesi önemli bir ipucudur. Söz konusu “şiir”in (poem) “alētheia” kısmında “Prologue” ile uygunluk içerisinde, tamamen doğru olduğu iddia edilen öncüllerden (premises) gerçekliğin doğası (nature of reality) çıkarılır (deduces) ki bu husus

duyularca algılanan dünyanın gerçek olmadığı (unreal) sonucuna vardırır.⁵⁶ Duyular dünyasının yanıltıcı olduğunu söyleyen Parmenides'e göre, doğru ve yanlış yahut da şiirde andığı üzere hakikat ve yanılgıyı ayırt edecek süzgeç *logostur*. Bir-olan, değişmeyen, durağan hakikati, sürekli bir oluş-bozuluş içinde tecrübe etmeye alışkın olan faniler yanılgıya düşmektedir. Duyular dünyasının mahkum olduğu oluş bozuluş yanılgısından sıyrılarak hakikatin bilgisine ulaşmak *logos* ile mümkün olabilir. Bir diğer deyişle, "hakiki varlık"ın (true being) duyular ile değil aklî görü ile yakalandığına şüphe yoktur". " "Doxa" kesimindeki insanlar duyu algısı üzerinden verilen mâlûmatı yorumlamada alışkanlıklarına yenik düşerken", "karşıtlık içinde, tâkib edilen "aletheia" " yolundaki "işâretler (signs), en iyi bir biçimde, "to (e)on"a, yani gerçekliğe (reality) âid vasıflara (properties) yönelmek için "dayanaklar/payandalar (proofs)" olma amacıyla iş görür".⁵⁷

Parmenides'in doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayacak yolu sezgisel bir yoldur. Şiirde bahsettiği bu yola sevk edecek işaretler, hükmün doğru ya da yanlış olduğuna karar verecek yegane unsurun akli melekeler olduğu şekilde yorumlanabilir. Bununla birlikte, ne düşünülebilen ne de ifade edilebilen olarak bahsettiği varolmayan, bir önerme olarak karşımıza çıktığında, Parmenides'e göre yanlış bir önerme olacaktır sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira şiirde açıkça söylediği üzere varolmayan dile getirilemez.

Platon'a gelindiğinde, varolanın cinsler (varlık, hareket, sükunet, aynılık ve başkalık) üzerinden bilinebildiği, dolayısıyla cinslerin taşıyıcısı olan nesnelere yani duyulur nesnelere ontolojik ve epistemolojik dayanak teşkil ettiği açıktır. Özellikle aynılık ve başkalık üzerinden bir şeyin o şey olduğunun bilinebilmesi bizi doğrudan mütakabiliyet temelli bir doğruluk kuramına götürdüğü çıkarımı yapılabilir. O halde nesneye dair dile getirilebilecek olan varlık-bildirimsel bir önermenin doğruluk ya da yanlışlığı yani semantik değeri nesnesine uyumunda aranır. Varlığın düşüncede ve düşüncede olanın dilde ortaya çıktığı hatırlanacak olursa, "anamlı her bir dilsel unsura, ifadenin anlamı olan 'orada' olan bir varlık/entite karşılık gelmek zorundadır,

56 Ümit Öztürk, "Parmenides Ontolojisi" Hakkında: Bir Başlangıç", Mavi Atlas, 5(2)/2017: 530-548, s.538

57 A.g.e., s.540

çünkü nesne, ifadenin adı olduğu şeydir; anlamı, bir adlandırma türü olarak alıyoruz, ‘işaret-bağıntı’ ilişkisi son tahlilde isim-bağıntı ilişkisinden başka bir şey değildir.”⁵⁸

Ad ve adlandırılan arasındaki ilişki üzerinden Platon düşüncesinin semantik yorumunu olanaklı kılan metinler vardır:

Menon 72b-73c’de yer alan “arı sürüsü” pasajında başka bir inkar edilemez semantik argüman karşımıza çıkar, meşhur “Çok’tan biri” (İng. One over Many) [argümanı]: (i) açık bir anlama sahip her bir sözcük için tek bir karşılık/gönderge vardır. (ii) sözcüklerin göndergeleri, sözcüğün uygulandığından başka farklı tikel şeyler olamaz çünkü bunlar bir Çok oluşturur, Bir değil. (iii) Bir sözcüğün göndergesi, o halde Çok “arasından” Bir’i olmak zorundadır. (“Eğer sana arıların çok sayıda olup farklı türlerden oluşmalarını arı olmakla mı bir ilgisi olduğunu yoksa biçim, güzellik gibi niteliksel bir farklılıktan mı kaynaklandığını sorsaydım, bana ne yanıt verirdin?”)⁵⁹

Devlet’in 523a-524d’deki “parmak” pasajlarında, son bir çıkarım türüne rastlarız: (i) Açık bir anlama sahip her bir sözcük için açık ve net bir gönderge karşılık gelmelidir. (ii) Sözcüklerin göndergeleri duyulur tikeller olmayabilir, çünkü tüm (ya da pek çok) duyulur tikeller karmaşık ve belirsizdir: eğer verili bir duyulur x’in f olabileceği söylenebilirse, f’in karşıtı olduğu da söylenebilir. (“Peki, böyle hallerde ruh bocalamaz mı? Aynı şeyi kendisinde hem sert, hem yumuşak olarak gösteren duyumun ne demek olduğunu kendi kendine sormak zorunda kalmaz mı?”)⁶⁰ (iii) eğer gönderge duyulur tikeller değilse, duyulur olmayan tikeller olmak zorundadır.⁶¹

Gerek duyulur nesne ve dil karşılıklılığı gerekse nesne ve idea karşılıklılığı olsun, Platon düşüncesinde doğruluğun garantisini olarak bir mütakabiliyet arandığı açıktır. Doğruluk ve anlam, ya adın nesnesine uyumunda yahut da duyulur nesnenin pay aldığı ya da taklit ettiği ideaya uygunluğunda aranır. Dolayısıyla bir önermenin

58 Thomas W. Bestor, “Plato's Semantics and Plato's "Parmenides"”, *Phronesis*, Vol. 25, No. 1 (1980), pp. 38-75, s.40.

59 Platon’un Menon adlı yapıtından alıntılanan kısım (paragrafın sonunda yer alan parantez içindeki kısım) için şu çeviriyi kullandım: Platon, **Menon**, çev.Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul:2013, s.32.

60 Platon’un Devlet diyalogundan alıntılanan kısım için şu çeviri kullanılmıştır: Platon, **Devlet**, Çev.:Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2002, s.269.

61 Bestor, s.44-45.

semantik değeri, duyulur ya da düşünülür olan nesnesi yoluyla belirlenir. Nesnenin yalnızca duyulur değil fakat düşünülebilir de olabileceği fikri, uzam-zamansal bir varoluşa sahip olmayan nesnelere içeren önermelerin de, çelişiklik barındırmadığı sürece, semantik değerinin belirlenebileceği anlamına gelir.

Duyulur olmaksızın düşünülürün bilinebilme imkanının olmadığını kabul eden Aristoteles'e gelindiğinde, semantik yorum, nesnel olanın varlığının gerekliliği üzerinden ad ve adlandırılanın mütakabiliyeti kurulur. Anlam ve doğruluk, adın varolan nesne hakkında olmasıyla belirlenir. Aristotelesçi bu düşünüş, ilerleyen bölümlerde detaylandırılacak olan yalnızca bilfiil varolanları ve bilfiil varolanlarla birlikte varlığı muhtemel olanları temele alan iki yaklaşım olan edimselci ve olanaklılıkçı yaklaşımdan edimselci yaklaşıma uygunluk gösterir. "Aristoteles doğal türlerin, insanlar gibi, varlığının tikel nesnelere varlığına dayandığını düşündü". Bu düşünüş biçimi, "yalnızca asıl edimsel nesnelere ve edimsel nesnelere oluşan şeylerin varolduğu düşüncesini temel alan edimselciliğin bir versiyonudur. Doğaları edimselcilikten çok olanaklılıkçı olan "edimsel" nesnelere kabulüne izin vermez."⁶² "Aristotelesçi edimselcilik, bireyler, önermeler, olgu bağlamları ya da özellikler [şeklinde karşımıza çıkabilecek] salt mümkün birimlerin/itims olmadığını kabul eder."⁶³

Parmenides'ten Aristoteles'e dek uzayan klasik düşünceye daha genel bir bakışla yaklaşırsak, tüm bu süreç boyunca düşünülebilen her şeye var denildiğini söyleyebiliriz. Bir diğer deyişle, varolmayana duyulur ve düşünülür alan içinde yer açılmamıştır. Duyulan ve düşünülen her ne varsa "var" olarak kabul edilmiş ve bu temelde bir metafizik anlayış inşa edilmiştir. Söz konusu bu metafizik anlayışta adlar, özel ya da değil, tözleri ve bireyleri adlandırıyor. Dolayısıyla adın tuttuğu her ne varsa bir varolana tekabül ediyor. Düşünülen varlık yüklemine bir taşıyıcısı olarak addediliyor. Bu bakımdan klasik dönemi semantik bir mercekle incelediğimizde son derece gerçekçi tavrın hüküm sürdüğünü görmekteyiz. Varolmayan bir şey düşünülemez ve konuşulamaz düşüncesi yalnızca Parmenides

62 G. W. Fitch, "In Defense of Aristotelian Actualism", *Philosophical Perspectives*, Vol. 10, *Metaphysics* (1996), pp. 53-71, S.57.

63 A.g.e., s.67.

düşüncesine değil, bütün klasik düşünceye hakimdir. Çelişki barındırmayan tüm ifadeler varlık bildiren bireylere gönderimde bulunuyor. Bu bakımdan, ileride anılacağı üzere, varolmayanlara kapı aralayan bir metafizik ve semantik anlayıştan bu dönem için bahsetmek mümkün değildir.



1.2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASI

Varlık-yokluk tartışması Batı-Hıristiyan düşüncesinin temel meselesi olduğu kadar İslam düşüncesinin de temel tartışma konusudur. Hatta denilebilir ki, “mutlak yokluk” düşüncesi, batı felsefesi tarihinde son yüzyıla kadar tartışma konusu edilirken, İslam Felsefesi geleneğinin henüz başlarında “kabul edilmiş” bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kabulün teolojik kaygılarla olduğu bilinmektedir. Zira Allah’ı tüm varolanların Yaratıcısı olarak kabul etmek, zamansal ya da mekansal olarak yaratmadan önceki halin neliğine/nasıllığına dair bir açıklamayı zorunlu kılar. Bu hal, bazı filozoflarca, Allah hariç, varolanların varlıklarından önceki varolmayış yani yokluk hali olarak açıklanmıştır. Bütün bir İslam düşünce tarihinin varlık-yokluk tartışmasına değinmek, kapsam ve içerik olarak bu çalışma açısından mümkün ve elzem olmamakla birlikte, tarihsel süreç içerisindeki yeri ve önemine binaen, konunun ana hatlarıyla nasıl ele alındığı, öne çıkan filozoflar ve tartışmalar üzerinden değinilmesini zorunlu kılar. Bu bakımdan, bu başlık altında, belli başlı isimler üzerinden, varlık yokluk tartışmasının nasıl ele alındığına dair ana fikirlere değinilecektir.

İslam düşüncesinde varolmayış, yani yokluk, kavram olarak Arapça “‘adem” kelimesi ile karşılır. Kelam ve felsefede ‘adem, “varlık kavramının karşıtı olarak” kullanılır. Kutsal metinlerde geçmeyen ve “felsefe kaynaklı” olan bu kavram, “‘varlığın zıddı, yokluk, hiçlik” ve “‘varlığın yaratılmasından önceki hal” gibi anlamlarda’ kullanılmıştır. Burada, Batı felsefesine kıyasla önemli görünen bir fark, ademiyyetin yani yokluğun “yokluk” olarak kabulü noktasındadır. Çalışmamızın başında da yer verdiğimiz üzere, Parmenides’ten itibaren Antik Yunan Felsefesi düşünürlerinde varolmayışın varlığa nispetle durumu mevzu bahis edilirken İslam düşüncesinde yokluk bizatihi konu edinilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkar. İlk olarak Mutezilî düşünürler⁶⁴ alemin yoktan yani ademden yaratıldığı fikrini benimsemişler, yokluğun “yokluk” olarak bir kendiliğinin olduğunu, ‘bir “zât”ı

⁶⁴ Başlı başına bir tartışma konusu olan felsefe-kelam-tasavvuf tartışmasına burada girilmeyecek ve genel bir kullanım olarak “İslam filozofları ya da düşünürleri” tercih edilecektir.

bulduğunu, onun “sâbit” ve “şey” olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında bir varlığı bulunduğunu belirtmişlerdir’. Mâdumu “varlığı olmayan mâlum” şeklinde tarif ederek ona, bilginin objesi olarak bir gerçeklik” atfeden ilk dönem Mutezili düşünürlerle karşı, sonraki dönem Ehl-i sünnet düşünürleri yokluğa bir gerçeklik atfetmekten kaçınmış ve madumu “bir şey olmayan/ hiçbir şey değil” , “(leyse bi-şey’: شيء ل يس)” olarak tanımlamışlardır.”⁶⁵ Yani, varolana nispetle varolmayanı ele almışlar ve varlığın bir değillemesi olarak düşünmüşlerdir.

Madumun sabit olup olmamasına ilişkin benimsedikleri düşünce bakımından kelamcı düşünürler dörde ayrılırlar: “Ma’dum, ya sabittir ya da değildir. Her iki durumda da ya mevcut ile ma’dum arasında vasita bulunur –ki bu, haldir- ya da aracı bulunmaz. Burada dört ihtimal vardır. Herbir ihtimali bir kelam fırkası benimsemiştir.” Kendilerinden hakikat ehli olarak bahsedilen ilk grup, madumun sabit olmadığını ve varolanla varolmayan arasında herhangi bir aracı durumun veya seçeneğin bulunmadığını düşünürler. Bu gruba göre, “bilinenin yani bilinme özelliğine sahip olan şeyin” dış dünyada bir karşılığı yoktur. Dış dünyada karşılığı olan, varolan yani mevcudiyeti bulunan; dış dünyada bulunmayan ise madum yani varolmayan olarak düşünülmüştür. Varlık ya da yokluk zihinde değil tamamen dış dünyadaki bulunuşluğuna göre ayrılmıştır, dışta varsa varolan, yoksa varolmayan olarak kabul edilmiştir. Eş’ari ve Mutezilenin bir kısmının kabul ettiği ikinci ihtimal madumun sabit olmadığı ve aracı yani ne var ne yok olan diye bir seçeneğin bulunduğudür. Aracı ya da vasita olarak adlandırılan, var ile yok arasında olduğunu kabul ettikleri bu duruma “hal” adını vererek şöyle tanımlamışlardır: O, mevcudun bir sıfatı olup ne vardır ne de yoktur.” Bu gruba göre bilinen şeyin dış dünyada hiçbir karşılığı yoktur yani madumdur ya da kendi başına veya bir başkası itibariyle varlık sahibidir. Mutezile tarafından savunulan üçüncü ihtimale göre “ma’dum, sabittir ve vasita yoktur.” Bu anlayışa göre bilinen ya dış dünyada hiçbir karşılığı olmayan madumdur veya dış dünyada bulunan ve kendinde mevcudu ve mümkün madumu barındıran dış dünyada karşılığı olan şeydir. Mutezile’den bir kısmının savunduğu dördüncü ve son ihtimale göre madum sabit, hal ise gerçektir. Bu görüşe göre mevcut

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Çevrimiçi). <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>, 13.02.219.

ya dış dünyada kendi başına bir varlığa sahiptir ya da başka bir varlığa tabi olarak vardır, yani haldir. Halin bir başka varlığa tabi olarak var olması düşüncesi, onun aynı zamanda sabit olduğunu kabul etmektir. Mevcut ve mümkün madumu bu kategoride yani halde değerlendirirler.⁶⁶

İslam filozoflarına göre, bilinenler ya hiçbir itibarla gerçekleşmemiştir ya da gerçekleşmiştir. Gerçekleşmemiş olanlar madum, gerçekleşmiş olanlar ise mevcut olanlardır. Mevcut “müstakil olmalı ve sayesinde neyse o olacağı bir hakikatle başkasından ayrışmalıdır.” Harici mevcut, tümel niteliklere sahip olması ve şahıs bulmuş olması bakımından diğer mevcutlardan ayrışırken zihnî mevcut sadece tümel bir niteliğe haiz olması bakımından ayrılır.⁶⁷

Gerek İslam kelamcıları gerekse filozoflar kategorik olarak maduma yer vermişlerdir. Fakat madumun izahı bakımından birbirlerinden farklılaşmışlardır. Bir kısmı madumun sabit ve şey olduğunu kabul ederken bir kısmı sabit olmadığını yahut da şey olmadığını düşünmüştür. Harici ve zihni varlıktan ayrı olarak maduma bu denli geniş yer verilmesi, yukarıda da anıldığı üzere, Batı felsefesine kıyasla oldukça erkendir. Aynı şekilde, Batı felsefesine kıyasla oldukça güncel bir tartışma olan varolmayanların ayrışması mevzusunun da İslam felsefesi içinde çok erken dönemlerde gündeme getirildiği görülmektedir. Dış dünyada tahakkuku bulunan harici varlıkların ayrışmasının açık olmasıyla birlikte, varolmayanın ayrışması tartışma konusu olmuştur. Kavramsal olarak ayrışmanın söz konusu olabilmesi için, çokluğun da söz konusu olması gerektiği, dolayısıyla madum kabul ediliyorsa bir madumun diğerinden ayrıştırılabilmesi için tıpkı varolanların olduğu gibi madumun da çok sayıda olması gerektiği savunulmuştur. Madumun ayrışması tartışmasında, kimi zaman, hiçbir şekilde gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi mümkün olmayan mutlak madum ile bir şeyin nefyi olarak anılan yokluğun iç içe geçtiği anlaşılmaktadır.⁶⁸ Bu konudaki tartışma, zihni varlık tartışmasının bir uzantısı olarak görülür. Buna göre, nasıl ki zihni varlık ancak akılda ayrıştırılabiliyorsa madum/lar

⁶⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhul' Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları: İstanbul:2011, s.220-222.

⁶⁷ **A.g.e.** s.222.

⁶⁸ **A.g.e.** s.272.

da kendilerine atfedilen nitelikler göz önünde bulundurularak, ancak akılda ayrıştırılabilirler. Madumun dış dünyada bir karşılığı olmadığı için, sahip oldukları ya da atfedilen niteliklerin de dışta olması düşünülemez. Fakat bir diğer açıdan madumun dış dünyadan varolmadığı ancak zihinde bir tür varlığa sahip olduğuna işaret eder. Dolayısıyla bu söz konusu ayrışma madumun değil, mevcudun ayrışmasıdır. Ne dış dünyada ne de zihinde bir varlığı olmayan mutlak madumun ayrıştığı söylenecek olursa bu, söz konusu madumun, ayrışma niteliğiyle birlikte zihinde tasavvur edildiği anlamına gelir ve yine ayrışır.

(Bu hususta) yani ma'dûmun ayrışması hususunda (hakikat şudur: Bu, zihni varlık hakkındaki ihtilafın bir uzantısıdır. Çünkü ma'dûmlar arasında (ayrışma ancak akılda olabilir.) Çünkü ma'dûmlar, o hükümlerle ancak nefsü'l-emr bakımından akılda nitelenirler, dışta değil. Zira ma'dûmların dışta herhangi bir sübûtu yoktur ki dışta herhangi bir şeyle nitelenmeleri mümkün olsun. O halde ma'dûmlar yalnızca akılda ayrışabilir. (Şayet) ma'dûmlar için akılda gerçekleşen (o) ayrışma (onların zihindeki varlığı nedeniyle ise mutlak bir ma'dûm düşünülemez.) Aksine tasavvur edilen bütün ma'dûmlar ve yokluklar ile mutlak ma'dûm ve mutlak yokluk mefhumu zihinde mevcuttur. Bu durumda orada meydana gelen ayrışma, kesinlikle herhangi bir varlığa sahip olmayan mutlak ma'dûma değil, mevcuda aittir. (Aksi halde) mutlak olarak ma'dûm olup gerek dışta gerek zihinde varlığı bulunmayan şey, ayrışmayla nitelenmekle birlikte (tasavvur edilir) ve bu takdirde de ma'dûmlar ayrışır.⁶⁹

Özetle ifade edilecek olursa, ayrışacak kıvamda olan bir şeyin ya zihinde ya da dış dünyada varlığı elzemdir. Madum, ne ayrışacak ne de bir araya gelecek bir çokluğa sahip değildir. Öyle olsaydı, buna safsata denirdi, “yani hareketlerin ve sükûnların birbiri ardına ma'dûma gelmesi mümkün olurdu”.⁷⁰

Madumun ayrışmasına ilişkin yürütülen bu tartışmanın vardığı nokta madumun bir “şey” olup olmadığı tartışmasıdır. Ana tartışma konularından biri olarak kabul edilen madumun şeyliği tartışması hakkında Fahrettin Razi (d.1149-ö.1210) “şöyle demiştir: Bu mesele, varlığın mahiyete zâit olduğu görüşü üzerine kuruludur. Çünkü

⁶⁹ Cürcânî, s.273.

⁷⁰ A.g.e., s.277.

varlığın mahiyetle bir olduğunu söyleyen kişinin ma'dûmun şey olduğunu söylemesi mümkün değildir. Bunun aksini almak da mümkündür zira ma'dûmun şey olduğunu söyleyen kimse kesinlikle varlığın zait olduğunu söylemek zorundadır.⁷¹ Daha açık bir ifadeyle, madumun şeyliği, varlığın mahiyetlere sonradan eklenen bir nitelik olduğunu kabul edenler için ortaya çıkan bir problemdir. Eğer mahiyet ve varlık bir arada, biri diğeri olmaksızın düşünülemeyen kavramlar olarak kabul edilirse madumun şey olmasından bahsedilemez. Ancak varlık, mahiyetlere sonradan eklenen nitelik olarak görülürse, madumun şey olduğu öne sürülebilir. İkinci görüşü benimseyenlerin öne süreceği mahiyete sahip madum, mümkün mahiyet fikrini içerir, “zira imkansız ma'dûm ittifakla menfi olup kesinlikle takarrürü yoktur.”⁷² Bu ifadelerden, mümkün madumun varlık bulmamış mahiyet, imkansız madumun ise hiçbir varlık kipine sahip olmadığı çıkarımını yapabiliriz.

Madumun şeyliği hakkında da farklı ekollerin farklı düşünceleri benimsediklerini söyleyebiliriz. Eş'ariler madumun şeyliği fikrini tamamen reddetmiş, ister mümkün ister de imkansız olsun, madumun şey olmasına kendi düşünceleri içinde yer vermemişlerdir. Eş'arilere göre “varlık, hâkikatin ta kendisidir ve dolayısıyla varlığın olumsuzlanması hakikatin olumsuzlanması demektir”. Mahiyet varlıktan ayrı olarak düşünülür ve hem yokluğa hem de varlığa iliştiği öne sürülürse bu durumda mahiyet hem var hem de yok olmuş olur ki bu ikisi çelişiktir. Eş'ari düşünürlerin görüşünü filozoflar da benimsemişlerdir. Madum onlara göre de şey değildir. Şey, varlığa denk bir kullanma sahiptir. Mahiyeti olanın ya dışta mevcudiyeti vardır ya da zihinde. “Ama dışta ma'dûmun dışta bir şey olması veya mutlak ma'dûmun zihinde bir şey olması söz konusu değildir”.⁷³ Öte yandan, madum ve yokluk aynı şey değildir. Yokluk, varlığın olumsuzlamasıdır ve bu bakımdan sübuti bir sıfat olarak kabul edilmez, sübuti sıfatın taşıyıcısı olan, kedisinden varlığın nefyedildiği şeydir; yoksa yokluk sıfatının kendisi değildir.⁷⁴

Madumun şey ve sabit olduğunu düşünenler de vardır. Bunlara göre, madum bir başkasından ayrı olarak tasavvur edilen olduğu için hem ayrılmış hem de sabittir,

⁷¹ Cürcânî, s.273.

⁷² A.g.e., s.273-274.

⁷³ A.g.e., s.274.

⁷⁴ A.g.e., s.266-267

dolayısıyla da madum şeydir.⁷⁵ Ayrıışmış olan maduma verilen örneklerin bir kısmı “Yaratıcı’nın ortağı gibi” imkansızlıklar iken, bir kısmı da bir arada sunulan zıtlıkları içeren imkansızlıklardır: “köpükten bir deniz, yakuttan bir dağ, iki başlı insan gibi”. Hayal ürünü olan bu tür şeylerin sabit olmadığına dair ittifak edilmiştir. “Çünkü bunlar, telif, renkler ve özel şekillerle nitelenen şekillerden ibarettir.”⁷⁶

Ehl-i Sünnet’in madumun şey’iyetine gerçeklik atfetmemesinin ardında teolojik kaygılar olduğu bilinmektedir. Zira Mutezile’nin kabul ettiği gibi varolanların var edilmesinden önce bir tek Varlık olarak Allah’ın ve bir de kendilik olarak madumun tanınması İslam düşüncesi bakımından Tanrı düşüncesiyle bir arada kabul edilebilir değildir.

Böyle bir sorunun kelâm âlimlerini meşgul etmesinin temelinde ise kuşkusuz ilm-i ilâhîyi sınırlandırmamak endişesi bulunmaktadır. Zira ma’dûmu ilmin alanı dışında tutarak, bilmenin sadece mevcûdla ilgisi bulunduğu ileri sürüldüğünde, o zaman Allah’ın yok olanları bildiğinden nasıl söz edilecektir? Yine Allah’ın ‘alîm oluşu nasıl anlaşılacaktır?⁷⁷

Bu sebeptendir ki, madumun şey’iyeti, Tanrı anlayışıyla çelişmesinden ötürü, sonraki dönem İslam düşünürleri tarafından kabul edilmemiştir. Adem (yokluk), harici bir gerçekliği olamayan, şeylere nispetle konumlandırılan salt zihinsel bir kavramdır.

İslam düşünürlerinin yokluğun içeriğinden ziyade lafzı bakımından ayrıldıklarını düşünenler de vardır.⁷⁸ İtikadi olarak ayırımın önemsizleştirilmesi adına bu düşünce savunulsa da felsefi bakımdan adlandırmanın farklılaşması ve bu farklılaşmanın argümanları oldukça önemlidir. Madumun bir şey olup olmadığına ilişkin yapılan açıklamaların referansları Kutsal Metne yani Kur’an’a dayandırılır. “Bir şeyin

⁷⁵ Cürcânî, s.280.

⁷⁶ A.g.e., s.281.

⁷⁷ Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine bir İnceleme”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, 28, s.41.

⁷⁸ A.g.e., s.41.

olmasını istediğimiz zaman sözüme sadece ona "ol" dememizdir ve hemen olur”⁷⁹ ayetinde geçen “şey” kelimesi en belirleyici kullanımlardan biridir. Yaratmanın yoktan varolması anlamında filozoflar uzlaşmış görüneler de, yokluğun nasıl adlandırılacağı farklılaşmalara yol açmıştır. Bu farklılaşmalara dair yukarıda verilen genel malumatın ardından öne çıkan birkaç filozofun düşüncesine daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi (d. 801- ö. 873), yokluğun bir “şey” olmadığı ve zatının bulunmadığını ileri sürerek onu “la şey” yani “şey olmayan” olduğunu açıklamıştır. Farabi (d.870-ö.950) ise, alemin yoktan yaratıldığını kabul eder ve onun bir “şey” olduğunu düşünür. Fakat mutlak yokluğun kavranılabilmesi, Mutezile’de olduğu gibi, yokluğun konu olduğu şey üzerinden mümkündür. Daha sonraki İslam filozoflarında da ortaya çıkacağı üzere, Farabi yokluğu mutlak ve mümkün yokluk şeklinde ikiye ayırmıştır. Alemin yaratılmasından önceki yokluk mutlak olup, varlığa kıyasla kendinden bahsedilebilen değildir. Mutlak yokluğun zatından söz edilemez, ancak düşünceye konu edinilebilir. Mümkün yokluk ise varlığı da düşünülebilen ya da zata olan bir varlığın noksanlığı ya da karşıtı olabilen türden yokluktur. Mümkün yokluğun varlığa gelmesi ya da var olanın yok olması kendi dışındaki bir sebepten ötürüdür.⁸⁰ Dolayısıyla mümkün yokluk, bilkuvve durumundaki varlıktır. Filozofların var-değil dedikleri şey, Farabi’ye göre, bilfiil var olmayan ama bilkuvve olarak var olandır. Bir diğer seçenek de, “var” yüklemiyle birlikte kullanılan değilleme ya da olumsuzlama durumudur. Yani halihazırda varolan bir mevcudiyetin eksikliği ya da bir varlığa dair yüklem olumsuzluk ekiyle birlikte kullanılarak, çelişik anlamı elde etmek.

Bu anlamda filozoflar henüz bilkuvve olanı, bilfiil olanın adıyla adlandırarak her iki durumda da ona mevcûd adını verdiler. Yine kavram “bilkuvve olmaksızın mevcûd”, “Bilkuvve mevcûd değildir.” şeklinde kullanıma sahiptir. Filozoflar, bilkuvve olan hakkında “bilfiil olmaksızın mevcûd”, “Bilfiil mevcûd değildir.” şeklinde de ifade ederler. Olmayan (gayr) ve ‘değildir (lâ)’ eklentileri mevcûd ile

⁷⁹ Nahl 16/40.

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Çevrimiçi). <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>, 13.02.219.

birlikte kullanıldığında, onlar mevcûd'un çelişğini ifade eder. Bunlar hem zihinde olsun, hem zihinde olmayan olsun, mahiyeti bulunmayan ifade eder. İlk anlamıyla o 'yanlış' anlamına gelir. Yani yanlış, "O, mevcûd olmayandır (gayr)." denir. Bu ifade, "Onun zihnin dışında mahiyeti yoktur." demek olur. Olmayan (gayr) eklentisi, olumsuzlamaya işaret eder. "O, adil değildir (lâ yûced âdilen)."de olduğu gibi. Farabi "olmayan varlık (gayr-ı mevcûd)" anlamında boşluğa da yer verir. Olmayan-varlık (gayr-ı mevcûd), zihnin dışında mahiyeti olmayan demektir. Halk nezdinde ise bilmek, duyularıyla algılamak, yani 'duyumsamak' anlamına gelmekte, duyulur olmayan, mevcûd olmayan şeyin tanımına girmekte, özetle 'olmayan-mevcûd', mahiyeti olmayan şey anlamına gelmektedir. Farabi var-olan ve var-olamayan tanımlarından sözü, İlk Çağ filozoflarının varlık-yokluk tartışmalarına, varlık'ın kendisinden ortaya çıktığı şeye getirir. Varlığın kendisinden ortaya çıktığı şeyin varlık olması sonucuna ulaşarak onların oluşu ve meydana gelişi reddettiklerini, her şeyi ezeli ve ebedi kabul ettiklerini belirterek Melissos'tan şu sözü aktarır: "Mevcûdun dışındaki her şey, olmayan-varlıktır (gayr-ı mevcûd); olmayan-varlık şey değildir." Yani Melissos, mevcûdla bilfiil mevcûdu kastetmiş olur.⁸¹

Anlatılanlardan hareketle, Farabi düşüncesinde, varolanların Varlıktan neş'et etmeye başlamasıyla birlikte mutlak varolmayandan herhangi bir şekilde söz etmenin imkanının ortadan kalktığını söyleyebiliriz. İçinde bulunduğumuz uzam-zamansal evrende, "varolmayan" olarak anılan her ne varsa, ya bilkuvve yani potansiyel olarak varolandır, ya zaten varolan bir şeyin belirli bir zaman ve mekanda olmayışıdır yahut da dilsel düzlemde bir olumsuzlama ifadesidir. "Özetle olmayan-varlık, ya bir yüklem bir konudan olumsuzlanmasına veya bir yüklem olumsuzlandığı konuya delalet eder."⁸²

İslam Felsefesinin en önemleri isimlerinden olan İbn-i Sînâ, varlık ve yokluk kavramları üzerinde daha fazla durmuştur. "Adem konusunu daha geniş olarak inceleyen İbn Sînâ (d.980-ö.1037) bu kavramı, tabii varlıkların var olmazdan önceki durumu mânasına almakta ve Aristo'da olduğu gibi tabii varlıklara ilişkin ilkeleri

⁸¹ İrfan Görkaş, "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER], 11, 11 (2017/11), s. 79-80.

⁸² A.g.e., s.81.

madde, sûret ve adem şeklinde sıralamaktadır.⁸³ Varolan her şeyin varolmazdan önceki halleri olması bakımından ademiyyet yani yokluk bir ilke olarak kabul edilir. Yokluk, eşyanın varolmasından önceki haldir. Bu bakımdan Farabi düşüncesiyle de benzerlik gösterir. Yokluk denilen şey, bilkuvve haldeki varlıktır. Bilkuvvelik sona erdiğinde varlığa geliş başlayacaktır.

İbn-i Sînâ'ya göre de “şey”, mevcut olana denilir. Maduma şey denilmesi İbn-i Sînâ'ya göre açıklığa kavuşturulması gereken bir husustur. Zira madum, Allah'ın bilgisinde olmak bakımından mevcut yani şey olarak adlandırılabilir ancak mevcudat arasında varolmayan olarak da şey olarak adlandırılmaz.

Şayet “madum” ile dış dünyada yok olan kastedilmişse, bu mümkündür. Çünkü “şey” zihinde sabit olduğu halde, dıştaki şeylerde yok olabilir. Başka bir şey kastedilmişse, yanıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez; bilinmesi ise yalnızca nefste tasavvur edilmiş olmasından ibarettir. Ama dıştaki bir şeyi gösteren bir suret olarak nefste tasavvur edilmiş olması, asla söz konusu değildir.10/[74]⁸⁴

Madumun bir “şey” olarak zihinde, nefiste tasavvuru ve bu tasavvura yönelik herhangi bir ifadeyi dile getirmek, ona işaret etmek mümkün değildir. Zira “Mutlak madumdan olumlama ile haber verilemez; olumsuzlama ile haber verildiğinde ise, kuşkusuz zihinde herhangi bir şekilde var kılınmıştır. Çünkü “o” sözümlerimiz bir işaret içerir; zihinde hiçbir şekilde sureti bulunmayan maduma işaret edilmesi ise imkansızdır. Şu halde madum hakkında “şey” nasıl olumlanabilir ki?” 10/[75]⁸⁵ Öyleyse bir şeyiyeti bulunmayan madumun ilamı da söz konusu değildir. Ne dış dünyada ne de zihinde bir mevcudiyeti olmayan madumum bilinebilmesinden de bahsedilemez. “Varlık kendisiyle, yokluk ise herhangi bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinebilir.” 5/[84]⁸⁶

Buraya kadar anlatılanlar, İslam düşünce dünyasının varlık ve yokluk anlayışının en temelinde yer alan ve sonraki dönem İslam filozoflarının düşüncelerini de büyük ölçüde şekillendiren düşüncelerdir. Temelde Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki

⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Çevrimiçi). <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>, 13.02.219.

⁸⁴ İbn-i Sînâ, **Metafizik**, s.30

⁸⁵ **A.g.e.**, s.30

⁸⁶ **A.g.e.**, s.34

maduma dair ayırım, özellikle Farabi ve İbn-i Sina okumaları üzerinden metafizik düşüncenin temelini oluşturacak şekilde birleştirilmiş ve denilebilir ki, madumun yani varolmayanın varolan üzerinden tanımlaması yapılmaya başlanmıştır. İslam düşünce dünyasının farklı dönemlerinde de aynı varlık anlayışının genel itibarıyla muhafaza edildiği söylenebilir. Örneğin Osmanlı felsefesinde önemli bir yere sahip olan Kemalpaşazâde'nin varlık anlayışı, İbn-i Sina'yla oldukça benzerlik gösterir. Varlık ve yokluk, iki çelişikten biri, yani 'mümkün'ün iki ayrı yüzüdür. "Mümkün mevcûd değilse, ma'dum (yok) demektir; çünkü iki çelişikten biri yoksa diğeri olmak zorundadır."⁸⁷ Varlık kategorileri, Kemalpaşazade (d. 1468- ö.1534), düşüncesinde de, zorunlu, mümkün ve imkansızdır. Bu üç kategori de bizzat ya da bi'l araz şeklinde düşünülür. Bizzat zorunlu ve bizzat imkansızın varlık ve yokluklarının dışarıdan bir etken dolayısıyla değil kendilerinden olduğu düşünüldüğünde, bir mahiyetin varlığa ya da yokluğa uğramasındaki belirleyiciliğinin onun imkanından ileri geldiği söylenebilir. Bir mahiyetin varolabilmesi, varlık kazanabilmesi için "imkan" dahilinde olması gerekmektedir. Aynı şekilde, varolmaması için de mümkünün imkan çerçevesinin dışında olması gerekir. Kendinden zorunlu ve imkansıza gelince, Kemalpaşazade'ye göre bunlar bedihi kavramlardır, bedihi kavramlar kendiliğinden apaçıktır. Bu türden olan kavramları anlatmak için kullanılacak her sözcük, anlamı eksiltmekten ve daha da zorlaştırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Dolayısıyla varlığın ne olduğu sorusu sorulmuş olsa bile, bu bağlamda cevaplanamaz kalkmak durumundadır. Nitekim Aristoteles, "varlık olarak varlık"ı, bir bilim olarak metafiziğin inceleme konusu yapsa da, varlığı esasen tanımlamamış; onun dilde hangi biçimlerde kullanıldığını, nasıl söylendiğini göstermeye çalışmıştır. Bu durum daha sonra onu takip eden filozoflarca da tekrarlanmıştır. Varlığın apaçıklığı, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojiktir. "Ontolojik bakımdan vücûd, bütün varolanların varlık şartıdır." Mutlak yokluk ise, Parmenides'i andırır şekilde, düşünülmesi bile mümkün olmayandır. "Çünkü yok olan şeyin mahiyeti, onu o yapan özelliği olmadığından, bu özelliğin tespiti yoluyla elde edilen 'anlam' da elde edilmemiş, yani 'bilinmemiş' olacaktır."⁸⁸

⁸⁷ Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik Yayınları, İstanbul:2010, s.38.

⁸⁸ **A.g.e.**, s.24-25.

Varlık ve yokluk kavramlarının kendileri de dahil olmak üzere zihnimizde yer alan tüm kavramlar ontolojik olarak vardılar. Eğer bir şeyin yokluğundan bahsediliyorsa bu, mutlak yokluk değil; halihazırda varolmayan ya da Kemalpaşazade'nin "*vücut-u zihni*" olarak adlandırdığı yalnızca zihinde varolan, zihni varlık kategorisindeki, tümeller gibi, kavramsal ifadelerdir.

"Fatih Sultan Mehmed şaridir" gibi bir önermede yer alan 'Fatih Sultan Mehmed' kavramın, (insan ,adalet, sıcaklık gibi) tümellerin ve 'kıyamet'in tabii ki şu anda bir dış gerçeklik, yani harici varlık olarak mevcudiyeti söz konusu değildir. Bir başka ifade ile dış dünyada, 'doğrudan' bu kavramlara karşılık gelebilecek bir şey bulunmamaktadır. Fakat bütün bu kavramların zihinde varolduğuna da kuşku yoktur. Zira kullandığımız terimlere zihnimizde karşılık gelen birtakım anlamların bulunduğunu bilmekteyiz. Bu zihni anlamlar mevcut olmasaydı, bir iletişimden ve dilsel anlaşmadan bahsedilemezdi. Bu metinde siyah mürekkeple yazılan işaretler zihnimizde bir anlama geliyorsa, bu 'anlam' var demektir. O halde bunlar, zihni varlık olmaları itibariyle varken, dış gerçeklik olmaları itibariyle yokturlar. Dış dünyada bir şeyin bulunmaması ise, mutlak anlamda yokluğunu gerektirmemektedir. Çünkü mutlak yokluk, ne dış dünyada ne zihin dünyasında bulunabilir. O, dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmayan, zihinde de düşünülemezdir. Bir şeyin zihinde düşünülmemesi ve kavranamaması ise, tamamen 'anlamsız' olması demektir. Bu bağlamda anlamsızlık, yoklukla, yani varlıktan tamamen yoksunlukla eş anlamlıdır.⁸⁹

Varlık ve yokluğun, Kemalpaşazade düşüncesindeki karşılığının İbn-i Sina düşüncesine paralel bir şekilde ele alındığı bir kez daha ifade edilmelidir. Varlık ve yokluk, her şeyden önce, kendi itibariyle ya da başkasından ötürü var ya da yok olarak ikiye ayrılır. Bizzat zorunlu ve imkansız, izahı gerektirmeyecek şekilde apaçık olan kavramlardır. Bu bağlamda imkansız yani mutlak yokluk, ya da madum, düşüncede dahi olmayan, bu sebeple herhangi bir anlama tekabül edemeyecek olandır. Bunun dışında kalan yokluk ise, gündelik dilde kullandığımız fakat dış dünyada bir gerçekliği bulunmayan, Aristoteles gibi, ifadeler ve tümellerin de dahil olduğu soyut ifadelerdir. Bu türden olan ifadeler zihni varlık olarak adlandırılır ve

⁸⁹ Ö.M.Alper, s.30.

dışarıda bir gerçekliği bulunmasa da zihinde varlık sahibidirler.⁹⁰ Bunun dışında bir de, imkan halinde bulunan mahiyetten bahsedilebilir. Eğer bir mahiyetin varlığa gelmesi için gerekli sebepler ona henüz uğramamışsa, yoktur. İmkan halindeki mahiyet, varlığa geldikten sonra kendisi açısından zorunlu, başkası açısından mümkün varlık olarak düşünülür. Var edici sebeplerin henüz oluşmadığı varolmayan mahiyet ise, özü gereği mümkün bir varlıktır.

Kemalpaşazade gibi, onun çağdaşı olan Taşköprizade Ahmed Efendi (ö.1561) de Osmanlı döneminde İbn-i Sina'nın varlık anlayışını büyük ölçüde benimsemiş bir düşünür olarak karşımıza çıkar. "Hakikat Mertebelerindeki İncelikler" adlı risalesinde beş hakikatten bahseder⁹¹. Bu beş hakikat, Allah'ın ezeldeki ilminde sabit olan yani *ayan-ı sabite*'dir. Bunlar arasında varlığın modalitelerinden söz etmez. Ancak, birincil varlığın ikincil varlığa yani varlığı kendinden olanın varlığı başkasına tabi olana nispetle ve varlığı gerçekleşmiş olanın gerçekleşmemiş olana nispetle zorunlu olduğundan bahsedilebilir. Bunun dışında, bilgisi Allah'ın ezeli ilminde bulunan hakikatlerin tamamını mümkün hakikatler olarak anar. İmkansız gelince, aynı başlıklı risalesinde şunları söyler:

İmkansız olanlara [mümtencilere] gelince onların aslında ilmî suretleri yoktur. Ancak onların tasavvurları teşbih yoluyla olur. Bu şöyle demek gibidir: Siyah ve tatlının biraraya gelmesine benzer bir biraraya gelmenin beyaz ve siyah arasında olması mümkün değildir. Ya da nefy yoluyla olur; bu da aklın siyah ve beyazın bir araya gelmesi mefhumunun varolmasının mümkün olmadığına hükmetmesidir. İbn-i Sina *eş-Şifa*'da bu şekilde açıklamıştır.⁹²

⁹⁰ Zihni varlık da Kemalpaşazade düşüncesinde bir kendiliği bulunan asli kavramlar ve bir kendilikten yoksun olan gölge varlıklar olarak ikiye ayrılır. Detaylı bilgi için bkz. Ömer M.Alper, **Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik Yayınları, İstanbul:2010.

⁹¹ Bunlardan ilki, yalnızca Allah'ın bilgisinde yer alan *gayb-ı mutlak*tır. Bu hakikatin Allah'ın ezeli ilmindeki bulunuşluğunu *sübutun şeyliği* olarak adlandırır. İkinci hakikat *muzaf gayb* dediği, Allah'ın ilminde sabit olup harici varlığı isteyen hakikatlerdir, bunları *vücudun şeyliği* olarak adlandırır. *Muzaf gayb*, yalnızca aklen bilinebilecek *melekler ve ruhlar alemi*dir. Üçüncü hakikat, *muzaf şehadet*dir. Bu hakikatler hisle değil, tahayyülle bilinen *misal alemi*dir. Dördüncüsü, hissedilebilen, *şehadet ve mülk alemi*nde yer alan *mutlak şehadet*tir. Beşincisi ise, önceki dördünü birden içeren, soyut bir ruh ve maddi bir beden sahip olan insandır.

⁹² Taşköprizâde Ahmed Efendi, **Felsefe Risaleleri** (Hakikat Mertebelerindeki İncelikler), çev.: Kübra Şenel, Cahit Şenel, M. Zahid Tiryaki, İstanbul Medeniyet Üniveritesi Yayınları, İstanbul:2015, s.24.

İmkansızların ilmi suretlerinin olmaması, onları bilmeyi mümkün kılacak herhangi bir vasıftan yoksun olmalarıdır. Ancak varolana benzerlikleriyle ya da varlığın olumsuzlanmasıyla tasavvur edilebilirler. İmkansızların ilmi hakikatlerinin bilgisi Allah için zorunlu bir bilgidir. Varlık sahasına çıkmalarına izin verilmeyen, dış dünyada herhangi bir tezahürleri olması mümkün olmayan mümteniler, gaybi ya da batını isimlerle müsemma olup, haklarında edinilmesi mümkün olan bilgi Kutsal Metinlerde bahsedilenle sınırlıdır.

Mümtenilerin bir kısmının ilmî hakikatinin Hakk'ın zatı için lâzım olması gerekir. Ancak onların kendileri için istemiş oldukları isimlerin gaybî ve batını isimler olup batından aynî varlık sahasına çıkmalarına ve zatları hasebiyle zuhur etmelerine mani olunması sebebiyle, haricî varlık ile muttasıf olmaları imkansızdır. Bu kısım, akli istidlal ile ulaşılması zor bir kısımdır. Ona ilişkin bilgi, mişkâtü'n-nübüvve ve velâyetten alınır. Öyle ki onlar bunu dile getirdiler ve ayrıca Nebi'nin (s.a.v) bir duasında zikrettikleri buna şöyle işaret eder: “Allah'ım kendini isimlendirdiğin, kitabında indirdiğin veya kullarından birine öğrettiğin ya da gayb ilminde kendine ayırdığın her bir ismin ile sana dua ediyorum.” Allah'ın kendi gaybının ilmine ayırmış olduğu zuhur etmemiştir ve hiçbir şekilde zuhur etmez. Onun varlığının hariçte olması imkansızdır. Sonra bu kısmı *gaybın anahtarları* olarak isimlendirmişler ve Yüce Allah'ın “Gaybın anahtarı O'nun yanındadır, onları O'ndan başka kimse bilmez” buyruğundan bunu kastettiğini ileri sürmüşlerdir.⁹³

Allah'ın ezeli bilgisinde olan fakat tezahürü olan diğer varlıklar, klasik düşüncedeki genel taksime paralel olarak töz, araz, cins ve tür ayrımı üzerinden bahse konu olmuştur.

İslam Felsefesinin erken dönemlerden yakın dönemlerine dek değindiğimiz filozofların tartışmalarından anlaşıldığı kadarıyla, varolmayanın varlığa kıyasla ne olduğu, nasıl bilinebildiği, varolmayanın varolandan ve diğer varolmayanlardan nasıl ayrıştırılacağına dair derin tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu tartışmaların pek çoğu Batı felsefesine nispetle oldukça erken bir dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle madmunun ayrıştırılması konusu, günümüz varolmayan nesnelere tartışmalarının en yoğun olduğu konular arasındadır.

⁹³ Taşköprüzâde, s.24.

II. BÖLÜM

KANTÇI KOPERNİK DEVRİMİ ve VAROLMAYAN NESNE TARTIŞMASININ DÖNÜŞÜMÜ

2. KANT'IN TRANSANDANTAL DÜŞÜNCESİNDE VAROLAN- VAROLMAYAN NESNE AYRIMI

2.1.1. Kant'ın Kendinden Önceki Döneme İlişkin Eleştirilerinin Ana Hatları

Son yüzyıla kadar, felsefe tarihinde varolmayan nesnelere dolaysızca konu edilmediği ve buna dair müstakil bir başlık ayrılmadığı için filozofların varolmayanlar üzerine düşüncelerini varolan nesnelere hakkındaki düşünceleri üzerinden bir diğer ifadeyle ontoloji, epistemoloji ve mantık anlayışları incelenerek anlamak gerekir. Alman Aydınlanmasının en önemli ismi olan Kant'ın, varolmayan nesnelere açısından felsefesini incelemeye evvel, önceki dönem felsefe ve doğa anlayışlarına kısaca değinmek, bütünü içerisinde Kant'ı anlamayı kolaylaştıracaktır.

Tarihsel seyri içinde sırasıyla ele alındığında Kant'ın temel eleştirilerinden biri Platon'un varlığın noesis yoluyla dolaysızca kavranabileceği ve bireysel tözler olarak kabul ettiği ideaların bütün bilginin temelinde yer aldığı düşüncesine yöneliktir. Kant'a göre, bu başlık altında detaylandırılacağı üzere, dış dünyadan bağımsız, duyu algıları yoluyla edinilmeyen ve Platon'un iddia ettiği şekilde *a posteriori* nesnelere dünyasının varlığını borçlu olduğu bir idealar evreni yoktur. Dış dünyaya dair bilginin en temelinde duyarlılığa çarpan empirik malzeme vardır. Duyumdan gelen bu veriler olmaksızın, nesneye dair hiçbir şekilde bilgi üretilemez.

Platon'un idea anlatımını öyle bir yolda kullandığı ki, kolayca görülebileceği gibi, onunla yalnızca hiçbir zaman duyulardan ödünç alınmamakla kalmayan, ama Aristoteles'in ele aldığı anlak kavramlarının bile çok çok ötelere geçen bir şeyi anlıyordu, çünkü hiçbir zaman onunla karşılaşacak bir şey ile karşılaşmak söz konusu olamazdı. İdealar yaratıcıları olan Platon için kendilerinde şeylerin kök-imgeleridir, ve kategoriler gibi yalnızca olanaklı deneyim için anahtarlar değildir. Onun görüşüne göre idealar en yüksek ustan doğmuş ve orada insan usuna paylaştırılmışlardır. Ama insan usuna

şimdide kendini bundan böyle kökensel durumunda bulamaz, tersine artık oldukça bulanıklaşmış eski ideaları bir anımsama (ki felsefe demektir) çabasıyla geri çağırması gerekir. [AUE, B375]

Gerçek dünyanın düşünülürler dünyası olduğu, düşünülürlerin bireysel tözler olduğu ve bu tözlerin dışarıdan gelen algıyla değil aklın düşünme faaliyetiyle doğrudan kavranabileceği düşüncesi Kant'ın Platon'a yönelik eleştirilerinin odağını oluşturur. Varlık, salt muhakeme yoluyla, Platon'un cinsler adını verdiği kavramların birleştirilmesi, ayrıştırılması, benzerlik ve farklılıkları üzerinden, dilin sınırları içinde kalarak ve matematikten yardım alarak açıklanabilecek bir idealar bütünü değildir. Elbette deneyimin ilkesini oluşturan *a priori* kavramlar vardır ancak bunlar deneyim olmaksızın hiçbir anlam ifade etmezler. Zira Kant'a göre “insan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü vardır – *duyarlık ve anlak*. Bunlardan ilki yoluyla nesnelere bize verilir, ikincisi yoluyla ise düşünülürler. [AUE, B30] İdealar dış dünyaya dair bilgi vermedikleri gibi, salt *a priori* yargılar üzerinden bilgimizi genişletmek de mümkün değildir. Aynı şekilde, duyuma dayalı hiçbir bilgi olmaksızın, olanaklı nesne hakkında da geçerli bir düşünce üretmek söz konusu değildir. Çünkü olanaklı nesnenin sınırları da, dış dünyaya dair bilginin sınırlarını aşamayacaktır.

Salt düşünülürler üzerinden varlığı anlamaya çalışanlar gibi, salt duyulurlar üzerinden varlığın ve ona dair bilginin sınırlarını çizmeye çalışanlar da Kant'ın eleştirilerinin hedefindedir. Bu filozoflar arasında kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylediği Hume da yer alır. Kant'a göre Hume nedenselliğin salt *a priori* temeller üzerinden açıklanamayacağını savunurken haklı idi. Ancak, onu salt duyuların bir alışkanlığı ile açıklamayı tercih edip, sezgiyi tamamen dışarıda bırakması talihsizlikti. Çünkü sezgi ya da görü olmaksızın, duyu verileri anlamlı hale getirilemezler. Kant, Hume'un sezgi ve kategoriler yoluyla duyumlananın işlenebilir hale getirilmesini yadsımasını “usun sansürü” [AUE, A760-B788] olarak adlandırır.

Hume, özellikle nedensellik ilkesi üzerinde durarak bütünüyle doğru bir yaklaşımla gerçekliğinin (giderek genel olarak etker bir neden kavramının nesnel

geçerliğinin) hiçbir içgörü, e.d. hiçbir a priori bilgi üzerine dayanmadığını ve buna göre bu kavramın tüm yetkesini en küçük bir biçimde bu yasanın zorunluluğundan değil, ama yalnızca deneyim sürecindeki genel bir kullanılabilirliğinden ve bundan kaynaklanan bir alışkanlık olarak adlandırdığı öznel bir zorunluktan aldığını belirtti. Usumuzun bu ilkenin tüm deneyimin ötesine geçen bir kullanımı konusundaki yeteneksizliğinden genel olarak görgül olanın ötesine geçmeye yönelik tüm istemlerinin hiçliği vargısını çıkardı. [AUE, B 788]

Kant'ın savına göre Hume, arı us ve arı anlak yani müdrikenin işlevini anlayamamış bu nedenle de yalnızca duyulur alana mahkum kalmıştı. Oysa duyum, duyulur olana dair bilginin yalnızca ilk etabında, hissetme yetisinin saf formlarına tabi olana kadar, etkin olup sonraki aşamada zorunlu olarak hissetme yetisinin, aklın muhakeme yetisinin ve müdrikelerin kategorilerine tabidir. Yani duyulur nesneye dair bilginin oluşması için duyum vazgeçilmezdir ancak bu duyum arı usun saf kavramlarınca bir yargıda bir kavram tarafından tutulabilecek hale getirilmeden yani deneyimden tamamen bağımsız olan hissetme yetisinin saf formları ile akıl ve müdrikenin saf kavramları üzerinden görülenmeden anlaşılabilir, hakkında bilgi üretilebilir bir nitelikte değildir. Aynı şekilde, ilk aşaması yine duyuma bağlı olmak kaydıyla, nesneye dair üretilen kavramdan yine aynı *a priori* ilkeler sayesinde yeni kavramların elde edilebileceği de Hume için anlaşılması mümkün olmamış karanlık noktalardan biridir.

Hume, gerçi sorunu hiçbir zaman tam olarak geliştirmiş olmasa da belki de belli bir türden yargılarda nesneye ilişkin kavramımızın ötesine geçtiğimizi düşünüyordu. Bu tür yargıyı sentetik olarak adlandırmıştım. Daha önce taşıdığım bir kavramın ötesine deneyim aracılığıyla nasıl geçebileceğim konusunda hiçbir duraksama söz konusu değildir. Deneyimin kendisi, algıların öyle bir sentezidir ki, bir algı aracılığıyla iye olduğum kavramımı başkalarının katılımıyla artırır. Ama kavramımızın ötesine a priori geçebileceğimize ve böylece bilgimizi genişletebileceğimize inanırız. Bunu en azından bir deneyim nesnesi olabilecek olan açısından arı anlak yoluyla, ya da şeylerin deneyimde hiçbir zaman karşılaşamayacak özellikleri ya da giderek bu tür nesnelere varoluşları açısından arı us yoluyla yapmaya çalışırız. Kuşkucu filozofumuz yapmış olması gerektiği gibi

bu iki yargı türünü birbirinden ayırdetmedi ve doğrudan doğruya kavramların bu kendi kendilerini arttırmalarını ve deyim yerindeyse anlağımızın (us ile birlikte) deneyim tarafından döllemeksizin kendini üretmesini olanaksız görmeye başladı. Buna göre bu yetilerin tüm sözde a priori ilkelerini birer kuruntu olarak gördü ve bunların deneyimden ve bunun yasalarından kaynaklanan bir alışkanlıktan başka bir şey olmadıklarını, dolayısıyla kendilerine sanısal bir zorunluluk ve evrensellik yüklediğimiz salt görgül, e.d. kendilerinde olumsal kurallar olduklarını düşündü.” [AUE, A765, B 793]

Hume, hiç değilse, nesneyi anlayabilmek için nesnenin kendisinde olmayan, deneyimi aşan *a priori* kavramların olduğunu fark etti ancak bunun akıl ve müdrikenin saf kavramları olduğunu, arı usun faaliyet alanına girdiğini çözemediği için, deneyimi aşan türdeki bilgiyi, deneyimde sürekli yinelenmesinden ötürü, deneyimleyenden kaynaklanan öznel bir *alışkanlık* olarak açıklamak zorunda kaldı. Locke ise, deneyimde karşılaştığı bu *a priori* kavramların deneyimlenen nesnenin kendinden kaynaklandığını düşündü ve bu kavramları deneyimden türeterek Kant’a göre *tutarsız* bir yola girdi.

Ünlü Locke bu irdelemeleri gözden kaçırdığı için, ve anlağın arı kavramlarıyla deneyimde karşılaştığı için, onları da deneyimden türetti. Ve sonra öylesine tutarsız bir yolda ilerledi ki, onlar aracılığıyla tüm deneyim sınırlarını çok çok aşan bilgiler elde etmeye çalıştı. David Hume bunu yapabilmek için bu kavramların a priori kökenli olmalarının zorunlu olduğunu kabul etti. Ama anlağın kendilerinde anlakta bağıntılı olmayan kavramları gene de nesnede zorunlu bir yolda bağıntılı olarak düşünmesinin nasıl olanaklı olduğunu açıklayamadığı için, ve bu kavramlar yoluyla anlağın kendisini ona nesnelere sunan deneyimin yaratıcısı olabileceğini hiç düşünmediği için, onları deneyimden (yani, deneyimde sık sık yinelenen çağrışımdan doğan ve yanlışlıkla nesnel olarak görülmesine karşın öznel olan bir zorunluktan, eş deyişle alışkanlıktan) türetmek zorunda kaldı.[AUE, B128]

Kant’ın kendinden önceki dönemlere dair eleştirilerini ana hatlarıyla ele alırken felsefe tarihinin bir başka önemli ismi olan Descartes ve Descartesçı idealizme de değinmek gerekir. Kant’a göre, benim kendi varlığımın bilincine ulaşmam tek başına

dış dünyanın varlığının teminatı olamaz. Değişen her şeye rağmen değişmeyen şeylerin de olduğu, zamanın belirleniminde *kalıcı* bir şey olduğunun kanıtıdır, ben kendi bilincime zamanda varıyorum; o halde zamanda ortaya çıkan bu bilinç, benim dışındaki dünyanın varoluşunun da dolaysız bilincidir şeklindeki bir uslamlamayı Kant kabul etmez. Zira bu veçheden bakılacak olursa, benim kendi bilincime varmamı da olanaklı kılan, “zamanı” ve “zamanda olanı” duyumsamamı gerektirir öncelikle. Dolayısıyla duyum olmaksızın, dış dünyanın bilincini dolaysızca verebilecek hiçbir şey yoktur.

İki tür idealizm: biri Descartes’ın belkili idealizmidir ki, salt bir görgül önesürümü (assertio) ikircimsiz olarak bildirir – Varım. (...) yalnızca kendi varoluşumuz dışındaki herhangi bir varoluşu dolaysız deneyim yoluyla tanıtlama konusunda yeteneksizliği ileri süren belkili idealizm yeterli bir tanıtlama bulununcaya dek hiçbir kesin yargıya inanılamayacağını kabul ettiği ölçüde usaldır ve sağlam temelli bir felsefi düşünme yoluna uygundur. Gereken tanıtlama öyleyse dış şeylere ilişkin olarak yalnızca imgelerimizin değil ama deneyimimizin olduğunu göstermelidir. Ama bunu yerine getirmenin biricik yolu Descartes için ikircimsiz olan iç deneyimimizin bile ancak dış deneyim varsayımı altında olanaklı olduğunu tanıtlamaktan geçer. [AUE, B275]

Kant öncesi felsefi tartışmaların çerçevesi yaklaşık olarak bu şekildedir. Dış dünyada benden ve benim algılarımdan bağımsız bir dünya var mı ve varsa bu dış dünya ile irtibat nasıl mümkündür soruları etrafında düşünce üretilmekteydi. Bilim daha doğrusu fizik dünyasında yaşananlar ise, önceden geçerli fizik anlayışını tersine çevirecek şekilde ilerliyordu. O zamana dek olan şekliyle, kabaca söylenecek olursa, orada hazır bulunan nesnelere dünyası var ve bu dünyanın kendine ait yasaları olduğu varsayılarak bu yasaların keşfine çabalanıyordu. Fakat yeni fizik, bunun tam tersini öne sürmekte, yani yasanın yasa koyandan bağımsız olmadığını, evrene yasalar dayatmaktansa ona kulak vererek, yasayı arayanın tıpkı yargıç gibi sorduğu sorulara cevap vermesini mümkün kılacak şekilde hareket etmesi gerektiğini söylemektedir. Böylece, Kant’a göre, fizik nihayet bilimin güvenilir yoluna girmiştir.

Galileo ağırlıklarını önceden kendisinin belirlediği küreleri eğik düzlemde yuvarladığı, ya da Torricelli havaya kendisinin önceden bildiği bir su sütununa eşit bir ağırlığı taşıttığı, ya da daha yakın zamanlarda Stahl metalleri onlara bir şeyler ekleyerek ve sonra bunları geri çekerek oksitleyince sonra yeniden metale dönüştürdüğü zaman, -tüm bunlarla tüm doğa araştırmacıları üzerinde bir ışık çaktı. Usun ancak kendi tasarına göre kendi ürettiklerini bildiğini, yargısının değişmez yasalarla uyum içindeki ilkeleri ile önden gitmesi ve Doğanın zorunlu olarak onun sorunlarını yanıtlaması gerektiğini, ama kendini bir bakıma Doğanın gösterdiği ipuçlarını izlemeye bırakmaması gerektiğini kavradılar; çünkü önceden saptanmış bir tasara göre yapılmayan olumsal gözlemler hiçbir biçimde zorunlu bir yasa ile bağdaşmayacaklardır, ki gene de usun aradığı ve gereksindiği bu yasadan başka bir şey değildir. Us bir elinde ilkeleri –ki yalnızca bunlar uyum içindeki görüngülere bir yasanın geçerliğini verirler - , ve ötekinde bu ilkelere göre tasarladığı deney ile doğaya hiç kuşkusuz ondan öğrenmek için yaklaşmalıdır; ama bunu kendini öğretmenin söylemek istediği her şeyi dinlemeye bırakan bir öğrencinin değil, tersine tanıdığı kendi ortaya sürdüğü soruları yanıtlamaya zorlayan bir yargıcın niteliği içinde yapmalıdır. Böylece giderek Fizik bile kendi düşünme yolu için öylesine kazançlı olmuş olan devrimi öyle ilginç bir buluşa borçludur ki, buna göre us doğadan öğrenmesi gereken ve kendi başına bilemeyeceği şeyleri doğada aramak (ona yüklememek), ve gene de bunu doğaya kendisinin koymuş oldukları ile uyum içinde yapmak zorundadır. İlk kez böylelikle ki doğa bilimi yüzyıllar boyunca yalnızca el yordamıyla ilerlemeye çalıştıktan sonra bir bilimin güvenilir yoluna girmiştir. [AUE, BXIII]

Kant, fizikte olan şeyi felsefe açısından düşününce, orada da durumun çok farklı olmadığı kanısına varıyor. Daha önce hep bilginin nesneye uydurulmaya çalışıldığı ancak kavramlar yoluyla *a priori* neticelere varmaya çalışıldığı, bunun ise bilgiyi genişletmediği görüşmüştür. Bu durumda, fizik biliminin gerçekleştirdiği devrimi gerçekleştirmeye felsefede de ihtiyaç vardır. Denenmesi gereken yol, bilgiyi nesneye uydurmak veya dayatmak değil, akıl ve müdrikenin saf kavramlarına uygun olarak nesneyi kavrama yoludur. Kant bu durumun, Kopernik'in yıldızların hareketine dair yaptığı çalışmayla analogisini kurar. Aşağıda alıntılanıldığı üzere Kopernik, daha önce yıldızların devinip gözlemcinin sabit olduğu varsayımını tersine çevirerek, yıldızların dingin olup gözlemcinin yıldızların etrafında döndüğü varsayımıyla başarıya

ulaşmıştır. Nesnenin bilgisini edinmek için de, eski yöntem düşünülduğünde böyle bir ters çevirme işlemine ihtiyaç vardır. Saf *a priori* kavramlar olan ideaları nesnelere uydurmaya çalışmaktan vazgeçip, akıl, müdrike ve hissetme yetisinin işleyişinin, saf kavramlarının farkına varmalı ve nesnenin bunlar üzerinden ancak bilgisinin edinilebildiğini görmenin vakti gelmiştir. Uzun olmakla birlikte, Kant kendinden önceki düşünceye nispetle kendi yapmaya çalıştığı şey arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

Bugüne dek tüm bilginin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi birşeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bilginizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelere kendilerini bilginize uydurmaları gerektiği varsayımı altında Metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp almayacağımızı sınayabiliriz. Bu istenilen şey ile, e.d. nesnelere bir *a priori* bilgisinin olanağı ile, e.d. onlar daha bize verilmeden üzerlerine bir şeyler saptama amacı ile çok daha iyi uyuyor. Burada durum öyleyse Kopernik'in ilk düşüncesi durumunda olduğu gibidir. Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızların dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olmayacağını araştırmıştı. Metafizikte de, nesnelere sezgisi açısından benzer bir yol denenebilir. Eğer sezgi kendini nesnelere yapılarına uydurmak zorundaysa, bunlar üzerine herhangi bir şeyin nasıl *a priori* bilinebileceğini düşünemiyorum; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini sezgi yetimizin yapısına uydurmalıysa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim. Ama eğer birer bilgi olacaklarsa bu sezgilerde durup kalamayacağım için, tersine bunları tasarıma dönüştürüp nesne olarak herhangi bir şey ile ilişkilendirmem ve bu nesneyi onlar yoluyla belirlemem gerektiği için, ya bu belirlenimi ortaya çıkarmamı sağlayan kavramların nesneye uydularını varsayabilirim – ki bu durumda yine nesnelere üzerine herhangi bir şeyi *a priori* bilebilmenin yolunda yatan aynı güçlkle karşılaşırım; ya da nesnelere, ya da yine aynı şey, deneyimin –ki nesnelere (verili nesnelere olarak) yalnızca onda bilinirler –bu kavramlara uygun düştüğünü varsaymalıyım –ki bu durumda daha kolay bir çıkış yolu hemen görünür, çünkü deneyimin kendisi kuralları benim kendimde olan anlağın gereksindiği bir bilgi türüdür. Bu kurallar daha bana nesnelere verilmeden bende oldukları için *a priori*

varsayılmalıdır ve a priori kavramlarda anlatılırlar. Buna göre tüm deneyimin nesnelere kendilerini zorunlu olarak bu kavramlara uydurmalı ve onlarla bağdaşmalıdır. Nesnelere gelince, yalnızca us yoluyla ve hiç kuşkusuz zorunlu olarak düşünülüyor oldukları, ama (en azından usun onları düşündüğü yolda) hiçbir biçimde deneyimde verilmedikleri sürece, onları düşünme girişimi (çünkü gene de düşünmeye izin vermelidirler) buna göre yeni düşünme yöntemi olarak varsaydığımız şey için, eş deyişle, şeylere ilişkin olarak ancak onlara kendi koyduklarımızı a priori biliriz biçimindeki yaklaşımımız için eşi bulunmaz bir denek taşı olacaktır. [AUE , B XVII-BXVIII)

Bu değişimin, aynı zamanda, benmerkezci bir değişim olduğunu ve bu benmerkezciliğin başta metafiziği devre dışı bırakmak üzere pek çok farklı yoruma kapı araladığını söylemek gerekir. Bilgi edinme sürecinde, artık, Ben'den başka bilgiyi edinmeyi, üretmeyi sağlayacak hiçbir aşkın güç ya da kavram yoktur ve bu süreçte duyu verisi de en az Ben ve Ben'in saf kavrama yetileri kadar vazgeçilmezdir. Felsefe tarihi boyunca, bilgi edinme yolundaki seyri bir sarkaca benzetmiş ve sarkacın bir ucunun düşünülürlerde diğer ucunun ise duyulurlarda olduğunu ifade etmiştik. Kant'ta sarkaç yine duyulurları işaret etmektedir. Şunu da belirtmekte yarar var ki, Kant genel itibarıyla, duyuma olan bağlılığıyla, Aristotelesçi bir anlayışa sahipken, diğer yandan da, kendinde şeyin bilinmezliği bakımından, Platoncu olarak nitelendirilebilir. Ne var ki, felsefe tarihinin Kant'la birlikte başlayan ve bugüne uzanan periyodunda, Platoncu anlayış yani nesnenin noesis yoluyla dolaysızca bilinebileceği anlayışı ortadan kaldırılmıştır.

2.1.2. Kant Düşüncesinin Ana Kavramları ve Nesnenin Kuruluşu

Kant, transandantal ya da aşkınsal terimini, en genel anlamıyla, bilginin olanağının yollarını imlemek için kullanıyor. Aşkınsal bilgi, uzay ve zaman görülerinin ve kategorilerin nasıl *a priori* olarak bilenebildiğinin ve uygulanabildiğinin bilgisidir. “Buna göre ne uzay ne de onun herhangi bir *a priori* geometrik belirlenimi aşkınsal bir tasarım olabilir; tersine, yalnızca bu tasarımların

görgül kökenli olmadıklarının bilgisine ve bunların gene de deneyim nesnelere ile *a priori* ilişkili olabilme olanağına aşkınsal denebilir.” [AUE, B81] Öyleyse ne salt *a priori* bilgi ne de duyu nesnesine ait olan bilgi aşkınsaldır, ancak nesneye görü ve kategorilerin *a priori* olarak uygulanabilme olanağının bilgisi aşkınsal bilgidir. Diğer bir ifadeyle, “bilginin kendisinden çok, nesnelere bilmemizin kendisidir. Burada söz konusu olan bilgi *a priori* bilgidir.”⁹⁴

Kant'ta nesne, örneğin Parmenides ve Platon'da olduğu gibi, dolaysızca kavranabilen ya da salt düşünsel bir sürecin sonucunda edinilen olarak var değildir. Nesne, kaçınılmaz olarak maruz kalındır. Maruz kalınan nesne, *duyarlık* yoluyla ve uzay ve zaman görüleri aracılığıyla bize *verilir*. Uzay ve zaman, aşkınsal bilginin kendisine dair olduğu *a posteriori* deneyimin *a priori* temelleri olan aklın saf görüleridir. *A posteriori* nesnelere dünyası, bu görüler olmaksızın kavranabilir nitelikte değildir. Daha açık bir ifadeyle, dış dünyada duyulan her ne varsa uzay ve zaman saf görüleri yoluyla algılanabilir ve akıl ve müdrikenin bu algıları işleyerek tasarım ve kavram üretmesi mümkün olabilir. Uzay ve zaman, dış duyuya duyulanabilen nesnelere dünyasının algılanabilmesinin koşulu olmak bakımından bu nesnelere saf formlardır. Form olmaksızın içerik anlaşılamaz. Kant'a göre de, uzay ve zaman olmaksızın dış dünyanın algılanabilmesi olanaksızdır.

Kant'a göre, uzay ve zaman görüleri ya da formları*, “düşüncesel değil”, “saf, ancak hissi” formlardır. Kant, buna kanıt olarak Transandantal Estetik'te “biri metafiziksel diğeri de transendental olmak üzere iki tür ‘teşhîr (Erörterung; expositio)’ veya temellendirme sunmaktadır”. Uzay ve zaman kavramlarının *a priori* temsiller olduğuna ilişkin açıklamaları metafiziksel, deneyimden türeyecek her tür bilginin zemini olmasına dair açıklamaları transandantal teşhirdir.⁹⁵ Metafiziksel ve transandantal teşhir, özü itibarıyla, zaman ve mekânın kendilerinin *a priori* saf

94 Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik Kitap-1: Sayı ve Nesne**, Alfa Yayınları, 2012:İstanbul, s.27 (dipnot 13).

* Almanca Anschauung sözcüğü farklı kaynaklarda “sezgi”, “görü”, “form” olarak çevrilmiştir. Uzay ve zaman söz konusu olduğunda aynı metin içinde kimi yerde “uzay-zaman sezgisi/görüsü” şeklinde kullanılırken, bazı yerlerde de “uzay-zaman formu” şeklinde kullanılmıştır.

95 Ümit Öztürk, “Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir Deneme”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2013, s. 65.

görüler olmakla birlikte, tüm bilgimizin nihai kaynağı olan *a posteriori* deneyimin koşulu olduklarının açıklamasıdır.

Uzay ve zaman saf görülerinin her ikisi de *a posteriori* deneyimin koşulu olmakla birlikte, nesneye bağıntısının duyarlık yoluyla olup olmaması bakımından farklılaşırlar. Eğer görüler ya da sezgiler, nesneye duyarlık yoluyla zorunlu olarak bağlıysa dış sezgi olarak adlandırılır. “Uzay, tüm dış sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir *a priori* tasarımıdır” ve dolayısıyla “görüngülerin olanağının koşulu olarak görülmelidir.” [AUE, A24] Duyu algılarına çarpan nesnelere, onlara dair tüm bilgilerden soyutlanabilseydi eğer, Kant’a göre, geriye kalan şey saf uzay görüşünden başka bir şey olmayacaktı.

Eğer bize dış sezginin verilmesinin, e.d. nesnelere tarafından etkilenebilmenin biricik öznel koşulundan uzaklaşacak olursak, uzay tasarımı tüm anlamını yitirir. Bu yüklem, şeylere ancak bize göründükleri, e.d. duyarlığın nesnelere oldukları sürece yüklenebilirler. Duyarlık dediğimiz bu alıcılığın kalıcı biçimi nesnelere dışımızda sezilmelerini sağlayan tüm ilişkilerin zorunlu bir koşuludur; ve eğer bu nesnelere soyutlarsak, bu biçim arı bir sezgidir ve uzay adını alır. [AUE, B43- A27]

Zaman da, tıpkı uzay gibi, “tüm sezgilerin zemininde yatan zorunlu bir tasarımıdır” [AUE, A31], deneyimin koşulu olan ancak deneyimden çıkarılamayacak olan saf görüdür. Ne var ki, uzay dış sezginin temelinde yatan zorunlu bir *a priori* tasarımıken zaman, iç sezgiye aittir. Duyarlıktan gelen dış duyuma ait nesnel bir veri değil, algılayana ait öznel bir tasarımıdır. Öyle ki, “şeylerin sezgisi tüm öznel koşullardan soyutlanırsa, geriye zaman kalır.” [AUE, A33] Her ikisi de saf görüler olsa da uzay, yalnızca dış duyumun saf formudur ancak zaman hem dış duyumun hem de hem de iç duyumun biçimsel koşuludur.

Zaman genel olarak tüm görüngülerin biçimsel *a priori* koşuludur. Uzay, tüm dış sezginin arı biçimi olarak, yalnızca dış görüngülerin *a priori* biçimi olarak sınırlıdır. Buna karşı, dış şeyler nesne olarak alsınlar ya da almasınlar, tüm tasarımlar kendilerinde anlamlı belirlenimleri olarak iç duruma ait oldukları için, ve bu iç durum

iç sezginin biçimsel koşulu altında durduğu ve böylece zamana ait olduğu için, zaman genel olarak tüm görüngülerin bir a priori koşuludur. Dahası iç görüngülerin (ruhlarımızın) dolaysız koşulu, ve tam bu yolla o denli de dış görüngülerin dolaylı koşuludur. Tıpkı a priori dış görüngüler uzaydadırlar ve uzay ilişkilerine göre a priori belirlidirler diyebildiğim gibi, iç duyunun ilkesinden çıkarak bütünüyle genel bir yolda diyebilirim ki genel olarak tüm görüngüler, e.d. duyuların tüm nesnelere zamandadır ve zorunlu olarak zaman ilişkileri içinde durur.[AUE, A34-B51]

Kant, uzay ve zaman formlarının tüm bilgiye öncel oluşunu ve felsefesinin en temel ayrımlarından biri olan duyumlama ya da hissetme ve düşünme arasındaki farkın ne denli önemli olduğunu “örtüşmeyen eşler” olarak anılan uslaması ile örneklendirir. Bu uslamaya göre, içsel ve dışsal özellikleri bakımından birbirinin tümüyle aynı olan eşler, uzayda yön bakımından farklılık göstereceğinden örtüşmeleri mümkün değildir. Kant’ın kendi örneği anılacak olursa, sağ el ve sol el, hangi özellikleri dikkate alınır alınmaz, birbiriyle bütünüyle aynıdır ancak sağ ele ait eldiven sol ele giyilemeyecektir ya da sağ elin aynadaki görüntüsü sağ el değil sol el olacaktır. Kant’ın burada anlatmak istediği, duyulur nesnenin mekanı ya da konumu ile yönlülüğü arasında asli bir fark vardır. Uzayda kapladıkları alan ve sahip oldukları tüm nitelikler aynı olan eşler, farklı yönlerde sahip olmaları bakımından birbirleriyle asla örtüşmezler. Bu durum Kant’ı şu sonuca götürür: Duyuma öncel bir uzay saf görüşünün varlığı zorunludur, duyulanan nesnelere birbirlerine göre olan durumları, uzay saf görüşündeki karşılaştırmaları sayesinde anlaşılabilir. Uzay, duyarlığa gelen nesneyle algılanabilen bir duyu verisi ya da algısı değil bilakis duyu verilerinin algılanmalarını olanaklı kılan *a priori* bir formdur.⁹⁶

Kant’ın Eleştiri-öncesi döneminden Eleştiri Dönemine veya kendisinin Transandantal Felsefe adını verdiği döneme geçişinde iki dönüm noktası var: 1770 tarihli "Duyular Dünyası ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkeleri Hakkında" başlıklı yazısında uzay ve zaman’ın hissetme yetisinin (duyusalılığın) formu olan a priori görümler olduğu düşüncesi; ve kendi a priori formlarına sahip olan hissetme yetisiyle

96 Bülent Gözkan, “Kant’ın Eleştiri Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, Felsefe Tartışmaları, 2006: 37, s. 43.

düşünme yetisinin kesin olarak birbirlerinden ayrı yetiler olduğu, dolayısıyla görü ile kavramın, birinin diğerine indirgenememesi anlamında farklı oldukları düşüncesi. (...) Kant, örtüşmeyen eş uslamasına Prolegomena’da da yer verir: “Uzay ve zamanı kendinde-şeylere bağlı gerçek niteliklermiş gibi düşünmekten kurtulamayanlar”a, örtüşmeyen eş uslaması üzerinde düşünmeyi tavsiye eder ve “uzay ve zamanın duyusal görümüzün sırf formlarına indirgenmesinin herhalde bir nedeni olsa gerek”, diye devam eder. “(...) iki elin eşitliği ve benzerliği (Gleichheit und Ähnlichkeit) bir kenara bırakılırsa, sol el sağ el ile örtüşmez (...) O halde çözüm nedir? Bu nesnelere, kendinde-şeylerin nasıl olduklarına ve onları saf kavrama yetisinin (der pure Verstand) nasıl bileceğine ilişkin tasarımlar değildir; bunlar duyusal görülerdir.⁹⁷

Kant’ın Transandantal felsefesinde uzay ve zamanın *a priori* formlarının, duyulabilir-düşünülebilir karşıtlığı göz önünde bulundurulduğunda, bu *a priori* koşulların yalnızca düşünülürlerin değil aynı zamanda duyulurların da koşullu olması bakımından önem taşır. Bu saf formlar ya da görüler, *a priori* olmakla birlikte, varlıklarının açığa çıkabilmesi *a posteriori* deneyim yoluyla ve aynı zamanda *a posteriori* deneyimi olanaklı kılan saf görülerdir.

Kant’ın bilgi sisteminde duyumdan gelen ve duyuma öncel bilgi olmak üzere iki önemli ayrım vardır. Duyumdan gelen bilgi, duyuma öncel ama yine de duyumdan bağımsız olmayan zaman ve mekan saf görüleri aracılığıyla kavranabilir hale gelen ve duyum nesnesinin görüngüsüne tekabül eden görülerdir. Duyumdan gelen bilgi, verili nesnenin kendisi ya da kendisinin bilgisi değil, uzay ve zaman formları aracılığıyla algılanan görüsüdür. Bir de bu görüler vasıtasıyla anlık ya da müdrikenin ürettiği kavramlar yani düşünülürler vardır. Kavramı, nesnenin tasarımlar üzerinden bilinmesi olarak tarif edebiliriz. Kavramın açığa çıkması için yargıdan söz etmek gerekir. Kavramın mekanı olan yargı, “Birinci Kritik’te sunulan tanımıyla yargı (Alm. *Urteil*), bir temsilin (Alm. *Vorstellung*) ya da tasavvurun (Alm. *Vorstellung*) bir başka tasavvur yoluyla kavranmasını temin eden bir idrak (Alm. *Verstehen*)

97 Gözkân, s. 43.

fiilidir”. “Kavram, bir nesnenin bir idrak fiili içerisindeki kavranılışını ifade eder.”⁹⁸
Kant, Transandantal Estetik’te görü/sezgi ve kavram arasındaki ilişkiden şu şekilde bahseder:

Bilgimiz anlığın iki temel kaynağından doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma (izlenimler için alıcılık), ikincisi bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilme yetisidir (kavramların kendiliğindenliği); birincisi yoluyla bir nesne bize verilir, ikincisi yoluyla bu nesne o tasarım (anlığın salt bir belirlenimi olarak) ile ilişki içinde düşünülür. Sezgi ve kavramlar öyleyse tüm bilgimizin öğelerini oluştururlar, öyle ki ne kavramlar belli bir türde onlara karşılık düşen sezgi olmaksızın, ne de sezgi kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilirler. Her ikisi de arı ya da görgül olabilir. Duyum (ki nesnenin edimsel bulunuşunu öngerektirir) kapsadığı zaman görgül, ama tasarım hiçbir duyum ile karışmış değilse arı. Duyuma duyusal bilginin özdeği denebilir. Buna göre arı sezgi, yalnızca bir şeyin seziliş biçimini kapsar, arı kavram ise yalnızca genel olarak bir nesnenin düşüncesinin biçimini. Yalnızca arı sezgiler ya da kavramlar a priori olanaklıdır, görgül olanlar ise yalnızca a posteriori.[AUE, A75-B51]

Buradan açıktır ki, nense kendinde olduğu haliyle bilinemez. Ancak görüngüler ve kavramlar üzerinden nesnenin bilgisi olanaklıdır. Verili nesnenin uzay ve zaman saf görüleri üzerinden duyarlıktan edinilen görüngülerin ya da tasarımların, yargı yetisi ile bir düşünce/kavram haline getirmesiyle bilinebilir hale gelir. Görü ve kavram ayırımına dair dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da, görünümün tekil imgelere karşılık geliyor olmasıyken, kavramın tümele karşılık geliyor olmasıdır.⁹⁹

Duyulur ve düşünülür ayırımı, Kant’ın düşünce sisteminin en belirgin ayırımlarındandır. Transandantal Estetik boyunca bu ayırımı görü üzerinden sürdürmüştür: empirik görü ve saf görü. Transandantal Mantık’ta ise aynı ayırımı kavramlar üzerinden sürdürdüğü görülür, “bu durumda da genel olarak hissetme yetisinin kurallarını inceleyen bilim, yani “estetik,” genel olarak kavrama yetisinin kurallarını inceleyen bilimden, yani “mantık”tan ayırılmelidir (A52/B76).”¹⁰⁰

98 Çitil, **Matematik ve Metafizik**, s. 32.

99 Öztürk, s. 60.

100 Öztürk, s. 74.

Hissetme yetisinin formları, yukarıda anlatıldığı üzere, uzay ve zaman; kavrama ya da düşünme yetisinin kavramları ise kategorilerdir. Kavramları araştırırken, nesnel düzeyde bir araştırma sürdürmek, ya da tam tersi, Kant'ın eleştiri oklarının hedefi olan türde metafiziğe götürmekten başka bir işe yaramayacaktır.¹⁰¹ Tam da bu noktada, yani duyulurla düşünülürün ayrımında, duyuluru incelerken kendine has zemin ve ayrıçlarla, düşünülürü incelerken de ona uygun metotlarla incelemek gerektiğini ileri sürer. Transandantal Analitik'te bahsettiği bu yöntem, tümdengelimden başkası değildir. Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir ayrıntı vardır. Kant'ın Aşkınsal Analitik'te bahsettiği “tümdengelim”, mantıkta bir yöntem olarak kullanılan tümel önermeden yola çıkıp tikel bir sonuca varmaktan ziyade, “istidlal” kavramıyla karşılanabilecek bir delillendirme yöntemidir. Zira Kant, konuya girerken örneğini hukuktan ve hukukçulardan seçmeyi yeğlemiş, hukukta da ayırđına varılamaması halinde ciddi aksaklıklara neden olacak usul ve esas arasındaki ayrıma vurgu yapmıştır:

Tüzciler haklardan ve istemlerden söz ederken bir davada hak nedir (quid juris) sorusunu olguyu ilgilendiren sorudan (quid facti) ayırdederler, ve ikisinden de tanıtlama isterlerken, birinciyi, hakkı ya da tüzel istemi bildirmesi gerekenin tanıtlamasını tümdengelim olarak adlandırırılar. Birçok görgül kavramı hiç kimsenin karşıçıkışı olmaksızın kullanırız ve tümdengelim olmaksızın onlara bir anlam ya da imgesel bir imlem yüklemeye kendimizi akladığımızı düşünürüz, çünkü nesnel olgusalıklarını belgitlemek için deneyim her zaman elimizin altındadır. Ama ayrıca söz gelimi, şans, yazgı gibi gasp edilmiş kavramlar da vardır ki, genel bir hoşgörü ile yürürlükte dirler ve gene de zaman zaman quid juris sorusu ile karşı karşıya kalırlar. Böyle durumlarda bunların tümdengelimleri konusunda büyük sıkıntılara düşeriz, çünkü kullanım haklarına bir açıklık getirebilmek için ne deneyimden ne de ustan herhangi bir aklama zemini bulabiliriz. [AUE, A 85-B 117]

Hukuktaki usul ve esas arasındaki ayrım, felsefede form ve içerik, saf ve empirik, kavram ve görü arasındaki ayrıma tekabül eder. Esasa dayanak teşkil eden/edecek usulü meşru bir zemine oturtmak, yani tümdengelim, hem usulün sıhhati

101 A.g.e., s.84.

hem de esasın meşruiyeti bakımından önemlidir. Kant'ın tümdengelim, daha doğrusu Aşkınsal Tümdengelim ile yapmak istediği şey, “kavramların nesnelere *a priori* bağıntılı olabilme yollarının açıklanmasını” [AUE, A85] sağlamaktır. Nesnelere ait görüngülerin, temsil ya da tezahürlerin bir kavram altında –belirli bir veçheden-belirli bir birlik içinde bulunuyor olduğu hatırlanırsa, dedüksiyonun amacı, kavramın altında nesneye ait tezahürlerin birlik altında bulunmuşluğunun imkanını açıklanması, bir diğer ifadeyle, “görü çeşitliliğinin, kavrama yetisi üzerinden nasıl bir birlik altına taşındığını göstermek”¹⁰² olarak ifade edilebilir. Kavrama yetisi üzerinden bir çokluk halinde bulunan *a posteriori* nesnenin tesisini Kant'a göre üç öznel yeti ile mümkündür. Bu yetiler, tecrübe nesnesini çokluğu/çeşitliliği içinde duyumlama, muhayyile ya da imgelem yoluyla algılanan çoklunun sentezi ve sentezlenen bu temsilin kavrama yetisi yoluyla bir birlik altına tutulmasıdır.¹⁰³ Daha detaylı açıklanacak olursa, *a posteriori* nesnenin, hissetme yetisinin formları olan uzay ve zamana bağlı olarak görülerinin oluşturulması, bu görülerin muhayyile yetisi yoluyla algılandığı bir tek zaman içinde değil farklı zamanlarda da temsilini olanaklı kılacak şekilde yeniden üretilmesi yani imgelem ve son olarak görülen ve muhayyilede yeniden üretilen temsilin kavrama yetisi yoluyla bir kavram altında birlik verilmesi süreçleri, nesnenin tesis ve idrak edildiği süreçlerdir. Kant Aşkınsal Analitik'in Arı Anlak Kavramlarının Tümdengelimini adlı bölümünde bu süreci, Sezgide Tamalgının Sentezi, İmgelemde Yeniden Üretimin Sentezi ve Kavramda Tanımanın Sentezi olarak üç katlı bir sentezler dizisi halinde verir.

Kant'ta nesnenin tesis ve idrakini daha iyi anlamak için bu süreçlere daha yakından bakmak gerekir. Söz konusu nesnenin *a posteriori* yani tecrübî nesne olması bakımından, bu tesis ve idrakini sağlayan üç temel unsura dikkat çekmek gerekir: tecrübe edilen nesne, nesneyi tecrübe eden bir “Ben” ve tecrübenin nasıllığı. Üç katmanlı sentezin ilk aşaması olarak, duyarlık aracılığıyla hissetme yetisi tarafından duyumlanan nesne, hissetme yetisinin formları olan uzay ve zamana tabi olarak algılanır ve bu nesneye ait temsiller bir araya getirilerek bir arada tutulur. Duyumlama, nesneyle bir çoklu olarak karşılaşır ve farklı veçhelerinden yakalayarak *a priori* formlar olan uzay ve zamana tabi olarak kavrar. Uzay ve zamana tabi bir

102 Öztürk, s.103.

103 Öztürk, s.86; Çitil, s.34.

çoklu olarak farklı veçhelerinden kavranarak oluşturulan nesneye ait temsiller bir araya getirilir ve bir arada tutulurlar yani icmal edilirler. Hissetme yetisinin muhayyile ya da eş deyişle imgelem yetisine sağladığı bu malzeme, muhayyile tarafından anlak yani müdrikenin saf kavramları olan kategoriler yoluyla sentezlenir. Kant bu sentez faaliyetini şu şekilde açıklar:

En genel anlamında alındığında sentez ile değişik tasarımları birbirine ekleme ve onlardaki çokluyu tek bir bilgide kavrama edimini anlıyorum. Eğer çoklu olarak değil ama a priori verili ise (tıpkı uzay ve zamandaki çoklu gibi), böyle bir sentez arıdır. [AUE, A78-B103]

Hissetme yetisinin sunduğu malzeme olan nesneye ait değişik tasarımlar, muhayyile tarafından müdrikenin saf kavramları olan kategorilere tabi olarak bir birlik halinde nesneye ait görüye dönüştürülür. Muhayyilenin bu faaliyeti, belirli bir uzay ve zamanda tecrübe edilen nesneyi görüde “canlandırarak” nesnenin tecrübe edilmediği farklı zamanlarda da nesneye dair bilgi üretmeyi mümkün kılacak şekilde nesnenin görüde “yeniden üretilmesi”dir.” Yukarıda, görüden bahsedilen kısımda, görünün mekanının Saf Ben olduğuna değinilmişti. Hissetme yetisinin uzay ve zaman formlarına tabi olarak duyumladığı nesneye ait temsilleri oluşturduğu mekan Saf Ben mekanıdır. Saf Ben, yalnızca tecrübe edilen nesneye ait görüngüler mekanı değil, aynı zamanda tecrübe edinen Ben’in kendilik mekanıdır. Saf Ben’in hem “transandant” hem de “transandantal” olan iki tür fiili vardır. Transandantal fiili vasıtasıyla hissetme yetisinin uzay ve zaman formlarına tabi olarak oluşturduğu görüngüleri Saf Ben’de bir arada tutar. Yani transandantal fiil yoluyla, uzay ve zamanı, kendilerine tabi olunan formlar olarak, tabi olan nesneye ait tasavvurları görüde temsil edecek şekilde içi cihetinden algılar. Transandant fiili vasıtasıyla ise, uzay ve zamanı Saf Ben’in bir belirlenimi, saf kavramları olarak, kendilerine tabi olan nesneyi dışarıda bırakarak sadece kendilikleri ile kavrar. Aynı zamanda, söz konusu transandant fiil yoluyla, tecrübe edinen bir Ben olarak kendini de bu uzay ve zamana tabi olmaksızın, düşünen, kavrayan bir ben olarak, saf bir “kendilik” olarak kavrar.

Söz konusu fiil, uzay ve zaman formlarının içini dolduranın terkindeki birliğin zemininde yer alıyor olması itibariyle “transandantal” bir fiildir. Uzay ve zaman formlarını, bu formların dışsal cihetinden bir birlik içerisinde kavrayıp olması itibariyle ise esasen “transandantal” değil, Kant’ın, “tecrübenin sınırlarını aşan ve tecrübe içerisinde temsil imkanına sahip bulunmayan” manasında kullandığı bir tabirle “transandant”tır.

Söz konusu transandant fiil, uzayı ve zamanı, uzay ve zaman formlarını dolduran malzeme itibariyle değil, uzay ve zamanın bizatihi kendilerini kuşatacak bir surette tutmak durumundadır. Bu tutuşun kendisi uzay ya da zamana tabi olamaz. Bu tutuş esasen uzayı ve zamanı kuşatan bir kavrayış neticesinde Saf Ben’i tesis etmektedir.¹⁰⁴

Öyleyse, uzay ve zamanın iki tür kavranışından söz etmek mümkündür. İlki, kendilerinin uzay ve zamana tabi olmadıkları ve kendileriyle birlikte algılananlardan bütünüyle bağımsız bizatihi uzay ve zamanın kendisi, ki bu tür kavrayış transandant bir düşünme fiiliyle mümkündür. Uzay ve zamanı tecrübeden bağımsız bir birlik halinde transandant fiil yoluyla kavrayış, aynı zamanda saf benin tesisi demektir. Kendisi de uzay ve zamana tabi olmayan Saf ben, uzayın ve zamanın bir birlik halinde kavrandığı mekandır. İkinci olarak ise uzay ve zaman formlarını kendilerine tabi olmak suretiyle kavranışı mümkün olan tecrübi nesnenin bir birlik halinde kavranılışının zemini olması bakımından transandantal bir fiildir.

Saf Ben ve Saf Ben’e ait bir yanıla transandant bir yanıla da transandantal düşünme fiilinin hissetme ve muhayyile yetisi açısından önemli yalnızca *a priori* formların kavranışı bakımından değildir. Hissetme yetisinin önemli bir fonksiyonu, tecrübede çoklu halde karşılaşılan nesneye ait temsilleri belirli koşullar altında bir arada tutmaktır. Dış sezgiye ait uzay formu vasıtasıyla farklı veçhelerinden yakalanmış bir imgeler çokluğu olarak duyumlananlar, iç sezginin saf formu olan zaman vasıtasıyla, zaman formunun anda algılananları birbirinden ayırması sayesinde düzenli bir çoklu olarak bir arada tutar. Hissetme yetisince sunulan bu malzemenin, “bir yakınlık ve alakayı haiz olacak surette bir bütünün parçası olarak”

104 Çitil, s.60.

bir araya getirilmiş olması ve aynı zamanda, düşünme yetisinin işleyebilmesi için de, artık “hissetme yetisinin şartlarından bağımsız”¹⁰⁵ olarak bir birlik altında tutulabileceği bir mekanda olması gerekir. Daha açık bir ifadeyle, hissetme yetisinden aldığı malzemeyi, ondan bağıntıyı tümüyle kurtararak muhayyile yetisinin malzemesi haline getirmek üzere söz konusu çokluyu ayrı bir mekanda, görü mekânında, bir birlik haline getirir. Hissetme yetisinin, tecrübenin nesnesinden edindiği izleri, görü mekânında bir yakınlık ve alaka çerçevesinde bir araya getirme gibi bir işlevi yoktur. Bu işlevi yerine getiren, Saf Ben’in transandantal düşünme fiilidir. Bu sayede, söz konusu düşünme faaliyeti, hissetme yetisinin nesneden edindiği tezahürleri alarak, bu yetiden bağımsız ve muhayyilenin canlandırma faaliyetine uygun bir şekilde bir arada tutacağı görü mekânına taşınmış olur. Bu canlandırma, görüngülerin, görüde *yeniden üretilmesi* faaliyetidir. İmgelemin transandantal düşünme fiilinin uzay ve zamana verdiği birliği canlandırdığı ve görüyü bir bütün haline getirdiği mekân, yani görüsel olanın mekânını ve bu mekânı düşünme faaliyetinin mekânı olarak tesis eden Saf Ben’dir¹⁰⁶. Kant, “kendilik” olarak andığı ve üçlü sentezin zemini olduğunu söylediği Saf Ben’i şöyle anlatır:

“(…) kendiliğindenlik tüm bilgide zorunlu bir yolda bulunan üçlü bir sentezin zemini: anlığın sezgideki değişiklikleri olarak tasarımların ayırmsanması, bunların imgelemden yeniden üretilmeleri, ve bir kavramda tanınmaları. Bunlar üç öznel bilgi kaynağını gösterir ki, anlığın kendisini ve, onun yoluyla, onun görgül bir ürünü olarak tüm deneyimi olanaklı kılar.”[AUE, A98]

Kant her ne kadar kendiliğindenliği *a posteriori* nesnenin deneyiminin zemini olarak kabul etse de, bu nesnenin tesis ve idraki için hangi yetilerin hangi işlevlerin gerekli olduğu noktasında açıklayıcı olmamıştır. Muhayyilenin tezahürlerin sentezini anlak yani müdrikenin saf kavramları olan kategoriler yoluyla gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Müdrikenin saf kavramları olan kategoriler, nesneden edinilen temsilleri farklı veçheleri ile, yani her biri kendi altında üç ayrı alt kategoriye barındıran nicelik, nitelik, bağıntı ve kiplik kategorileri bakımından sentezler. Fakat bu haliyle

105 Çitil, s.37.

106 A.g.e., s.59.

sentez, görüde herhangi bir nesnenin görüngüsü olarak üretilebilmesi için yeterli değildir. Kant'ın anlattığı kadarıyla yetinilecek olursa, hissetme yetisi nesneyi farklı yönleriyle uzay ve zaman kategorilerine tabi bir çoklu halinde, örneğin masanın düz sathı, sertliği, uzamlı oluşu vs., duyular; muhayyile yetisi ise bu çokluyu anılan kategorilere bağıntısallığıyla görüde temsil eder. Bu durumda, örneğin, nicelik kategorisi yoluyla “bir” olarak algılanmış düz bir sath ya da nitelik kategorisine göre sentezlenen sert ve pürüzsüz olarak bir ahşap parça görüde canlandırılmış olur. Çünkü müdrikenin muhayyile üzerinden gerçekleştirdiği işlev saf kavramları olan kategorilere uygun olarak sentez yapmaktır. Oysa hem hissetme yetisinin saf formlar üzerinden kavradığı bir çoklu olan deneyim nesnesinin temsillerinin hem de müdrikenin muhayyile üzerinden kategoriler yoluyla gerçekleştireceği sentezin “bir yakınlık ve alakayı” gerektirecek şekilde bir arada bulunması ve “bireysel bir bütünü” görülemeye uygun olması gerekmektedir. Yani, farklı yönlerden duyumsanan nesneye ait tüm tezahürlerin bir ve aynı nesne olarak kavranmasını ve sentezlenerek görüde o tikel nesneyi canlandıracak halde olması gerekir. Söz konusu bu bireysel bütünlük akıl vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Aklın bireysel bir bütünlük verdiği nesneye ait temsiller müdrikenin saf kavramları yoluyla sentezlenir ve görüde nesneye ait görüngüler muhayyilenin canlandırma fiili yoluyla oluşturulur. “Herhangi bir görüsel karşılığın bütününe parçalarına önceliği olacak şekilde idrak ediyor olmamızın zemininde, akıl tarafından nesnenin bireysel bir bütün olarak idrak edilmesi yer almaktadır.”¹⁰⁷Dolayısıyla deneyim nesnesine ait görülerin oluşturulması akıl ve müdrikenin muhayyile üzerinden gerçekleştirdiği ortak faaliyet yoluyla mümkün olmaktadır.

A posteriori nesnenin kategorilerden gelmesi mümkün olmayan bu bireysel bütünlüğünün kaynağının araştırılması Kant'ın Birinci Kritik'inde, nesne kuramı açısından ihmal ettiği, eksik bıraktığı en önemli konudur. Kant, Birinci Kritik'inin Transandantal Dedüksiyon bölümünde, kategorilerin bir analitiğini yapmaktadır. Ancak bu analitik, ne a posteriori nesne ve görüsel karşılığının terkip ve idraki için şart olan ve kategoriler vasıtasıyla kuşatılan ve tüketilen farklı cihazları bir birlik içerisinde tutan bireysel bütünlüğünün kaynağını ne de aklın nesnesinin müdrikedeki

107 Çitil, s. 73.

nesneye nasıl bağlandığını ve bunun neticesinde de muhakeme faaliyetinin nasıl gerçekleşebildiğini açıklamamaktadır. Aklın nesnesini nasıl kavradığının anlaşılması hem a posteriori nesne ile görüsel karşılığının terkip ve idrakinin belirlenmesi hem de aklın ideaları ile müdrikenin kategorileri arasındaki bağın açıklığa kavuşturulması açısından zorunludur. Kant, kategorileri, yargıların farklı cihetlerden bir dökümünü yaparak belirlemektir. Ancak yargıların, kategorilerin birliğini içeren bir bireysel bütünlüğe dayanarak nesnenin tesis edilişiyle olan bağlantısını ve aklın bu tesisteki rolünü ortaya koyamamaktadır.¹⁰⁸

Müdrikenin saf kavramları olan kategorileri nesneye, hissetme yetisinin deneyim nesnesinden edindiği izlere nasıl uyguladığı, nesnenin tesis ve idraki açısından değinilmesi gereken bir diğer önemli noktadır. Bir tarafta duyumlama dolayısıyla edinilen empirik malzeme, diğer tarafta ise müdrikenin duyumdan tamamen bağımsız saf kavramları olan kategorilerin nasıl bir araya geleceği açıklanmaya muhtaçtır. Eğer empirik yan, nesnenin tesis sürecine hiç dahil edilmezse, saf kavramlar olan kategorilerin uzay ve zamanın saf belirlenimlerine uygulanmasıyla kavram oluşturulabilecek ancak nesneye ait görüngü üretmek mümkün olmayacaktır. Kant, bu soruna çözüm olarak “şema”lardan bahseder. “Buna göre şema sözcüğün asıl anlamında kategori ile uyum içinde bir nesnenin yalnızca fenomeni ya da duyusal kavramıdır. (...) Kategorilerin tüm şemalardan bağımsız ve çok daha geniş imlemleri olmalıdır. Gerçekten de, arı anlık kavramları için tüm duyusal koşulun yalıtılmasından sonra bile geriye imlem kalır.”[AUE, A147-B186] Muhayyilenin bir ürünü, saf kalıpları olan şemalar, deneyim nesnesinin görüde yeniden üretilmesi için zorunludur. Zira “kategoriler, şemalar olmaksızın, yalnızca anlağın kavramlar için işlevleridirler ve hiçbir nesneyi temsil etmezler. Onlara bu imlem anlağı olgusallaştırırken o denli de sınırlayan duyarlıktan gelir”.[AUE, B187]

“Şimdi açıktır ki bir yanda kategori ile öte yanda görüngü ile türdeşlik içine durması gereken ve birincinin ikinci üzerine uygulanmasını olanaklı kılan üçüncü bir şey olmalıdır. Bu aracı tasarım arı (görgül her şeyden arı) ve gene de bir yandan

108 Çitil, s.70.

anlık, öte yandan duyusal olmalıdır. Böyle bir tasarım Aşkınsal Şemadır.[A138-B177]

Anlak kavramı genelde çoklunun sentetik birliğini kapsar. İç duyunun çoklusunun, dolayısıyla tüm tasarımların bağlantılarının biçimsel koşulu olarak zaman arı sezgide bir a priori çoklu kapsar. Şimdi aşkınsal bir zaman belirlenimi (onun birliğini oluşturan) kategori ile evrensel olması ve bir a priori kural üzerine dayanması ölçüsünde türdeştir. Ama öte yandan, zamanın çoklunun her görgül tasarımında kapsanması ölçüsünde, görüngü ile türdeştir. Buna göre, kategorinin görüngüler üzerine uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla olanaklı olur, ki bu, anlak kavramının şeması olarak, görüngülerin kategori altına alınmasına aracılık eder. [A139-B178]

Müdrikenin, muhayyile üzerinden icra ettiği faaliyette saf kavramların empirik malzemeye uygulanmasına olanak tanıyan şemalar olduğu gibi, aklın muhayyile üzerinden gerçekleştirdiği, bir araya toplama yani bireyselleştirme faaliyeti için de tıpkı müdrikenin şemaları gibi bir şemaya ihtiyaç vardır. Zira aklın icra ettiği işlev de tecrübeyi kuşatan ve aşan bir birlik verme işlevidir. Kant, nesnenin tesisi sürecinde önceki aşamalarda olduğu gibi, aklın şematizmini de ihmal etmiş, Birinci Kritik içerisinde yer vermemiştir.

Söz konusu canlandırma faaliyetinin icra edilebilmesi ve canlandırılanın idrak edilebilmesi için, tıpkı müdrikenin kategorilerine ait saf kalıplarda olduğu gibi, hem düşünsel olanla hem de hissedilenle homojenlik arz eden saf bir kalıbın saf akılda mevcut olması gerekmektedir. Bu saf kalıbın ortaya konulabilmesi ise, aklın şematizmine dair transandantal bir analitiği gerektirmektedir. Kant, aklın şematizmine Birinci Kritik’inde yer vermemiş, böyle bir analitiği söz konusu dahi etmemiştir.¹⁰⁹

Nesnenin kuruluş süreçlerini ifade eden üç öznel yetinin sonuncusu ise, “kavramda tanıma”dır. Kant, bu yetiyi şöyle örneklendirir:

109 Çitil, s. 74.

Düşündüğümüzün bir an önce düşündüğümüz ile tam olarak aynı olduğunun bilinci olmasaydı, tasarımlar dizisindeki tüm yeniden üretim boşuna olurdu. (...) Eğer sayarken benim için şimdi duyunun önünde yüzen birimlerin ardarda birimlerine eklendiklerini unutacak olursam, o zaman birin bire bu ardışık eklenişi yoluyla bir çokluğun üretilmekte olduğunu ve dolayısıyla da sayıyı bilmem olanaksız olurdu; çünkü sayı kavramı yalnızca sentezin bu birliğinin bilincinden oluşur[AUE, A103].

Muhayyilenin sentezinin bir bilinçle nihayetlenmesi, art arda birimlerin birliğinin bilincine varılmasıdır. Bilincine varılan bu birlik, “ardarda birimlerin, ardardalıktan bağımsız haldeki terkinin (yani ardardalığı aşarak terkip edilmesinin) birliği”dir¹¹⁰. Bu ise, kavrama eşittir. Yani kavram, muhayyilenin art ardalığı kuşatacak ve aşacak şekilde art arda birimlerin birliğinin bilincidir.

Kant, insan bilgisinin iki temel kaynağı olduğunu, bunların ise sezgiler ve kavramlar olduğunu söylemişti. Sezgilerin kaynağı duyular, nihai varış yeri ise kavramlardır. “Sezginin dışında, kavramlar yoluyla olandan başka hiçbir öğrenme türü yoktur. Öyleyse her anlağın, hiç olmazsa her insan anlağının bilgisi kavramlar yoluyla bir bilgidir; ve bu nedenle sezgisel değil ama diskursiftir” [AUE, A68-B93]. Kant, kavramların işlevler üzerine dayandığını, işlevlerden de “değişik tasarımları tek bir ortak tasarım altında düzenleme ediminin birliğini” [AUE, A68-B93] anladığını söyler. Dolayısıyla kavramlar, kategoriler ve aklın şematizmi üzerine dayanır. Yani, “düşünmenin kendiliğindenliği üzerine dayanırlar” [AUE, A68-B93]. Hiçbir kavram, doğrudan bir nesneye dayanmaz. Sezgiler de, yukarıda üzerinde durulduğu üzere, dolaysızca nesnelere dayanmaz. Nesne, kendinde olduğu haliyle bilinemez, ancak *a priori* formlar ve saf kavramlar üzerinde insan anlağı tarafından kavranabilir. Kavramın kullanılabileceği bir tek yer vardır: yargı. Kavram, bir yargı içerisinde, nesneyi bir yanıla kavrayan, temsil ettiği nesneye işaret edendir. “Yargı öyleyse bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu nedenle onun bir tasarımının tasarımıdır.” [AUE, A68-B93] Yargı olmaksızın, aslında hiçbir kavram dolayısıyla da hiçbir nesne anlaşılabilir ve hiçbir nesneye dair bilgi üretilemez. Öyleyse, her ne kadar Kant aklın

110 Çitil, s.80.

bu süreçteki işlevini görmezden gelse de nesne, akıl ve müdrikenin, aklın kendi bilincinin fiilleri ve saf kavramları tarafından aşama aşama kurulan, tesis ve idrak edilendir.

(...)yargı verme fiiline önceliği olacak şekilde bir kavramdan ve objeden söz edilememesi, hem kavramın hem de objenin tesise tâbi olduğunu, yani onların bilincin veya farkındalığın sentetik fiilleri vâsıtasıyla tesis edildiğini göstermektedir.¹¹¹

Eğer nesnenin kurulduğu bu süreçte, yani duyumsamayla başlayıp, yargıda bir kavram üzerinden kavrandığı bu süreç, yukarıda anlatılmaya çalışılan aşamaların her birinin gerçekleşmesi, nesnenin tesis ve idraki için zorunludur, nesnenin tesis ve idraki için başka hiçbir yol yoktur. Eğer süreç bu şekilde gerçekleşmezse, nesnesine dayanmaksızın ya da kavram nesnesinin karşılığı olmaksızın kullanılırsa o zaman yanılısamaya düşülür. Kant'a göre duyular hiçbir zaman yanılmazlar, bunun sebebi, doğru yargılarda bulunmaları değil bilakis yargıda bulunmamalarıdır. Yargı ne zaman devreye girer ve ne zaman kavram ve nesne arasındaki bağı doğru olarak kuramazsa o zaman yanılısama meydana gelir. Doğruluk da bu şekildedir, özü itibariye, hissetme yetisinin duyumsadığı nesneye dair üretilen kavramın tüm süreç boyunca olması gerektiği gibi tesis ve idrak ettiği nesnenin uygun bir şekilde yargı içinde kullanılmasıdır. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık ya da yanılısama, nesnenin aklın ya da müdrikenin kendisinde değil, nesneyle girdiği ilişkide ve bunlara dair olan yargıdadır. Yanılısama kavramının Kant'taki orijinal ifadesi *Schein*'dir. *Shein*, henüz hissetme yetisinin formları ve müdrikenin kategorileri yoluyla sentezlenme sürecine girmemiş haldeki duyuma karşılık gelen *Sinn*'e hiç sahip olmayan ve sahip olma imkanı bulunmayan, aklın bir yargıda kavram tarafından tutulan ve görüsel karşılığı üzerinden sentezlenerek tesis edilmiş bir nesne yani *Bedeutung* gibi muamele etmesidir.¹¹²

111 Öztürk, s. 109.

112 Çitil, s.41-42.

Doğruluk ya da yanılısma sezildiği ölçüde nesnede değil, ama düşünüldüğü sürece ona ilişkin yargıda bulunur. Öyleyse hiç kuşkusuz doğru olarak da denilebilir ki duyular yanılmazlar, ama her zaman doğru olarak yargıda buldukları için değil, tersine hiçbir zaman yargıda bulunmadıkları için. Buna göre, doğruluk gibi yanlışlık da, ve dolayısıyla yanlışla götürülen yanılısmanın kendisi de, yalnızca yargıda, e.d. yalnızca nesnenin anlayışımız ile ilişkisinde bulunacaktır. Anlak yasaları ile baştan sona bağdaşan bir bilgide hiçbir yanlışlık yoktur. Hiçbir doğa kuvveti kendiliğinden kendi yasalarından sapmaz. Buna göre ne kendi başına anlak (başka bir nedenin etkisi olmaksızın), ne d ekendi başına duyular yanılabilirler; anlak yanılmaz çünkü yalnızca kendi yasalarına göre işlediği zaman, etki (yargı) zorunlu olarak bu yasalar ile bağdaşmalıdır. Tüm doğruluğun biçimsel yanı anlayışın yasaları ile bağdaşmadan oluşur. Duyularda ne doğru ne de yanlış hiçbir yargı yoktur. Şimdi, bizde bu iki bilgi kaynağının dışında hiçbir başkası olmadığı için, yanlışlık yalnızca duyarlığın anlak üzerindeki gözlenmeyen etkisi tarafından ortaya çıkarılır, ve bununla yargının öznel zeminleri nesnel zeminlerle birleşerek onları kendi belirlenimlerinden saptırır. [AUE, A294-B35].

Buraya kadar anlatılanlar akli görüşü reddeden Kant'ın, kendi düşünce sistemi içerisinde nesneyi nasıl kurduğuna dair idi. Çalışmamız açısından Kant'ta nesnenin kuruluşu kadar önemli olan bir soru daha vardır: Kant, nesneye nerede sınır çiziyor? Ne benim nesnemdir, ne değildir? Nesnenin ancak duyumlama yoluyla edinilebileceğini açık açık söylüyor ancak buradan duyulanmayanın benim nesnem olamayacağı sonucu çıkarılabilir mi? Aynı bağlamda, matematiğin ve mantığın nesnelere nereye yerleştirmek gerek?

Schein'dan yani yanılısamadan bahsederken Kant, müdrikeyle nesnenin arasındaki ilişkinin uyuşmazlığı olarak bahsetmişti. Herhangi bir *Sinn*'e yani duyuma sahip bulunmayana bir *Sinn*'i varmışçasına yargıda ya da muhakeme faaliyeti içinde yermek bizi yanılısamaya götürür. Buradan yola çıkarak, herhangi bir nesnel gerçekliğe sahip olmasa da, kavramsal varlığından söz edebileceğimiz nesnelere olduğu yorumunu yapabiliriz. Bunun mantıktaki karşılığı da, böyle bir kavramı içeren önermenin “yanlış” olacağıdır.

Öte yandan Kant, “olanaklı nesne” kavramını her üç *Kritik*’inde de oldukça sık kullanır. Olanaklı nesne, herhangi bir uzay ve zamanda var olan ve duyumsanan nesne değil ama sınırları herhangi bir uzay ve zamanda duyumsanan nesneyle çizili olan nesne olarak tanımlanabilir. Yani ben daha önce hiç karşılaşmadığım, hiç deneyimlemediğim bir şeyi hayal edebilirim. Ne var ki söz konusu böyle bir nesneye ilişkin hayalim, daha evvel akıl ve müdrikenin saf kavramlarınca sentezlenmiş görümlere benzerlik göstermek durumundadır. Önceden deneyimlenen bir nesneye ve nesnenin bilgisine sahip olmayı sağlayan hissetme yetisi, akıl ve müdrikenin saf kavramlarını taşımayan hiçbir nesneyi ve durumu düşünmek mümkün değildir. Olanaklı nesne için bakılacak yer, teorik değil pratik olan alandır.

Deneyimin bu biçimsel ve nesnel koşulunu evrensel ve yeterli olarak anlatan bir kavram arı anlak kavramı olarak adlandırılacaktır. Eğer bir kez arı anlak kavramlarına iye olursam, hiç kuşkusuz belki de olanaksız olan, belki de kendilerinde olanaklı ama hiçbir deneyimde verilemeyecek olan nesnelere de düşünebilirim, çünkü bu kavramların bağıntılarında gene de olanaklı bir deneyimin izleyebilecek olduğundan daha öteye genişletilmiş olabilirler (Tanrı kavramı durumunda olduğu gibi). Ama tüm a priori bilgilerin öğeleri, giderek olumsal ve saçma sapan kurgulamaların öğeleri bile, hiç kuşkusuz deneyimden türetilmeseler de (yoksa a priori bilgiler olamazlardı), gene de her zaman olanaklı bir deneyimin ve bunun bir nesnesinin arı a priori koşullarını kapsıyor olmalıdırlar, yoksa onlar yoluyla hiçbir şey düşünülemez ve, hiçbir veri olmaksızın kendileri düşüncede bile ortaya çıkamazlardı.[AUE, A96]

Kaynağı duyum olmayan, dolayısıyla duyarlık aracılığıyla hissetme yetisinin saf formları üzerinden görülenemeyen nesnelere de vardır. Matematiğin, aritmetiğin ve mantığın nesnelere böyledir. Söz konusu genel mantık olduğunda, onun anlama yetisinin *a priori* formlarını inceleyen bir bilim olduğunu dolayısıyla nesnelere de deneyimden tamamen soyutlanmış saf *a priori* kavramlar, yargılarının ise analitik yargılar olduğunu söyleyebiliriz. Matematik ve aritmetiğin nesnelere söz konusu olduğunda ise, Kant bunların sentetik *a priori* olduğunu söyler. Matematik ve aritmetiğin nesnelere ait bilgimiz, her ne kadar empirik tecrübeden kaynaklanmasa da, empirik nesnelere *a priori* uygulanabilirler. Dahası, bu nesnelere ait

kavramlarımız, aklın art arda nesnelere birliği işlevi olmaksızın kavranabilir değildir. Kant'a göre matematiğin ve aritmetiğin nesnelere art arda gelen birliklerdir ve eğer bu şekilde kavranmazsa onlara dair herhangi bir bilgi edinmek mümkün olmayacaktır. *Prolegomena*'da yer verdiği meşhur örneğinde, $7+5$ 'in toplamının 12 ettiğini bilebilmek için bu iki sayının birleştirelmesinden daha fazlasının gerektiğini söyler. Bu kavramlardan yani sayılardan birisinin görüdeki karşılığını bulup aynı şekilde diğerine eklemek gerekir. Yani öncelikle beş ya da yedi birimin ne demek olduğunu, örneğin beş tek noktanın bir arada olduğunu, bilmek ve o beş birimi yedi birime eklemek gerekir. Böylece akıl, $7+5$ 'in toplamını *görüde inşa* eder. Bu işlem, esasında, *a priori* kavramların sentezlenmesi işlemidir, kavramlar da sentetik *a priori* kavramlardır.

Demek ki $7+5=12$ önermesiyle insan kendi kavramını genişletir ve birincisine onda düşünölmeyen bir kavram ekler, yani aritmetik önerme her zaman sentetiktir. Bunun farkına büyük sayılar örnek alındığında daha iyi varılır; çünkü burada açıkça ortaya çıkar ki, biz kavramımızı istediğimiz kadar evirip çevirelim, görünün yardımı olmadan, sırf kendi kavramlarımızı öğelerine ayırmamızla toplamı hiçbir zaman bulamayız. [Prol., 29]

Geometrinin ve fiziğin kavramları da aynı şekildedir. Ancak saf görüde inşa edilerek sentezlenirler. Öyleyse, denilebilir ki, matematik, geometri ve fiziğin nesnelere, duyumdan kaynaklanmaksızın, aklın saf görüde inşası ile varlık kazanan sentetik *a priori* kavramlar olarak vardırırlar ve empirik tecrübenin nesnelere uygulanabilirler.

Duyumdan kaynaklanmayan, tıpkı matematiğin kavramları gibi sentetik *a priori* olan başka bir kategori daha vardır: metafizik. Kaynaklarının deneysel olmaması ve saf *a priori* yargılara sahip olması itibariyle, Kant metafiziğin matematikten farklı olmadığını, saf felsefi bilgi olarak anılması gerektiğini söyler [Prol.24]. Ne var ki, her ne kadar önermeleri Metafizikte olduğu gibi sentetik *a priori* olsa da, Saf Matematik ve Doğa Bilimi'ni tereddütsüz bir bilim olarak kabul ederken Metafizik için bilim olmadığını söyleyecektir. Çünkü hem Saf Matematik hem de Doğa Bilimi

“zorunlu bir şekilde kesin oldukları, kısmen deneyden gelen genel anlaşma aracılığıyla ama buna rağmen deneyden bağımsız oldukları her yerde bilinen önermeler içerirler”. [Prol. 40] Dolayısıyla bu bilimlerin olanaklılığını sorgulamaya gerek yoktur Kant’a göre. Ancak Metafiziğin nesnelere, metafiziksel yargılar ve onun bir bilim olup olmadığının olanağı araştırılmalıdır. Metafizik, aklın meşru bir zeminden bağımsız olarak bilgisini genişletmesi ve cevabının olanaklı hiçbir yolla edinilemeyeceği sorularla uğraşması nedeniyle Matematik ve Doğa bilimlerinin sahip olduğu kesinlikten ve itibardan yoksundur.

(...) Metafizik bilim olarak olmasa da doğal bir eğilim olarak (metaphysica naturalis) edimseldir. Çünkü insan usu, hiçbir biçimde çokbilmişlik gibi bir kibrin etkisi altında kalmaksızın, salt bir iç gereksinimin durdurulamaz dürtüsü altında herhangi bir görgül us kullanımının ya da buna göre türetilen ilkelerin yanıtlayamayacağı sorulara ilerler. Bu nedenle tüm insanlarda, us kendini kurgul düşünce düzeyine dek genişletir genişletmez, herhangi bir metafizik her zaman olmuştur ve her zaman olmayı sürdürecektir. [AUE, B21]

Aklın bilgisini olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine taşınması esasında bir mutlaklık arayışından kaynaklanmaktadır. Birinci Kritik’in A Basımının ilk cümlesinde, bunun insan aklının bir yazgısı olduğunu dile getirir: “İnsan usu bilgilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona usunun doğasının kendisi tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar.” [AUE, AVII] Duyum ya da deney yoluyla edindiğimiz bilginin çok sınırlı ve insan aklının ulaşmak istediği ötelere götürmeyecek türde olduğunu kabul etmek gerekir. Deneyimden gelen ya da aklın saf *a priori* ilkelerinden sentezlediği bu sınırlı bilgiyi genişletmenin iki olanaklı yolu görünüyor: ya bir ayağı duyu verisine sadık kalarak yeni kavramlar sentezlemek, ki bu doğa bilimlerinin yoludur; ya da *a priori* kökenli olsun ya da olmasın mevcut bilgiyi deneyime başvurmaksızın genişletme yoluna gitmek, bu da metafiziğin yoludur. Metafiziğin en temel kavramlarından olan *töz kavramı* ikinci yol için verilebilecek en açık örneklerden biridir. İlkine verilecek örneklerden biri ise, yalnızca bilimlerin en

vazgeçilmez kavramlarından biri değil aynı zamanda ilerleyen zamanlarda modal mantık ve mümkün dünyalar semantiğinin de en önemli kavramlarından biri haline gelecek olan *dünya* kavramıdır.

Akıl, deneysel kullanılış için, dolayısıyla duyular dünyasının içinde ona yeterli gelen anlama yetisinin bütün kavramları ve yasalarıyla birlikte, kendiliğinden hiçbir şekilde bunlarla yetinmez; çünkü sonsuza dek hep yinelenen sorulardan dolayı, bu soruları tam çözme umudunu yitirir. Bu tam çözümü amaç edinen transsendental ideler, aklın bu tür problemleridir. Şimdi akıl açıkça görüyor ki, tam bu çözüm, duyular dünyasında, dolayısıyla yalnız ve yalnız bu duyular dünyasını anlamaya yarayan bütün o –uzam, zaman ve anlama yetisinin saf kavramları adı altında sunduğumuz- kavramlarda da bulunamaz. Duyular dünyası genel yasalara göre bağlantılar içine sokulan görünüşlerin bir zincirinden başka bir şey değildir; dolayısıyla onun kendi başına bir varoluşu yoktur, kendi başına şeyin kendisi değildir ve bir görünüşün nedenini oluşturan şeyle –sırf görünüşler olarak değil, kendi başına şeyler olarak da bilinebilecek varlıklarla- zorunlu olarak ilgilidir. Ancak bunların bilgisiyle akıl, koşullu olandan onun koşullarına doğru giderken tamlığa ulaşma arzusunu günün birinde gerçekleştirdiğini görmeyi umabilir. [Prol.,169]

Öyleyse, aklın bilgisini genişletme çabası yalnızca metafizik kaygılarla değil, aynı zamanda pratik ihtiyaçlar sebebiyle de gerçekleşmektedir. Aklın bu faaliyeti, bugün anladığımız anlamıyla bilim yapmanın, bilimde ilerlemenin en temel olanaklarından biridir. *Dünya* örneği üzerinden devam edilecek olursa, nesnenin tesis ve idrak sürecinde, hissetme yetisinin uzay ve zaman formları tarafından algılanarak akıl ve müdrikenin ortak faaliyetiyle görüde inşa edilebilecek hiçbir kendinde “dünya” nesnesi yoktur. Yukarıdaki alıntıda da yer aldığı gibi dünya esasında, “genel yasalara göre bağlantılar içine sokulan görünüşlerin bir zincirinden başka bir şey değildir; dolayısıyla onun kendi başına bir varoluşu yoktur”. Kant, her ne kadar Tanrıbilimle ilgili olarak söylese de, dünya yani evrene dair, bilgiyi bu şekilde genişletmenin, onun yasalara göre bağıntısının bir zemini olup olmadığı sorusuna “*Hiç kuşkusuz*” olarak yanıt verir. Mevcut bilgiyi, dünya kavramını edinecek kadar genişletmenin zemini, bir birlik, düzen vererek, belirli yasalara uygun olarak bağıntısallık kurarak dünya kavramına dek genişletilen duyu verileridir. Fakat bunun

ötesinde sorulabilecek sorular, örneğin töz olup olmadığı, zorunluluğu ve benzeri sorular, anlamsızdır çünkü empirik deneyimden yola çıkarak yanıtlanabilecek türden değildir. Fakat yine de, deneyimin sınırlarını aşacak şekilde dünya üzerine sorular sormayı, pratik kaygılardan ötürü, meşru görür Kant. Örneğin dünyanın nesnel zeminden hareketle, aklın düzenleyici ilkesi doğrultusunda varılan bir kavram olduğu yerine onun bir Yaratıcı'nın eseri olup olmadığı sorulabilir ve bu soruya olumlu yanıt verilebilir. Ancak ilki ile ilerlendiğinde, kendinde şey haliyle ne olduğunu bilmesek de ona dair –duyumlarımızdan edindiklerimiz yoluyla- kavramlarımız vardır fakat ikinci soruya verilecek yanıt söz konusu olduğunda kendinde şey halinin ne olduğuna dair hiçbir fikrimiz olmayan bir varsayımla ilerlemiş oluruz. Hatta bununla da yetinmeyerek bu varsayıma nesnel bir gerçeklik atfetmeye kalkarsak, o zaman dünyaya dair hiçbir şekilde cevaplanamayacak sorular alanına dair ilerlemiş oluruz.

(...)evren bir görüngüler toplamıdır, ve bu nedenle bu görüngülerin herhangi bir aşkınsal, e.d. yalnızca arı anlık için düşünülebilir bir zemini olmalıdır. Eğer, ikinci olarak, bu varlığın töz olup olmadığı, en büyük olgusalıktan ve zorunlu vb. olup olmadığı sorulursa, o zaman yanıtım 'Bu soruların hiçbir anlamı yoktur' olacaktır. Çünkü böyle bir nesnenin kavramını oluşturmamızı sağlayan tüm kategoriler görgül olandan başka hiçbir kullanıma uygun değildir, ve olanaklı deneyim nesnelere, e.d. duyulur evrene uygulanmadıkları zaman hiçbir anlamları yoktur. ...evrenden ayrı olan bu varlığı deneyim nesnelere ile bir andırıma göre düşünebilir miyiz? Yanıt 'Hiç kuşkusuz' biçimindedir. ... bir idea ki us onu kendine doğa araştırmasının düzenleyici ilkesi yapmalıdır. Daha da ötesi, korkmadan ve suçlanmadan bu ideada sözü edilen düzenleyici ilkeye yardımcı olabilen belli bir insanbiçimciliğe izin verebilmemiz gerekir. Çünkü evrenden ayrı bir varlık ile doğrudan ilişkili olmak yerine evrenin dizgesel birliğinin düzenleyici ilkesi ile ilişkili olan, ama bu ilişkiyi yalnızca bu evren birliğinin şeması – e.d. evrenin bilgece amaçlara göre Yaratıcısı olan bir en üst anlığın şeması – aracılığıyla kuran şey her zaman yalnızca bir ideadır. Ama soruda direktmeyi sürdürürsek, böyle bir yolda gene de evrenin bilge ve her şeye gücü yeter bir Yaratıcısı olduğunu varsayabilir miyiz? Hiç kuşkusuz; böyle bir varlığı yalnızca varsayabilmekle kalamayız; Onu varsaymalıyız. Ama o zaman bilgimizi olanaklı deneyimin ötesine genişletmiş olur muyuz? Hiçbir biçimde. Çünkü o zaman yalnızca kendinde ne olduğu konusunda hiçbir kavramımızın

olmadığı bir ‘birşeyi’ (salt aşkınsal bir nesne) varsaymış oluruz. (...)Bu idea öyleyse uşumuzun evren ile ilgili kullanımını aşısından bütünüyle sağlamdır. Ama ona saltık olarak nesnel geğerlik vermeyi istersek, o zaman dűşündüğümüzün yalnızca ideadaki bir varlık olduğunu unutmuş oluruz; ve evrenin irdelenişı yoluyla hiçbir biçimde belirlenemeyen bir zeminden başlamakla, bu ilkeyi görgül us kullanımına uygun olarak uygulayacak bir durumda olmayız. [AUE, A697-8;B725-6]

Bilgiyi genişletmek söz konusu olduğunda aklın düzenleyici kullanımına ve yargı gücünün reflektif yargılarına değinmek gerekir. Nesnenin tesis ve idrakinden bahsederken, bunun, nesneyi bir yargıda belirli bir kavram altına dűşürmek yoluyla mümkün olduğu üzerinde durulmuştu. Yargı gücünün bir fiilli vasıtasıyla nesne bir yargı içinde bir kavram altına taşınır. Yargı gücünün bir de reflektif kullanımı vardır. Bu tür kullanımda ise, müdrikenin saf kategorileri üzerinden sentezlenerek inşa edilmiş bulunan nesne uygun evrensel kavrama göre tasnif edilir. Belirleyici yargı yetisi, anıldığı gibi, nesneyi bir kavram altına dűşürerek onu tesis ve idrak eder. Bunu yaparken de kendinde şeyden edindiği duyumları, hissetme yetisinin formları ile müdrikenin saf kavramlarına uydurur. Yani, meşru bir analogi olarak kabul edilirse, deneyim nesnesi zihnin kendi kalıbına ya da şablonuna uydurulur. Tam da burada, detaya girmeden kısaca değinilecek olursa, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde geniş yer bulacak olan Modal Mantık’ın temel kavramlarından biri olan “model” kavramı ile, böylece, ilk olarak Kant düşüncesinde karşılaşmış oluyoruz. Nesnenin kendilerine uygun olarak kavrandıkları müdrikenin saf kavramları, bir nevi *model*dir. Bu modellere uygun olarak deneyim nesnesi kavranır hale gelir. İlk durumda müdrikenin evrensel yasaları diyebileceğimiz kategoriler vardır ve tikel nesne onun altına alınır; ikinci durumda ise, tikel nesne yine bellidir ancak evrensel yasa belli değildir ve hangi evrensel yasaya tabi kılınacağı yargı gücü tarafından reflektif yargı ile bulunur.

Genel olarak yargı yetisi tikeli evrensel altında kapsarıyor olarak düşünme yetisidir. Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi, (üstelik aşkınsal yargı yetisi olarak, o evrenselin altına almanın yalnızca onlarla uyum içinde olanaklı olduğu koşulları a priori verse bile) belirleyicidir. Ama

eğer yalnız tikel verili ise, ve onun için evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi salt derin-düşünendir.¹¹³

Tecrübe edinen öznenin tecrübe alanı öylesine genişir ki, bu alandaki her bir tikeli herhangi bir tümel yani evrensel kavram altına alınamaması olanaklıdır. Aklın düzenleyici faaliyeti ve reflektif yargı yetisi yoluyla herhangi bir kavram altına konumlandırılmayan bir tikel tecrübe nesnesiyle karşılaşılması durumunda, bu tikel nesne evrensel yasalara tabi olarak sınıflandırılır. Fakat bu sınıflandırma, deneyimden kaynaklanan bir ilkeye dayanmaz. Böyle bir evrensel tabi kılma için gerekli ilkeyi reflektif yargı yetisi kendisi belirler. Aklın regülatif kullanımı, muazzam bir çokluk ve büyüklük halindeki doğada karşılaşılan tikel nesneyi, söz konusu çokluk ve büyüklük içinde kavrayacak, anlamlandırarak ve o çokluk ve büyüklükle içinde uyumlu olacak şekilde bir yerde konumlandırmak üzere düzenler. Bu faaliyet, söz konusu tikel tecrübe nesnesinin, bütünü bir parçası olarak, anlaşılabilirliği ve anlamlandırılabilirliği için zorunlu bir faaliyettir. Reflektif yargı yetisi, bu amaçla, söz konusu nesneyi evrensel bir kurala tabi tutar. Nesneyi anlayabilmek, diğer bir ifadeyle, nesnem haline getirebilmek için tikeli bu yolla tümele tabi olarak kavramak zorunludur. Fakat bu zorunluluk, aklın nesneyi kavrayabilmesinin zorunluluğudur, doğadaki zorunluluk değildir ve doğaya dayatılmamalıdır. Zira aklın faaliyeti doğaya uyum sağlayabilir ancak doğa hiçbir zorunluluğa uyum sağlamaz.

Ama doğanın öylesine çoklu biçimleri vardır ki, ve bir bakıma evrensel aşkınsal doğa-kavramlarının arı anlık tarafından a priori verili yasalar yoluyla belirlenmemiş bırakılan öylesine çok değişkisi vardır ki –çünkü bu yasalar yalnızca genelde (duyunun nesnesi olarak) bir doğanın olanağını ilgilendirirler-, bunlar için de yasalar olmalıdır; bunlar, görgül yasalar olarak, bizim anlayışımızın ayrısamasına göre olumsal olabilirler, ama gene de eğer onlara yasalar denecekse (bir doğanın kavramının gerektirdiği gibi), çoklunun birliğinin bizim için bilinmesi de, bir ilkesinden ötürü zorunlu olarak görülmemelidirler. – Doğadaki tikelden evrensel yükselme yükümlülüğü altındaki derin-düşünen yargı yetisi bu nedenle deneyimden

113 Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul:2011, s.28.

ödünç alamayacağı bir ilkeye gereksinir, çünkü tüm görgül ilkelerin benzer olarak görgül ama daha yüksek ilkeler altındaki birliğini, ve öyleyse bunların birbirleri arasındaki dizgesel altgüdülerinin olanağını temellendirmesi gerekir. Böyle bir aşkınsal ilkeyi öyleyse derin-düşünen yargı yetisi yasa olarak kendine ancak kendisi verebilir; onu başka bir yerden alamaz (çünkü yoksa belirleyici yargı yetisi olacaktır), ne de onu doğaya dayatabilir, çünkü doğa yasaları üzerine derin-düşünme kendini doğaya uyarlarken, doğa ise kendini koşullara uyarlamaz – koşullar ki onun bunlar açısından bütünüyle olumsal olan bir kavramını onlara göre kazanmaya çabalarız.”¹¹⁴

Dünya kavramına tekrar dönülecek olursa, belirli evrensel yasalara göre görüngüleri bir tikel bir bütümlüğüne düşünmeyi olanaklı kılanın aklın düzenleyici faaliyeti olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı şekilde dünyayı evrensel bir kavram olarak alıp, belirli görüngüleri onunla ilişkili olarak dünya kavramı altına konumlandırmak da aklın düzenleyici faaliyeti ve reflektif yargı yetisi yoluyla olur.

Kant'ta nesnenin kuruluşunun ardından, çalışmamız açısından önemine binaen cevaplanması gereken “Kant'ın nesneye sınırı nerede çizdiği, Kant düşüncesine göre neyin benim nesnem olup neyin olmadığı” soruları henüz tam anlamıyla yanıtlanmamıştır. Duyu verileri yoluyla hissetme yetisi formları ile aklın birleştirici faaliyeti ve müdrikenin saf kavramları yoluyla sentezlenenler, matematiğin, geometrinin ve doğa bilimlerinin nesnelere, aklın regülatif kullanımı yoluyla deneyim nesnesinden edinilen bilginin reflektif yargı yetisi yoluyla belirli evrensel yasalar boyunca genişletilerek edindiği kavramlar ve benzer şekilde henüz hiç karşılaşmamış ya da hiç karşılaşamayacak olsa bile deneyim nesnelere yola çıkılarak çelişkiye düşmeksizin müdrikenin ürettiği kavramlar olan olanaklı nesnelere bir nesne olarak anlamlı bir şekilde bahsedilebilir ve varlık kategorisine alınabilir. Bununla birlikte, herhangi bir Sinn'e sahip olmamakla birlikte, sanki sahipmişçesine bir kategori altına alınan yanılsamalara ve metafiziğin nesnelere varlık atfedilemez. Yine de, yanıtlanmasına ihtiyaç duyduğumuz sorunun tam

114 Kant, s.28-29.

anlamıyla yanıtlanmamış olduğundan varlık kategorileri olan anılabilecek modalitelere değinmek gerekir. Zira, bu kiplikler bize, ne tür varlıkların zorunlu olarak var olduğu hangilerinin zorunlu olarak varolmadığı ve hangilerinin varlıklarının olanaklı olduğuna dair fikir verecektir. Burada söz konusu olan kiplik, yargıların kipliği değildir. Zira Kant, yargıların kipliğine yani nesnel değil mantıksal olanağına ilişkin gelen olarak mantıkta geçerli olan problematik, asertorik ve apodiktik yargılardan farklı bir şey söylememiştir. Mantıksal kiplik önermelerle ilgilidir ve nesneye hiçbir şey katmaz. Varlıkların kipliğine gelince, onların varoluş tarzlarının zorunlu, olanaklı ya da imkansızlığı üzerine Kant'ın ne söylediğine bakmak gerekir. Burada da, yine, asıl önemli olanın duyumdur. Varoluşun zorunluluğu, Kant'a göre, "hiçbir zaman kavramlardan değil ama her zaman algılanan ile bağlantıdan ve evrensel deneyim yasaları ile uyum içinde bilinebilir". [AUE, B280] Dolayısıyla bir varlığın zorunlu olarak var olduğunu ya onu duyarlık yoluyla sezgiler üzerinden bilebilirim ya da daha önce algılanmış evrensel deneyim yasaları, ki burada yasa nedensellik, ile uyumundan ötürü bilebilirim. İkinci tür bir biliş, olanaklı nesneye tekabül eder ve algısal bir nedenin etkisi olarak bilinen olanaklı nesnenin deneyimin sınırlarını aşması imkansızdır.

"Zorunluluk öyleyse yalnızca dinamik nedensellik yasasına göre görüngülerin ilişkilerini ve bu yasa üzerine dayanan olanağı, herhangi bir verili varoluştan (bir neden) bir başka varoluşu (etki) a priori çıkarsama olanağını ilgilendirir. 'Olan her şey hipotetik olarak zorunludur' temel ilkesi dünyadaki başkalaşımı bir yasanın, e.d. zorunlu varoluşun bir kuralın altına alır ki, bu olmaksızın doğa hiçbir zaman söz konusu olamazdı. [AUE, A228]

Zorunlu ve olanaklı, böylece, birbirlerine bağlı kavramlar ya da nesnel olarak karşımıza çıkarlar. Burada edimsel ile olanaklı olan arasındaki farkın ne olduğu da sorulmalıdır. Eğer olanaklının sınırları zorunlu olarak varolan ile çizilmişse edimsel olan neye karşılık gelir? Kavramsal olarak olanaklının edimselden daha geniş bir kapsamı olduğu düşünülebilir. Ancak Kant bunu kabul etmez ve şu çıkarımda bulunur: "Edimsel her şey olanaklıdır" şeklinde bir önermenin mantıksal olarak evriği "Olanaklı kimi şeyler edimseldir" olacaktır. Bu da, "Edimsel olmayan çok şey

olanaklıdır” anlamına gelecektir. Bu önermeden yola çıkarak edimsel olanın olanaklı olana eklemelerle meydana gelebileceği söylenebilir. Fakat Kant’a göre, olanaklı olana eklenebilecek tek şey *olanaksızdır*. [AUE, B284] Çünkü olanaklının sınırı, yukarıda da ifade edildiği üzere, zorunlu olanla çizilmiştir. Öyleyse olanaksız olan, hiçbir şekilde deneyimle bir bağı bulunmayan, hiçbir *Sinn*’e sahip olmayandır.

Kant’ın düşünce sistemi oldukça girift ve anlaşılması zor, fakat bir o kadar da kendine mecbur bırakan bir sistemdir çünkü kendisinden sonraki düşünüş biçimini çok fazla etkilemiştir. Bu başlık boyunca da yeri geldikçe değinildiği üzere, bugün mantıkta ve felsefede kullandığımız kimi kavramları ondan tevarüs etmiş bulunmaktayız. İlerleyen bölümlerde çalışmamızın ana kavramlarından olacak olan model, dünya, mümkün dünya gibi birçok kavramın menşeyini Kant’ta görüyoruz. Aynı şekilde metafiziğin bertaraf edilmesinde ve bugün metafiziği araya katmaksızın modal mantık yapabilmeyen imkanını sağlayan kaynaklardan biri de Kant’tır. Çalışmamız boyunca sırası geldikçe bu gelişmelerin hepsine değinilecektir. Ancak Kant’ın etkisinin ilk olarak en çok hissedildiği, bir sonraki bölümde konu edinilecek olan, dönem Dile Dönüş Hareketi ve Frege’yle birlikte başlayan Analitik Felsefe geleneğidir.

2.2. Matematiksel İnşa Edilebilirlik Bakımından Varolmayan Nesne

Galilei, 1623 yılında yazdığı II. Saggiatore adlı eserinde şunları söyler:

Felsefe, gözlerinin önünde sürekli açık duran bu muazzam kitapta, yani evrende yazılıdır. Ama yazıldığı dili anlamadan ve harflerini öğrenmeden onu anlayamayız. Bu kitap, matematik dilinde yazılmıştır ve harfleri de üçgenler, çemberler ve diğer geometrik şekillerdir. Bunlar olmadan bir kelimesini bile anlamak mümkün değildir¹¹⁵.

115 Mickaël Launay, **Çetele Kemiklerinden Yapay Zekaya Matematiğin Kısa Tarihi**, (Çev.: Gülşah Ünal), Say Yayınları, İstanbul:2016, s.171.

Felsefenin temel meselesi olan varlık'ın, çok genel bir ifadeyle, duyulur ve düşünülürler arasında gidip gelen bir sarkacının seyri olduğu düşüncesi çalışmamız boyunca işlenmiştir. Duyulur ve düşünülürler arasındaki geçişin olmazsa olmaz uğrak noktası matematik ve geometridir. Birbirinden ayrı düşünülemez bu iki disiplin, duyulur düşünülür geçişkenliğini daha anlaşılır kılmakla birlikte, varolan ve varolmayan arasındaki ayrımı da bir o kadar belirginsizleştirir gibidir. Bu başlık altında, matematik tarihiyle değil ama felsefe tarihinde varolan ve varolmayanın açıklanış biçimine etkisi ölçüsünde matematiksel süreçlerin gelişimine yer verilerek konumuz açısından önemine değinilecektir.

Her şeyden önce, gerek matematiğin gerekse geometrinin nesnelere kendi varlık ve varoluş tarzlarının neliğinin bir sorun olması ile matematik ve geometrinin hakkında olduğu varlık alanı ve bu alanın belirlenmesinin bir sorun olmasının birbirinden farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Matematiğin nesnelere olan sayılar ve geometrinin nesnelere olan geometrik cisimlerin kendi başlarına bir töz olarak var olup olmadıkları felsefe tarihini uzun süre meşgul eden bir sorun olmuştur. Bu sorunun cevabı, ontolojik belirlenimin duyulurlar mı yoksa düşünülürler mi esas alınarak yapıldığına göre farklılık gösterir. Platon'un sayıları tözler olarak kabul etmesinde, ideaları bireysel tözler olarak kabul etmesi etkilidir. Buna mukabil, Aristoteles'in sayıları tözler olarak görmemesi, duyulurları temele alan bir ontolojiyi benimsemesiyle alakalıdır. Matematiğin hakkında olduğu alan ise, her ikisi için de sayılabilir ya da çizilebilir, diğer bir ifadeyle ölçülebilir büyüklükler üzerinedir. Bu sebeptendir ki, Pythagoras tarafından, ikizkenar dik üçgenin hipotenüsünü ifade eden, ileride irrasyonel sayılar olarak tanımlanacak kümenin bir elemanı olan, $\sqrt{2}$ ya da herhangi bir dik üçgenin kenarlarının hipotenüse oranını ifade eden köklü bir ifadeyi anlamakta ve kabul etmekte güçlük çekmişlerdir. Çünkü $\sqrt{2}$ gibi bir ifade, cetvel ve pergelle ölçülemeyecek türden bir ifadedir ve tam sayılar gibi bir birim olarak tasavvuru mümkün değildir.

Matematiksel şeylerin ayrı başlarına var olmadıkları da açıktır. Çünkü eğer onlar ayrı başlarına var olsalardı, duyuşal şeylerde onların belirlenimlerine

rastlanmazdı. Bu noktada gerçekten Pythagorasçılar eleştirilemezler. [1090a/25, XIV. Kitap]¹¹⁶

İdeaların varlığını kabul edenler (...) büyüklükleri madde ve İdea-Sayı'dan, uzunlukları İki olan'dan, Yüzeyleri Üç olan'dan, geometrik cisimleri Dört olan'dan hareketle meydana getirmektedirler veya onlar başka sayılar da kullanmaktadırlar. Çünkü arada bir fark yoktur. Ancak bu büyüklükler hiç olmazsa, İdealar olacak mıdır? Onların varlık tarzı ne olacaktır? Onların duyusal varlığını temellendirmekte ne faydası olacaktır? Nasıl ki matematiksel şeylerin hiçbir faydası yoksa, onların da bu konuda hiçbir faydası olmayacaktır. Hatta hiçbir matematiksel önerme onlara uygulanamayacaktır; meğerki matematiğin alt üst edilmesi ve duruma göre varsayımlar uydurulması arzu edilmiş olmasın; çünkü herhangi bir varsayımı almak ve ondan uzun bir sonuçlar dizisi çıkarmak güç değildir. İşte bu düşünürler matematiğin nesnelere İdealara özdeş kılmayı istemiş olmalarında bu nedenden dolayı haksızdırlar.[1090b/20-30, XIV. Kitap]¹¹⁷

İki tür sayı, İdea-Sayı ve matematiksel sayının varlığını ortaya atan İdealar kuramının ilk temsilcileri, matematiksel sayının nasıl var olduğunu, neden meydana geldiğini söylememiş oldukları gibi bunu söylemezlerdi de. Çünkü onlar matematiksel sayıyı İdea-Sayı ile duyusal sayı arasına yerleştirmektedirler. Eğer onu Büyük ve Küçük olandan meydana getiriyorlarsa, O diğer sayı, İdea-Sayı ile aynı olacaktır. Onun bir başka Büyük ve bir başka Küçük olan'dan meydana geldiği mi söylenecek? <Evet, bir başka İki olan vardır>, ama o büyüklükleri meydana getirendir. Eğer ayrıca bir başka İki olan daha kabul edilirse, o zaman bir ilkeler çokluğu ortaya çıkacaktır. Öte yandan eğer iki tür sayıdan her birinin formel ilkesi Bir olan ise, bu Bir olan bütün İki olan'larda ortak olan bir şey olacaktır. O zaman da bir olanın nasıl olup da çok olduğunu araştırmamız gerekir. Oysa Platon'a göre de sayı ancak Bir olan'la belirsiz İki olan'dan hareketle meydana gelir. Bundan başka bir tarzda meydana gelmesi mümkün değildir. [1091a/35, XIV. Kitap]¹¹⁸

Aristoteles'in sayıların ontolojisine ilişkin duruşunda belirsizlikler vardır. *Metafizik* ve *Fizik*'te sayıya dair verdiği birçok tanımdan biri olan, "sayının birliklerden kurulu çokluk olduğu" şeklindeki tanım, hem diğer tanımları içeren bir

116 Aristoteles, **Metafizik**, s.592.

117 **A.g.e.**, s.593-4.

118 Aristoteles, **Metafizik**, s.594.

özelliği hâiz olması hem de Aristoteles sonrası dönemde, özellikle Eukleides’le beraber Yunan sayı anlayışının temel kabulü haline gelmesi açısından dikkate değer bir yerde durmaktadır. Bu sebeple söz konusu tanım Aristoteles’in, hatta Yunan felsefesinin ana sayı tanımı olarak kabul edilmektedir.”¹¹⁹ Sayının birliklerden hareketle tanımlanması, birliklerden hareketle tanımlanamayacak nicelikleri kuşatmaya izin vermez. Sayının varolanın bir imi, belirli bir niceliğin işareti olduğu düşünüldüğünde, söz konusu bu anlayış, dört başı mamur bir tanım yapılamayan, nitelik ya da nicelik bakımından belirsizlikleri barındıran karakterde nesnelere kapı aralamayan bir ontolojik kabul anlamına gelir.

Eğer matematik, bir bilim olarak statüsünden vazgeçmeden aritmetik ve geometri için ortaksa, ki bu tam olarak onun amacıdır, “cebirsal bilinmeyen”, yani, “şey” (الشيء) bir sayıya ya da geometrik büyüklüğe referansta bulunması sebebiyledir. Dahası, bir sayı irrasyonel olabileceği gibi, “bir şey” yalnızca yaklaşık olarak bilinebilen bir niceliğe de göndermede bulunabilir. Matematikçilere/cebircilere göre konu, geniş bir içerik alanını almaya yetecek kadar geniş olmalıdır; fakat dahası, kendi belirlenimlerinden bağımsız olarak varolabilmelidir, böylece yaklaşıklık/tahmini artırmaya her zaman olanak tanıyabilmelidir. Aristotelesçi teori, bu türden nesnelere ontolojik statülerini tanımaya açık bir şekilde elverişsizdir. Dolayısıyla, neyin soyutlaması olduğunu fark etmemize başka türlü imkan vermeyecek karakterden yoksun bir nesne hakkında konuşmamıza olanak sağlayacak yeni bir ontolojiyi devreye sokmak gerekir; bu ontoloji, aynı zamanda, tam olarak temsil edemeyeceğimiz bir nesneyi bilmemize de izin vermelidir. Bu, açıkça, Farabi’den itibaren İslam felsefesinde geliştirilen, söz konusu bahsedilen gereklilikleri karşılamaya yetecek denli “formal” olan ontolojidir.¹²⁰

Aristotelesçi gelenek, örneğin, $\sqrt{2}$ türünden irrasyonel sayıları kuşatamayan bir ontoloji içermesinden ötürü, İslam filozofları, özellikle Farabi ve İbn-i Sina, tarafından eleştiri konusu olmuştur. Farabi ve İbn-i Sina’nın, Aristoteles üzerinden

119 İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, DÎVÂN İlmî Araştırmalar sy. 15 (2003/2), s.,128.

120 Hassan Tahiri, **Mathematics and the Mind an Introduction into Ibn-i Sina’s Theory of Knowledge**, Springer, 2016, s.23 (Metinde Rashed’den alıntı yapılmıştır).

antik dönem Yunan felsefesine asıl eleştirisi, kendisi de bir soyut disiplin olan matematiğin metafizikten nasıl ve nerede ayrıldığını anlayamadıkları yönündedir.

Aristotelesçiler, anlamakta güçlük çektikleri konuları görmezden gelerek metafiziği teolojiye indirgediler.¹²¹

Her ilmin bir doğuşu vardır ve bu aşamada ilim henüz ham ve olgunlaşmamıştır. Ancak zamanla olgunlaşır ve bir süre sonra gelişir ve yetkinleşir. Bu nedenle felsefe Yunanlıların ilk ilgilendiği zamanda hatabi (retorik) idi. Sonra ona mugalâta ve cedel (diyalektik) karıştı. Felsefeyle ilgilenenlere felsefenin ilk ulaşan kısmı doğa ilmi kısmıydı. Sonra onlar matematiğin sonra da metafiziğin farkına vardılar. Onların felsefenin bir kısmından diğerine yanlış geçişleri vardı. Duyulurdan akledilire ilk geçişlerinde karışıklığa düştüler. [632]/10¹²²

Grekler irrasyonel sayıların varlığını kanıtlayarak büyük bir zekaya sahip olduklarını kanıtlamışlardır ancak problemin çözümüne dair tutumları basitçe ve ortak bir şekilde [irrasyonel sayıları] keşfeder etmez reddetmek olmuş, geometrinin aritmetik kısmını ve böylece bağımsızlığını kaybetmişlerdir.¹²³

Sayıların kendi varoluşlarına dair varlık-mahiyet ayrımı üzerinden açıklama getirdikleri bir önceki bölümde anlatılmaya çalışılan Farabi ve İbn-i Sina, matematik ve metafizik arasında Aristoteles'in *Metafizik*'inde kuramadığı o bağı sayı üzerinden kurmuş görünmektedirler. Bunda, matematik alanında yaşanan gelişmelerin de etkisi vardır. 'Sıfır'ın bugün kullandığımız anlamda sıfır olarak tanınmasını sağlayan Harezmi (d.780-ö.850), "Kitab-ı Cebr ve el-Mugalata isimli kitabında, başkaca şeylerin yanında, irrasyonel sayıların, rasyonel sayılarla aynı kurallara tabi olduğunu göstererek sayı kavramını genişletmiştir. İbn-i Sina, radikal bir şekilde matematiği felsefeye dönüştürmesine öncülük eden, Harezmi'nin el-Cebri tarafından şekillendirilen bu yeni dünyanın ürünüdür.¹²⁴

Harezmi'nin açtığı yolda İbn-i Sina'nın gerçekleştirdiği bu öncülük, hem matematik ve geometrinin dış dünyanın algılanmasındaki etkisine, hem de

121 A.g.e, s.16.

122 İbn-i Sina, **Metafizik II**, s. .55-56.

123 Tahiri, s. 26.

124 Tahiri, s. 26.

matematiksel nesnelere üzerinden bilinebilecek ya da hakkında konuşulabilecek alana dair izahlarda bulunmasıyla söz konusu olmuştur. İrrasyonel sayıların rasyonel sayılarla aynı kurallara tabi olduğunu göstermesi¹²⁵, ölçülebilir birimler üzerinden tanımlanamayan ve bu sebeple de bilinmeyen (hatta reddedilen) sayıların *varlığını* izah edebilmesi ya da betimleyebilmesi açısından önemlidir. Yani $\sqrt{2}$ gibi bir ifadenin, bir toplamın ya da bir çarpımın sonucu olarak ortaya konulması, onun varlığına dair bir betimlemeyi sunmaktadır. Benzer şekilde, herhangi bir sayıyı, örneğin 5, doğrudan değil de “Karesi, 3 katının 10 fazlasına eşit olan sayı”¹²⁶ şeklinde tarif etmesi, bilinmeyen, dolayısıyla varlığı apaçık olmayan hakkında konuşabilmeye olanak sağlamaktır. Bilinmeyeni, betimi üzerinden konu edinerek yalnızca matematik alanında ilerleme kaydetmemiş aynı zamanda metafiziğin karanlık noktalarına da ışık tutmuş, bugün ontoloji ve epistemoloji tartışmalarının konusu olan ve yönelimsellik olarak anılan zihinsel etkinlik üzerinden semantiğe kapı aralamıştır. Bu gelişmelerin ayrıntısına girmeden önce gerek Farabi ve gerekse onun çok büyük etkisinde kalan İbn-i Sina’nın matematik ve geometrinin nesnelere ilişkin açıklamalarına daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

Sayının bir zihin nesnesi olduğunu düşünen Farabi, *Harfler Kitabı* adlı eserinin henüz başında matematik ve doğa biliminin konu bakımından nasıl ayrıştığını anlatır. Buna göre, matematiğin konusu olanlar, nesnelere ya da nesnelere bulunanlar değil, nesnelere soyutlanan mahiyetlerdir. İlimleri, insan iradesiyle var olup olmamaları bakımından konularına göre ayırdıktan sonra, matematiği insan iradesine bağımlı olsun ya da olmasın, “nicelik sınıflarını ve nicelik türlerinin mahiyetlerinin onlarda diğer kategorilerden bulunmasını gerektirdiği şeyleri, zihinde onları soyutladıktan ve onlara eklenen ve ilişen diğer şeylerden arındırdıktan sonra” incelediğini anlatır. Daha öz bir ifadeyle, maddeden tamamen soyutlanmış mahiyeti nicelik bakımından inceleyen ilim olarak matematiği tanımlar.

125 Söz konusu dönemde, sayıların rasyonel ya da irrasyonel olarak bir kümenin elemanı olmak bakımından bilinmediği hatırlanmalıdır. Dolayısıyla rasyonel ve irrasyonel sayıların aynı aritmetiksel kurallara tabi olmasından, kapalılık, birleşme vs. gibi küme özelliklerini değil, varlıkları ve işleme konu edilmesi bakımından düşünülmesi daha isabetli olacaktır.

126 Launay, s.126.

Matematikçi, kategorilerden, kesinlikle hiçbir şeye yüklenmeyen işaret edilir duyuluru ve bu işaret edilir olan şeyi incelemeyiz; bu işaret edilire ve bu işaret edilir olan şeye eklenmeleri ve ilişkileri bakımından nicelik türlerini incelemeyiz; aksine o türleri zihinde bu işaret edilirken ve işaret edilir olandan soyutlayarak inceler. [15]/5¹²⁷

(...) kategoriler dışındaki şeylerin başka bir sanatta incelenmesi gerekir. Bu sanat, doğal şeylerden sonrakilerin ilmidir [metafiziktir]. Çünkü metafizik, doğal şeylerden sonrakileri inceler, onların bilgisinde derinleşir ve kategorilerin içerdiği şeyleri de o şeyler bunların sebepleri olmaları bakımından inceler, hatta bunlardan matematiğin ve medeni ilmin ve medeni ilim kapsamına giren ameli sanatların içerdiği şeyleri inceler. Bu tamamlandığında ise nazari ilimler sona erer. [17]/30¹²⁸

Farabi, teorik disiplinlerin çerçevesini belirlerken, matematiğin görevini, nicelediğiyle ya da iliştiğiyle ilişkisi içinde değil, bilakis ondan tamamen bağımsız bir biçimde zihinde niceliği incelemek olarak tanımlar. Bunun ötesinde, metafizik, matematiksel niceliklerin iliştiği varlıkları ya da anlamları inceleyebilir. Ancak niceliği nicelik olması bakımından, matematik inceler. “Her ikisinin de nesnelere soyut olmakla birlikte, matematik nesnelere, zihnin özel bir işlevi sayesinde duyulur nesnelere soyutlanırlar. Farabi’nin matematiği zihnin bir ürünü olduğu yönündeki analizi, bilginin ortaya çıkışında ruhun epistemik rolünün ne olduğuna dair İbn-i Sina’yı aydınlatmıştır.”¹²⁹

Sayının zihnin bir nesnesi olduğunu bilmek, sayıların nasıl türediğini açıklamak için tek başına yeterli olmuyor. Aristotelesçi anlayışta olduğu gibi birin dışındaki sayıları bire ya da birliklere dayalı çokluklar olarak izah etmeyince, sayının nasıl olup da zihnin bir nesnesi haline geldiğini açıklamak zorlaşır. İbn-i Sina’ya göre bunun olanaklı tek cevabı, sayıların verili olan ve ancak yönelimsel olarak kavranabilen varlıklar olduğudur. Her sayı, kendi olarak bir varlığa sahiptir ve bu şekilde sayının var olduğu mekan zihindir. Zihinsel içerikleri kavrayabilmenin yegane yolu da yönelimseliktir.

127 Farabi, **Harfler Kitabı**, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul:2008, s.9.

128 **A.g.e.**, s. 10-11.

129 Tahiri, s. 17.

Sayıların zihnin nesnelere olduğunu Farabi'den öğrendi ve bu açıdan en zor sorulardan birinin 7 gibi bir sayının, örneğin, nasıl olup da zihnin bir nesnesi olduğudur. Bu gibi soruları cevaplama girişiminde, İbn-i Sina sayıların yönelimsel nesnelere olarak kavrandığı yönündeki bilgi kuramını geliştirdi. Onun yönelimselliği, büyük ölçüde, zihin tarafından üretilen ve erişilen nesnelere arasına irrasyonel sayıları da dahil ederek kavranılır; matematiksel bir kavram, zihnin dış dünyayı kavraması üzerinden, matematiksel yapıyı temel araçlarından biri yaparak fiziksel etkilere sahip görünmektedir.¹³⁰

Sayıyı tanımlarken şöyle diyene şaşılır: 'Sayı birliklerden veya teklerden meydana gelmiş bir çokluktur.' Oysa çokluk, sayının cinsi gibi değil, sayının ta kendisidir. Çokluğun hakikati de birliklerden meydana gelmiş olmasıdır. Bu insanların 'Çokluk teklerden meydana gelmiştir' ifadeleri 'Çokluk çokluktur' demek gibi bir şeydir. Çünkü çokluk, birliklerden meydana gelmiş bir şeyin adından ibarettir. [236]¹³¹

Fakat sayının birleri yönünden ele alınması, tahayyülü ve anlatılması güç olan şeylerdendir ki, bu nedenle betimlemelere başvurulur. Sayının hallerinin araştırılması gereken bir şey de, ikiliğin durumudur. Bu bağlamda bazıları şunu ileri sürmüştür: İkilik sayı değildir. (...) birliğin sayı olmayışının nedeni, onun tek veya çift olması değil, aksine onda birlere bölünmenin bulunmayışıdır. [270-271]/5-15¹³²

Aristotelesçi gelenekte tanımlandığı gibi birliklerden ya da birimlerden meydana gelenler soyutlamalar yoluyla bazı kavramlara ulaşmamızı sağlayabilir. Ancak sayı, bunlardan değildir. İkiyi tanıma yolumuz, ayrı ayrı iki insanı tanıyıp bunların kavramlarının toplamı, insana dair bir kavram edinmeyi sağlar, ancak iki sayısının kavramını vermez. Aynı örnek daha büyük sayılar için de düşünülebilir. İbn-i Sina'nın kendi örneğiyle ifade edecek olursak, örneğin 10 sayısı farklı toplamların ya da farklı matematiksel işlemlerin neticesi olabilir. Fakat, tek bir nesnenin tek bir mahiyeti olur. Dolayısıyla, bir nesneye ait tek bir tanım olmalıdır. On sayısına götüren farklı matematiksel süreçlerin her birinin söz konusu bileşenleri de aynı

130 A.g.e., s.39.

131 İbn-i Sina, **Metafizik I**, s. 93.

132 A.g.e., s.109.

şekilde kendi başlarına bir varlığa sahiptirler ve hiçbir sayının bir parçası, arazi ya da yüklemi değildirler.

“On, dokuz ve birdir veya beş ve beştir veya ona varıncaya kadar bir, bir, bir...den ibarettir” demek zorunlu değildir. Çünkü “On, dokuz ve birdir” sözün, dokuzu ona yüklem yapıp bir’i de o söze atfettiğin bir ifadedir, dolayısıyla adeta şöyle demiş olursun: “On siyah ve tatlıdır.” Bu durumda birisi diğerine atfedilmiş iki sıfatın onun hakkında doğru olması gerekir ve böylece on, dokuz ve ayrıca bir olacaktır. Atıf ile tanıtmayı değil de “İnsan canlıdır ve düşünenidir” yani insan canlı olup o canlı düşüneniden ibarettir cümlesindeki gibi atfı kastetmiş olsan, adeta şöyle demişsindir: “On dokuzdur, o dokuz ise bir olandır.” Bu da imkansızdır. Kastettiğin ‘On bir ile beraber dokuzdur’ ise ve bundaki muradın ‘on bir ile beraber dokuzdur, öyle ki dokuz tek başına bulunsa on olmaz ama bir ile beraber olduğunda dokuz, on olur’ ise yine yanılmışsındır. Çünkü dokuz tek başına veya başka herhangi bir şey ile birlikte olsa bile, yine de dokuzdur ve asla on olmaz. Şayet ‘beraber’ edatını dokuzun değil onunla nitelenen sıfatı yapıp adeta “On dokuzdur ve o dokuz olmakla beraber birdir de” demiş olsan, bu da yanlıştır; hatta bunların hepsi yanlış ifadelerdir. Bilakis on, dokuz ve bir’in toplamıdır, dokuz ve bir birlikte alındıklarında, onlardan kendilerinden başka bir şey meydana gelir. [267]/15-5 (...) “On sayısı, ‘on’ olması yönüyle tek mahiyettir ve tek mahiyet ile tek olması yönünden mahiyete delalet eden şeyin farklı tanım olmaları imkansızdır. [268] /15¹³³

O halde, her sayı bir ve tektir; on, on olmak bakımından tektir; $\sqrt{2}$, $\sqrt{2}$ olmak bakımından tektir ve bunların her birinin kendi hakikati, mahiyeti vardır, hiçbiri belirli nicelikte birimlerin bir araya gelmesiyle edinilen kavramlar değildirler. Tek olan, zihinde verili kavramdır, çok olan ise verili değildir. “Çokluklar verilmez, yalnızca örneklemeleri kavranır- ve birliği duyum ya da imgelem yoluyla verilen çokluklar açısından tanımlamak, bu tikelleri zihinde açık olarak bulunmayan bir birliği örnekliyormuşçasına kavrama edimine benzer.”¹³⁴ O halde, dış dünyada

133 İbn-i Sina, **Metafizik I**, s.107-108.

134 Tahiri, s. 62. Frege’nin Aritmetiğin Temelleri adlı kitabından yaptığı alıntıyla şöyle devam eder Tahiri: “Beyaz bir kediden, soyutlama yoluyla, kedi kavramını ediniriz.

Siyah bir kediden, soyutlama yoluyla, kedi kavramını ediniriz.

Toplam sonuç, kedi kavramıdır, [Frege] şöyle bitirir: “soyutlama yoluyla edindiğimiz ‘kedi’ kavramı, hiç şüphesiz, kavramın kendisi hariç her ikisinin (kedilerin) de spesifik özelliklerini artık taşıyor,

birden fazla örneği bulunan ve zihnin soyutlayarak tek bir kavram altında aldığı toplamın üyelerinin bir özelliği ile tek başına bir mahiyeti, hakikati bulunan sayıyı birbirine karıştırmamak gerek. Zira, “hakikati olmayan bir şeyin ilk olmak, bileşiklik, tamlık, fazlalık, eksiklik ve kare, küp veya başka şekilde bulunmak gibi özelliklere sahip olması imkansızdır. [265]/5-10¹³⁵ Yani, on gibi bir sayının tek bir mahiyeti bulunmasaydı, zihinde tek başına bir varlığı bulunmasaydı, bunun on ayrı bireyin toplamının özelliklerinden ya da yüklemelerinden biri olması da düşünülemezdi. Öncekilerin, yani Aristotelesçi geleneğin, çokluğu birliklerden ya da birimlerden türetmelerinin sebebi nokta, çizgi ve yüzeye dair isabetsiz görüşleri idi. Çizgi, noktalardan, yüzey ise çizgilerden oluşan büyüklük olarak tasavvur edilmişti. “İbn-i Sina’nın görüşü, noktalar çizgilerden, çizgiler cisimlerden ayrılamaz, bu ikincisi maddededir, dolayısıyla noktalar aritmetiksel birimi temsil edemez. İbn-i Sina’nın argümanı, “maddesel nokta”nın varlığı anlamsızdır çünkü gerçekten varolan cisimlerdir”¹³⁶. Zihnin önce çokluğu kavradığı düşünüldüğünde, cismin yüzeylerin bir araya gelmesi, yüzeylerin de nihai olarak noktalardan oluşması zihnin cismi kavramasına dair bir açıklamayı vermeyecektir. Dolayısıyla birliklerden ya da tanelerden hareketle çokluk açıklanabilmiş olmayacaktır.

yalnızca bir tek olması sebebiyle. Frege, 1884, pp.45-46..). Frege, sebebini bize söylemeden sayı kavramına ulaşmada başarısız olduğu için soyutlamayı suçlar. Çünkü soyutlamayı kullanmaksızın aynı sonucu elde ederiz: Beyaz bir kedi, kedi kavramının bir örneklemevidir. Siyah bir kedi, kedi kavramının örneklemevidir. İbn-i Sina’ya göre, bu iki örnek yalnızca Frege’nin örneklemevi ve soyutlamayı aynı kefeye koyarak yanlış yaptığını gösterir. Onun fenomenolojik tanımını ilkin alıp ikincisini görmezden gelmesine neden olur: Beyaz bir kediden, beyaz bir kediyi ediniriz. Siyah bir kediden siyah bir kediyi ediniriz ve daha fazlası: kedi kavramını. S.62
İbn-i Sina kanıtlamak için Öklid tanımının döngüselliliğiyle yer değiştirir.

Örnek 1

Sayı, birimlerden oluşmuş çokluktur (Öklid’in tanımı); fakat/Çokluk birimlerden oluşmuştur, ve/Çokluk sayıyla aynıdır; öyleyse/Çokluk çokluktur (Sırasıyla, sayı sayıdır.

Örnek 2

Zeyd, bu oturan insandır, ve/Bu oturan insan beyazdır./Öyleyse Zeyd beyazdır./

Örnek 3

Mutluluk B’dir./B iyidir./Öyleyse mutluluk iyidir.

Geçişkenlik bağıntısına örnekler olarak:

Eğer A, B’ye eşitse ve B, C’ye eşitse, o halde A, C’ye eşittir.

İbn-i Sina aynı zamanda (ve hatta kanıtlama girişimiyle) paralel bağıntının geçişkenliğini de ifade eder (...): “bir çizgi, üçüncü bir çizgiye paralel olan ikinci bir çizgiye paralel olduğunda, ilk çizgi üçüncü çizgiye de paraleldir”, yani, Eğer $L1=L2$ ve $L2=L3$, o halde $L1=L3$.

135 İbn-i Sina, **Metafizik I**, s. 106.

136 Tahiri, s.29.

(...) önce çokluğu tahayyül ederiz; birliği ise tasavvuru için akli bir ilke olmaksızın düşünürüz; şayet öyle bir ilke varsa ve olması gerekiyorsa, o (aklî değil) hayali bir ilkedir. Sonra çokluğu birlik aracılığıyla tarifimiz, akli bir tarif olur. Bu tarifte birlik, kendiliğinden tasavvur edilen ve ilk tasavvur edilenlerden (bir mefhum) olarak alınır. Birliği çokluk ile tarifimiz ise, zihinde hazır olarak tasavvur edemediğimiz bizdeki bir akledilire ima için, hayali açıklamanın kullanıldığı bir uyarı olur. [234]¹³⁷

İbn-i Sina'nın matematikten metafiziğe geçişi sayı üzerinden kurduğunu, sayıların zihnin özel bir edimi yoluyla zihinde varlık kazandığını ve bu edimin yönelimsellik olduğunu ifade etmiştik. Fiziksel olsun ya da olmasın, bir nesnenin yönelimsel olarak bilinmesi, onun yüklemeleri ya da çeşitli özellikleri dolayısıyladır. Özellikle geometrinin nesnelere, onları betimleyecek özellikleri olmaksızın bilinebilecek nitelikte değildir. Bunlara dair bilgi ancak bilmek isteyen öznenin bu türden nesnelere yönelimiyle mümkün olabilir. Örneğin geometrik bir cisim olan üçgeni ancak "iç açıları toplamı 180 olan cisim" ya da "üç kenarı olan cisim" gibi onu tarif eden ifadeler yoluyla bilebiliriz. Fiziksel dünyada varolup doğrudan duyularla edinilen bilginin yanında, duyulur olmayan ve nitelikleri ya da yüklemeleri üzerinden zihnin yönelimsel edimiyle ulaşılan bilgi türü bilinmeyenin bilgisini verir. Bununla birlikte, bilinen nasıl kavram ve yargı olarak ikiye ayrılıyorsa bilinmeyen de kavram ve yargı olarak ikiye ayrılır.

Bilinmeyen bilinenin karşısında olduğundan; -ayrıca bir şey bazen sırf kavram (tasavvur) olarak bilindiği; 'üçgen' isminin anlamını bilmemiz gibi; bazen de yargıyla birlikte kavram olarak bilindiği; her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açya eşit olduğunu bilmemiz gibi- benzer şekilde bir şey bazen kavram olarak bilinmeyebilir. Dolayısıyla tarif edilinceye kadar onun anlamını kavramaz, iki isimli, munfasıl (tek isimli) ve diğerleri gibi. Bazen de bir şey öğrenilinceye kadar yargı (tasdik) bakımından bilinemez; dairenin çapının; kükuvve dik açının iki kenarını kesen kiriş olmasının bilinmemesi gibi. Bu durumda bizim bilgi ve benzeri konularda araştırma yolumuz; elde

137 İbn-i Sina, **Metafizik I**, s.93.

edilmek istenen bir kavrama veya elde edilmek istenen bir yargıya yönelik olacaktır.
[7]/20-30¹³⁸

İbn-i Sina düşüncesinde, geometrik cisimlerin ya da sayıların zihnin yönelimsel nesnelere olması yanında, doğrudan zihinde bir varlığı bulunmayan yani bilinmeyen türden sayıların da, örneğin irrasyonel sayılar ya da sonsuz kavramı gibi, çeşitli nitelikleri yoluyla bilgi nesnesi haline getirilmesi mümkündür. Bu aynı zamanda, uzam-zamansal olmayan ancak zihinde bir karşılığı olan şeylerden nesne olarak bahsedilebilmesinin olanağıdır.

Sayılar yalnızca bazı özelliklerden hareketle yapılan bir soyutlama değildir, bilakis zihinde bağımsız bir varlığı vardır. Göreceğimiz gibi, bular yönelimsel nesnelere, duyulur deneyimin ötesinde nesnelere, irrasyonel sayılar gibi, üretmeyi olanaklı kılan spresifik bir yönelimsel edimin ürünleri. Böylece dünyada varolmayan, dış bir şeyin bir nesne olabilmesinin zorunlu koşulu, zihinde var olmasıdır. (...) İbn-i Sina, zihin ve içeriği arasındaki gerçek bağıncı ancak yönelimsel olduğunu keşfetmiş görünüyor; yönelimsel edimimizin nesnelere fiziksel, uzam-zamansal ya da ideal varlıklar olmak zorunda değil, ve bizim yönelimsel edimlerimizden bağımsız olmak zorunda da değil.¹³⁹

Zihnin yönelimsel olarak bilebileceği alana dair sınırın nerede olduğu önemlidir. Dış dünyada bir karşılığı olmayan ama yine dış dünyadaki nesnelere ait çeşitli niteliklerin her bir araya getirilişi yönelimsel bir nesneye işaret etmez. Örneğin çelişik olarak adlandırılabilir türden ifade tarzlarının zihinsel bir varlık olduğu söylenemez. Bunları yine dış dünyada doğrudan bir şeye imlemeyen zihni varlıklar olan, örneğin, irrasyonel sayılar türünden varlıklardan ayıran, zihinde hiçbir karşılığının olamamasıdır. İrrasyonel sayılar gibi matematiksel nesnelere ait oldukları ya da ilişkili oldukları diğer kavramlarla birlikte düşünülebilir, ilişkilendirilebilirken, örneğin yuvarlak kare gibi, varolmayan nesnelere hiçbir zihinsel ya da yönelimsel karşılığı bulunmamaktadır.

138 İbn-i Sina, **İşaretler ve Tembihler**, Çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. Litera Yayıncılık, İstanbul:2013, s.3.

139 Tahiri, s.41-42.

İbn-i Sina bize burada, varolmayanların neden yönelimsel nesnelere olmadığını söyler: kullanılan kelimeler, gerçekte hiçbir şeye gönderimde bulunmazken, bir şeye gönderimde bulunuyormuş gibi görünür, bu, zihin için, referansta buldukları şeye erişimi olan araçları kullanmanın neden imkansız olduğunun açıklamasıdır; bu gibi varolmayanların bir örneği yuvarlak kare ya da kendi kendinin elemanı olmayan tüm kümelerin kümesidir. İrrasyonel sayıları varolmayan nesnelere ayırmak için, İbn-i Sina kendi anahtar epistemik kavramlarından biri olan erişilebilirlik bağıntısını kullanır, şu pasajda olduğu gibi: “burada, ruh (İng. soul) için kolayca erişilebilir olan irrasyonel kökler ve sayısal bağıntılar arasında ilişkiler vardır.” Varolmayan nesnelere farklı olarak, irrasyonel sayılar, her ne kadar dışsal şeylere referansta bulunmasalar da, zihnin erişebileceği alan içindedirler, çünkü o[zihin] altında [irrasyonel sayıların] sınırsız gelişmelerinin sınırını “görebilir”. Onların yakınlıklarının kavranmasının bir sonucu olarak, irrasyonel sayılara erişilebilir ve semboller ve sayısal bağıntılar yoluyla zihin tarafından işlenebilir. Al-Manâl ya da erişilebilirlik, ulaşılabilir anlamında, böylece gerçekte varsayılabilecek olsa da belirli bir süregelen açık süreci kavrayabilen ve göndergede bulunabilen zihnin spesifik bir zihinsel (İng. mental) edimidir.¹⁴⁰

İbn-i Sina’ya göre, yönelimsel edimin nesnesi fiziksel olsun ya da olmasın varolanlarla aynı kurallarla ya da koşullara, irrasyonel sayıların rasyonel sayılarla olduğu gibi, tabii olmasıyla varolmayan nesnelere ayrılır. Daha açık ifade edilecek olursa, varolmayan nesne olarak düşünülen yuvarlak kare gibi çelişik ifadeler, zihinde hiçbir şeye karşılık gelmeyen kavramlar iken; irrasyonel sayılar gibi varolmayanlar, diğer sayılarla aynı yasalara tabii olması ve zihinde bir şekilde sayı kavramı üzerinden kendisine yönelen kavramlardır. Dolayısıyla ilkinin hiçbir şekilde zihinsel karşılığı yok fakat ikincisini bağıntılar ve tabii olduğu yasalar üzerinden zihinsel bir karşılığı vardır denilebilir.

Bugünden baktığımızda, Modern felsefe ya da Batı felsefesi tarihi içinde yönelimsellik tartışmaları Brentano (d.1838-ö.1917) eksenli gerçekleştirilirken, İbn-i Sina’nın 11.yy’da bu konulara girmiş olması oldukça önemlidir. Matematik ve

140 Tahiri, s.42.

metafizik arasında, hep muğlak kalan, doğrudan kurulamayan bağı ve duyulurlardan düşünülülere geçişin mahiyetini sayı kavramı üzerinden yapması, sayı kavramını yönelimsellik üzerinden genişleterek bilinmeyen ve varolmayana dair açıklamalarda bulunması son derece önemli ve Batı felsefesine kıyasla oldukça erken bir dönemdedir.

Matematiğin nesnelere kendilerinin varlık tarzlarının felsefi bir sorun olması kadar, matematiğin hakkında olduğu alanın ontolojisinin ve epistemolojisinin de önemli felsefi tartışmalar arasında olduğu ifade edilmişti. Matematiğin ve geometrik cisimlerin keşfinin henüz başında çakıl taşlarıyla sayılabilecek ya da ipele ölçülebilecek büyüklükler yani tamamen somut ve pratik ihtiyaçlara dönük bir şekilde matematiksel düşünme söz konusu iken, ilerleyen dönemlerde cetvel ve pergelle ölçülebilir büyüklükler ve günümüze yaklaştıkça da sayılabilir ve sayılmaz sonsuz alana dek genişleyen bir matematiksel düşünüş geliştirilmiştir. Düşüncenin gelişimiyle, matematiksel nesnelere dış dünyayı imlediği ancak mekanın zihin olduğu görüşü kabul gördü. Zira matematiksel tüm büyüklükler, nesnel dünyada doğrudan ölçülebilecek, deneyimlenebilecek büyüklükler değildir. Matematik ve geometrinin nesnelere zihnin bir ürünü olarak düşündüğümüzde de dış dünyada onların varlığı nasıl açıklamak gerektiği bir sorun olarak olduğu gibi duruyor görünmektedir.

Yarattığımızı düşündüğümüz bu soyut nesnelere, sayıları, şekilleri, dizileri ve formülleri iyi tanıyor muyuz? Matematik gerçekten beynimizin bir ürünüyse nasıl oluyor da kafatasımızın ötesinde başıboş dolaşılıyor? Fiziksel dünyada ne işi var? Gerçekten orada mı? Gerçekliğin bu hayaletleri aslında bir göz yanılgısından ibaret değil mi? Matematiksel nesnelere insan zihninin dışında var olduklarını düşünmek, soyutlamadan başka bir şey olmadıkları halde onlara gerçeklik atfetmek anlamına geliyor. Maddesel bir yanı bulunmayan bu nesnelere için kullandığımız “var olma” ifadesi ne anlama geliyor?¹⁴¹

141 Launay, s.181-182.

Sayılar ya da geometrik cisimler, matematiğin sınırları içinde kaldığı müddetçe hiçbir sorun yoktur. Ne zaman onları varlıkla ilişkilendirmeye başlasak ya da varolanlarla münasebetinin ne olduğunu, kendi başlarına doğalarının ne olduğunu sormaya kalkışsak, cevaplanması hiç de kolay olmayan bir alana giriş yapmış oluyoruz. Sayının olağandan ya da sıradandan daha fazla büyümesi, küçülmesi ya da farklı şekillerde karşımıza çıkması, köklü ya da π gibi irrasyonel sayılarda olduğu gibi, onlara ve dolayısıyla varlığa dair açıklamayı da daha girift bir hale sokuyor. Antik Yunan ve İslam düşünürleri üzerinden sayının nasıl elde edildiği tartışmalarına değinilmişti. Tek tek nesnelere üzerinden sayıya dair bir çıkarımın güçleşeceği durumlar, gerek matematiksel, gerek ontolojik ve gerekse epistemik bilginin açmazlara girdiği durumlardır. Sıfırın keşfi bunlardan biriydi. Sayı varolanla ilişkilendirildiğinde, sıfırın neye tekabül ettiği; sıfırın izahı yapılabilirse bile, negatif sayılar ya da sonsuza uzayan sayılar, π sayısı gibi, keşfedildiğinde onların varlıktaki karşılığının ne olduğunun anlaşılabilmesi düşünce tarihinin hiç de kolay atlatamadığı güçlükler arasındadır.

1,2,3 vs... tam sayılar çok rahatsız edici değildir elbette; onların meşruluğu, bir hanedandaki kralların veya bir sürünün hayvanlarının sayısını saydığımızda bize açık görünür. Kesirler de çok rahatsız edici değildir; çünkü onlara alanların büyüklüklerini ya da zamanın uzunluklarını karşılaştırırken yararlı oldukları için tam sayıların bölümleri olarak bakabiliriz. Fakat bir kimse, Babillilerin bir sayının kendisinden çıkarılması sonucunda, sonucu işaret edebilme amacıyla, sıfır sembolünü ortaya koyduklarında ve sonunda sıfırı tam sayılardan biriymişçesine ele almaya başladıklarında, bunun büyük bir huzursuzluğa yol açtığını anlayabilir. Sıfır bir boşluğa, hiçliğe benzer gözükmektedir. Şu halde sanki sıfır, mükemmelen bir sayıymış gibi nasıl meşru olarak ona gönderimde bulunabiliriz. Şüphesiz, bu huzursuzluk, insanların sıfırın yalnızca boş bir alandaki hayvanların sayısını ya da cumhuriyet dönemindeki kralların sayısını saymak için olduğunu idrak etmeye başladıkları zaman, derece derece atlatıldı. Bununla birlikte negatif sayıların sembollerine giriş, huzursuzluğun daha ileri bir kaynağı olmuş olmalı; negatif sayılar, orada olmayan, sayıların gerçek olmayan hayaletleri olan sayılar olarak görünmektedir. Peki onlara meşru olarak sayı denilebilir mi? Modern zamanlarda sanal sayıların sembollerine giriş de benzer endişeleri yarattı. Negatif sayılar

hakkında konuşmanın meşruiyetine izin versek bile, eksi bir'in karekökünden sanki o bir sayıymışçasına konuşmak çok fazla olmayacak mı, daha dürüst bir şekilde, eksi bir'in kare kökü yoktur denemez miydi?¹⁴²

Bu sıra dışı sayıların keşfinin bütün bir matematik ve düşünce tarihi göz önünde bulundurulduğunda oldukça yeni olduğu ve bunların ne şekilde değerlendirilmesi gerektiği, varlık alanında neye tekabül ettiğine dair tartışmaların sürdürülmekte olduğunu belirtmek gerekir. Aslında sayılara daha yakından bakıldığında, sonsuzun düşünüldüğü kadar uzakta olmadığı da görülebilecektir. Tıpkı kaplumbağayı hiç yakalayamayacak Akhilleus örneğinde olduğu gibi, ardışığı olan sayıya hiç ulaşamayacağı kadar sonsuz sayı vardır ardışık iki sayı arasında. Öklid geometrisinin en küçük birimi olan nokta, matematiğin (doğal sayıların) en küçük sayısı olan sıfıra tekabül eder. Geometrik olarak nokta sonsuza açılan kapıdır. Çünkü bir doğru parçası üzerinde alınacak her hangi birim olursa olsun, doğru parçasının noktalardan oluştuğu varsayıldığında, birimxnokta yani birimx0 her zaman sıfırı verecektir.

Sonsuz küçük bir kesit tanımlamaya çalışırken akla ilk gelen fikirlerden biri noktaları ele almak. Bunu Öklid de açıklamıştı, nokta en küçük geometrik elemandır. 0'a eşit olan bir uzunluk, sonsuz küçüklüktür. Fakat işe yaramayacak kadar basit olan bu fikir suya düşecek. Nedenini anlamak için bir birim uzunluğundaki bu doğru parçasına bakın: ___ doğru parçası her birinin uzunluğu 0'a eşit sonsuz sayıdaki noktalardan meydana geliyor. Böylece doğru parçasının uzunluğunun sonsuz çarpı 0'a eşit olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Bu, cebir dilinde, $\infty \times 0 = 1$ olarak ifade edilir. ∞ sonsuzluk işaretidir. Bu sonuçla ilgili problemse 2 birim uzunluğundaki bir doğru parçası düşündüğümüzde onun da sonsuz sayıdaki noktalardan meydana geliyor oluşudur, yani bu defa $\infty \times 2 = 0$ olur. Aynı işlemin nasıl iki farklı sonucu olur? Doğru parçasının uzunluğu değiştirilirse $\infty \times 0$ işlemi 3, 1000, hatta π sonucunu bile verebilir.

Doğru parçası gibi sürekli bir çizgi çizdiğinizde arada boşluk olmaz ama iki nokta birbirine doğrudan temas etmez.. çizgide boşluk olmaması sonsuz küçük sonsuz sayıda noktanın bir araya gelmesinin bir sonucu. Eğer doğrudaki noktaları koordinatları ile yorumlarsak aynı fenomen cebirsel olarak da ifade edilebilir: iki

142 F. Stephen Barker, **Matematik Felsefesi**, Çev.: Yücel Dursun, İmge Kitabevi, Ankara:2017, s.97.

farklı sayı hiçbir zaman doğrudan birbiri ardına gelmez, aralarında her zaman sonsuz sayıda başka sayılar vardır. 1 ve 2 arasında 1,5 vardır. 1 ve 1,1 arasında 1,05 var. 1 ve 1,0001 arasında 1,00005 var. Bu böyle devam eder. 1 sayısı, tıpkı diğerleri gibi yanındaki sayıdan hemen sonra gelmez. Sayılar onun etrafında sonsuz bir şekilde bir araya gelir ve uzun zincirlerinin kusursuzca devam etmesini sağlar.¹⁴³

Böyle bakıldığında, sonsuzu anlamak ya da kavramak kolaylaşır. Ancak yine hatırlanması gerektiği gibi, bu kavrayış sonsuzun kendi kavramına dair bir kavrayıştır, imlediği alana dair değil. Bununla birlikte şöyle düşünmek mümkündür: bilinen sayılardan sofistike yollarla yeni sayılar türetmek, sayı üzerinden kavranabilen ontolojik alan için de benzer bir sürecin işletilebileceği fikrini gündeme getirebilir.

Yani, sayıların daha sofistike türlerinden her birini, o türden sayılar üzerine uygulanabilen işlemlerle birlikte (toplama, çarpma gibi) tam sayılar anlamında ve onlara uygulanabilen işlemler anlamında tanımlanabileceğini gösterdiler; ve bunun, daha sofistike türden sayıları yöneten yasaların, tam sayıları yöneten yasalardan türetilmesiyle yapılabileceğini gösterdiler.¹⁴⁴

Türetilen yeni sayıların tanımlanabilmesi için belli kurallara dayanmak, belirli sınırlar içinde kalmak gerekir. Sayıları bugün kullandığımız anlamda ‘doğal sayı’, ‘rasyonel’ ya da ‘irrasyonel’ olarak tanımlayabilmek için bu türden kurallara ihtiyaç vardır. Doğal sayılar kümesi, “Peano Aksiyomları”¹⁴⁵ olarak anılan kurallar ya da aksiyomlar üzerinden tanımlanır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, herhangi bir sayıyı tanımanın yolu, onu belirli bir küme üzerinden tanımlamaktır. Bir sayının doğal sayı olup olmadığını anlamak için, o sayının doğal sayılar kümesine ait olup olmadığına bakmak, bunun için de doğal sayılar kümesinin özelliklerini bilmek gerekir. Buradaki dönüşüm ontolojik ve epistemolojik açıdan son derece önemlidir.

143 Barker, s. 188-189.

144 A.g.e., s.97.

145 “Peano aksiyomları şunlardır: (1) Sıfır bir doğal sayıdır. (2) Herhangi bir doğal sayının hemen ardışı bir doğal sayıdır. (3) Farklı doğal sayıların, asla aynı hemen ardışı yoktur. (4) Sıfır, herhangi bir doğal sayının hemen ardışı değildir. (5) Eğer bir şey sıfır için doğru ise ve eğer ne zaman ki o, bir doğal sayı için doğru olduğunda, o doğal sayının hemen ardışı için de doğru ise, şu halde o, bütün doğal sayılar için doğrudur.” Barker, s. 98-99.

Sofistike işlemler üzerinden sayıları türetmek bir yana, ait olduğu kümenin belirlenimlerinden hareketle tanımlanabilen bir alan devreye girmiştir. “0”ın kullanılmadığı sayıların 1’den sonsuza dek uzandığı küme sayma sayılarını ifade ederken, 0’ın dahil olduğu kümeye doğal sayılar kümesi; doğal sayılarla birlikte negatif sayıları da içeren kümeye tam sayılar kümesi; tüm bunlara ek olarak oranlarla ifade edilebilecek sayıları içeren kümeye rasyonel sayılar kümesi; rasyonel olarak ifade edilemeyecek, tam ya da oransal bir karşılığı bulunmayan köklü ifadeleri içeren sayılara irrasyonel sayılar ve bunların tümünü kuşatan, sayı doğrusu üzerinde rastgele seçilebilecek herhangi bir noktayı –örneğin 0-1 aralığındaki sonsuz sayıdan herhangi birini- içeren tüm sayılara işaret eder. “İşaretli sayılar –yani pozitif ve negatif real sayılar- real sayıların sıralı çiftlerinin kümelerinin belli bir türü olarak sonrasında tanımlanabilir. “İşaretli sayılar –yani pozitif ve negatif real sayılar- real sayıların sıralı çiftlerinin kümelerinin belli bir türü olarak sonrasında tanımlanabilir. Ve karmaşık sayılar –eksi birin karekökünü içeren sanal parçalara sahiptirler- işaretli sayıların sıralı çiftlerinin kümelerinin belli bir biçimi olarak tanımlanabilirler.”¹⁴⁶ Sayıların bu şekilde genişlemesi, epistemik bilginin olduğu kadar, sayılarla ifade edilebilecek ya da sayılar üzerinden düşünülecek ontolojik alanın genişlemesi anlamına da gelir. Sayıların nesnelere olduğu, kümenin de nesnelere kapsayan birimler olduğu düşünüldüğünde, herhangi bir nesnesi olmayan küme boş kümeye işaret eder. Öteye yandan, üyeleri bir başka kümenin de üyeleri olan küme o kümenin alt kümesidir. Bu durumda sayma sayıları kümesi doğal sayılar kümesinin, doğal sayılar kümesi tam sayılar kümesinin, tam sayılar kümesi rasyonel sayılar kümesinin, rasyonel sayılar kümesinin alt kümesi ve bunların hepsi reel sayılar kümesinin birer alt kümesidir. İşaretli sayılar –yani pozitif ve negatif real sayılar- real sayıların sıralı çiftlerinin kümelerinin belli bir türü olarak sonrasında tanımlanabilir. “Kümelerin”, bu şekilde “bir teorisini geliştirme fikri ve onu kendi açısından özel bir konu olarak ele alma işi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Alman matematikçi Georg Cantor’a (d.1845-ö.1918) kadar gider. Cantor’un şahsi katkısı, sonsuz kümelerin ve sonluötesi sayıların teorisidir”.¹⁴⁷

146 Barker, s.105.

147 A.g.e. s.106.

Daha yüksek sayıların türlerini doğal sayılara indirgeme işlemi, bir seri adımda gerçekleşir. Önce bütünüyle bizim doğal sayılar teoremimize, kümelere ve sıralı çiftlere dayanan rasyonel sayıların bir teorisini geliştireceğiz. Sonra, rasyonel sayılar teoremimize dayanan bir reel sayılar teoremi geliştireceğiz. Sonra işaretli reel sayılara geçeceğiz ve sonrasında da karmaşık (complex) sayılara geçeceğiz. Her bir adımda, önceki sayıların türünün ne olduğunu ve eşit oranda önemli olan, onlarla toplama ve çarpma yapmanın ne anlama geldiğinin anlaşıldığını kabul etmekteyiz. Buna göre sonraki sayıların türünün ne olduğunu tanımlayacağız ve onlarla toplama ve çarpma yapmanın ne anlama geleceğini tanımlamış olacağız. Son olarak sayının alanı tüm bu sayı türlerini içerecek şekilde genişlettiğimizde, karmaşık sayıların – doğal sayılardan en uzak doğal sayılara nasıl indirgenebileceğini görebileceğiz; çünkü rasyonel sayıları doğal sayılar anlamında, real sayıları rasyonel ve karmaşık sayıları da işaretli real sayılar anlamında açıklamıştık. (...) Bir rasyonel sayıyı, doğal sayıların sıralı çiftlerinin boş olmayan, herhangi bir kümesindeki her bir sıralı çiftin, kümedeki diğer her bir sıralı çiftle eşit olması şeklinde tanımlayabiliriz.¹⁴⁸

Sıralı çift ifadesi, Cantor'un sonlu-ötesi sayılar kuramı açısından önemli bir ifadedir. Sonlu ötesi sayılar, bir diğer deyişle sayılamaz sonsuz büyüklükteki sayılar –sayılabilir sonsuz, örneğin, doğal sayılar kümesi gibi tanımı yapılmış kümeyi ifade eder-, reel sayılar kümesi ile doğal sayılar kümesinin sıralı çiftlerinin eşleştirilmesi halinde, açıkta kalan yani eşleşmeyen herhangi bir üye kalmayacağı fikrinden hareketle oluşturulmuş bir kuramdır. Buna göre Cantor, reel sayılar kümesinin doğal sayılar kümesinin elemanlarıyla bire bir örtüşemeyeceğini ortaya koyar. Cantor'un ortaya koyduğu ilginç sonuçlardan biri, örneğin, doğal sayılar kümesinin alt kümeleri olabilecek olan tek sayılar ve çift sayılar kümesi birebir eşleşebilen eşit büyüklükte sonsuz kümeler olduğudur. Fakat daha ilginç olanı, doğal sayılar kümesi ile doğal sayılar kümesinin alt kümesi olduğu yani kendisinden büyük olması gereken tam sayılar kümesi de eş büyüklükte sonsuz kümelerdir çünkü her iki kümenin de sıralı çiftleri örtüşür.

148 Barker, s.103. "Bir sıralı çift, ne olursa olsun belli bir sırada olduğu düşünülen herhangi bir türün iki şeyinden oluşur. Şeyler soyut ya da somut benzer ya da benzemez olabilir. Bir sıralı çift $x;y$, diğer sıralı çift $z;w$ 'ye yalnız ve yalnızca ikisinin ilk öğeleri özdeş (x özdeş z) ve ikinci öğeleri özdeş (y özdeş w) ise özdeştir denir." Barker, s.101-102.

Cantor'un kavramı, sonsuzca büyük kümeler sonsuz sayıda üye içerdiklerinde, onların büyüklüklerinin karşılaştırılabilmesi için sonsuzca büyük kümelerin üyeleri için de bire bir bağıntının geçerli olabildiği bir kavramdı. O, iki sonsuz kümenin, üyeleri yalnız ve yalnızca birbir bağlantılandırıldığında, aynı büyüklükte olması gerektiğini söylemişti; ve bir sonsuz kümenin diğer sonsuz kümeden, yalnız ve yalnız diğer sonsuz kümenin bütün üyeleri bir önceki sonsuz kümenin üyeleriyle eşleştirildikten sonra, bu sonsuz kümede hala birkaç üye kalmışsa, onun diğer sonsuz kümeden daha büyük olduğunu da söylemişti. Böylece örneğin, tek sayıların kümesi ve çift sayıların kümesi aynı büyüklükte; çünkü onların üyelerinin hemen ardışığı ile eşleştirilebilen her bir tek sayı ile bire bir bağıntılandırabiliriz.

Cantor'un büyüklüğün aynılık tanımına göre, tek sayılar kümesi ile çift sayılar kümesinin aynı büyüklükte olduğuna şaşırılmamalıdır. Fakat şaşırtıcı olan onun tanımına göre doğal sayılar kümesi ile tek sayılar kümesinin de aynı büyüklükte görünmesidir. Bu nokta, bu iki kümenin bağlantılandırılmasının yapıldığı bir noktadır.

<i>Tek sayılar</i>	1 3 5 7 9 11 ...
<i>Doğal sayılar</i>	0 1 2 3 4 5 ...

Yaptığımız, ilk tek sayı ile doğal sayıyı eşleştirmek ve genel olarak n'inci doğal sayıyı eşleştirmektir; ve bu, bire bir bir bağıntıdır.¹⁴⁹

“Daha da şaşırtıcı olanı, doğal sayılar kümesinin, ondan daha büyük olması gerektiğini düşündüğümüz rasyonel sayılar kümesi ile aynı büyüklükte”¹⁵⁰ olduğunun söylenmesidir. Bunu kanıtlarken Cantor, köşegen kanıtlaması olarak anılan bir yöntemle başvurur. Buna göre doğal sayılar kümesinin herhangi iki ardışık sayısı, örneğin 0 ve 1 aralığındaki tüm sayıların yazılabildiği bir düzlem düşünülseydi, 0-1 aralığındaki sayıların reel sayılar kümesine ait olduğu fikrinden hareketle, bu düzlemdeki tüm sayıların doğal sayılarla bire bir eşlenebileceği dolayısıyla da doğal sayılar kümesiyle reel sayılar kümesinin birbir örtüşen yani eş sayılı kümeler olduğu iddia edilebilirdi. Ancak Cantor'un köşegen kanıtlamasına göre, seçili aralıktaki sayıların reel sayılar kümesini ifade etmeyeceğini, her koşulda,

149 Barker, s.107.

150 A.g.e., s.107-108.

bu aralıkta yer almayan sayılar türetilbileceğini dolayısıyla da reel sayılar kümesiyle doğal sayılar kümesinin eş sayılı kümeler olmadığını, reel sayılar kümesinin daha büyük olduğunu göstermiştir.

0. 0 0 0 0 0 ...
0. a11 a12 a13 a14 a15 ...
0. a21 a22 a23 a24 a25 ...
0. a31 a32 a33 a34 a35 ...
0. a41 a42 a42 a44 a45 ...
0. a.51 a52 a53 a54 a55 ...
...
1. 0 0 0 0 0 ...

Köşegeni oluşturan dizideki her bir rakamı bir başkasıyla (örneğin 0'ı 1 ile, 1'i 2 ile, ..., 9'u 0 ile) değiştirdiğimizi düşünelim. Bu durumda ondalık kısmı 0 ile 1 arasında bulunan bir gerçel sayı elde etmiş oluruz. Fakat bu gerçel sayı en başta yaptığımız listenin içerisinde yer alamaz. Çünkü noktadan sonraki birinci ondalık rakamı itibarıyla ilk sayıdan, ikinci ondalık rakamı itibarıyla ikinci sayıdan, ..., n'nci ondalık rakamı itibarıyla da n'nci sayıdan farklıdır. Sonuç olarak, en başta 0 ile 1 arasındaki sayıları içeren bir liste oluşturduğumuzu varsaymamıza rağmen listede olmayan bir sayı bulmuş ve bir çelişkiyle karşılaşmış bulunuyoruz. Bu da böyle bir listenin oluşturulamayacağını ve dolayısıyla gerçel sayılar ile doğal sayıların birebir eşlenemeyeceğini gösterir.¹⁵¹

Bu açıklamalardan hareketle, kardinal sayılar kavramını da dahil ederek Cantor'un sonlu ötesi kümeler kuramına nasıl ulaştığını daha kolay anlayabiliriz. Kardinal sayı, en basit ifadesiyle, bir kümenin elaman sayısını ifade eder. Yani, herhangi bir kümenin büyüklüğüne işaret eder. Her bir kümenin kendi altkümeleri olduğunu ve kümenin kendisinin de başka kümelerin alt kümesi olduğunu yani bir tarafta kümenin kendisinin daha büyük bir kümenin alt kümesi olmasının yanında, kümenin alt kümelerin de alt kümelerinin bulunduğu ve bunun böylece sürdüğü düşünülürse; ve dahası, sonsuz büyüklükte olan bir kümenin alt kümelerinin ve alt

151 Ayhan Çitil, **Çağdaş Felsefeden Kesitler**, İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları; İstanbul:2014, s. 61-62.

kümelerinin kümelerinin de sonsuz kardinaliteye sahip olduğu düşünülürse, söz konusu bu sonsuzluklar arasında bir hiyerarşi olduğu da fark edilecektir.

Bir kardinal sayı, sonlu ya da sonsuz bir kümenin büyüklüğünü ölçer; sonsuz kardinaller, taşımakta olduğumuz sonsuz kümelerin büyüklüklerini ölçerler. Doğal sayılar kümesi, en küçük kardinal sayıya sahiptir, real sayılar kümesi gördüğümüz gibi, daha büyük sonsuz kardinal sayıya sahiptir; fakat real sayılar kümesinin tüm alt kümelerinin kümesi, ondan bile daha büyük sonluötesi (transfinite) kardinal sayıya sahiptir. Cantor, sözü edilen sonuca şimdi yaptığımız uslamlamaya benzer bir uslamlama ile vardı. O, sonlu ya da sonsuz olsun her boş olmayan kümenin, içerdiği üyelerden daha fazla alt kümeyle sahip olduğunu söyledi. Bu demektir ki verilen boş olmayan bir kümenin alt kümelerinin kümesinin kardinal sayısı, o kümenin kardinal sayısından daima büyük olmak zordundadır. Ve bu, hangi büyüklükte bir kardinal sayı olduğuna bakmaksızın, daha büyük kardinal sayıların da var olduğunu garanti eder. Böylece Cantor, artan bir dizide düzenlenebilecek sonsuz farklı sayıda kardinal sayının olabileceğini iddia etti.¹⁵²

Cantor'un sayılabilir sonsuz kümelerin ötesinden onlardan çok daha büyük sayıya sahip sayılamaz sonsuz kümelerin olduğunu kanıtlaması sayılamaz sonsuz içindeki bireyler hakkında nasıl konuşulabileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruya cevap ararken Löwenheim-Skolem teoreminden yardım almak gerekir. “Çok basitçe, Löwenheim-Skolem teoremi, her tutarlı (yani modeli olan) teorinin sayılabilir bir modeli olduğunu söyler. (...) eğer bir formül sağlanabiliyorsa, sayılabilir bir alan içinde de sağlanabilir. ¹⁵³ Cantor'un sayılamaz sonsuz alanı içinde kalan kısım için konuşmanın olanağı Löwenheim-Skolem teoremi üzerinden mümkün görünmektedir. Adı, özellikleri ya da herhangi bir şekilde bilinmesi mümkün olmasa da, eğer tutarlı bir şekilde sayılamaz sonsuza dair bir kanıtlanma yapılabilmişse, ki Cantor bunu yapmıştır, Löwenheim-Skolem teoremine göre sayılabilir bir modeli de vardır. Yani sayılabilir bir model üzerinden sayılamaz sonsuza dair çıkarımlarda bulunulabilir.

152 Barker, s.111.

153 Valéri Lynn Thierren,, “Inventing Logic:The Löwenheim-Skolem Theorem and First and Second-Order Logic”. Volume 10, 2012 Canadian Undergraduate Journal of Philosophy. s.31.

Cantor'un eş sayılı ya da biri diğerinden daha büyük sonsuz kümeler olduğunu belirlemesinin, ontolojik açıdan hangi sonuçları doğuracağı, nasıl ele alınması gerektiği üzerinde düşünülmesi gereken konulardır. Bizim çalışmamız açısından, sayılar “kendi başlarına bireyler midir”, “tam belirlenimli bir ontolojide $\sqrt{2}$ gibi bir irrasyonele yer var mıdır”dan hareketle yola koyulan bir felsefi anlayışın, sayılabilir ve sayılamaz sonsuz kavramlarına nasıl kucak açacağı önem taşımaktadır. Löwenheim-Skolem teoremi itibari ile adı bile konulamayan bu sonsuz kümelerin, sonlu belirlenimlerle kendilerinden bahsedilebilmelerinin olanağı onları varlık alanına çekmek için bir olanak olarak da düşünülebilir mi? “Yuvarlak kare” ya da “kendi kendisinin elemanı olmayan küme” gibi çelişik de olsa betimlemeler üzerinden hakkında konuşulabilen kavramların varolan nesne kategorisine alınıp alınmayacağı henüz tartışma konusu iken, Cantor ve Löwenheim-Skolem açılımları ile hiçbir şekilde betimlenemeyen, herhangi bir kümenin elemanı olarak tanımlanamayan ama sonsuzun kendi hiyerarşisinde bir yerde olması muhtemel bu sayıların varlık bakımından nasıl ele alınması gerektiği ve bizim bu noktada duruşumuzun ne olduğu çalışanın sonuç bölümünde açıklığa kavuşturulacaktır.

III. BÖLÜM

DİLE DÖNÜŞ SONRASI VAROLMAYAN NESNE

TARTIŞMASI

3.1. DİLE DÖNÜŞ SÜRECİNİN ARKA PLANI

Çalışmamız boyunca, erken dönemlerden başlamak üzere, düşünce tarihinde öne çıkan bazı isimlerin ‘Varolan nedir?’ sorusuna verdikleri cevaplardan yola çıkarak ‘varolmayan’ nesnelere dair düşüncelerinin izini sürmeye çalıştık. En başından itibaren gördük ki, ‘varlık’ ve ‘varolan’ kavramlarına ilişkin tartışmalar ‘dili’, ‘ifade edilmeyi’ hesaba katmaksızın yürütülemiyor. Çünkü nesneye dair bilgi, o bilgiyi nasıl edindiğimiz sorusu ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Varolana dair bilgiyi nasıl edindiğimiz, buradan yola çıkarak da varolmayana ilişkin akıl yürütmelerimiz tarih boyunca çağa rengini veren gelişmelerle de paralel olarak değişim göstermiştir. Erken dönemlerde ‘varlık’a ilişkin bilgi doğrudan hakikatin bilgisi olarak ele alınmış ve hakikatin insan usuna aşkın olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla varlık ideal olanda aranmış, varolanın bilgisi de ideaların bilgisi olarak açıklanmıştır. En başından beri yaptığımız benzetmeyi anacak olursak, duyulurlar ve düşünülürler arasında gidip gelen sarkacın yönü bu dönemde daha sıklıkla düşünülürlerden yana olmuştur. Bu dönem, Parmenides ve Platon’un düşüncelerinin öne çıktığı dönemdir. Aristoteles’e gelindiğinde varlığın bilgisi yine özü itibarıyla aşkınsal bir bilgidir ancak nesnel olanla irtibat olmaksızın bu aşkınsal bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Nesnel olanın bilgisini edinme sürecinde dilsel tanımlamalar ve kategorizasyonlar oldukça önemlidir. Dahası, Aristoteles’in kurucusu olduğu mantık biliminin, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyene ulaştıracak akıl ilkelerinin tahsisi olduğu hatırlanacak olursa, nesnele ilişkin dilsel düzlemde yapılacak adlandırmalar, tanımlamalar ve çıkarımlar ne kadar doğru olursa, aşkınsal olanın bilgisi de o denli kesin olacaktır. Öyleyse sarkaç, Aristoteles düşüncesinde, duyulurlar ağırlıklı bir yön değiştirmeye uğrar. Çalışmamızın buraya kadarki kısmının son tartışma konusu olan Kant düşüncesinde varolanlara gelindiğinde, nesnel olanın hakimiyetinin yerleşmeye başladığı, sarkacın uzunca bir süre duyulurlardan yana kalacağı görülmektedir. Kant söz konusu olduğunda hatırlamadan geçilemeyecek önemli bir noktaya temas etmek

gerekir. Bilimde yaşanan gelişmeler akılda tutularak, Kant felsefesinde metafizik olarak andığımız, erken dönemin hakikatının taşıyıcısı konumundaki aşkınsal alanla felsefenin ilk belirgin hesaplaşması yaşanmış ve metafiziğin itibarı, etkisi uzun sürecek bir zedelenmeye uğramıştır. Noesis yoluyla edinilen bir hakikat bilgisi anlayışı tarihinin ilk dönemlerine hapsedilmiştir. Hakikat, artık aşkınsal yani insan usuna aşkın bir bilgi türü değil, bilakis, nesnel olana dayanarak, insanın öznel yetileriyle “kurduğu”, görüde “inşa ettiği” bir bilgi türüdür. Kant’ın hakikati öznel düzleme çekmesi ve metafiziği felsefi ve bilimsel kesinlikten yoksun bir alan olarak sunmasından ilham alınarak düşünce tarihinde yeni bir seyir başlamıştır. Bilimsel alandaki ilerlemeler, aklın nihai karar verici konuma yükseltilmesi gibi çağın tüm gelişmelerinin de etkisiyle, felsefe tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olduğunu söyleyebileceğimiz ve ‘dile dönüş hareketi’ olarak adlandırılan döneme geçiş başlamıştır.

(...) hakikatin dayanağını veya mekanını ayırt etmek, Batı Felsefesi geleneği içinde tüm düşünce tarihinin çok genel bir görünümünü vermeye de olanak verebilir: Hakikatin dayanağının aşkın (transcendent) ve insan aklına ‘dışsal bir mekanda’ olduğu tasavvur edilen dönem, felsefi düşünmenin Platon’dan Kant’a kadar olan dönemine; hakikatin dayanağının özne ve öznenin aklı düzleminde olması, Kant’ın Transandantal Felsefesiyle başlayan döneme; bu dayanağın dil düzlemi olması veya dilin sınırları içinde olması ise “dile dönüş” (linguistic turn) adı verilen döneme karşılık geldiği [çok genel ve kaba bir şemalaştırma olarak gözüke de] ifade edilebilir.¹⁵⁴

Dile dönüş hareketinde Kant’ın ilham kaynağı olduğu husus, nesnenin verili değil kurulan bir yapı olması hususudur. Nesne, hâlihazırda duyulur ya da düşünülür olarak orada mevcut bulunan bir bütün değildir ve bu şekliyle “noesis” yoluyla kavranan hiç değildir. Nesne, belirli yollar, yetiler aracılığıyla bir özne tarafından belirli veçheleriyle kavranan, akıl ve muhayyilenin işbirliğiyle görüde inşa edilen yani kurulan bir bütündür. Bu haliyle nesne, algılanandan bağımsız olmasa da, özne

154 Gottlob Frege, Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme, Çev.:H.Bülent Gözkân,(“Çevirenin Sunuşu: Frege ve Aritmetiğin Temelleri “ başlıklı çevirenin metni içinde), Cogito Yayınları, 2008:İstanbul, s.14.

ve yetileri söz konusu olmaksızın inşası mümkün olmayan bir yapıdır. Kant'ta uzam-zamansal yani nesnel olandan hareketle kurulan bu yapı, dile dönüş hareketiyle birlikte dilsel analizler ve dilin mantıksal yapısının ortaya çıkarılması süreçlerinden geçerek nesnenin kurulduğu bir yapı haline gelir.

'Dile dönüş' kavramını ilk kez, Viyana Çevresi'nin bir üyesi olan Gustav Bergmann, 1960 yılında kaleme aldığı "Strawson's Individuals" başlıklı değerlendirme yazısında kullanmıştır.¹⁵⁵ 'Dil' kavramından hem gündelik dili hem de yapay işaret dillerini anlamak mümkündür. Zira felsefi tartışmalara konu olan 'dil' başlangıçta gündelik dilin felsefedeki kullanımı olsa da, ilerleyen zamanlarda dilin her türlü ıslahının eksik kalması ve sair avantajlarından ötürü filozofları yapay bir dilin kullanımına sevk edecektir.

Felsefi düşünüşün dilden yana böyle bir seyir halini almasını yalnızca bilimsel gelişmeler ve metafiziğin elenmesi kaygısı ile izah etmek yanlış değil fakat eksik olacaktır. Dilin (başlangıç aşamasında gündelik dilin) kullanımı, pek çok felsefi sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tümellerin cümle içinde tekillerle aynı fonksiyonda kullanılması, gramatik özne ve yüklem ile mantıksal özne ve yüklemün örtüşmemesi ve daha birçok dilsel kullanım, kimi filozoflar tarafından eleştirilmiş ve felsefeyi bir metafizik sorunlar yumağı haline getirmenin sebebi olarak gösterilmiştir. Bu kullanım, felsefeyi bilimin haiz olduğu kesinlikten uzaklaştırmıştır. O denli ki, Ludwig Wittgenstein (d.1889 - ö.1951) gibi, felsefenin asli görevinin dilin mantıksal analizi olduğunu savunan filozoflar olmuştur. Zira dil, sözcük ya da cümle, dile getirdiği şeyi resmetme ya da temsil etme yeteneğine sahiptir. Bu resim ya da temsil ne kadar hatalı olursa, varolana dair bilgi ve anlayış da o kadar hatalı; buna mukabil olarak söz konusu resim ya da temsil ne kadar kusursuz olursa varolana yönelik bilgi de o kadar "doğru" ve "anamlı" olacaktır.

Kant'tan miras kalan "mantık ilkelerinden varlık ilkelerine geçiş olmaz" anlayışı ve bu doğrultuda nesnenin dolaysızca kavranabilen değil, kavrayan öznenin

155 P.M.S. Hacker, "The Linguistic Turn in Analytic Philosophy", Oxford Handbook for the History of Analytic Philosophy içinde, editör: Michael Beaney, (Oxford University Press, 2013), s.926.

yetilerinin eşlik etmesiyle kurulan bir yapı olduğu düşüncesi Dil Felsefesi, Analitik Felsefe ve Mantıkçı Pozitivizme ilham olmuş ve nesnenin kuruluşu bu üç felsefe ekolünün ortak tartışma zemini olan “dil” üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Dilsel süreçlerin, dil- felsefe ve mantık ilişkisinin felsefe tarihi boyunca güncelliğini yitirmeyen tartışma konuları olduğu doğrudur. Ne var ki, bu tartışmalarda dilsel sorulara dilsel cevaplar aranmıştır. Nesnenin kuruluşu başta olmak üzere dilsel olmayan, dilin doğasından kaynaklanmayan sorular sorup bu sorulara dilsel zeminde cevaplar veren ilk filozof, bahsi geçen üç ekol için önemli olmakla birlikte Michel Dummet’in adlandırmasıyla, Analitik Felsefenin kurucusu olarak anılan Frege’dir.¹⁵⁶ Frege’nin (d. 1848-ö.1925) asıl amacı nesnenin belirlenimi olmaktan ziyade, sayının temellendirilmesi ve bu temellendirmenin matematiksel değil mantıksal bir dizge içinde yapılmasıdır. Bir diğer ve yaygın olan ifadeyle, aritmetiğin mantığa indirgenmesidir. Mantıksal dizge içerisinde sayının kanıtlanmasını yapmak üzere Aritmetiğin Temelleri (1884) adlı kitabını yayınlamış fakat bu kitapta geçen ve kanıtlanması bakımından önemli olan kavramları açıklama gerekliliği doğduğundan 1892’de “Über Sinn und Bedeutung” (“Anlam ve Gönderge Üzerine”) ve “Über Begriff und Gegenstand” (“Kavram ve Nesne Üzerine”) başlıklı dilin analizine yer verdiği iki makalesini kaleme almıştır. Bu çalışmalarıyla felsefedeki dile dönüş sürecinin başlaması Kant’ın nesne için belirlediği mekanın görüden dile doğru evrilmesi ve “anlam kavramını sistematize etme projesi tarihinin en etkili figürü olması”¹⁵⁷ bakımından Frege, konumuz itibariyle değinilmesi kaçınılmaz bir isimdir.

Geleneksel Aristotelesçi mantıkta,

Tüm insanlar ölümlüdür.

Sokrates bir insandır.

Öyleyse Sokrates ölümlüdür.

şeklinde ifade edilen bir kıyası, öncüllerdeki yargıların yani yüklemelerin her birini bir büyük harfle, özneyi karşılayan özel isim ya da kavramı ise bir küçük harfle

156 Gözkân, s.17.

157 Alexandre Miller, **Philosophy of Language**, Routledge: Taylor&Francis Group. 2. Edition, 2007, s.1.

sembolize ederek, “ölümlüdür” yüklemi için “F”, “insandır” yüklemi için “G” ve “insan” kavramı için “x” harflerini seçersek:

$$\text{Tüm } x\text{'ler için, } F(x) \rightarrow G(x)$$

ya da niceleyicileri kullanarak

$$\forall(x):F(x) \rightarrow G(x)$$

yazımıyla gösterir. Bu yazım yoluyla, Aristotelesçi mantıkta açıkça görünmeyen cümlenin içyapısı görünür hale gelir ve bu tür mantığa “yüklemler mantığı” denir. “Bu bağlamda, yüklemler mantığı, önermeler mantığından ayrı bir mantık değildir, daha ziyade onun bir uzantısıdır: yüklemler mantığı önermeler mantığının kelimelerini kapsar, artı buna ek olarak özel isimleri, yüklemeleri ve niceleyicileri de kapsar.”¹⁵⁸

Dilin bir eleştirisi olarak ortaya çıkan bu yeni yazım yöntemi ve mantık anlayışının geleneksel Aristotelesçi mantığın doğal dilin kullanımından kaynaklı handikapları ile başa çıkması amaçlandı. Geleneksel mantıkta, tümel bir öncülden yola çıkarak tikel bir sonuca ulaştıran kıyasta, gramatik unsurları yerine getiren ve kıyas formunda sunulan önermelerin metafiziğe kaçınılmaz olarak yol açtığı eleştiri konusuydu. Yeni yazım yöntemiyle birlikte sunulan yüklemler mantığı, cümlenin öğelerini ortaya çıkarması, tümel ve tikel kavramların daha belirgin ifade edilebilmesi ve bu bağlamda dilin mantıksal yapısını ön plana çıkarması bakımından Aristotelesçi mantığa karşı avantaj sağlamıştır.

Bu yeni yazım yönteminin sunulması, Aristoteles zamanından beri hüküm süren kıyas mantığında, özellikle tümel ve varlıksal niceleyiciler açısından, büyük bir avantaj sağladı. Mantıkçıların, geleneksel Aristoteles mantığında form ve

158 Miller, s. 4-5.

geçerliliği yakalanamayan sezgisel olarak geçerli argümaları formalize etmesine ve kanıtlamasına olanak sağladı.¹⁵⁹

Frege mantığının Aristotelesçi mantığa söz konusu üstünlüğü, önermeyi yalnızca özne-yüklem şeklinde değil, metafiziğin en büyük sorunlarından biri olan “tümel” ifadeleri, cümlesel bağlaçları, varlıksal ifadeleri ve birbirinden farklı türde cümleleri –bildiri cümleleri gibi- görünür kılacak şekilde sentaktik unsurlara ayırması sayesinde.

Frege mantığının, konumuz açısından da önemli olan, asıl başarısının önermenin semantik değeri ile sentaktik değerinin farkını ortaya koyması olduğunu söyleyebiliriz. Bu farkın ortaya konulabilmesi, bir önermeyi kendisini oluşturan unsurların işlem ve kaplamını da hesaba katarak analiz etmekten geçer. Önermeyi oluşturan unsurlar, bir bütün olarak önermenin “doğruluk değerinin” ve “semantik değerinin” belirlenebilmesi açısından son derece önemlidir. Zira önermenin parçalarının doğru ya da anlamlı olması, önermenin bütününe doğruluğunun ve anlamının da garantisi olacaktır.

Frege mantığında, herhangi bir ifadenin doğruluk değeri, Aristoteles mantığında da olduğu gibi “doğru” ya da “yanlış” olabilen iki değerden biridir. Semantik değeri, bir ifadenin “bulduğu cümlenin doğru ya da yanlış olduğunun belirlenmesine katkı sağlayan”¹⁶⁰ özellik olarak tanımlayan Frege’ye göre, bir ifadenin semantik değeri, o ifadenin doğruluk değeri yani, nesnesidir. “Über Sinn und Bedeutung” ve “Über Begriff und Gegenstand” adlı makalelerinde Frege, bir ifadenin semantik değerini belirleyebilmeyi olanaklı kılan kavramlar ve cümlenin bileşenleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. Buna göre, cümle ya da önerme boşluklu bir yapıdır, yüklem kavramsaldır ve özne, adın işaret ettiği nesnedir. Gramatik yüklem, cümle içinde fonksiyonu ifade eden kavram, gramatik özne ise nesneye işaret eden özel bir addır. Kavramsal ifade yani yüklem, aslında bir küme belirten tümel bir ifadedir; nesneyi cümle içinde işaretlerle temsil eden özne ise, yüklemle belirttiği kümenin bir elemanı

159 Miller, s. 6-7.

160 A.g.e., s. 11

yani nesnesi olan özel bir addır. Özel ad, hiçbir zaman kavramsal değildir, ancak kavramın kendisine göndergede bulunduğu nesnedir. Nesne ise, cümlede bir işaret ile temsil edilen adın anlamıdır. Bu boşluklu yapıyı şu şekilde gösterebiliriz:

“ ... kırmızıdır ”

Kırmızıdır yüklemi, tümel bir ifadedir ve kavramsaldır. Yüklemi taşıyan yani yüklemün göndergede bulunabileceği her nesne boşluğu doldurabilmeye yetkindir. Bir diğer ifadeyle, boşluğu dolduracak her bir işaret (“x” ya da “elma” gibi ifadelerden her biri), “kırmızı” nesnel kümesinin bir elamanı olan özel bir adı temsil eder. “Özetle söyleyebiliriz ki, dilsel anlamda “özne” ve yüklemi alırsak: Bir kavram bir yüklemün referansı (Bedeutung) olan bir kavramdır; bir nesne ise, bütünüyle [adın anlamını taşıyan tüm üyeleriyle birlikte] bir yüklemün asla referansı olamayacak bir şeydir, fakat özenin bir referansı (Bedeutung) olabilir.”¹⁶¹

Boşluklu bir yapı olan önermede, yukarıdaki örnekten hareketle, eğer boşluk için seçilecek nesnel gerçekten “kırmızı” nesnel kümesinden seçilirse, bu ifade “doğru” doğruluk değerini alır, semantik değeri bakımından da yine “doğru” kabul edilir. Ancak örneğin “asal sayılar” (asal sayı olmak) kümesinin elamanlarından biri ile doldurulacak olursa, bu kümenin elemanlarının “kırmızı olmak” özelliğine sahip olmadığından “yanlış” doğruluk ya da semantik değeri alacaktır.¹⁶² “Frege’nin, bir ifadenin semantik değeri için belirlediği isim”, Bedeutung’dur.¹⁶³ Burada bir hususun altını çizmekte fayda var: Bir işaretin ya da özel adın semantik değeri ile bir önermenin semantik değeri arasında fark vardır. Bir özel adın semantik değerinin basitçe onun göndergesi, anlamı ya da Bedeutung’u olduğu söylenebilirken, bir önermenin semantik değeri, önermeyi oluşturan diğer bileşenlerin doğruluk değeri de göz önünde bulundurularak doğru ya da yanlış değerini alır.

161 Gottlob Frege, “On Concept and Object”, Minds New Series, Vol.60, No.238 (Apr., 1951, ss. 168-180), s.173.

162 Hatırlanacağı üzere, Kant’ta yargının mekanı görü idi. Nesne, görüde inşa edilebilen olarak varlık kategorisi kapsamında değerlendirilirdi. Frege’de ise, yargının mekanı kavramdır. Nesne, kavramın altına düşen olarak vardır.

163 Miller, s.11.

Frege mantığının yol açtığı, ileride Russell Paradoksuyla birlikte başlayacak olan tartışmalar da tam da bu anlatılanlarla ilgilidir. Önermeler mantığında özne-yüklem olarak karşımıza çıkan terimler Frege mantığıyla birlikte, kavram-nesne, anlam-gönderge ve fonksiyon-argüman ilişkileri çerçevesinde ele alınır. Nesneye cümle içinde işaret eden adın, yani özel adın, anlamının göndergesi olduğu belirtilmişti. Yani nesnenin kendisi, adın anlamıdır. Frege'ye göre, özel ad ya da cümlenin diğer bileşenleri, aynı anlamı taşıyan farklı ifadelerle değiştirilirse, cümlenin doğruluk değeri değişmeyecektir. Yani, $F(x)$ gibi bir önermeyi ele aldığımızda, "F" yüklemine sahip nesnelere kümesi içinden (x) nesnesi yerine (y) nesnesini koyarsak, önermenin doğruluk değeri değişmeyecektir: $F(x) = F(y)$. Bununla birlikte, göndergeleri ve semantik değerleri aynı olsa da, farklı işaretlere/özel adlara sahip önermelerin anlamı değişebilir. "Sabah Yıldızı, Sabah Yıldızıdır" önermesi ile "Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızıdır" önermelerinin ya da "kalbi olan canlılar" ile "böbreği olan canlılar" ifadelerinin doğruluk değerleri aynı fakat anlamları farklıdır.

Tüm bu anlatılanların ardından, Frege açısından sorun teşkil eden noktalara temas etmek gerekir. İlk olarak, "Über Sinn and Bedeutung" adlı makalesinde Frege özel adı şu şekilde tarif etmişti:

Bir özel ad (sözcük, işaret, işaret bileşimi, ifade) kendi anlamını ifade eder, kendi göndergesinin yerini tutar ya da kendi göndergesine işaret eder. Bir işaret aracılığıyla biz onun anlamını ifade ederiz ve onun göndergesine işaret ederiz.¹⁶⁴

Bu tarifte, özel adın karşılığı olarak varolan bir nesneden bahsedildiği anlaşılıyor. Ne var ki, herhangi bir nesnesi olmasa da bir adın yerini tutan sözcük ya da söz öbekleri vardır. "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" gibi bir önerme dile getirilecek olursa, burada fonksiyonun argümanı yerinde bulunan söz öbeği bir taşıyıcıdan yani nesnesinden yoksundur. Frege, ontolojik olarak argümanın varlık ya da yokluğuyla

164 Gottlob Frege. "Sense and Referance", The Philosophical Review, Vol.57, No.3 (May., 1948), s.214.

ilgilenmez. Ancak semantik değer söz konusu olduğunda, Frege'ye göre, ifade edilen önerme her ne kadar bir göndergeden yoksun olsa da anlamlıdır.

Bir bütün olarak, bir tümcenin yalnızca anlama sahip olması ama göndergeye sahip olmaması olanaklı mıdır? Her halükarda, bir kimse tıpkı anlama sahip olan ancak göndergeye sahip olmayan tümcelerin parçalarının bulunması gibi, bu tür tümcelerin de bulunmasını bekleyebilir ve göndergesiz özel adları içeren tümceler bu türe ait olacaktır. 'Odysseus uykudayken İthaca sahiline getirildi' tümcesi açıkça bir anlama sahiptir. Ancak bu tümcede geçen 'Odysseus' adının bir göndergeye sahip olup olmadığı kuşkuyla olduğu için, tüm tümcenin bir göndergeye sahip olup olmadığı da kuşkuludur. Bununla birlikte, ciddi bir biçimde tümceyi doğru ya da yanlış olarak düşünen herhangi birinin 'Odysseus' adına sadece bir anlam değil bir de gönderge yükleyeceği kesindir; çünkü yüklem onaylanması ya da yadsınması adın göndergesiyle ilgilidir. Adın göndergeye sahip olduğunu kabul etmeyen kişi yüklemi ne kullanabilir ne de ona sahip olabilir. Böyle bir durumda adın göndergesine kadar ilerlemek gereksizdir, şayet düşünceden daha öteye gitmek istemiyorsa bir kişi anlam ile yetinir. Eğer o yalnızca tümcenin anlamının, düşüncenin, bir sorunu olsaydı, tümcenin bir bölümünün göndergesi için endişe etmek yersiz olurdu; bölümün yalnızca anlamı, göndergesi değil, tüm tümcenin anlamıyla ilgilidir. 'Odysseus' bir göndergeye sahip olsun ya da olmasın düşünce aynı kalacaktır. (...) Ancak biz şimdi neden bir özel adın sadece bir anlama sahip olmasını değil ama ayrıca bir göndergeye sahip olmasını istiyoruz? Düşünce niçin bizim için yeterli değildir? Çünkü ve belli bir dereceye kadar, biz onun doğruluk değeri konusunda kaygılıyız.¹⁶⁵

Düşünce, gramatik olarak bir cümle formunda ifade edilen ve anlama sahip olan ifadeler bütünüdür. Bu bakımdan gramatik yapısı uygun tüm cümle formları, (isim ya da sıfat cümleleri, bildiri cümleleri, koşul kipi içeren cümleler, vs.) bir düşüncedir ve anlama sahiptir. Düşünceler, kendilerinde doğruluk ya da yanlışlığın aranabileceği türden cümlelerdir. Bununla birlikte, Frege'ye göre, doğruluk ve yanlışlık ancak ve ancak yüklem muhatabı olan sözcüğün yani öznenin, özel adın, bir nesneye işaret etmesi halinde söz konusu olur. Dolayısıyla, bir göndergeden yoksun olan ifadeler

165 Gottlob Frege, "Anlam ve Gönderge Üzerine". (Anlam, Derleyen: Mark Richard, Çev.:Halil Kayıkçı,Gugukkuşu Yayınları,Ankara:2012 ,içinde), s. 67.

için doğruluk değeri ve dolayısıyla semantik değerin aranmaması gerekir. Fakat anlam, anlayan kimsenin söz konusu ifadeden kavradığı şeydir, ki bu değişiklik gösterebilir. Hatta Frege'nin kendi ifadesiyle, "Aynı anlam, aynı kişide bile her zaman aynı düşünceyle ilgili değildir"¹⁶⁶ ve hiç kimse bir işarete belirli bir anlam yüklemekten alıkonulamaz. Dolayısıyla, düşünceler kişiden kişiye ve durumdan duruma farklılık gösterebilir. Semantik değeri belirleyen şey, yani o ifadenin doğruluk ve yanlışlığını belirleyen şey nesnesidir, nesnesine uygun bir şekilde referansta bulunan ad ya da tümcenin doğruluğu değişmediği gibi bir ifadenin anlamlı olması onun semantik olarak doğru ya da yanlış değerine işaret etmez.

Bir cümleyi anlamak onun bileşenlerini de anlamayı gerektirir. Diğer bir ifadeyle, bir cümlenin anlamını bilmek, onun bileşenlerinin anlamını bilmektir. Öyleyse, "Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı'dır"ı anlamak, diğerleriyle beraber, "Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı"nın anlamlarını bilmeyi gerektirir. "Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı'dır"ı anlamak, Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı"nın semantik değerlerini (referanslarını) bilmeyi gerektirir. Fakat, "Sabah Yıldızı"nın semantik değeri (referansının) "Akşam Yıldızı"nın semantik değeri (referansı) ile aynıdır: Venüs Gezegeni. Öyleyse, "Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı'dır"ı anlamak, "Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı"nın semantik değerlerinin (referanslarının) aynı olduğunu bilmeyi gerektirir: diğer bir ifadeyle, "Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı'dır"ın doğru olduğunu bilmeyi gerektirir. Fakat, "Sabah Yıldızı Akşam Yıldızı'dır"ı doğruluk değerini bilmeksizin anlamak mümkündür. Öyleyse, Bir ifadenin anlamı, semantik değeriyle belirlenemez.¹⁶⁷

Bütün bir yazı boyunca "a=b" ifadesinin ne demek olduğunu açıklamaya çalıştığı makalesinde, "Über Sinn and Bedeutung", Frege bu eşitliğin bir anlam ifade edebilmesi için "a" ve "b"nin neye göndergede bulunduğunu bilmek gerekmediğini, eğer ikisi arasında bir eşitlik söz konusu ise her ikisinin de aynı nesneye ait işaretler olduğunun ("1" ve "bir" veya "Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı"nın her ikisinin de Venüs Gezegeni olduğunu bilmek gibi) bilgisine, bu nesnelere doğruluk değerini bilmeksizin de ulaşılabileceğini ve anlamlı olabileceğini ayrıntılarıyla anlatır. Söz

166 Frege, "Anlam ve Gönderge Üzerine", s.63.

167 Miller, s.28.

konusu eşitliğin ne demek olduğunu bilen bir kimse, her iki işareti ayrı ayrı içeren iki aynı cümle olması halinde ikisinin de ne anlama geldiğini anlayacak ve iki cümlenin doğruluk değerinin aynı olacağını bilecektir. Ama işaretlerin gösterdiği nesnenin ne olduğunu bilmiyor ise, (örneğin Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızının Venüs Gezegeni olduğunu bilmiyor ise) cümlenin semantik değerini, yani doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilemeyecektir. Öyleyse anlam, semantik değer garantisi ya da belirleyicisi değildir.

Ne var ki, sorun sadece taşıyıcısı olan adlar sorunu değildir. Dahası, dil sadece doğrudan bir nesneye dair bildirimde bulunmaktan çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Bildirim cümlelerinin semantik değeri, nesnesi göz önünde bulundurularak belirlenebilse de, inanç ya da kanaat cümlelerinin semantik değerini belirlemek ve bu tür cümlelerin içerdiği özel adların ya da diğer cümleciklerinin aynı anlamı taşıyan başka ad ya da sözcüklerle değiştirilmesi (bu durum bildiri cümlelerindeki değişikliklerde de söz konusudur) hem cümlenin anlamını hem de semantik değerini değiştirebilecektir. Örneğin:

John, Mark Twain'in Mark Twain olduğuna inanıyor.

John Mark Twain'in Samuel L. Clemens olduğuna inanıyor.

Bu iki kanı bildiren cümle, her ne kadar Mark Twain ve Samuel L Clemens aynı kişiye yani nesneye göndergede bulunsa da, söz konusu cümlelerin anlamı Mark Twain'in aslında Samuel Clemens olduğunu bilmeyen biri için farklılaşacaktır. Ya da:

Sabah Yıldızı Akşam Yıldızıdır.

Sabah Yıldızı Venüs Gezegenidir.

Bildiri cümleleri, her iki yıldızın aynı nesneye göndergede bulunduğunu ve bu nesnenin Venüs Gezegeni olduğunu bilmeyen biri için, dilin olağan kullanımını bilmesi bakımından eşitlik ifade ettiğini ve semantik değerlerinin aynı olduğunu bilebilir fakat anlam bakımından ayırıştırabilir. Frege, bu gibi sorunları, anlamın dili kullanan kişiler arasında mutlak olduğu ve bu anlam farklılaşmalarının görmezden

gelinebileceği açıklamasını yapar ancak bu açıklama sorunun çözümüne katkıda bulunmaz.

Aritmetiğin Temelleri'nin "Giriş" bölümünde Frege, çalışmasında üç temel ilkeye sadık kaldığından bahseder:

Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak;

Sözcüklerin anlamını/gönderimini [Bedeutung] tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında [Satzzusammenhange] ele almak;

Kavramla nesne [Gegenstand] arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak.¹⁶⁸

Psikolojik olanın mantıksal olandan, nesnel olanın öznel olandan farkına dair vurgusu önemlidir. Diğer iki ilkeyi sağlayabilme için de öncelikle bu ilk ilkeyi garanti altına alması gerektiğini düşünür. Frege'nin bu düşüncelerinin açık bir biçimde psikolojizm eleştirisi olduğu söylenebilir. Frege düşüncesinde, anlam ve gönderge arasındaki farka ilişkin vurgu, göndergesi olmayan, yani bir nesnesi olmayan ya da nesnel olmayan adlara yönelik sorunu gündeme getirmişti. İkinci ilkesine uygun olarak, nesnenin ancak bir yargıda ortaya çıktığı ve yargının semantik değerinin göndergesi olduğu, ancak bir göndergesi olması halinde doğru olabileceği düşünüldüğünde, göndergeden ya da "nesnel" bir göndergeden yoksun olan adların durumu ne olacaktır? Frege'nin bu çalışmasının, sayının temellendirilmesi uğruna olduğu göz önünde bulundurulursa, nesnel bir göndergeye sahip olmayan sayının, doğruluk değeri nasıl belirlenecektir? Brentano, tam da bu noktada, her zihinsel görüngünün, somut ya da soyut fark etmeksizin, zihnin yöneldiği, varolan bir nesne olduğunu söyler. Zihin bir şeye yöneldiğinde, varolan bir şeye yönelir; hepsi aynı varlık tarzına ya da bulunuşa sahip değildir ancak bir varoluşa sahiptir.

Her bir zihinsel görüngü, Orta Çağ Skolastiğinin bir nesnenin yönelimsel (zihinsel/mental) varoluştalığı (inexistence) olarak adlandırdığı ve bizim, bütünüyle açık bir şekilde olmasa da bir bağlamın referansı, bir nesneye yönelim (burada, bir nesnenin anlamı olarak anlaşılmalı) ya da içkin nesnellik (imminent objectivity) olarak adlandırabileceğimiz şeyle karakterize edilir. Her zihinsel görüngü, aynı

168 Gottlob Frege, **Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme**, Çev.: H. Bülent Gözkân, YKY Yayınları, İstanbul:2008, s.85.

tarzda olmasa da, kendi içinde bir nesne barındırır. Bir şeyin sunumunda, sunulur; yargıda, olumlanır ya da yadsınır; sevgide, sevilir; nefrette, nefret edilir; arzuda, arzulanır vs.¹⁶⁹

Brentano'ya göre, yönelmek kavramı, yöneldiği şey her ne olursa olsun, gerek kavram gerek işlev bakımında hep aynı kalacaktır. Zihnin nesnesi, uzay ve zamanda bulunan herhangi bir somut nesne olduğunda da, soyut kavramlar olduğunda da ya da çeşitli duygulanımlar söz konusu olduğunda da zihin hep aynı “yönelme” fiiliyle nesnesine yönelir. Dolayısıyla, yöneldiği şey, hangi varlık kategorisinde olursa olsun, zihin için, hakkında düşünülebilecek, yönelebilecek bir varolandır.

İnsanlar ne zaman düşünse, bir şeyi düşünür. Bir diğer deyişle, hakkında düşünülecek bir şey vardır. Düşündükleri şeylerin bir kısmı vardır, bir kısmı ise var değildir. Düşündükleri varolmayan şeylere ilişkin doğrular ve yanlışlar vardır. Hal böyle olunca, tüm dünya –gerçek dünya, gerçeklik, varlık, evren, ya da nasıl adlandırırırsanız- varolandan daha başka bir şey içermez.¹⁷⁰

Bu durumda, Frege açısından düşünülecek olursa, yargıda ortaya çıkan ve nesnesine uygunluğu semantik değerini belirleyecek olan nesnenin kavramın altına düşüyor olması ya da olmaması, nesnesine uygun olması ya da olmaması önemini yitirecektir. Nesnelerin varlık bakımından aynı kategoride değerlendirilmesi, yukarıda bahsi geçen, Frege'nin öznel ve nesnel ayrımının ortadan kalkması demek olacaktır. Bu da semantik doğruluk söz konusu olduğunda, yargının doğruluk değerinin neye göre belirleneceği sorununu ortaya çıkarır. Frege, nesnel bir karşılığı olmayan hiçbir adın ve bu tür bir adın içerildiği önermenin doğruluk değerinin belirlenemeyeceğini savunur. Brentano'nun iddia ettiği gibi, soyut nesnelerin, var olmayanların ve duygulanımların da aynı yönelimsellik kapsamına alınarak değerlendirilmesi, anlam ve göndergenin arasındaki farkı itibarsızlaştıracaktır. Oysa Frege, bir göndergeye sahip olmayan düşünceleri, göndergesi olan yargılardan ayrı tuttuğu gibi, adların karşılığı olan kavramları, bir nesnel belirlenebilirliği olmayan

169 Franz Brentano, **Psychology from an Empirical Standpoint**. Routledge; Taylor & Francis e-Library. London-New York:2009, s. 68.

170 Tim Crane, **The Object of Thoughts**, Oxford: Oxford University Press; 1 edition, s. 3.

kavramlardan bile ayrı tutmuştur. Yani Frege açısından, kavram, düşünce ve yargı bildiren önerme birbirinden ayrı şeylerdir.

Her şey bir kavram (idea) değildir. O halde düşünceyi, benden bağımsız olarak, diğer insanların da tıpkı benim gibi kavradığı şey olarak da kabul edebilirim. Bilimi, pek çok insanın araştırmakla meşgul olduğu şey olarak kabul edebilirim. İdeaların taşıyıcıları olduğumuz gibi kavramların taşıyıcıları değiliz. Düşüncelere, örneğin, duyu-izlenimlerine, sahip olduğumuz gibi sahip değilizdir fakat bir düşünceyi, örneğin bir yıldızı gördüğümüz gibi, göremeyiz de. O halde, özel bir izlenim seçmek makuldür ve “kavramak” sözcüğü bu amaca matuftur. Özel bir zihin kapasitesi, düşünce gücü, düşüncenin kavranmasına tekabül etmelidir. Düşünürken düşünceleri üretmeyiz fakat onları kavrarız. Çünkü düşünce olarak adlandırdığım şey, doğruya bağıntısı en yakın olandır. Doğru olarak kabul ettiğim şey, benim onu doğru kabul etmemden ve onunla ilgili düşüncemden tamamen bağımsız olarak doğru olduğu yargısına vardığım şeydir. Bunun, bir düşüncenin doğruluğuyla alakası olmadığı düşünülebilir. Bir bilim adamı, bilim için sağlam bir temelin zorunluluğuna vurgu yapmak istiyorsa, “olgular, olgular, olgular” diye ağlar. Olgu nedir? Olgu, doğru bir düşüncedir. Fakat bilim adamı birinin değişen zihin durumlarına dayalı bir şeyi bilimin sağlam temeli olarak kabul etmeyecektir.¹⁷¹

Dolayısıyla sayı kavramı, daha pek çok somut karakterde olmayan kavram gibi, uzam zamansal olmasa da, psikolojik içeriğe sahip olmayan, belirlenebilirliği ve belirleyiciliği olan bir kavramdır ve yargıda içerildiğinde nesneye tekabül eder. Bir kimse, örneğin, “toz pembe” kavramına sahip olduğu gibi, “3 sayısı” kavramına sahip değildir. “3 sayısı” kişiden kişiye farklı şekillerde kavranabilir nitelikte, öznel yani psikolojik izlenimlere sahip bir kavram değildir. O halde, “toz pembe” gibi bir adın, bir cümlede içerilmesi ile “3 sayısı” kavramının cümlede içerilmesi, cümlelerin semantik değerlerinin belirlenmesinde farklılığa yol açacaktır.

Gelinen noktada, nesneye dair algı bir hayli değişiklik göstermiştir: Kant'ta nesnel zeminden dayanağını alarak düşüncede yani yargıda ortaya çıkan nesne, Frege'de dilde ve bir kümenin elemanı, bir kavramın referansı olarak ortaya çıkar.

171 Frege, “The Thought: A Logical Inquiry”, *Minds New Series*, Vol.65, No.259 (Jul., 1956), s.307.

Brentano'da ise, nesnel zemin tamamen kaybolarak, düşüncenin var ettiği, zihnin yöneldiği her türden nesneyi kapsar hale gelir. Bizim Parmenides'le birlikte düşünürlere noktasından hareketine başlayan ve duyulurlar-düşünürlere arasında sürekli gidip gelen sarkacımız, Brentano'nun nesneyi "zihnin yöneldiği şey" olarak tanımlamasıyla birlikte, yine düşünülür noktasına gelip durmuştur.

Russell, Frege'ci bir tutum sergileyerek sarkacın bu seyrini düşünürlerde bırakmamakta kararlı olsa da, Alexius Meinong (d. 1853- ö. 1920) Brentano'nun kaldığı yerden devam etmek suretiyle duyulurların varlık sahasında aslında çok küçük bir alanı kapladığı imasıyla sarkacın düşünürlere noktasından hareket etmemesi yönünde etkili olmuştur.

Frege'nin kaldığı yerden devam eden Russell, nesnel olana ontolojik bağlılığı daha da güçlendirmek ve nesnel olmayı mantıksal alanın dışında bırakmak çabasıyla "mantıksal atomculuk" olarak anılan felsefi anlayışı benimsemiş, nesnel olmayanlara göndergede bulunmanın önüne geçebilmek için cümleleri atomik parçalarına dek analiz ederek dilin mantığını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ne var ki Frege'nin yüklem kavramsallığına ilişkin açıklaması bunun önündeki engellerden biridir. Frege'nin yaptığı gibi önermeyi boşluklu bir yapı, nesneyi yüklem kümesinden seçilecek bir değer olarak tanımlamak, küme-eyan ilişkisi bakımından çözülemeyecek çelişkileri ve mantık hatalarını beraberinde getirir.

Russell, Frege'nin yüklem kavramsal olduğu ve tikelleri içeren tümel bir kavram olduğu şeklindeki küme kuramına uzanan anlayışının problemliliğiyle başlayarak Frege'de ortaya çıkan bu sorunlara çare olmaya çalışır. Russell Paradoksu olarak anılan meşhur paradoks, bir kümenin kendisinin elemanı olup olamayacağı sorusunu gündeme getirir. Bu paradoksu, Frege'nin yüklem tümeli işaret eden kavramsal bir ifade olduğu düşüncesiyle açıklamak zordur. "Küme, bir tümel nesne olarak kurulan ve tikel bir nesneyi belirleyen, bu itibarla da görüsel karşılıkları elemanları olarak içeren bir bütün olarak karşımıza çıkıyor."¹⁷² Bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu belirlemenin yolu, yüklem, yani fonksiyonun öznesinin, yani

172 Çitil, Çağdaş Felsefeden Kesitler, s.89.

argümanın, yüklem kapsadığı/içerdiği sınıfa ait bir eleman/değer olup olmadığına bakmaktır. Russell'ın kümenin kendi kendisinin elemanı olup olamayacağı sorusunu gündeme getirmekle Frege'ye yaptığı itiraz, kavramsal olanın yani kümenin değer alanında içerilemeyecek en az bir elemanın olabileceği bir durumda önermenin doğruluk değerinin belirlenmesinin sorun teşkil edeceğidir. Kendisinin de kullandığı bir örnekle açıklamak gerekirse, “Tüm Giritliler yalancıdır” şeklinde bir önermenin doğruluk değerini belirlemek mümkün olsaydı ve bu durumda önermeyi dile getiren de bir Giritli olsaydı, önermenin doğruluk değeri nasıl belirlenirdi? Böyle bir küme, yani Giritli yalancılar kümesi, bu kümeyi dile getiren Giritliyi içerir mi, içermez mi? Hem içermesi hem de içermemesi önermenin doğruluğunu zedeleyecektir. Eğer küme kendi elemanını içerir denilirse, bu durumda doğru olan ifade yanlış olacaktır çünkü dile getiren Giritli doğru söyleyerek önermeyi yanlışlayacaktır; eğer küme kendi elemanını içermez denilirse de bu durumda da yüklem tümeli yani kümenin tamamını kasamayacak ve önermenin doğruluk değeri belirlenemeyecektir. Bu durum, olumsuz örneklerde daha açık görülür. “Çay kaşığı olmayanlar” şeklinde bir küme söz konusu olsaydı, bu kümenin kendisi de bir çay kaşığı olmadığından kümeye dair dile getirilecek her önerme üyelerinin tamamını kapsamaması bakımından sorun teşkil edecekti.

Öncelikle, onun kendisinin bir üyesi olduğunu varsayalım. Bu durumda o, kendisinin bir üyesi olmayan sınıflardan biri olur, eş deyişle, kendi kendisinin bir üyesi olmaz. Öyleyse onun kendisinin bir üyesi olmadığını varsayalım. Bu durumda o, kendisinin üyesi olmayan sınıflardan biri değildir, eş deyişle o, kendi kendisinin üyesi olan o sınıflardan biridir, eş deyişle o, kendisinin bir üyesidir. Bundan dolayı her iki varsayım da, kendisinin bir üyesi olması ya da olmaması, çelişkiye yol açar. Eğer kendisinin bir üyesi ise değildir, ve eğer öyle değilse, öyledir.¹⁷³

Russell bu sorunun, kümelerin yani sınıfların “tamamlanmamış semboller olmaları olgusuyla ilgili”¹⁷⁴ bir sorun olduğunu ifade eder. Buna göre, “tikeller vardır,

173 Bertrand Russell, **Mantıksal Atomculuk Felsefesi (1918) Russell'ın Wittgenstein'den Öğrendiği Belli Fikirleri Anlatan Sekiz Ders**, Çev: Dilek Arlı Çil, vd., Alfa Yayınları, İstanbul:2013, s.135.

174 Russell, s.136

ancak bir kimse sınıflara, sınıfların sınıflarına ve sınıfların sınıflarının sınıflarına geldiğinde, mantıksal kurgulardan bahsediyordur.”¹⁷⁵ Dolayısıyla küme sorunu, ontolojik değil mantıksal bir sorundur. Öte yandan, Russell’ın bahsettiği türden kendi kendini içeren kümelerin, tümel bir ifade olarak kurulabilmesi gerekmektedir. Yani aklın bir küme tesis etmesi gerekmektedir. Kant’tan hatırlanacağı üzere, tümellerin tikelin belirlenmesinde bir önceliği vardır. Küme eleman ilişkisinde de, kümenin yani kavramın altına düşecek ifadelerin ait oldukları kümeye uygunluğu gerekir.

Aklın bir küme tesis etmesi demek, elemanın, küme bütününe içsel surette ait kılınarak, küme mekanı içerisinde bireysel bir bütün olarak tesis ve idrak edilmesi demektir. Bu itibarla, kümenin (dışsal manadaki) elemanları arasında bulunan ve akıl tarafından idrak edilen içsel bağıntının, kümenin elemanlarının tesislerine önceliği vardır. Dolayısıyla herhangi bir özelliğin ifade edilmesi, bu özelliğin dışsal manada bir ortaklık oluşu sebebiyle, kendisi tümel bir nesne olan bir kümeyi tesis etmek için yeterli değildir.¹⁷⁶

Öyleyse, Russell’ın düşündüğü gibi önce tümeli olabilecek bir tikel örnek bulup bunun üzerinden yüklem kavramsallığını tartışmak doğru değildir. “Kendi kendinin elemanı olamayan tüm kümelerin kümesi” ifadesi, “kümelerin tümel nesnelere olması bakımından ve sadece bu tümel nesnelere isimlendirilmesi vasıtasıyla herhangi bir imkansızlığa yol açmaz”.¹⁷⁷

Frege’de asıl problemleri husus olan taşıyıcısı olmayan ifadeler ve özel adlar sorununa Russell’ın sunduğu çözüm, gramatik özne ve yüklemi, dolayısıyla da nesnenin göndergesini saf dışı bırakacak bir çözümdür. Frege’ye göre, gramatik olarak özel isim olarak adlandırılacak isimler ya da bunların çeşitli söz öbekleriyle “şöyle-şöyle” formunda ifadesi de özel ad olarak kabul edilir. Buna göre, Aristoteles bir özel isim olduğu gibi, onun yerine kullanılacak olan “Platon’un öğrencisi” ya da “Büyük İskender’in” hocası” gibi ifadeler de, yani Russell’ın

175 A.g.e., s.139

176 Çitil, s. 91-92

177 A.g.e., s. 92

ifadesiyle “belirli betimlemeler” de, özel isimler olarak kabul edilir.¹⁷⁸ Russell bu düşünceyi reddeder. Ona göre aslında özel isim diye anılabilecek bireyler yoktur. Özel isim olarak anılan söz ya da söz öbeklerine baktığımızda, onların aslında bireylere doğrudan göndermede bulunmayan ifadeler olduğu görülür. “Platon’un öğrencisi” ya da “Büyük İskender’in hocası” ifadeleri birey olan Aristoteles’e göndermede bulunmaz. Bir ad olan “Aristoteles” de aslında bireye göndermede bulunmaz. “Aristoteles” bireye ait özellikleri içinde barındıran bir sıfattır. Dolayısıyla özel ad olarak adlandırılan her ne varsa aslında bir özellikler bütününe göndermede bulunan kısaltılmış ifadelerdir. Russell’a göre, özel isim olarak anılabilecek ifadeler yalnızca, “bu”, “şu” gibi işaret ettiğimizde hemen gösterebileceğimiz anda ve mekanda bulunan nesnelere işaret eden ifadelerdir. Kendi verdiği örnekle, siyah bir tahta üzerine tebeşirle beyaz bir nokta koyup o noktaya “A” adını versek, “A” ancak tahta önünde ona işaret edebildiğimiz sürece bir özel addir, sınıftan çıkıp tahtadaki noktadan bahsettiğimiz “A” şeklide ifadelerin hiçbirindeki “A” artık bir özel ad değil, A’yı betimleyici ifadeler bütünüdür. Çünkü özel ad, şimdi ve burada olanın ifadesidir.¹⁷⁹

Russell’in özel ada dair bu açıklamaları, nesneye doğrudan referansı ortadan kaldırma çabasının bir parçasıdır. Nesneye doğrudan referansta bulunmanın ortadan kaldırılması, varolmayan nesnelere varmışçasına söz edebilmenin dolayısıyla metafiziğe düşmenin önüne geçecektir. Bunu yapabilmenin yolu ise, anlamlı bir şekilde bahsedebilmenin ve önermenin nesnesinin sentaktik yapı içinde örtülü olan bir dil yerine iyi oluşturulmuş mantıksal bir dili kullanmaktır. “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” önermesi, “Bir ve ancak bir x vardır, x Fransa’nın kralıdır ve keldir” şeklinde atomik parçalarına ayrılarak ifade edilirse, bu önermenin semantik değeri yanlışlığa düşmeksizin belirlenebilecektir. Frege’nin de daha önce ortaya koyduğu gibi, bir yargının doğruluk değeri, onu içeren parçaların doğruluk değerleri ile belirlenir. Russell’in yöntemiyle, önermenin tüm bileşenleri açıkça kendini göstermekte ve referansı olmayan önermelere doğruluk atfetmenin önüne geçmektedir.

178 Frege, “Anlam ve Gönderge Üzerine”, s.61 (dipnot).

179 Russell, **Felsefe Sorunları**, Çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul: 1994, s.40-51.

Russell'a göre, öne sürdüğü yöntem, önermelerin atomik parçalarına ayrılarak varolan ve varolmayan nesne arasındaki kontrolsüz geçişlerin belirlenmesinde bir süzgeç olacak ve bu şekilde matematiksel kesinliğe ulaştıracak bir anlayışın dili oluşturulmuş olacaktır. Bilimin sahip olduğu kesinliğe felsefenin de sahip olmasını sağlayacak yöntem, böyle bir yöntemdir. Ancak Meinong, insanın bilme isteğinin ve bilimin keşfetme arzusunda olduğu alanın yalnızca uzam-zamansal alandakiler olmadığı düşüncesindedir. Hatta uzam-zamansal olanlar, Brentano'nun bahsettiği üzere, zihnin yöneldiği nesnelere ancak çok sınırlı bir kısmını oluşturur. Oysa zihin, Russell'a göre varolmayan, uzam-zamansal olmayan pek çok düşünce nesnesine sahiptir: yuvarlak kare, altın dağ, pegasus vs. Meinong'un Nesnelere Kuramına göre bu türden ifadeler sorun teşkil etmez. Zihin tıpkı Everest Dağı gibi, altın dağ tasavvur edebilir, ona ilişkin anlamlı ifadeler dile getirebilir. Bu ifadeleri, ifadeyi kullanan dışındaki kişiler de pekala anlayabilir ve anlamlandırabilirler. Mantıksal ifadelerle sıkı sıkıya bağlı olan Russell'ın bu gibi ifadelerle en temel eleştirisi, temel mantık ilkelerini ihlal etmeleri yönündedir.

Meinong-Russell tartışmasının en can alıcı olanlarından biri de adlar sorunudur. Meinong adlar sorununa pek değinmemiştir ama ardılları özellikle kurgusal unsurlardaki adları Meinong'cu çerçevede yorumlamaya çalışmışlardır. Varolmayana göndergede bulunan iki tür ad vardır: hayali/kurgusal karakterler ve yanlış betimlemeleri adlandıran temsili (Proxy) isimler. İlkine örnek olarak Sherlock Holmes, ikincisine de Vulcan verilebilir. Vulcan'ın Güneş ve Merkür arasında bir güneş olduğu zannedilirken, yapılan bilimsel çalışmalar neticesinde böyle bir gezegen aslında hiç olmadığı anlaşılmıştır. Bu bakımdan, temsili isimler, hayali olanlardan, gerçeğe mütakabiliyet bakımından farklıdır, bir zamanlar gerçek addedilip niteliklere sahip bulunurken, gerçek olmadığı keşfedildiğinde artık temsili hale gelen adlardır.

Russell'a göre adlar varolmayan nesnelere göndermede bulunmaz. Ancak burada anıldığı gibi iki şekilde kullanımları mümkündür. Hayali veya temsili olan bu iki türden adı kendi kuramı içerisine yerleştirerek adları ikiye ayırır: mantıksal özel adlar ve olağan özel adlar. Mantıksal özel adlar, ancak bir duyum nesnesine göndergede

bulunabiliyorsa veya şimdi ve burada olan bir nesneden “bu”, “şu” şeklinde bahsedilebiliyorsa kabul edilebilirler. Gündelik dilde kullanılan özel adlar ise “Sokrates”, “Homer”, “Apollo” gibi adlardır. Russell’a göre varolmayan herhangi bir nesneye ait olağan özel adlardan betimlemeler yoluyla bahsedilir. Örneğin “Sokrates”, “Platon’un Hocası olan Antik Yunan filozofu” olarak betimlen(ebil)ir. Böylece, ondan mantıksal çerçevede bahsetmek olanaklı hale gelse de ontolojik bağlanmayı gerektirmez.

3.2. MEINONG-RUSSELL TARTIŞMASI

Varlık, dil ve mantık tartışmalarının en heyecan verici kesişim noktalarından biri hiç şüphesiz Meinong’un Nesnel Kuramı etrafında şekillenen tartışmalardır. Nesneye dair yeni bir bakış açısı geliştiren Meinong’un kuramına geçmeden önce, tarihsel süreç içerisinde bu kuramın ihtiva ettiği düşünceleri barındıran öncellerine değinmek faydalı olacaktır. “(...) Meinong’un bağımsız nesnel teorinin felsefe tarihinde köklerine baktığımızda araştırmacılar tarafından birçok ismin ortaya atılmış olduğunu görürüz.”¹⁸⁰ Bu isimler arasında en çok öne çıkanlar Eski Stoacılar ve Thomas Reid’dir (d. 1710 - ö. 1796). Stoa Felsefesinin Meinong’un Nesnel Kuramı ile benzerliği ağırlıklı olarak cisimsiz varlıkları içermesi iken, Reid’in felsefesinin benzerliği zihnin nesneye yönelimi noktasındadır.

Stoacıların kategoriler tasnifi Platon ve Aristoteles’inkinden farklılık gösterir. Stoacılar göre en üstte yer alan cins “bir şey”dir. Bir şey, varolan olabildiği gibi, varolmayan da olabilir. Bir cisme, bedene sahip olabilir ya da cisimsiz olabilir. Bu düşünceyle, “Stoacılar varlığın bir şeyin varlığı şeklindeki Platoncu tanımı reddederler.” “Bir nesne (item) *varolmasa bile* bir şey olabilir.”¹⁸¹ Bir şeyin bir bedenden ya da cisimden yoksun olsa yani varolmasa bile “bir şey” olabileceği anlayışı kaçınılmaz olarak Meinong ve onun *Gegenstandstheorie*’sini akla getirir.”¹⁸²

¹⁸⁰ Uğur Ekren, "Alexius von Meinong ve Nesnel Teorisi", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 17, Mart 2010, s.13.

¹⁸¹ Victor Caston, "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals", Oxford Studies in Ancient Philosophy 17:145-213 (1999), s.151.

¹⁸² A.g.e.,152.

Aritoteles ve Platon'dan farklılık gösterip Meinong'a yaklaştığı noktalardan biri varolanın birey olduğu ya da bireyden başka varolan olmadığı düşüncesidir. Genel kavramlar birey olmadıkları için varolan olarak değerlendirilmez, “çünkü genellik, herhangi bir şey değildir”¹⁸³ “Aristoteles için temel olan, genel biçimdir, birey, bu genellik karşısında hep akıldışı bir ilinek, rastlantının bir olgusu olarak görünür; Stoalılarda ise tersine birey, temel ve kurucu bir kavramdır.”¹⁸⁴ Meinong'a göre ise, aşağıda detaylandırılacağı üzere, varolan olmak için birey olması gerekmez. Kavramsal yapıda olan ya da niteliklere sahip olan ancak bir bedenden yoksun olan herhangi bir şey de bir varolan olabilir. Stoa düşüncesine göre her şey bir bedendir. Tanrı da bedendir. Dolayısıyla beden olmanın koşulu maddi bir yapıda olmak değildir. Meinong'un Nesnel Kuramı açısından da önemli olan “bedensizler” düşüncesine göre, maddesel olmayan ve bir şey de olmayan yani bir birey olmayanların varlığından ve zihnin bunları bilme kapasitesinden bahsedilebilir. Söz konusu bu bedensizler dil ile ifade edilebilenler, yer, zaman ve boşluktur.¹⁸⁵ “Bu dört tür varlık, bedenler (*sômata*) değildirler, bunlar cisimsizdirler (*asômata*) ve dolayısıyla var oldukları söylenemez. Yine de zorunlu olmaya/kalmaya devam ederler.” Cisimden yoksun olan bu unsurlar, varolan değil ancak varlıksal niteliklerin taşıyıcılarıdır. “Varoluş imini taşıyamıyor olabilirler ancak gerçek oldukları söylenebilir.” Cisimsiz taşıyıcıların bir diğer özelliği de geçmiş ya da geleceğe değil ‘an’a ait olmalarıdır. Bu bakımdan, geçmişte olmuş ya da gelecekte olabilecek

¹⁸³ Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, Çev.: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul: 1997. s.48.

¹⁸⁴ **A.g.e.**, s.55.

¹⁸⁵ Bu dört bedensiz şöyle anlatılır: (a) İfade edilebilen- “Stoalılar, üç şeyin birbirine bağlı olduğunu varsaymışlardı: imlenen, imleyen ve nesne. İmleyen sözdür, örneğin Dion sözcüğü; imlenen, sözcüğün ifade ettiği, bizim anlayıp düşündüğümüz ama bir yabancı, sözcüğü duyabilse bile anlayamayacağı bir şeydir. Son olarak da sış nesneyi görürüz: Kişi olarak Dion. Bu şeylerden ikisi bedendir: söz ve nesne, üçüncüsü ise bedensizdir, doğru ya da yanlış olabilir.” (...) (b) Boşluk – Dünyada boşluk yoktur ama dünyanın kendisi: sınırsız, bedensiz, etkisiz, kayıtsız bir boşluk içindedir. (...) Bütün Stoalılar, dünyanın dışında böyle bir boşluğu savunuyorsa, bunun nedeni: dünyanın, boyutlarının ötesine genleşeceği tutuşmaya olanak sağlamak için, boşluğun zorunlu olmasıdır. (...) (c) Yer- Kendisi boşluk olmaksızın, bedensiz olandır, çünkü hep, bir bedenle ya da bir başka bedenle doldurulmuş olan aralık diye tanımlanır. Yer, bedenlerin ya ardarda geldiği ya da birbirlerinin içine geçtiği, hep doldurulmuş olan bir sahnedir. (...) (d) Zaman- (...) zamanın bir bedensiz olarak algılanması, olayların zamanın içinde, zaman tarafından dönüştürülmeksizin olup bitmesindedir; çünkü olaylar yazgının kurallarına boyun eğer ve yazgının kuralları da tanrısal öngörüye ait nedenlerin kenetlenişine vardır. Yazgı, şimdinin, gerçekliğin ortada bulunuşunu taşıdığı haliyle belirşidir; W. Goldschmidt'in dediği gibi: “Stoa düşüncesinde zamanın temel şeması önce-sonra değil, hemendir. Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, Çev.: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul: 1997, 59.

herhangi bir şeyden daha gerçektir.¹⁸⁶ Konumuz ve Meinong felsefesi açısından önemli olan bir diğer husus, Stoa düşüncesinde varolan ve taşıyıcı olanın dışında kalan bir alan daha olmasıdır. Bu alan ne varolan ne de taşıyıcı olanlara aittir: Bunlar Platon'un ideaları gibi tümel kavramlardır. “Varoluş ve taşıyıcı olmak, 'bir şeyin' sadece iki kategorisi gibi görüldüğü için, bu tür varlıklar 'bir şey-olmayan' (outi), yani hiçbir şey olarak reddedilir. Bu şekilde, halüsinasyonlar ve hayal gücünün hayaletleri ile birlikte sınıflandırılırlar.”¹⁸⁷

Stoacılar sonra Meinong felsefesine oldukça benzerlik gösteren diğer isim Thomas Reid olarak karşımıza çıkar. Meinong'un kendisine en yakın ve en çok etkilendiği düşünür olan “Brentano'nun ünlü Zihnin Yönelimselliği tezi uzun zaman önce Thomas Reid tarafından *Essays on the Intellectual Power of Man* kitabında anlatılmıştı,” Buna göre, “kavramak, bir şeyi kavramaktır”. Adı geçen eserinde Reid, nesneyi, zihni ve zihnin işlevini birbirinden ayırdığını söyler.

Algıda, hatırlamada ve kavramada ya da imgelemede üç şeyi ayırıyorum –işleyen zihni, zihnin işlemi ve bu işlemin nesnesini. Algılanan nesne bir şeydir, o nesnenin algısı başka bir şey, herhangi bir şeye olabileceğim kadar eminim. Aynısı, bir şeyi kavrama, hatırlama, sevme ve nefret etme, arzulama ve hoşlanmama için de söz konusu olabilir. Tüm bunlarda, nesnesine ilişkin zihnin edimi bir şeydir, nesne başka bir şey. Gerçek ya da hayali, zihnin ona dair işleyişinden farklı olan bir nesne olmalıdır.¹⁸⁸

Nesnenin gerçek ya da hayali bir nesne olması, zihnin nesneye dair kavrayışından başka bir şeydir. Varlığı, “varolan, varolmayan ve taşıyıcı olan olarak üç ayrı seviyede” düşünmese bile “Reid'in söylediği bazı şeyler onun Meinongcu bir eğilime sahip olduğunu gösteriyor.” Reid'in kendi örneğiyle bunu örneklendirecek olursak “bir kimse at başı bir insan hayal ettiğinde zihninde at başlı bir insan oluşturmaz, fakat onun apaçık varolmayışına rağmen belirli bir surette, içsel bir yaşama ve devinime sahip olan bir canlıyı kavrar.” Zihnin algısal bir temas

¹⁸⁶ John Sellars, “Stoic Ontology and Plato's Sophist”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 107:185-203 (2010), s. 185.

¹⁸⁷ A.g.e., 186.

¹⁸⁸ Marian David, “Nonexistence and Reid's Conception of Conceiving”, *Grazer Philosophische Studien* 25 (1):585-599 (1985), s.585.

olmaksızın böyle bir kavrayışa sahip olabilmesi, “var olmayan bir nesneye varoluş ya da taşıyıcı-oluş yüklemes; sadece kişinin zihnine zorunlu olarak bir görüntü getirmeksizin bir at başlı insan hayal edebileceği” anlamına gelir.¹⁸⁹ Zihnin varolmayan bir nesneye yönelimi hususunda her ne kadar aralarında benzerlik olsa da “Meinong (ve Routley)’un aksine Reid’in varolmayanlarının en azından bir kısmı (yani hayal gücünün yaratıkları) zihne bağımlıdır.”¹⁹⁰ Zihinden bağımsız varlıklar olmadığına ya da zihindeki varlığın, nesnesinin varlığına işaret ettiğine dair görüşü, aşağıda alıntılanan Reid’in kendi ifadeleri de güçlendirmektedir:

Her şeyi bilen ve en mükemmel olan Varlığa varolan ve mümkün olan tüm şeylerden ve bunların bağıntılarından farklı kavramlar yüklemek için nedenimiz vardır; ve bu kavramlar eğer onun ebedi ideaları olarak adlandırılıyorsa, herhangi bir sözcük hakkında filozoflar arasında anlaşmazlık olmaması gerekir. Ancak filozoflar, bunların yanı sıra, zihnin kendisinde dolaysızca algılanan nesnelere olduğunu savunurlar: örneğin, güneşi dolaysızca görmüyoruz, fakat bir ideayı ya da Bay Hume’un dediği gibi, kendi zihinlerimizdeki bir izlenimi görüyoruz. Bu ideanın, eğer güneş varsa, imge, benzerlik ya da güneşin temsili olduğu söylenir. Güneşin varlığını çıkarmamız gerektiği, fikrinin varlığından kaynaklanmaktadır. Fakat dolaysızca algılanan ideanın, filozofların düşündüğü gibi varlığından kuşku duyulamaz.¹⁹¹

Reid, duyum, bellek ve imgelem arasında fark olduğunu, hepsinin zihnin farklı işlevlerini yerine getirdiğini söyler. “Duyum, nesnesinin mevcut varlığına, bellek geçmişteki varlığına işaret eder; fakat imgelem varolduğuna ya da olmadığına dair herhangi bir kanaati olmaksızın nesnesini çıplak olarak görür.”¹⁹² Zihnin bu üç tür işlevine uygun olarak da üç tür kavrayış vardır: (1) varolan ve gerçek özlere sahip olan bireyler ya da ‘Tanrı’nın yaratıkları’ ancak bu özler (sadece bir bireyin vasıflarını bilebildiğimiz için) bizim tarafımızdan asla bilinemezler, (2) nominal

¹⁸⁹ Marina Folescu, “Perceptual and Imaginative Conception: The Distinction Reid Missed”, (**Thomas Reid on Mind and Knowledge and Value** içinde), ed.: Rebecca Copenhaver and Todd Buras, Oxford University Press, 2015. s.68-69.

¹⁹⁰ Ekren, “Meinong ve Nesnelere Teorisi”, s.14.

¹⁹¹ Thomas Reid, **Selected Philosophical Writings**, Ed. Giovanni Grandi, Imprint Academy, Library of Scottish Philosophy Series, UK: 2012, s.178-179.

¹⁹² Thomas Reid, **An Inquiry into the Human Mind and the Principle of Common Sense**, Edited by Derek R. Brookes, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997 s.29.

özlere sahip olan (mesela üçgen gibi tümeller) genel sözcüklerin anlamları ve (3) hayali olanlar ya da hayal gücünün yaratıkları mesela Laputa Adası.”¹⁹³

Stoa ve Reid’in, nesnenin zihnin yöneldiği şey olması ve bu yönelinen şeyin zorunlu olarak bir varolan olması gerekmediği hususunda Meinong ile benzerlik taşıdığı ortadadır. Meinong’un bu düşüncelerden etkilendiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Meinong üzerinde etkisinin kesin olduğu bilinen en önemli isim şüphesiz Franz Brentano olmuş ve bu etki bir üst başlıkta anlatılmıştır.

1904 yılında kaleme aldığı “The Theory of Objects” isimli makalesinde Meinong, bilimin etkinlik alanının ve bilginin nesnesinin şimdi, geçmişte ya da gelecekte varolanlarla sınırlanamayacak kadar geniş bir alana yayıldığı düşüncesinden hareketle, varlık alanını, daha önce Brentano’nun tohumlarını ektiği zihnin yönelimsel edimiyle kavradığı nesnelere dek genişletmeyi denemiştir.

Hiç şüphesiz metafizik, varolan her şeyle ilgilidir. Fakat, daha önce varolmuş ve gelecekte varolacaklar da dahil olmak üzere, varolanların (totality of what exists) tamamı, bilginin nesnelere kıyasla son derece küçük kalır. Muhtemelen, doğamızın, capcanlı gerçeklik lehine, gerçek-olmayanı abartılı bir şekilde salt hiçbir şey olarak- görmeye eğilimli olması, ya da daha doğrusu, gerçek-olmayanı bilimin uygulama alanı dışında ya da uygulamaya değer olmayan bir şey olarak görmesi sebebiyle, bu durum görmezden gelinir.¹⁹⁴

Meinong’a değin, çalışmamız boyunca izini sürmeye gayret ettiğimiz, nesnenin duyulurlar ve düşünülürler arasında mekik dokuyarak evrimleşmesi, Kant’la birlikte duyulurlardan hareketle görüde inşa edilebilen bir yapı olma sürecine girmişti. Ancak bir şeyin nesnel zemini olmasıyla, bir yargıda kavranıyor olması yani bir düşünce fiilinin konusu olabilmesi, Meinong’un işaret ettiği üzere, her zaman birbirinin aynı değildir. Bu ayrım, bu bölümün konusu olan Meinong ve Russell tartışmasını doğurmaktadır. Meinong ve Russell tartışmasının, indirgemeci bir tavırla, yine düşünülürler ve duyulurlar tartışmasına indirgenmesi mümkündür. Böyle bir

¹⁹³ Ekren, 13-14.

¹⁹⁴ Alexius Meinong, “The Theory of Objects”, (1904), From Realism and the Background of Phenomenology, ed. R. Chisholm (1960). s.79.

indirgemedeki Meinong düşünülürleri temsil ederken Russell duyulurlar lehine olacak şekilde kendi fikirlerini savunur. Russell'ın Meinong'a en temel itirazı, varolmayan nesnelere savunurken temel mantık ilkeleri olan çelişmezlik ilkesi ve için halin imkansızlığı ilkelerini ihlal ettiğidir. Tartışmanın mantıksal, dolayısıyla da dilsel, zeminde yürütülüyor olması önemlidir. Zira mantıksal olarak çelişkiye düşmeksizin, biçimsel bir dille ifade edilebiliyor olmak, nesnel olarak varolup olmamaktan daha önemli hale gelmiştir. Russell'ın Meinong'un Nesnel Kuramını cevap verecek denli kıymetli bulmasının temel sebeplerinden biri, varolmayan nesnelere inkarı mümkün olabilse de, mantıksal düzlemde onlara dair dile getirilen ifadeleri nereye yerleştirmek gerektiğinin bir sorun olarak ortada duruyor olmasıdır.

Meinong'un "Theory of Objects" isimli makalesi, ontolojik ve epistemolojik olarak daha önce kendisine yer açılmayan ya da üstü örtük bırakılan birçok kavrama yer açmakla birlikte pek çok tartışmaya da kapı aralamıştır. Meinong'un nesnel kuramının temel motivasyonu, bilimin sınırları içinde kalan varlık alanının, kapsamadıkları göz önünde bulundurulduğunda oldukça sınırlı olması gibi görünmektedir. "Bilme"nin ne olduğundan yola çıkarak, bilinebilecekler alanının bilimin kapsadığından çok daha geniş olduğu, Meinong'a göre pekala söylenebilir. Nesneye dair kabul, yönelimsellik kavramının da dahil edilerek yeniden tanımlanan bilme edimi çerçevesinde bir kez daha şekillendiğini söylemek tartışmalı olabileceksin de, konu alanının öncesine kıyasla oldukça genişlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bilimlerin genel tavrı, edimsel olanı yani bir anlamda uzam-zamansal olanı nesne olarak kabul etmek yönünde olmuştur. En soyut olan Metafizik bile, Meinong'un nesnel kuramının çerçevesine kıyasla sınırlı bir nesne alanını kapsamaktadır. Çünkü Metafizik bile varolmayan nesnelere içerecek kadar geniş kapsamlı değildir.

Meinong 1904'ünün ["Theory of Objects"] son bölümünde Nesnel Teorisiyle, metafiziği a priori ve a posteriori ayrımıyla birbirinden ayırır: Doğası bakımından nesneye ilişkin bilinebilecek olan, dolayısıyla a priori, Nesnel Teorisine aittir (...)

Öte yandan, Nesnelere ilişkin yalnızca a posteriori olarak tanımlananlar, eğer genel karaktere ilişkin yeterli bir bilgiyse, metafiziğe aittir. (...) Nesnel teorisi, varlığına ya da varolmayışına(nonbeing) bakılmaksızın “verili” olan her şeyi araştıran bilimdir. Verilmişlik, nesnelere yüklenebilen en genel özelliktir, varlığa sahip olsalar da olmasalar da. Sonuç şu ki, nesnel teorisi metafizikten daha kapsamlıdır fakat çoğunluk tarafından algılandığı şekliyle onu da içerir.¹⁹⁵

A priori ve *a posteriori* olmaları bakımından, metafiziğin nesnelere, duyuşal deneyimin nesnelere aittir. Ancak *a priori* olarak bilinebilecek (benzerlik ve farklılık ya da bağıntı gibi) nesnelere, Nesnel Teorisinin kapsamındadır. Dolayısıyla Nesnel Teorisi, Metafizikten daha geniş bir bilimdir. “Metafiziğin evrensel bir bilim, bir nesnel bilimi olamamasının sebebi diğer bilimlerle ve felsefenin başka disiplinleriyle ortaklaşa paylaştığı bir önyargıya dayanır. Meinong buna ‘das Vorurteil zugunsten des Wirklichen’ yani ‘aktüel’, ‘gerçek’ lehine olan önyargı der. Oysa hakiki bir evrensel nesnel bilimi nesnelere varolması, gerçek olması ya da olmamasıyla yine ideal nesnelere (Alm. Bestehen, İng. Subsist) olup olmamasıyla bütünüyle ilgisizdir.”¹⁹⁶ Örneğin “yuvarlak kare” türünden çelişki içeren bir ifadenin metafizik ya da diğer bilimler için herhangi bir kıymeti yoktur. Ancak Meinong’a göre “yuvarlak kare” gibi bir ifade de bilgi nesnesi olabilir. Çünkü zihnin yöneldiği, özellikleri üzerinden kendisinden bahsedilebilen her şey nesnedir.

Bilmek, bilinen bir şey olmaksızın imkansızdır. Daha genel bir ifadeyle, yargılar ve kavramlar (ideas) ya da temsiller (Vorstellungen), bir şeyin kendisi hakkında yargılar ya da [ona dair]temsiller olmaksızın imkansızdır, bilmenin bu deneyimlerin çok basit bir sınaması ile apaçık olduğu ortaya konulur.¹⁹⁷

Bu başlık boyunca ele alınacak temel sorun Meinong’un Nesnel Teorisi adlı çalışmasıyla ileri sürdüğü varolan ve varolmayan nesnelere dair açıklamaları, diğer

195 Kennet J. Perszyk, **Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy**, s., s. 10-11.

196 Ekren, Uğur. "Alexius von Meinong ve Nesnel Teorisi", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 17, Mart 2010, s.21.

197 Meinong, T.O.76.

çalışmalarının da ışığıyla temel kavramlarının aydınlatılması ve Russell'ın bunlara yönelik eleştirileri olacaktır.

“Özet olarak ifade edilecek olursa, Meinong'un Nesnel Teorisi'nde öne çıkan başlıklar şöyledir:

- (1) Her düşünce ya da karşılık gelen ifade varsayılabilir. (Serbest Varsayım İlkesi ya da Annahmen veya unbeschränkten Annahmefreiheit tezi)
- (2) Her varsayım yönelimsel bir nesneye yöneliktir. (Yönelimsellik tezi)
- (3) Her bir yönelimsel nesne, ontolojik statüsünden bağımsız olarak bir doğaya, karaktere, *Sosein* 'a, “olduğu gibi olmaya”, “öyle olmaya” ya da “şu şekilde olmaya sahiptir”. (Bağımsızlık ya da *Sosein*'in *Sein*'dan bağımsızlığı tezi)
- (4) Hiçbir yönelimsel nesnenin ya da kendinde nesne olarak dikkate alınan varlığı ya da varolmayışı, onun *Sosein*'inin bir parçası değildir.
- (5) Yönelimsel nesnelere için varlığın ya da *Sein*'in iki modu vardır:
 - (a) Uzam-zamansal varlık
 - (b) Platonik taşıyıcı
- (6) *Sein* 'a sahip olmayan ama varlık ya da taşıyıcı da olmayan bazı yönelimsel nesnelere vardır (öyle bir nesnenin ne var olduğu ne de olmadığını söylemenin doğru olduğu nesnelere).”¹⁹⁸

Maddeler halinde bu özet sunumda öne çıkan, varolsun ya da olmasın, nesneye dair bilmenin, zihnin yönelimsel edimi yoluyla gerçekleştiğidir. Burada Meinong'un bilmeye yönelik tespitinden hareketle, zihnin nelere yöneldiği, bilme ediminin konusu olan şeylerin neler olduğu üzerinde detaylıca durmak gerekir. Bilimlerin sınırları içinde olan edimsel (İng. actual) ve gerçek (İng. real) olanın yanı sıra, bir nesneye işaret eden, özellikleri üzerinden nesneye dair ipuçları veren taşıyıcılar ve varlıksız nesnelere de Meinong'a göre bilginin nesnelere aittir. Bilinenlerin, dolayısıyla bilginin nesnelere aittir edimsel ve gerçek olanla sınırlı olmadığı “aslında taşıyıcı (mevzu) olan (İng. Subsist) fakat varolmayan (mevcut olmayan) (İng. Exist) ve

198 Dale Jacquette, **Meinongian Logic The Semantics of Existence and Nonexistence**. Berlin: New York : W. de Gruyter:1996, s.9.

sonuç olarak hiçbir anlamda gerçek (real) olmayan ideal/kavramsal Nesnelere yoluyla gösterilir.”¹⁹⁹

Meinong, özellikleri yani ‘*Sosein*’ı (bir başka ifadeyle şöyle-şöyle oluşları) yoluyla nesneyi bilmenin olanaklı olduğunu düşünür ve nesnenin, uzam-zamansal olmasa ya da nesne olarak tam bir karşılığı, kendiliği olmasa bile yani ‘*Sein*’a sahip olmasa bile *sosein*’a sahip olabildiğini savunur. Bunu, *Sosein*’ın *Sein*’dan bağımsızlık ilkesi ya da kısaca bağımsızlık ilkesi olarak anar. Diğer bir ifadeyle, varolmak ya da olmamak nesne olmanın koşulu değildir. Meinong’un kendi ifadesiyle söylenecek olursa, “bazı nesnelere vardır ki varolmadıkları doğrudur”²⁰⁰; zira, “varlık da varolmayış da nesneye dışsaldır”²⁰¹. Nesne, varolmasa da özelliklere sahip olabilir ya da birtakım özellikleri yoluyla bilinebilir, özelliklere yani ‘*Sosein*’a sahip olması varolmasından bağımsızdır. “Meinong bize, bağımsızlık ilkesinin mümkün olanlara olduğu kadar imkansız nesnelere de uygulanabileceğini söyler (...) Dolayısıyla, taşıyıcı nesnelere, matematiğin (geometrinin) nesnelere gibi, varlığa sahip olmaksızın özelliklere sahip olabilirler aynı şekilde mümkün ve imkansız nesnelere de bu türden bir varlığa sahip olmadan özelliklere sahip olabilirler.”²⁰² Meinong’un vardığı nokta, edimsel ya da gerçek olarak varolması, nesnenin nesne olmak bakımından bir özelliği değildir. Taşıyıcılar ya da varlıksız nesnelere de tıpkı edimsel ya da gerçek olanlar gibi bilginin nesnesidir.

Bilgi nesnesi olduğu düşünülen bir şeyin varolmaya ihtiyacı olmadığına dair en ufak bir şüphe kalmamıştır. Fakat şimdiye kadarki açıklamamız varlığın (Existence) bir yok/sun/luk olup olmadığı hakkında açık bir kapı bırakmış görünmektedir, yalnızca bir taşıyıcı (subsistence) ile yer değiştirebilir olmak değil, değiştirmek zorundadır. Fakat bu açıklama bile kabul edilebilir değildir, görülebileceği üzere, yargıya varmanın ve varsaymanın karakteristik fonksiyonlarını karşılaştırmak suretiyle, düşüncenin “dogmatik ve sentetik fonksiyonlarını” karşılaştırarak bir

199 Meinong, T.O., s.79.

200 A.g.e., s.83.

201 A.g.e., s.86.

202 Perszyk, s.40-41.

ayrım yapmaya çalıştım. İlk durum söz konusu olduğunda düşünce Sein’ı elde eder, ikincisinde Sosein’ı.²⁰³

Sein’a ve *Sosein*’a sahip olmanın ontolojik ve epistemolojik açıdan farklı önemleri olduğu söylenilebilir. *Sein*’ın *Sosein*’dan bağımsızlığı, nesnenin ontolojisine dair bir çıkarıma götürürken, epistemolojik olarak nesnenin varlığının ifadesi olan önermenin semantik değeri bakımından yanlış olduğu durumlarda bile herhangi bir yüklem ya da niteliğin varlığından bağımsız olarak nesneye yüklendiği bir önermenin semantik açıdan doğru olabileceği anlamına gelir. Yani, ‘*semantik formulasyon*, “a, varlık sahibidir” formunda bir cümle yanlış olsa bile “a, F’dir” formunda bir cümlenin doğru olabileceğini söyler.”²⁰⁴ Bunun yanında ontolojik formulasyon, “varolmayanların doğasına ilişkin belirli herhangi bir şey söylemez, yani tam olarak hangi özelliklere sahip olduğunu ya da olmadığını söylemez. Semantik formulasyon ise bize tam olarak hangi açıkça varolmayana referansta bulunan önermenin doğru, hangisinin yanlış olduğunu söylemez.”²⁰⁵ Yani ilki, varolmayan nesnelere belirlenmiş ya da tam belirlenmiş olmasa da onları bilmeyi ya da haklarında konuşabilmeyi olanaklı kılan bir doğaya sahip olduğunu, ikincisi ise, bu türden doğaya sahip olanlara referansta bulunan doğru önermeler dile getirilebileceğini imler.

203 Meinong, TO. s.81. Devamı şu şekildedir: Her iki durumda da, doğal olarak, Ne-ise-ne elde edilir, Seinobjective ve Soseinobjectivden sırasıyla bahsetmekte fayda var. Eğer yalnızca Sein varsayılıyorsa, bir Soseina dair konuşmayı sürdürmek varlığın lehine daha önce anılan önyargılarla uyumlu olacaktır. Aslında evin ya da alanın halihazırda varolduğunu, geçmişte varolduğunu ya da gelecekte varolacağını bilmeksizin, bir evi küçük ya da büyük, bir bölgeyi verimli ya da verimsiz olarak adlandırmak çok anlamlı olmayacaktır. Ne var ki, bu önyargıya karşı pek çok örnek elde edebileceğimiz bilim bize gösterir ki böyle bir ilke geçersizdir. Bildiğimiz üzere geometrinin nesnelere var değildir. Fakat onların özellikleri, dolayısıyla Sosein’ları ortaya konulabilir. Şüphesiz, yalnızca a posteriorilerin bilinebildiği alanda, Sosein’a dair bir iddia eğer bir Sein’a dayanmıyorsa tamamen gerekçesizdir; eşit şekilde kesindir ki Sein’a dayanmayan bir Sosein, doğal ilgiden tamamen yoksun olabilir. Bunların hiçbiri, bir nesnenin Sosein’ının onun Nichsein’ından etkilenmediği gerçeğini değiştirmez. Bu gerçek, Sosein’ın Sein’dan bağımsızlığı ilkesi olarak açık bir şekilde formüle edilecek kadar önemlidir. Bu ilkenin uygulanabilirlik alanı şu koşullar dikkate alınarak en iyi şekilde anlatılabilir: bu ilke, yalnızca gerçekte varolmayan nesnelere değil fakat aynı zamanda imkansız oldukları için varolamayacak olan nesnelere de uygulanır. Yalnızca en çok bahsi geçen altın dağ altından yapılmamıştır, aynı zamanda yuvarlak kare de yuvarlak olduğu kadar karedir. Şüphesiz, bu gibi nesnelere gerçek önemine dair görüşler ancak istisnai örnekler olarak not edilmiştir. Fakat bunlardan bile, bizim için bilmenin özellikle önemli olduğu alanlara ışık tutulabilir.

204 Perszyk, s.40.

205 A.g.e., s..42.

Sein'ı üzerinden bilinebilen nesnelere neler olduğu ya da olabileceği hakkında uzlaşmaya varmak nispeten daha kolaydır. Bu çalışmada asıl üzerinde durulacak olan mesele, *Sosein*'ı yoluyla bilinebilecek türden nesnelere ve bunları biliş yoludur. Meinong, *Sein* ve *Sosein* belirlenimlerinin ötesinde bunlara sahip olan nesnelere neler olduğu ya da hangi kategoriler üzerinden bilinebileceğine dair bir tasnif yapmamıştır. Ancak metinleri boyunca bahse konu ettikleri dikkate alındığında karmaşık (İng. complex/es), üst-düzey nesnelere ve sezgisel temsiller ve ne-ise-ne²⁰⁶ türünden ifadeler (İng. objective/s) üzerinden varolmayanları konu edindiği görülür. Esasında, bu kavramların hiçbiri diğerinden bağımsız değildir. Varolanın uzam-zamansal ya da bir diğer ifadeyle algılanabilir olduğu düşüncesinden hareketle, varolmayanın algılanamayan olduğu söylenebilir. Aynı şekilde algılanabilen, zihinde temsil edilen iken, algılanamayan temsil edilemeyendir. Varolan ya da bir *Sein* 'a sahip olan doğrudan yani sezgi gerektirmeksizin temsil edilebilirken, varolmayan ya da *Sosein* 'ı üzerinden bilinir olan (bunu şu an için şimdi ve burada olmayan olarak da alabiliriz) sezgisel olmayan temsile dayanır. Meinong'un sezgisel olan ve olmayana dair örneği şöyledir: Kızıl Haç imgesinin dolaysız temsiline sahip olan birisi, böyle bir imgeyle, Kızıl Haçın referansta bulunacağı herhangi bir nesneyle karşı karşıya olmadığı bir yer ve zamanda, "kızıl" ve "haç" sözcüklerini işittiğinde daha önceki soyut temsile binaen nesnesi varolmayanın sezgisel bir temsili oluşturur. Bu temsilde Meinong'un alt-özdeşler olarak nitelediği unsurlar olan haç formu ve kırmızılık gerek soyut temsilde gerekse sezgisel temsilde aynı olacaktır; haç, kızıl bir renkte temsil edilecek, kızılık ise haç formuyla birlikte temsil edilecektir. Bu tür temsile soyut temsilin yeniden üretilmesi de denilebilir. Bu yolla oluşturulan nesne ise Meinong'a göre karmaşıktır.²⁰⁷ Meinong karmaşıkları, üst-düzey nesnelere olarak düşünür: belirli alt-katmanlara (İng. *inferiora*) sahip olan üst düzey nesnelere yani onların üst katmanlarıdır (İng. *superiora*) Varolmayan nesnelere, negatif nesnelere ya

²⁰⁶ Meinong'un "objectives" olarak kullandığı kelimeyi Türkçeye "ne-ise-ne" olarak çevirdik. Bu kelimenin "nesnel" olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu düşünenler de vardır. "Nesnel", Türkçede terim anlamı olan bir kelime olduğu için, anlam karışıklığını önlemek adına "ne-ise-ne" kullanımı tercih edilmiştir.

²⁰⁷ Alexius Meinong, **On Assumptions**, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London: 1985, s.179-180.

da negatif varoluşsal olgular da belirli alt-katmanların üst-katmanlarıdır, yani karmaşık nesnelere, bu bakımdan da üst düzey nesnelere.

Eğer kırmızı-olmayanı düşünüyorsam, bu kuşkusuz kırmızıyı düşünmemle aynı şey değildir, yine de neredeyse eşit şekilde açıktır ki, kırmızıyı düşünmeksizin kırmızı-olmayanı düşünmem, örneğin, bir zil ideası olmaksızın “zile benzeyen” ideasını oluşturabilmeye daha yetenekli değilim. (...) Şimdi özetle söyleyebilirim ki, olumsuz nesnelere (A-olmayan formundaki) her zaman olumlu (A formundaki) nesnelere üzerine inşa edilir, sonraki, öncekinin inferiora’sıdır. Negatif nesnelere kendi başlarına, üst düzey nesnelere.²⁰⁸

Müstakil bir varlığı olmayan ancak bağıntılar yoluyla *Sosein*’inden bahsetmenin mümkün olduğu bir diğer nesne grubu da “*ne-ise-ne*” türünden ifade edilenlerdir. *Ne-ise-ne* türünden ifadeler, bir cümlede özne yerinde duran ancak doğrudan bir nesneye gönderimde bulunmayan, kendi başına bir gerçekliğin parçası olmayan ve fakat nesneye bağlantılılığı bulunan, cümleyi dile getiren öznenin nesneye yönelimini içeren söz öbekleridir. Cümle içinde bu türden nesnelere anılan ifadeler, o cümlenin *ne-ise-ne*’sidir.

Benzerlik ve farklılık bu gibi nesnelere: belki, belli koşullar altında gerçeklikler arasında taşıyıcıdır; fakat kendiliklerinden gerçekliğin bir parçası değildirler. Düşünceler, varsayımlar ve yargılar (İng. thoughts, assumptions and judgements) gibi, şüphesiz bu türden nesnelere ilgilidir (ve çoğunlukla onlarla yakından ilgili olmak için nedenleri vardır). Benzer şekilde, sayılar, sayılana – sayılanın var olduğunu düşünerek- ek olarak var değildir; bunu, varolmayanı sayamayacağımız gerçeğinden ötürü açıkça biliyoruz. Tekraren, ikincisinin var olduğunu düşünerek, bağlı/ilişkili olana ilaveten bir bağlantı var değildir: onların varlığının kaçınılmaz olduğu, bir üçgenin eşkenarlık ve eşaçıllığı arasındaki bağıntıyla kanıtlanır. Dahası, varolan nesnelere ilgili, örneğin atmosferik, termometrik ve barometrik koşullar, bağlantılılık bu gerçeklikleri kendileriyle birleştirmeyen, kendi varoluşları ve hatta varolmayışları olsa bile. Böyle bir bağıntıyı bilmede, Nesnenin, tam anlamıyla, görünümlere/temsillere/Vorstellung bağlı olduğu

208 Meinong, *On Assumptions*, s.16.

şekilde yargılara ve varsayımlara bağlı olan, [daha önce] gösterdiğimi umduğum özel bir Nesne türüyle ilgileniyoruz. Bu tür bir Nesneye Ne-ise-ne denilmesini öneriyorum. Ve Ne-ise-ne kendi kendine Nesnenin tüm fonksiyonlarını tam anlamıyla üstlenebilir. Özellikle, yeni bir yargının ya da sıradan bir nesne olarak ona bağ/lantı/lı olan başka bir düşünsel işlemin (İng.intellectual operation) Nesnesi olabilir. Eğer, “Antipodların varolduğu doğrudur” dersem, doğruluk antipodlara yüklenmez, “Antipodların varolduğu”na yüklenir. Fakat antipodların bu varlığı, çabucak fark edilebileceği gibi, pekala bir taşıyıcı statüsü [İng. subsistent status] alabilecek bir olgudur, fakat yine de başlı başına bir başka varolan birim [İng. entity] olamaz. Bu, tüm diğer ne-ise-ne türünden ifadeler gibi, kendi Nesnesi olarak bir Ne-ise-ne’ye sahip olan her bilişsel akt/edim varolmayan bir şeyi bilme durumunu temsil eder.²⁰⁹

Kendi başına bir varlık atfedilmeyen benzerlik ve farklılık gibi bağıntıları, sayının sayılandan bağımsız bir varlığı olmamakla birlikte sayı ve sayılan arasında bulunan bağıntıyı, geometrik nesnelerin söz konusu nesnelere olarak bilinmesini sağlayan niteliksel bağıntıları ve cümle içinde herhangi bir yükleme konu edinen öznenin yöneliminin nesnesi olan ifade/ler Meinong’un *ne-ise-ne* olarak nitelendirdikleridir. *Ne-ise-ne*, uzam-zamansal olmayan, şimdi ve burada olmayan her türden varolamayana dair, ontolojik bir bağlanma gerektirmeksizin ama epistemolojik bir değere sahip olacak şekilde konuşabilmeye imkan sağlar. Örneğin “Yuvarlak karenin var olduğu doğru değildir” ya da “Yuvarlak karenin yuvarlak olduğu doğrudur” gibi cümlelerde yükleme konu olan yani “doğrudur” ve “doğru değildir”in muhatabı olarak cümlenin öznesi yerinde bulunan ifadeler gerçek bir varoluşa sahip olmayan hakkında bir düşünce ya da varsayımı içeren ifadeler *ne-ise-ne* türünden ifadelerdir: yani, “yuvarlak karenin var olduğu” ve “yuvarlak karenin yuvarlak olduğu”. Bu türden ifadeleri içeren cümleler gramatik olarak özne yüklem cümleleri gibi görünse de aslında gerçek birer özne-yüklem cümleleri değildir. Ne-ise-ne türünden ifadelerin içerdiği ya da öznesi *ne-ise-ne* olan önermelerdeki ‘varolmayan nesnelere vardır düşüncesinin ortadan kaldırıldığı durumda “vardır” ve “var değildir”in birinci-düzyen, mantıksal ya da düzenli yüklem olmadığı

209 Meinong, T.O.,s.80.

düşüncesi, (Fregeci-Russelci) varoluşsal ya da olumsuz varoluşsal önermelerin gerçek özne-yüklem önermeleri olmadığı görüşünden daha geride değildir.²¹⁰

Eğer parça-bütün ilişkisi varolmayanların ne-ise-ne'lerine uygulanmıyorsa, bunun bir sebebi onların öznelinin ne-ise-ne'lerin gerçek bileşenleri olmamaları olabilir. Bu, belirli önermelerin onların görünür özneline ilişkin olması gerekmediği şeklindeki Russelci görüşe yakındır. Eğer bir özne-yüklem önermesinin gerçek öznesi varlığa sahip olmak zorundaysa, yuvarlak kare değildir, dolayısıyla varlığa sahip değildir önermesinde yuvarlak kare gerçek özne değildir, bu demektir ki gramatik görünüşüne rağmen bu önerme gerçek bir özne-yüklem önermesi değildir.²¹¹

Üst-düzey nesnelere, karmaşıklar, sezgisel temsiller ve *ne-ise-ne* türünden olanlar *Sein*'e sahip olmayan *Sosein*'i ifade etmenin çeşitli yollarıdır. Meinong bu kavramlara başvurmayı yeğledi çünkü varolmayan nitelikleri ya da özellikleri üzerinden bilmenin ve semantik olarak varolmayana dair doğru önermeler dile getirmenin bir yolunu bulmak gerekliydi. Yine de, bu yollardan hangileri üzerinden olursa olsun varolmayana dair yapılacak her türden belirleme eksik bir belirleme olacaktır. Çünkü *Sosein*'in içerdiği ya da işaret ettiği niteliklerin dışında varolmayan nesneye dair herhangi bir belirleme yapmak, onun ötesinde bir bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Bu bakımdan varolmayan nesne, eksik ya da tamamlanmamış bir nesnedir. Örneğin “yuvarlak kare” söz konusu olduğunda, onun yuvarlak ve kare olması dışında herhangi bir özelliğini, örneğin rengini, bilmek mümkün değildir. Varolan bir nesne söz konusu olduğunda, örneğin önümde duran masa, onun tüm niteliklerine ilişkin anlamlı bir şekilde konuşmak mümkündür: rengi, şekli, ait olduğu zaman ve mekan, vs. Dolayısıyla varolan nesnenin ne olduğu ve ne olmadığına dair bilgi sahibi olmak ve pek çok önerme dile getirebilmek mümkünken, varolmayan nesnenin ne olduğuna ve olmadığına dair, *Sosein*'i sınırları dışında kalan hiçbir şeyi bilmek ve anlamlı bir şekilde dile getirebilmek mümkün değildir. Bu

210 Perszyk. S.54.

211 A.g.e., s.57.

bakımdan, klasik mantığın temel yasalarından biri olan üçüncü halin imkansızlığı yasası tamamlanmamış nesnelere uygulanamaz.

Genel olarak, bir x nesnesinin, sahip ya da yoksun olduğu bir F (varoluşsal) niteliği söz konusu olduğunda bütünüyle belirlenmiş ya da kısaca tamamlanmış olduğu söylenir. Bu tanımla, bir x nesnesinin ancak ve ancak (varoluşsal) bir F niteliğine x'in ne sahip olduğu ne de yoksun olduğu söylenemediğinde bütünüyle belirlenmemiş ya da kısaca tamamlanmamış denir. Meinong bunu, tamamlanmamış nesnelere, tamamlanmış olanlardan farklı olarak, üçüncü halin imkansızlığı ilkesine tabi olmadığını söyleyerek ifade eder.²¹²

Bu durumu tersinden okursak, varolan nesnelere, ne oldukları ve olmadıklarının bilinebilmesi dolayısıyla, belirli nitelik kümelerinin birer parçası iken, varolmayan ya da tamamlanmamış nesnelere, epistemolojik olarak, ait olduğu bir kümeden bahsetmek olanaksızdır.

Russell'in diğer pek çoğu yanında, Meinong'a temel itiraz noktası da budur: Varolmayan nesnelere dair dile getirilecek önermelerin mantık yasalarını ihlal ediyor olması. Mantık yasalarını ihlal etmeksizin Meinong'un kapı araladığı nesne ve kavramlardan bahsedebilmenin yolu Russell'a göre, ontolojik bir bağlanmayı gerekli kılmayacak belirli betimler yoluyla önermeleri kurmak ve özel adlar dışında hiçbir şeyin nesneye göndermede bulunmadığını kabul etmektir. Russell'in Nesnelere Teorisine yönelik itirazları, temel olarak "On Denoting" ve özel olarak Meinong'un *On Assumptions* adlı eserine cevaben yazdığı "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions I-II-III" makaleleri üzerinden burada anlatılacaktır.²¹³

Russell, varolmayan nesnelere ontolojik olarak hiçbir şekilde tartışmaya açmasa da onlara yönelik ifadelerde bulunmanın kaçınılmaz olduğunu kabul eder ve

212 Perszyk. S.96.

213 Söz konusu çalışmalar şunlardır: Russell, Bertrand. "On Denoting", *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56 (Oct., 1905), (ss.: 479-493); Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions I". *Mind* 13 (1):204-219.(1904); Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions II". *Mind* 13 (1): 336-354. (1904) ;Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions III". *Mind* 13 (1): 509-524 (1904).

Meinong'un Nesnelere Teorisinde tartışmaya açtığı meseleleri dikkate değer bulur. Russell'a göre, "yuvarlak kare" gibi bir nesneye dair dile getirilebilecek hiçbir önermenin semantik bakımdan doğru olamayacağını savunur. "Yuvarlak kare, yuvarlaktır" ve "Yuvarlak kare, karedir" gibi aynı nesneye ait dile getirilebilecek bu iki önermenin doğru olduğu öne sürülebilir ancak bu aynı nesneye göndergede bulunan bu iki önerme çelişmezlik ilkesinin açıkça ihlalini içerir. Yuvarlak olan bir kare değildir, kare olansa yuvarlak değildir. Dolayısıyla bu iki önerme gerek kendi içerisinde gerekse birbirlerine kıyasla hem tutarsız hem de çelişiktir. Varolmayan nesneye ek olarak, varlıksız nesnelere de mantık ilkelerinin ihlalini içerirler. Örneğin "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" gibi bir önerme düşünüldüğünde, Üçüncü Halin İmkansızlığı yasası gereği, nesnenin olumlu ya da olumsuz yüklemelerden birine sahip olması zorunludur. Ancak gerçek dünyada Fransa'nın şimdiki kralı gibi bir nesne olmadığından ötürü, söz konusu nesne ne keldir ne de kel değildir. Dolayısıyla "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" önermedi ne semantik bakımdan ne doğrudur ne de yanlıştır. Bu ise, Üçüncü Halin İmkansızlığı ilkesinin açık bir ihlalidir.

Bir kimsenin söylemlerinde yer alan betimleme ifadelerini önermelerin hakiki bileşenleri olarak almamız halinde, yukarıdaki teori [betimleme teorisi] için kanıt, [bu durumda] kaçınılmaz görünen zorluklardan kaynaklanmıştır. Bu gibi bileşenleri kabul eden muhtemel teorilerin en basit şekliyle Meinong'unkidir. Bu teori, gramatik olarak doğru olan her betimleme ifadesini bir nesnenin yerini tutuyor olarak düşünür. Böylece, "Fransa'nın şimdiki kralı", "yuvarlak kare", vs. gibi nesnelere hakiki nesnelere olduğu varsayılır. Böyle nesnelere taşıyıcı olmadığı kabul edilir fakat yine de nesne olarak varsayılırlar. Bu, kendi içinde zor bir görüştür, fakat temel itiraz, bu gibi nesnelere Üçüncü Halin İmkansızlığı yasasını ihlal etmeye uygun olmasıdır. Örneğini iddia edilir ki, Fransa'nın mevcut şimdiki kralı vardır ve var değildir, yuvarlak kare yuvarlaktır ve yuvarlak değildir, vs. Fakat bu kabul edilemez ve bu sonuçtan kaçınacak herhangi bir teori varsa kesinlikle yeğlenir.²¹⁴

Russell, bu girdaba uğramadan varlıksız ya da varolmayan nesnelere bahsetmenin yolu olarak, önermeyi atomik parçalarına ayırmayı ve belirli

214 Russell, Bertrand. "On Denoting", *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56 (Oct., 1905), (ss.: 479-493), s.482-483.

betimlemelerle, niceleyicileri de dahil ederek önermeyi kurmayı çözüm olarak sunmuştur. Buna göre önerme şu şekilde ifade edilmelidir:

“En az bir x vardır, x Fransa'nın şimdiki kralıdır ve başka hiç kimse Fransa'nın kralı değildir ve x keldir.”

Böyle bir önermede, önermenin bileşenlerine ontolojik bir bağlanma gerekmez. Önermenin doğruluk değeri, atomik bileşenlerinin doğruluk değerleri de gözetilerek belirleneceği için, böyle bir önermenin doğru ya da yanlış doğruluk değerlerinden birine sahip olacağı dolayısıyla da mantık ilkelerinin ihlaline izin vermeyeceği düşünülür.²¹⁵

Meiong'un varolmayan, varlıksız ve eksik belirlenimli ya da tamamlanmamış nesnelere bahsettiği ifadelerin hiçbiri Russell için nesne kategorisinde değildir. Bunlar ancak betimlemelerdir. “Bir betimlemenin bir bireyi betimleme zorunluluğu yoktur: bir yüklemi, ilişkiyi ya da başka bir şeyi betimleyebilir.”²¹⁶ Betimlemeler bir nesnenin adı değildir ve olamazlar. Adlar yalın terimlerdir ve belirli bir nesneye yani tekil bir bireye işaret ederler. Bunun haricinde betimlemeler yalın ya da karmaşık bir ifade olsun, doğrudan tekil bir bireye işaret etmezler, ancak onu betimlerler.

Bazen insanların betimleyici ifadelerden adlanmış gibi bahsettiğini görürsünüz ve bunun önerildiğini göreceksiniz, eş deyişle, “Scott Waverley'in yazarıdır” gibi bir önerme, gerçekten “Scott” ve “Waverley'in yazarı”nın aynı kişinin iki ismi olduğunu ifade etmektedir. Bu tam bir yanılsamadır; öncelikle “Waverley'in yazarı” bir ad olmadığı için, ikinci olarak sizin de çok iyi görebileceğiniz gibi, eğer kastedilen bu olsaydı, önerme “Scott, Sir Walter'dır” gibi bir önerme olurdu ve ad, bir insanın nasıl adlandırıldığıyla ilgili olduğu için, söz konusu kişinin böyle adlandırılıyor olması dışında herhangi bir olguya dayanıyor olmazdı.²¹⁷

215 Bertrand Russell, “On Denoting”, *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56 (Oct., 1905), (ss.: 479-493), s.182 vd.

216 Russell, **Mantıksal Atomculuk Felsefesi (1918) Russell'ın Wittgenstein'den Öğrendiği Belli Fikirleri Anlatan Sekiz Ders**, Çev: Dilek Arlı Çil, vd., Alfa Yayınları, İstanbul:2013, s. 115.

217 **A.g.e.**, s.116-117.

Russell için bir adın bir nesneye işaret edebilmesi için onun şimdi ve burada olan bir nesneye işaret ediyor olması gerekir ve bu türden adları “özel adlar” olarak adlandırır. Özel ad, yalnızca anıldığı an ve mekanda dolaysız bir bağ ve yalın bir ifadeyle tekil bir bireyi adlandırır. Bu da ancak nesnenin hazır bulunduğu bir an ve mekanda kullanılabilir olan “bu” terimi ve “bu” terimine dönüştürülebilecek (“bu” ile ifade edildiğinde anlamını koruyacak) egosantrik tikeller²¹⁸ olarak adlandırdığı terimlerdir. Geçmişte yaşadığı bilinen “Aristoles” ya da şu an mevcut olan bir bireyin ismi olan “Ahmet” gibi sözcükler de Russell’a göre betimleyici terimlerdir, zira bireylerin kendisi bulunmadığı zaman ve mekanda, söz konusu bireyleri betimleyici sözcüklerdir.

Bir özel ad, örneklerin çoğul olmadığı bir şeyi adlandırır ve onu amaca mahsus bir uzlaşım adlandırır, önceden ilişkilendirilmiş anlamları olan sözcüklerden oluşan bir açıklama ile değil. (...) Bir özel ad uzay-zamanın herhangi bir sürekli bölümüne, ya da (...) bir niteliğe verilebilir. Bir insanın hayatının iki farklı kısmına farklı isimler verilebilir; örneğin Abram ve Abraham, ya da Octavianus ve Augustus gibi.²¹⁹

Russell’ın bu düşüncelerine göre, bir adın bir nesneyi adlandırabilmesi için, her şeyden önce onun somut bir gerçekliğe sahip olması ve hatta şimdi ve burada olması gerekir. Meinong’un *Sosein*’ı üzerinden bilinebileceği ya da hakkında konuşulabileceği türden nesnelere bahsettiği ifadeler ad değil, betimleyici ifadelerdir. Dolayısıyla varlıkları zorunlu değildir.

Russell’ın Meinong’un Nesnelere Teorisini, mantığın yasaları ile çelişiyor olması nedeniyle eleştirmiş ve varolmayanlardan onlara doğrudan göndermede bulunmadan, nesne olarak varsaymadan da bahsedebilmenin yolu olarak Belirli Betimlemeler Teorisini ve özel adlar açıklamasını ileri sürmüştür. Meinong ise, Russell’ın Nesnelere Kuramının mantık ilkelerini ihlal ettiği yönündeki eleştirisine, değillemenin

218 Tüm egosantrik sözcükler “bu” üzerinden tanımlanabilir. Dolayısıyla: “ben” “bunun ait olduğu biyografi” anlamına gelir; “burada” “bunun yeri” anlamına gelir; “şimdi” “bunun zamanı” anlamına gelir, vs.’ Russell, **Anlam ve Doğruluk Üzerine**, Çev.: Ezgi Ovat, İtalik Yayınları, Ankara:2013, s.123.

219 Russell, **Anlam ve Doğruluk Üzerine**, Çev.: Ezgi Ovat, İtalik Yayınları, Ankara:2013, s.34-35.

iki farklı türünden bahsederek iki farklı çözüm yolu üretmiştir. Çözüm yollarından biri, ihlal edilen ilkelerin farklı yanlarını, diğeri ise eksik ve belirsiz nesnelere içerir. Her iki çözüm yolu da öncelikle değillemeler arasındaki etki alanı (İng. Scope) farkına değinmeyi gerektirir. Söz konusu değillemelerden ilki, önermenin tamamının değillemesi olan “kapsamlı değilleme”, diğeri ise önermenin yalnızca bir kısmının ya da ikinci öncülün değillemesi olan “sınırlı değilleme”dir. Bunları sırasıyla, kaplamsal ve içlemsel değilleme ya da önermesel ve yüklemsel değilleme olarak anmak da mümkündür.²²⁰

Örnek verilecek olursa:

- (1) ‘A, B’dir’ değildir. (Kapsamlı değilleme)
- (2) ‘A, B değildir’ ya da ‘A, B-olmayandır’ (Sınırlı değilleme)

İlk örnekte, (1), değilleme tüm önermeyi kapsar. ‘A, B özelliğine sahip değildir’ ya da ‘A, B’den yoksundur’ anlamına gelir. Örneği daha somut hale getirirsek, ‘Dört sayısı erildir, değildir’ önermesi, kapsamlı bir önermedir. Mantıksal transkripsiyon yerine daha düzgün bir Türkçeye ifade edilecek olursa, ‘dört sayısının eril olduğu bir durum vaki değildir’ şeklinde değilleme, tümcenin tamamını kapsayacak niteliktedir. (2) söz konusu olduğunda ise, değilleme önermenin yalnızca bir kısmı için geçerlidir. Olumsuzlama ifadesi yalnızca yükleme yüklenir. Bu durumu Meinong değil fakat Richard Routley (Sylvan) (d. 1935 – ö. 1996) daha açık bir şekilde izah etmiştir. Aynı örnekten devamla, değilleme önermenin tamamı için değil yalnızca ‘eril olmak’ yüklemi için geçerli hale getirilmiştir. Bu durumda önerme, ‘Dört sayısı, eril değildir’ şeklinde ifade edilecektir. Yüklemin olumlu hali olan ‘eril olmak’ değillenmiş ve ‘eril olmamak’ ya da ‘eril değil olmak’ yani ‘ikame edilmiştir. Ancak eril olmak, dişil olmanın zıddıdır. Dolayısıyla ‘eril değildir’ ifadesi, ‘dişildir’ ifadesine kapı aralayacak niteliktedir. Eğer (2) önermesi yanlış kabul edilirse, dört sayısının dişil olduğu söylenmiş olacaktır. (1) önermesi ise dört sayısının eril olmak gibi bir özellikten yoksun olduğu sonucu çıkmaktadır. O halde, bu örneklere

220 Carolyn Swanson, **Reburial of Nonexistents Reconcidering the Meinong-Russell Debate**, Rodopi B.V., Amsterdam-New York:2011, s.15.

bakıldığında, kapsamlı değilleme doğru sonuca götürürken, sınırlı değilleme yanlış sonuca varmaya neden olmaktadır.²²¹

Meinong, elişmezlik ilkesi ve üçüncü halin imkansızlığı ilkelerine kapsamlı ve sınırlı değillemeler yoluyla çözüm sunar. Çelişmezlik ilkesinin kapsamlı versiyonu her zaman ve evrensel olarak kabul görürken, sınırlı versiyonu kimi zaman ihlal edilir. Meinong, elişmezlik ilkesinin kapsamlı ve sınırlı versiyonlarını Şu Şekilde sembolleştirir:

$(\forall F)(\forall x) \sim(Fx \cdot \sim Fx)$ (Kapsamlı elişmezlik ilkesi)

(x'in F olduğu tüm durumlar için) söz konusu değildir ki (x F'dir ve "x F'dir" değildir).

$(\forall F)(\forall x) \sim(Fx \cdot -Fx)$ (Sınırlı elişmezlik ilkesi)

(x'in F olduğu tüm durumlar için) söz konusu değildir ki (x F'tir ve x F değildir).

Kapsamlı versiyon için, herhangi bir bireyin hem eril olmaktan hem de olmamaktan yoksunluğu kapsamlı çelişmezlik ilkesinin ihlalidir. Ancak biseksüel bir birey söz konusu olduğunda yalnızca sınırlı çelişmezlik ilkesi ihlal edilmiş olur.²²²

nc halin imkansızlığının da, aynı Şekilde kapsamlı ve sınırlı formları vardır ve Şu Şekilde gösterilir:

$(\forall F)(\forall x) (Fx \vee \sim Fx)$ Kapsamlı nc halin imkansızlığı)

(x'in F olduğu tüm durumlar için) (x F'tir veya "x F'tir" değildir)

$(\forall F)(\forall x) (Fx \vee -Fx)$ (Sınırlı nc halin imkansızlığı)

(x'in F olduğu tüm durumlar için) (x F'tir veya x F değildir)

221 A.g.e., s.15-16

222 Swanson, s.16.

Bu sembolleştirmeyi, “ ‘Dört sayısı erildir’ veya ‘dört sayısı erildir değildir’ ” örneğiyle yorumlarsak, dört sayısı, cinsiyetten yoksun olduğu için, üçüncü halin imkansızlığının kapsamlı versiyonunda çıkarımın ikinci kısmı doğru olur. Fakat sınırlı üçüncü halin imkansızlığı söz konusu olduğunda sayının eril olması ya da olmaması bakımından bir tercih gerekir ki, her ikisi de doğru olmayacaktır. Dolayısıyla, üçüncü halin imkansızlığının sınırlı versiyonu, mantık ilkesinin ihlalini içerir.²²³

Her iki ilke birlikte düşünüldüğünde, Meinong açısından, ilkelerin her iki versiyonunun birden ihlali söz konusu değildir. Ancak kapsamlı ya da sınırlı formunun ihlalinden bahsedilebilir. Yani Russell’ın iddia ettiği gibi, Fransa’nın şimdiki kralı ne keldir ne de kel değildir. Fakat bu, Meinong açısından göz ardı edilebilir bir ihlaldir çünkü yalnızca üçüncü halin imkansızlığının sınırlı versiyonunu ihlal eder.

Meinong’un bulduğu ikinci çözüm yolu, belirsiz ya da eksik/tamamlanmamış nesnelere (İng. incomplete objects) kuramıdır. Bu tür nesnelere üçüncü halin imkansızlığı ilkesinin sınırlı versiyonu ile belirlenen ilkelerdir. Üçüncü halin imkansızlığı ilkesi ile uyumlu olan nesnelere belirli ya da tamamlanmış nesnelere, uyumsuz olanlar ise belirsiz ya da eksik/tamamlanmamış nesnelere dir. Varlıksız nesnelere tamamlanmamış nesnelere dir, buna mukabil olarak varolanlar ve taşıyıcılar, bütünüyle tamamlanmış nesnelere dir. Varlıksız bir nesne olan yuvarlak kare düşünüldüğünde, yuvarlak karenin yuvarlak ve kare olması dışındaki tüm nitelikler bakımından belirsiz olduğu söylenecektir. Yuvarlak karenin, örneğin mavi olduğu ya da olmadığı belirsizdir. Aynı şekilde “altın dağ” tamamlanmamış nesnesi alınacak olduğunda, onun altın ve dağ olmak dışındaki tüm nitelikler açısından belirsiz olduğunu söylemek gerekir. Bu iki özellik dışındaki özelliklere ne sahiptir ne de sahip değildir. Tamamlanmamış nesnelere nin belirtilen nitelikleri dışında kalan nitelikleri düşünüldüğünde, üçüncü halin imkansızlığı ilkesinin sınırlı versiyonu ihlal edilmiş olur. Varolanlar ve taşıyıcılar söz konusu olduğunda, Meinong’a göre, ancak

223 Swanson, s.16.

onların kendi anlam alanlarında (İng. range of significance) yüklemeler yapılabilir. Dört sayısının eril olduğu ya da olmadığı yüklemeleri, sayının anlam alanı dışında kaldığı için belirsiz olacaktır.²²⁴

Meinong, değillemenin sınırlılığı ve bu sınırlı değillemeyi Russell'in ihlal ettiği iddiasıyla eleştirdiği mantık ilkelerine uygulayarak soruna kısmi de olsa çözüm getirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, o da Russell'in belirli betimler teorisini eleştirmiş ve Nesnel Teorisinin varmaya çalıştığı yerden uzak olduğunu öne sürmüştür. Meinong'un "Russell'in betimlemeler teorisine temel eleştirisi, görünürde varolmayanlara referansta bulunan önermelere uygulandığında anlamı korumadığı ve aynı olgu bağlamlarını ifade etmemesindedir, yani yansıttığı olgunun mantıksal yapısını ortaya çıkarmaz" şeklindeki düşüncesidir. "Meinong, varolan ya da en azından doğası gereği varolabilecek olan nesnelere gerçek/real olarak adlandırırken, taşıyıcı olanları ya da varolmaya yetenezsiz olanları ideal nesnelere adlandırır. Russell ise ideal olarak varolmak ya da ideada varolmak arasında bir fark görmez; onun için ideada varolmak, varolmamak demektir.

Meinong, yuvarlak kare gibi bir nesnenin olduğunu, fakat varolmadığını, ve hatta varolmak için minimum koşullara bile sahip olmadığını savunuyor. Fakat yine de böyle bir nesnenin olduğunu savunuyor ve "Yuvarlak kare bir hayal ürünüdür" denildiğinde o bunu, "yuvarlak kare" nesnesinin olduğu ve "hayal ürünü" yüklemine olduğu şekilde ele alıyor. Gerçeklik algısı olan bir kimse bu önermeyi bu şekilde çözümler. Bu önermenin yuvarlak karenin onun bir bileşeni olarak ele alınmak zorunda olmayacağı bir biçimde çözümlenmesi gerektiğini bilir.²²⁵

Russell'in Nesnel Teorisine yönelik tek eleştirisi mantık ilkelerinin ihlali yönünde değildir. Meinong'un üst-düzey nesnelere bahsettiği karmaşıklar, ve *ne-ise-ne* türünden olanlar, ve bunların kavranmasına yönelik Meinong'un düşüncelerine de eleştirileri vardır. Meinong karmaşık nesnelere algılanabildiğini savunmuştu. Algı içinse nesnenin temsil edilebilir olması gerekir. Russell, karmaşıklar varsayımların bir ürünü olmalarından ötürü temsil edilemeyeceklerini

224 Swanson, s.18.

225 Russell, **Mantıksal Atomculuk Felsefesi**, s.92-93.

düşünür. “Karmaşıklar temsil nesnelere olamazlar, çünkü her zaman varsayımı gerektirir, ki bu temsilden radikal bir şekilde ayrıdır.”²²⁶ Meinong, temsiller ve yargı söz konusu olduğunda, içerik ve nesne arasındaki ayrımı yapar. *Sein* ve *Sosein* da bu ayrıma işaret eder. Temsilin varoldukça içeriği de olacaktır ancak nesnenin varolma gibi bir zorunluluğu yoktur. Meinong’un kastettiği bu “nesnelere sınıfı, bağıntılar, bağıntılarla bağlanan terimlerden oluşmuş karmaşıklar ve 0 ve 1 dışında sayılar gibi nesnelere olduğu söylenebilir.”²²⁷ Meinong’un yukarıda da anılan kendi örnekleri hatırlanacak olursa, Kızılhaç imgesinin olmadığı yerde kızıl ve haç temsillerinin birbiriyle uyumlu olmasını sağlayacak bağıntısallığıyla yeniden temsilini, sayının sayılandan bağımsız bir varlığı olmadığı halde sayılana ilişmesini sağlayan bağıntı, üçgenin ya da eşkenar dörtgenin müstakil bir varlığı bulunmayan ama onların varlık koşullarıymışçasına beliren açısız bağıntılar türünden olan bağıntılar üst düzey nesnelere kapsamında ele alınmıştı. Russell’ın bu sava eleştirisi, üst düzey olsun olmasın bağıntı bağıntıdır ve hiçbir şekilde nesne kapsamı altında değerlendirilemez. Kaldı ki, bağıntıları ilişkileri durumdan ayrı başına varsaysak bile bu, o olguları ya da nesnelere olduğu gibi anlamamıza hiçbir katkıda bulunmaz. Yani her ne türden olursa olsun bir bağıntı, bağladığı şeyi o şey yapan bir unsur olarak ayrı başına düşünülemez. Dört ayrı notayı ve onları bir arada tutan bağıntı nesnelere olarak düşünüp bu sözde beş unsuru yan yana getirirsek bir melodi elde edemeyiz ya da üç kenarı ve toplamı 180 edecek üç açıyı toplarsak bir üçgen elde edemeyiz. Dolayısıyla bağıntı, bağladığı unsurları bir araya getirdiği şeylere eklendiğinde onları oldukları şey haline getiren bütünü vermez. Böyle düşünmek, Russell açısından, parça-bütün arasındaki mantıksal bağıntı kavramamış olmaktır. Parçaların bir araya gelmesi bütünü vermez, onları bir arada tutan bağıntı parçalara eklendiği zaman bir bütün, harmoni oluşturur ve bu tüm bileşenlerin toplamını aşan bir şeydir.

Karmaşık (ing. complex), bir bağıntıya işaret eder, ve bunun tersi; bağıntıları birleştirmek söz konusu olduğunda bileşenlerinin bir aradalığından daha fazlasını ifade eder. Bağıntı karmaşığın bir parçası olsa da, karmaşık, bağıntı ve terimlerden

226 Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions I”, *Mind* 13 (1):204-219.(1904), s.206.

227 A.g.e., s.207.

oluşmaz, çünkü onunla bağlı olmanın bir sonucu olarak terimler bağıntıya bağlıdır (...) Dört notadan oluşan bir melodi beşinci nota değildir, ve bir karmaşık, genel olarak, bileşenlere bir nesne eklemeye oluşmaz; fakat yine de bir şey eklenir. Eklenen şey bağıntıdır, bileşenlerine doğru bir şekilde eklenen bağıntı.

Tüm işaretler, tam olarak, bağıntı ya da karmaşığın iki terimden daha fazlası olduğunu gösteriyor. Fakat karmaşığın birliği, Meinong'un tam olarak farkına varamamış olduğu, mantıksal bir problemi ortaya çıkarır. Söylenildiği üzere, eklenen şey, doğru bir bağlantıdır; fakat biz terimlerle birlikte bağıntıyı da dikkate aldığımızda, karmaşığı elde etmiyoruz. Hatta eğer terimlere bağıntının bağıntılarını da eklersek, sonu olmayan bir süreç boyunca devam edecek bağıntıları da eklersek, yine başlangıçtaki birliğimizi elde etmeyiz, sadece bir topluluk/küme elde ederiz. Öyleyse bizim karmaşığımızı ayıran şey hiçbir şekilde bileşen değil, sadece ve sadece bağıntılılık olgusu/gerçeğidir. Verili bileşenlerin haricinde, bağlayan bağıntıların sonsuzluğu düşünülse bile, farklı karmaşıklar oluşturulabilir: dolayısıyla, örneğin, “a, b’den daha büyüktür” ve “b, a’dan daha büyüktür” analizin sürdürülebileceği hiçbir açıdan farklılık göstermez. Karmaşık kavramının tanımlanmasında kullanılması için önereceğim, birliğin bu özel ve görünürde belirlenemez türü budur. Söz konusu birlik türü, görüldüğü gibi, tüm önermelere aittir; ve, bu durumda, analizin yetersizliği, önermelerin bileşenleri genellikle öyle olmasa da kendileri doğru ya da yanlış olduğu gerçeğinde görünümüne gelir.²²⁸

Meinong, gerçek nesnelere arasında zorunlu bir bağıntı olmadığını ama ideada bulunan nesnelere zorunlu bağlarla sahip olduğunu düşünür. Gerçekte dört tane cevizi yan yana görmedikçe “dört ceviz” nesnesini elde etmeyi sağlayacak zorunlu bir unsur ya da bağıntı yoktur. Ancak ideada yer alan dört cevizin temsil edilebilmesi için onları bir arada tutan “dört adet olmaklık” bağıntısı zorunlu olarak dört cevize ilişir. Dolayısıyla gerçek ya da nesnel karmaşıklar arasında zorunlu olmayan bağıntılar, ideal olduklarında zorunlu olarak nesneye ilişir. Russell buna zorunluluk ya da daha genel bir ifadeyle modalite anlayışı üzerinden karşı çıkar:

Eğer sadece şimdi, geçmişte ve gelecekte varolacaklar varoluşa elverişliyse, modalitenin geleneksel ayırımına karşı çıkacaksak, o halde üst düzey olmayan ideal

228 Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions I”, s.210.

nesnelere de kesinlikle vardır. Öklidci olmayan uzayın noktaları gibi, ya da rasyonel dinamiklerin hayali tanecikleri gibi. (...) Uzay ve zamanın tikel parçalarıyla yakından ilişkili olanlara varlık atfetmeye meyilliyiz; fakat benim açımdan, inceleme şu sonuca götürüyor gibi görünmektedir, uzay ve zamanın kendileri hariç, yalnızca belirli uzam ve zamana sahip olan ve onları işgal etme/nin özel bağıntısına sahip olan nesnelere vardır. (...) Şundan şüphelenmek, yine de mümkündür, üst düzey nesnelere bazılarının algılanabildiği gerçeğinden yola çıkarak düşüncesini oluşturdu Meinong, ve varolmayanın algılanamayacağı doktrinini apaçık olduğunu öne sürdü.²²⁹

Russell'ın bu eleştirisine göre, Meinong'un ideal bağıntısının zorunluluğuna ilişkin görüşü, temsil üretebilmek için, varolan somut bir nesneye dayanmanın zorunluluğundan ileri gelir. Çünkü ancak varolan algılanabilir ve ona dair zihinsel temsiller oluşturulabilir; varolmayan algılanamadığından temsil oluşturmak ve olmayan nesneye bağıntı atfetmek de söz konusu olmayacaktır. Meinong'un algısal olmadığını düşündüğü temsiller de bir şekilde algıya dayanırlar. Mantık bunu gerektirir, bilinenlerden bilinmeyenleri ya da elde verili olandan verili olmayanı çıkarmayı. Tüm teorik bilimler bu şekilde çıkarımlara dayanır.

Algının bilme ya da bir çeşit bilinen önerme yoluyla belirlenip belirlenemeyeceği sorusuna dönecek olursak, her daim her halukarda, algı sözcüğüyle ilişkili olan bir işaret görürüz, ve bu, önceki çıkarımın yokluğudur. Bu kesinlikle bilinenin bir özelliği değildir, çünkü, mantığın tüm çıkarımlarda varsayılan temel birkaç ilkesi hariç, teorik olarak bilinen her şey çıkarımla bilinir.

Fakat algı aynı zamanda, yaygın bir şekilde, algılananın şimdiye çok yakın bir zamana ilişkin varoluşsal bir önerme olduğuna işaret eder; ve genellikle, az ya da çok gizli bir varsayım vardır ki bu işaret, çıkarılmayanla ilgilidir. Bu anlamda, tüm öncüller algıdan edinilir, yani, kanıtsız kabul edilebilecek her ne varsa, şimdi ya da yakın geçmişle ilgili ve fakat kendi içinde kanıtlanamayacak mantıksal ilkeleri içeren bir kanıtı dikkate alan herhangi biri tarafından kabul edilemeyecek, aynı zamanda da süregelen empirisizmin de bir öğretisi olan varoluşsal bir önermedir.²³⁰

229 Russell, "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions I", s.211.

230 A.g.e., s.216-17.

Buradan hareketle, Russell'ın yaklaşımının, en geniş ifadesiyle, tüm temsillerin dolaylı ya da dolaysız olarak algıdan kaynaklandığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Algıdan kaynaklanmadığı öne sürülen temsiller, algıdan kaynaklanan temsillerden yapılan çıkarımların birer ürünüdür.

Meinong'un, Russell'ın mantık ihlallerini içerdiği eleştirisinin cevabının bir parçasını da içeren, olumsuz varoluşsal olguların olgunun kendisiyle değil, önermeyle ilgili olduğu, “~A” gibi bir ifadenin anlaşılabilmesi için “A” gibi bir ifadenin ya da nesnenin açık olması gerektiği, “A” ya da “~A” ifadesinin mantık ihlaline yol açtığı durumlarda değiline bakmak gerektiği düşüncelerini içeren anlayış da Russell'a göre problemlili ve mantıksal açıdan sakıncalıdır. “Kırmızı-değildir” ya da “Devridaim makinası yoktur” gibi olumsuz varoluşsal ifadeleri ele aldığımızda, bunlardan çıkarılabilecek sonuç ifadelerin “kırmızı olmayan her şey” ya da “varolan her şey devridaim makinasından farklıdır” değildir. “Göründüğü üzere, olumsuzlamanın yalnızca önerme yoluyla çıkarılabileceğini kabul ederek, yapılması gereken önemli bir ayırım vardır (...) bir önermeyi reddetmekle onun reddinin/yadsınmasının kabul edilmesi aynı şey değildir.”²³¹

“*Ne-ise-ne*” meselesine gelince, Russell Meinong'un yargı ve inanç arasında tam bir ayırım yapamadığını düşünür. Yargıların yani önermelerin mantıksal yapısı göz ardı edilemez. Bir önerme bir nesneye dair olmalıdır ve bu nesne varolan bir nesnedir. Meinong'un *ne-ise-ne* türünden ifadeler yoluyla kendisinden bahsettiği içkin nesne diye bir nesne Russell tarafından kabul edilebilir değildir. Önermenin, hakkında olduğu nesne, kimsenin psikolojik durumunun bir parçası ya da kişiden kişiye farklılık gösterebilen bir nesne değildir. Yargının bir unsuru olan her ne ise, Russell için önermenin temel bileşenlerinden biridir ve nihai olarak varolan bir nesneye ilişkindir.

Meinong, anlaşılan o ki, bir temsilin nesnesinin bazen içkin olduğunu, bazen de öyle olmadığını düşünüyor; bir yargının nesnesi –Onun *ne-ise-ne*, benimse önerme

231 Bertrand Russell, “Meinong's Theory of Complexes and Assumptions II”, *Mind* 13 (1): 336-354. (1904), s.338.

olarak adlandırdığım- her zaman salt içkindir. Şu halde ben, içkin nesneyi hiçbir şekilde olmayan nesneden ayırmanın ne olduğunu anlamıyorum. İçkin nesne, Meiong'a göre, var değildir ve dolayısıyla nesneni olduğu kimsenin zihin durumunun bir parçası değildir; çünkü bu zihin durumu mevcuttur/vardır²³².

Olumsuz varoluşsal olguları içeren yargı ve varsayımlar durumunda da Russell, en baştan itibaren savunduğu görüşünü sürdürür. Eğer doğru olsaydı ya da öyle olmasaydı başka türden olurdu şeklindeki ifadeleri anlamayı olanaklı kılan, yine evriğindeki olgusal duruma yapılan analogiden çıkarım yoluyla anlaşılabilir. Bu, olumsuz olguyu değil, aslında, olumlu olguyu anlamak üzerinden kavranabilen bir durumdur.

Temel itiraz basitçe şu şekilde dile getirilebilir: doğru önermeler olguyu ifade eder, yanlış olan etmez. Bu hemen şu soruyu gündeme getirir: Olgu nedir? Ve sorunun zorluğu şuradan ileri gelir ki bir olgu ancak doğru bir önerme olarak görünebilir, dolayısıyla önemli bir iddia olarak görünen şey bir totolojiye dönüşür. Bir önermenin bir yargı olduğu düşüncesini tekrar etmekten kaçınmak oldukça zordur ve bu, doğru önermelerin olguları dile getirdiği ifadesinin önemli görünmesinin nedeni olarak düşünülebilir. Fakat bu hatadan kaçınılsa bile, öyle görünüyor ki, bir önerme yanlış olduğunda, var/taşıyıcı olmayan ancak önerme doğru olsaydı mevzu/taşıyıcı (subsist) olacak olan bir şey vardır. Fakat bu açıdan incelediğimizde, söz konusu teoride olumlu ve olumsuz önermelerin aynı düzlemde olmadığını görüyoruz. Eğer “A vardır” yanlış ise, yalnızca A var-değil değildir aynı zamanda A'nın varlığının mevzu (subsist) olmadığını da varsayıyoruz. Dolayısıyla mesele şuraya gelir: A'nın varolmayışını dikkate almak zordur, doğru olduğunda, eğer doğru olsaydı A'nın varlığının bir olgu olacağı durumdakiyle aynı şekilde bir olgu olur. Bu görünürdeki farkın mantıksal olduğundan şüphe edilebilir, fakat algının doğasından kaynaklanmaktadır: kavradığımız tüm önermeler olumlayıcıdır, ve olgu sözcüğü çok doğal bir şekilde ya algılanan ya da algılanıyormuşçasına analogi kurulan önermelere uygulanır. Öyle görünüyor ki, inandığımız tüm önermeler, “p, değil-p'yi imler” şeklindeki imalar yoluyla, olumlayıcı önermelerden

232 Bertrand Russell, “Meinong's Theory of Complexes and Assumptions III”, *Mind* 13 (1): 509-524 (1904), s.510.

çıkarımlarla edinilir; bu da, bir anlamda, diğerlerinin değil, doğru olumlayıcı önermelerin olguyu ifade edeceği düşüncesini makul kılar.²³³

Meinong ve Russell arasındaki tartışmalar o denli detaylıdır ki hepsini bu çalışmada anmak ve detaylandırmak mümkün değildir. Burada anlatılmaya çalışılanlar, çalışmamızın eksenini etrafında şekillenen ve varolmayan nesne anlayışıyla irtibatlı olduğu kadarının bir özetini içermektedir. Meinong bilgi sahibi olduğumuz ya da olabileceğimiz her şeyin nesnel ve tam belirlenmiş olmadığı, hatta bunların bilgimizin ancak çok sınırlı bir kısmını oluşturduğu düşüncesinden hareketle birtakım kavram ve önerme türlerinin uzam-zamansal bir varlıktan yoksun ya da her türden bir varlıktan yoksun nesnelere hakkında bilgi verebileceğini ileri sürmüştür. Russell ise buna karşılık olarak hem genel itibarıyla Meinong'un savının temel mantık ilkeleriyle tenakuz oluşturduğunu hem de onun varolmayanlara kapı aralamak adına sunduğu kimi kavramları yanlış anladığını ifade etmiş, ontolojik ve epistemolojik olarak zora ya da hataya düşmeden belirli betimlemeler üzerinden uzam-zamansal bir varlığı bulunmayanlara dair bahsetmenin kendince yolunu göstermiştir.

Meinong'un genelde nesnelere özelde de varolmayan nesnelere ilişkin olarak geliştirdiği bu kuramın Russell'in eleştirileri sonrası geçerliliğini yitirdiği düşünülmüştür. Öte yandan Meinong- Russell tartışmasının geçtiği dönemde "vardır" ifadesini bir yüklem olarak ele alınıp tanımlanabileceği, nesnelere varolmaması (İng. problem of non-existence) ve terimlerin delalet etmemesi (İng. problem of non-designation) ve terimlerinin delaletinin sabit / katı olup olmaması (İng. problem of rigid designation) problemlerinin net bir biçimde ayrıştırılmasını sağlayacak bir modal mantığın henüz geliştirilmediğini dikkate almak gerekir. 20. Yüzyıl içerisinde modal niceleme mantığını geliştirilmesi dikkatlerin tekrardan Meinong'un nesne kuramına yönelmesine yol açmıştır. Bir sonraki bölümde modal mantığın gelişimini ve bu gelişmelerin varolmayan nesne tartışmaları bakımından sonuçlarını ele alıyoruz.

233 Russell, "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions III", s.523-524.

IV. BÖLÜM

20. YÜZYILDA MODAL MANTIĞIN GELİŞİMİ ve VAROLMAYAN NESNELER

4.1. TARİHSEL ARKA PLAN

Varolmayan nesnelere tartışmasının izini sürebilmek için incelediğimiz tarihsel arka planda varlık anlayışının duyulur ve düşünülür eksenli olmak üzere ne denli değişiklik gösterdiği çalışmamızın buraya kadar olan bölümlerinde ele alındı. Antik Yunan Felsefesinden itibaren varlığın hakikatinin aşkın ya da aşkınsal unsurlarla bezeli olduğu bir anlayışın ardından, Kant'la birlikte varlığın insana içkin, görüde inşa edilebilen bir yapı haline geldiği, sonrasında dile dönüş süreciyle birlikte Analitik Felsefe ve Mantıkçı Pozitivistler tarafından dilin imkanları içerisinde kurulabilen bir yapı olarak düşünüldüğü detaylarıyla anlatılmıştır. Gündelik dilin felsefi sorunların çözümü için yeterli olmadığı, mantıksal boşluklar barındırdığı ve metafiziksel sorunlara neden olduğu gerekçesiyle Analitik Felsefe düşünürlerinin biçimsel bir dil inşa etme çabası Frege ve Russell tarafından da sürdürülmüştür. Uzam-zamansal olana bağlılıkla, metafiziğe düşmeksizin, hem mantıksal olarak elverişli bir dil inşa etmek hem de kadim ad-gönderge sorunlarını çözmek için belirli betimlemeler kuramı ve küme kuramı geliştirildi. Ancak bu kuramlar, aynı nesneye gönderimde bulunan farklı ad ya da betimler ile bir göndergeden tamamen yoksun adların anlamının nasıl belirleneceği sorunlarını bütünüyle çözmeye yeterli olmadı. Bir yandan nesnel zemine sıkı bir bağlılıkla bu şekilde sorulara cevaplar aranırken, öte yandan Meinong ve ardılları, bir adın anlamının sabit olabilmesi için uzam-zamansal bir göndergenin gerekliliğini yalnızca yadsımadı, aynı zamanda bir ifadenin hiçbir şekilde bir göndergeye sahip olmasa hatta çelişiklik barındırsa bile varlık sahibi olabileceği ve anlam taşıyabileceğini ileri sürdü. Meinong'un savı, varolmanın ya da olmamanın nesne olmanın bir koşulu olmadığı, yalnızca niteliklere sahip olan taşıyıcıların da varlık sahibi olduğu/olabileceği düşüncesi, nesne olmanın zorunlu koşulunun ne olduğu, ad ile adlandırılan arasındaki bağın nasıl sabit olduğu ya da sabit olup olmadığı soruları etrafındaki tartışmaların yeniden alevlenmesinin

yolunu açmıştır. Geline nokta itibariyle, uzam-zamansal olsun ya da olmasın, varolsun ya da olmasın bir nesne, nesneye karşılık gelen ad ya da betim ve ad ya da betimle ortaya çıkan anlam arasındaki ilişki Saul A. Kripke (d. 1980- ö.1971) ve mümkün dünyalar semantiğini doğurmuştur.

Mümkün dünya fikri, ilk olarak Leibniz'in ileri sürdüğü, içinde yaşadığımız dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesinden hareketle günümüze dek sürdürülen bir tartışmadır. "Mümkün bir yorumdan, mümkün dünya ya da mümkün durum olarak bahsetmek daha sıktır modal mantıkta. Terminoloji ve zorunlu doğruluğun tüm mümkün dünyalarda doğru olduğu düşüncesi Leibniz'den kaynaklanır."²³⁴ Genel olarak mümkün dünya fikri, nesnelere olduğundan farklı olabileceği durumları ifade eder. "Kripke, mümkün dünyaların şartla/koşulla bağlandığını (stipulated) vurgular. Biz genellikle verili bir nesneyi, diyelim ki Julius Ceasar, başka bir mümkün dünyada benzediği şeyle tanımlar ve dikkate alırız."²³⁵ Yani bu dünyaya ait olmayan bir nesneyi mümkün bir dünyanın bir elemanı/bireyi olarak tanımamızı sağlayan belirli nitelikler (bütünü) söz konusudur. Mümkün dünya, bu dünyada olmayan ancak bu dünyadan hareketle, olması muhtemel olduğu düşünülen nesne ve olgu bağlamlarına işaret eder. "Mümkün bir dünya, ne karşı karşıya geldiğimiz ne de teleskopla incelediğimiz uzak bir ülkedir. Genel anlamda, başka bir mümkün dünya çok daha uzaktır. Işıktan daha hızlı gitsek bile ona ulaşamayız. Mümkün bir dünya, kendisiyle ilişkilendirdiğimiz betimsel koşullarla verilir."²³⁶ Bu bakımdan, mümkün dünyalar, varlık kipi üzerinden nesnelere konu edinen "koşullu dünyalardır".

Bir yandan Leibniz'den beri süregelen mümkün dünya fikri, bir yandan Russell'in betimlemeler kuramı üzerinden ad ve adlandırılan ilişkisi tartışması ve bir yandan da 20. yy.da ortaya çıkarılan ve geliştirilen çok sayıda modal mantığı aynı çatı altında bir araya getiren isim olmak bakımından Kripke önemlidir. Russell'in gönderimden yoksun olan adları betimlerle değiştirerek çözüm üretmesi Kripke'ye

234 Melvin Fitting, Richard L.Mendelsohn, **First Order Modal Logic**, Kluwer Academic Publisher, London:1998, s.9

235 **A.g.e.**, s.148

236 Saul A. Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, Çev. Berat Açıl, Litera Yayıncılık, İstanbul:2005. s.57.

göre geçerli bir yol değildir. Adın yerini tutan betimin, adla zorunlu bir bağa sahip olmadığı gibi betim, adın taşıdığı anlama da zorunlu olarak sahip değildir. Kripke nesneye gönderimde bulunan adın, zorunlu olarak bir ve aynı nesneye gönderimde bulunacağını düşünür. Bu ad, Kripke'ye göre, katı bir adlandırıcıdır. Gerek gerçek dünyada gerekse mümkün bir dünyada tek bir ad, tek bir nesneye gönderimde bulunur ve söz konusu nesneyi tanımayı olanaklı kılan, onu o nesne yapan belirli özsel nitelikleri/anlamları içinde barındırır. “İbn-i Sina 11.yy'ın en önemli filozofudur” önermesi ile, “Şifa'nın yazarı, 11. yy'ın en önemli filozofudur” önermelerinin göndergesi aynı olmakla birlikte, ikinci önermede adın yerini tutan betimleme zorunlu olarak adın yerini tutmayabilir ve aynı anlamı barındırmayabilir. Örneğin, Şifa'nın yazarının İbn-i Sina olduğunu bilmeyen biri, 11.yy'da en önemli filozof olarak düşündüğü başka bir kimseyi gönderge olarak düşünebilir. Bu türden saiklerden ötürü Kripke, betimlemenin adın yerini tutmayacağını, adların nesnesini şüpheye mahal bırakmayacak üzere katı bir şekilde tuttuğunu ve hangi dünyada olursa olsun adın aynı nesneye göndergede bulunacağını, bu yolla da adın anlamın garantisini olduğunu savunur.

(...) adlar kuramını tartışmanın metodolojisi için ihtiyaç duyduğum her şeyi tanıtmak istiyorum. Şimdi yapmak istediğim ayrımı izah etmek için genellikle kullanılan ve bir şekilde yanıltıcı olarak adlandırıldığını düşündüğüm 'mümkün dünyalar arası özdeşlik' kavramına gereksinim duyarız. 9'un 7'den büyük olması zorunlu mu değil mi sorusu ile gezegenlerin sayısının 7'den büyük olması zorunlu mu değil mi sorusu arasındaki fark nedir? Niçin birisi, özle ilgili diğerinden daha fazla bir şeyi gösterir? Sezgisel olarak buna cevap, şu olabilir: 'Pekala, bakın, gezegenlerin sayısı aslında olduğundan daha farklı olabilirdi. Ama dokuz, aslında olduğundan daha farklı olabilirdi, demenin hiçbir anlamı yoktur.' Bazı terimleri yarı-tekniğin bir biçimde kullandım. Eğer mümkün her dünyada aynı şeyi belirtiyorsa, bir şeye *katı/kesin belirleyici*, eğer durum böyle değilse, *katı-olmayan* veya *tesadüfi belirleyici* diyelim. Elbette, nesnelerin mümkün tüm dünyalarda var olmasına ihtiyacımız yoktur. Hadiselerin olağan gidişatı içinde, muhakkak ki anne ve babası, evlenmemiş olsalardı, Nixon var olmayabilirdi. Bir özelliğin bir nesne için özsel olduğunu düşündüğümüzde, genellikle bu nesnenin var olabileceği herhangi bir

durumda, onunla ilgili bu özelliğin doğru olduğunu kast ederiz. Zorunlu bir varlığın katı belirleyicisi, *kuvvetli katı* olarak adlandırılabilir.²³⁷

Kripke'nin 'mümkün dünyalar arası özdeşlik'ten kastı, herhangi bir nesneyi verili özellikleri üzerinden bilmeyi olanaklı kılan adın, tüm diğer dünyalarda aynı özelliklerin taşıyıcısı olarak aynı ad ya da işaretle katı bir şekilde korunmasıdır. Yani "İbn-i Sina" kendisini o kimse yapan özellikleri barındırır bir şekilde başka bir dünyada da aynı nesne (kimse) ve adın sahibi olarak İbn-i Sina olacaktır. Mümkün bir dünyada, örneğin, İbn-i Sina hekim filozof değil de gazeteci yazar olabilir belki ancak onu o yapan nitelikler bütününe haiz olarak aynı adla anılmayı sürdürecektir. Keza, pegasus da gerçek dünyanın bir nesnesi olmasa da tıpkı gerçek dünyada pegasus adıyla kanatlı at olarak bilindiği üzere, diğer mümkün dünyalarda da pegasus adıyla kanatlı at olarak varlık gösterecek ancak bunun yanında farklı dünyalarda özsel olmayan niteliklerinde değişkenlikler gösterebilecektir. Kripke'nin bu düşüncesi, aynı zamanda, hangi dünyada olursa olsun, ada karşılık gelen nesneye dair anlamın korunmasının da bir garantisidir.

Katı adlandırıcılar kuramının yanında, Kripke'nin modal mantığa asıl katkısı, herhangi bir mümkün dünyada varlık gösteren bir nesneyi varlık kipi üzerinden tanımayı ya da bu dünyadan (yahut başka herhangi bir mümkün dünyadan) o mümkün dünyadaki nesneye erişimi olanaklı kılan *erişilebilirlik bağıntısını* tanımlaması noktasındadır. "Erişilebilirlik bağıntısı modal mantıkların en önemli karakteristiğidir." Bu bağıntı, "modal mantıkları çok çeşitli olarak modellemeyi olanaklı kılar. Eğer biz, erişilebilirlik bağıntısıyla, yorumları ya da dünyaları birbirine bağlarsak, bağıntı üzerinde çeşitli geometrik sınırlamalar belirli modal ilkelere cevap vermeye/karşılık gelmeye başlar."²³⁸

237 Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, s.62-63.

238 Fitting- Mendelsohn, s. 10.

4.1.1. Modal Mantığın Geliştirilemeyeceğine Dair Görüşler: Pozitivistler, Wittgenstein, Quine

Varolmayan nesnelere bahsetmeyi olanaklı kılan gelişmenin, mümkün dünyalar semantiği fikrinin ortaya atılması ve bu doğrultuda bir modal mantığın geliştirilmesi olduğuna işaret edilmişti. Mümkün dünyalar semantiği fikrinin sonrasında imkansız dünyalar fikrine de kapı araladığı, modal mantığın mümkün ve imkansız nesnelere anlamlı bir şekilde bahsetmeye nasıl olanak tanıdığı alt başlıklarda anlatılacaktır. Ancak öncesinde, bir modal mantığın geliştirilemeyeceği düşüncesinin neden ve kimler tarafından paylaşıldığına değinmek faydalı olacaktır.

Bir modal mantık geliştirilemeyeceğini düşünenler arasında genel itibariyle Mantıkçı Pozitivist filozoflar ve Mantıkçı Pozitivizm içinde konumlandırılmayacak olan L. Wittgenstein (d.1889-ö.1951) ve W.V. Quine (d. 1908 – ö.2000) öne çıkan isimler arasındadır. Mantıkçı Pozitivizmin ortaya çıkmasının temel motivasyonlarından biri olan metafiziği dışarıda bırakma çabası ve bu gayeyle dili ıslah etme çalışmalarıdır. Bilimsel bir dil inşa etme ve felsefeyi bilime yaklaştırma amacına matuf olarak, dil içerisinde kullanılan ifadelerin doğrulanabilir olmaları gerektiği düşüncesiyle doğrulanabilir bir mantık inşa etmek istemişlerdir. Modal mantığın, mümkün dünyalar semantiğini içeren bir mantık olduğu hatırlandığında, nesnel olana sıkı sıkıya bağlılık gösteren bir anlayış olan Mantıkçı Pozitivizm açısından kabul edilebilir nitelikte olmadığı kendiliğinden açıkça görünecektir. Bu çerçevede, Mantıkçı Pozitivist bir filozof olan A.J. Ayer'in (d.1910 - ö.1989) mümkün dünya fikrine ilişkin düşünceleri şöyledir:

Genellikle, varoluşu bulunmayan gerçek varlıklar koyutlanması, biraz önce belirtildiği gibi, bir tümcenin dilbilgisel öznesi olabilen her sözcük ya da deneyime karşılık olarak, bir yerlerde bir gerçek varlığın bulunması gerektiği boşancının sonucudur. Çünkü deneysel dünyada bu “varlıklar”dan birçoğu için yer bulunmadığında, onları yerleştirmek üzere, özel bir deneysel-olmayan dünyadan yardım istenmiştir.²³⁹

239 Alfred J. Ayer, **Dil Doğruluk ve Mantık**, Metis Yayınları, İstanbul:1998, s.21.

Mantıkçı Pozitivistler, yalnızca mantık ve matematiğin önermelerinin hepsinin a priori, analitik ve zorunlu önermeler olduğunu ve dolayısıyla totolojiler olduğunu ileri sürerler. Deneysel bilgi, doğru/lanalabilir olmanın garantisi olmakla birlikte, olgusal olana dair bilgi vermez.

Mantık ve matematiğin doğrularının hepsinin de analitik olduğu görüşünde açıklanamaz bir aykırılık bulunmadığını böylece gösterdikten sonra, bunu onların önsel zorunluluğunun en doyurucu açıklaması olarak güvenle kabul edebiliriz. Bunu kabul etmekle de, gerçekliğin önsel bilgisinin olamayacağını öne süren deneyci savı korumuş oluruz. Çünkü biz arı usun doğrularının, yani her türlü deneyden bağımsız olarak geçerli olduklarını bildiğimiz önermelerin, ancak olgusal içerikleri bulunmadığı için böyle olduklarını gösteriyoruz. Bir önerme önsel olarak doğrudur demek, onun bir totoloji olduğunu söylemektir. Totolojiler de, bizim deneysel bilgi arayışımızda yo göstermeye yardımcı olsalar bile, herhangi bir olgu üzerinde kendiliklerinden herhangi bir bilgi içermezler.²⁴⁰

Mümkün dünyalar semantiğini içeren modal mantık, zorunluluğun mantıksal ve matematiksel önermelerle sınırlandırılması söz konusu değildir. Bilakis, ileride açıklanacağı üzere, zorunlulaştırma kuralı gereği, doğru olan bir ifadenin zorunlu olmasını gerektiren modeller inşa edilebilir.

Mantıkçı Pozitivistlerle ilgili problem, tüm zorunlu doğrulukların a priori olduğunu kabul etmelerinde değil, daha ziyade, (doğalcılara karşı) pozitivist normatiflerin epistemolojiye yaklaşımıyla tenakuz içeren bir şekilde, tek zorunluluğun mantıksal zorunluluk olduğuna ikna etmesindedir. Bu, Kripke ve Kripkecilerin reddettiği bir kanaattir, yine de kalıntıları mantıksal modalite üzerine olan tüm modalitelerin sentaksını modellemelerinde sürer. Doğal dillerde modalitenin aslında nasıl işlediğine bakıldığında, bu yaklaşım problemlidir. Mantıkta ve felsefede buna bağlılık, *de re* kipliği kabul etmeyle çözülebilecek istenmeyen sonuçlar üretir. Pozitivistlere karşı Kripkecilerin haklı olduğunu düşünüyorum, bazı zorunluluklar a posterioridir: en azından *de re* zorunluluğun doğru ifadeleri genel olarak a posteriori doğru(luk)lardır. Mantıksal olarak olumsuzdurlar. Bunu metafizik zorunluluğun mantıksal zorunluluk olmadığını kabul eden özcüler (İng. essentialists) kendi post-Kripkeci ve pre-Kripkeci muarızlarına karşı haklıdır. Mantıkçı

240 Ayer, s.63.

pozitivistlerin, tüm zorunlu doğrulukların –ya da en azından gizli/gömülü (embedded) modalite içermeyenler- a priori doğruluklardır derken haklı olduklarını düşünüyorum. Modalite felsefesi içinde *de re* kiplik bu sentezi sağlayan bir yaklaşımdır.²⁴¹

Kısaca ifade etmek gerekirse, olgusal bir zeminden yoksun olan mümkün dünyalar semantiği ve sonrasında da olanaklılığı bütünüyle dışarıda bırakacak şekilde zorunluluğun mantık ve matematik yasalarına hapsedilmesi gerektiği anlayışından ötürü mantıkçı pozitivism, modal mantığın karşısında yer alır.

Mantıksal Atomculuk fikrini ortaya atan Russell da modal mantığın imkanından şüphe edenler arasındadır. Russell’a göre önermeler yalnızca doğru ya da yanlış olabilirler. Zorunlu, olanaklı ya da olanaksız olan önermeler değil, önermesel fonksiyonlardır. “Bir önermesel fonksiyon, her zaman doğru ise zorunlu, bazen doğru ise olanaklı, hiçbir zaman doğru değilse imkansız” olarak adlandırılır. Önermesel fonksiyonlara yüklenmesi gereken bu niteliklerin önermelere ve hatta kimi zaman bireylere yüklenmesi felsefe tarihi boyunca yapılan yanlışlıklardan biridir.

Önermesel fonksiyonlar ve önermelerin karıştırılmasından ötürü çok yanlış felsefeler ortaya çıktı. Yalnızca önermesel fonksiyonlara uygulanan yüklemelerin önermelere yüklenmesinden ve daha da kötüsü, bazen sadece önermesel fonksiyonlara uygulanan yüklemelerin bireylere yüklenmesinden oluşan olağan geleneksel felsefede çok şey vardır. Zorunlu, mümkün ve imkansızın durumu, söz konusu bu durumdur. Tüm geleneksel felsefede zorunlu, mümkün ve imkansız önermelerin nitelikleri olarak tartışan ‘modalite’ başlığı vardır, oysa bunlar aslında önermesel fonksiyonların özellikleridir. Önermeler sadece doğru ya da yanlıştır.²⁴²

Mantığın görevi, önermelerin doğruluk ya da yanlışlığını belirlemektir, zorunluluk ya da olanaklılık durumlarını değil. “Necessity and Possibility” adlı makalesinde Russell, geleneksel düşüncede doğru önermelerin bir kısmının zorunlu bir kısmının

241 Stephan K. McLeod, “Knowledge of Necessity: Logical Positivism and Kripkean Essentialism”. *Philosophy*, Vol. 83, No. 324 (Apr., 2008), pp. 179-191, s.191.

242 Bertrand Russell, “General Propositions and Existence”, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, ed. Robert Charles Marsh: “1918 *The Philosophy of Logical Atomism*” içinde, London George Allen&Unwin Ltd:1956. s.231.

olanaklı; yanlış önermelerin ise bir kısmının sadece yanlış, çelişki içeren kısmının ise olanaksız olarak adlandırıldığını ancak yine de zorunluluk kavramının önermenin doğruluğuna herhangi bir şey ekleyip eklemediğinin net olmadığını belirtir. O halde önermelerin doğruluğuna ne kattığı bilinmeyen modaliteler, mantığın ilgili olması gereken bir alan olmamalıdır.²⁴³

Russell, önermesel modalite fikrini mantık için öncelikli bir konu olarak almaktan hoşnutsuzdu, bunun sebeplerinden biri ne temel bir mantıksal zorunluluk ne de bundan çıkarılabilecek bir olanaklılık kavramının olmamasıdır. Modal terimlerin önermelere doğal olarak eklenmesi gerçeğine rağmen, saf mantıkta bir yer aldığı modalitenin bu kavramlarından esas/temel hiçbir şey yoktur. Mantığın ilgilendiği, basitçe doğru ya da yanlış olan önermelerdir ve modal ayrımlar onun görüşüne göre mantığın amacının dışındadır.²⁴⁴

Önermelerin değil ancak önermesel fonksiyonların zorunluluğundan bahsedilebilirse bu, tüm önerme türlerinde geçerli olan örneklerde söz konusu olabilir. “ya ... ya da ...” türünden ifadeler böyledir. Bu türden ifadelerde, önerme eklemesinin solunda yüklem taşıyıcısı olarak yer alan özne yerine ne getirilirse getirilsin, önermenin doğruluk değeri değişmeyecektir. “Pıtır bir kedidir ya da değildir” önermesinde Pıtır öznesi yerine ne getirilirse getirilsin, önerme doğru olarak kalmaya devam edecektir. Russell’ın zorunlu olarak kabul edeceği önermeler, bu şekilde mantıksal totolojileri, analitik doğrulukları ya da ampirik olarak zorunlu doğrulukları içeren önermeler olabilir. Bununla birlikte, Russell’ın düşünce sisteminde, “bir önermesel fonksiyon, en azından bir gerçek (actual) argüman onu sağlamadan mümkün değildir.” Örneğin “Pıtır bir kanatlı kedidir” önermesi yanlış olduğu gibi, Pıtır yerine getirilecek herhangi bir x değişkeni de önermeyi doğru kılmayacaktır, çünkü gerçek dünyada kanatlı kedi gibi bir şeyin/olgunun varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla, “x bir kanatlı kedidir” Russell’a göre imkansız bir fonksiyondur. Bu örneği dış dünyada varolan herhangi bir yüklemle değiştirir ve örneğin “x bir kedidir” fonksiyonunu ele

²⁴³Simon D’Alfonso, Russell on Modality,
http://simondalfonso.id.au/documents/philosophy/russell_modality.pdf

²⁴⁴D’Alfonso, s.2.

alırsak bu önermesel fonksiyon Russell'a göre mümkündür. x yerine örneğin Pıtır'ı koyarsak doğru, "Hachiko"yu koyarsak yanlış olacaktır.²⁴⁵

Wittgenstein da zorunluluk kavramıyla ilgili itirazlara sahiptir. Özdeşlik, terimler arası söz konusu olan bir bağıntıdır, nesnelere özdeşliğinden bahsedilemez. $a=a$ ve $a=b$ gibi iki ifadenin aynı nesneye göndergede bulunması, göndergede bulunulan nesne açısından zorunluluk ifade etmez. Aynı şekilde bu iki ifadenin aynı anlamı taşıması ya da aynı nesneye göndergede bulunması terimlerin özdeşliğini zorunlu kılmaz. Bir nesneye işaret eden ad ya da im değişiyorsa, anlam da değişir.

"Bir önermenin bir manaya (Sinn) sahip olup olmadığı sorusu, onun bir oluşturuca ögesine ilişkin bir diğere önermenin doğruluğuna asla bağımlı olamaz. Örneğin, $(x) x=x$ 'in manaya sahip olup olmadığı, $(\exists x)x = x$ 'in doğru olup olmadığı sorusuna asla bağımlı olamaz.²⁴⁶

"Nesnenin aynılığını, imin aynılığı yoluyla dile getiriyorum, bir aynılık imi aracılığıyla değil. Nesnelere ayrılığını da imlerin ayrılığı yoluyla. Özdeşliğin nesnelere arasında bir bağıntı olmadığı apaçık. Örneğin, $(x): fx. \supset x = a$ ' tümcesini ele alırsak, bu iyice açıklık kazanır. Bu tümcenin söylediği, sadece, f işlevini yalnızca a'nın doyurduğudur; f işlevini yalnızca a ile belirli bir ilişkisi olan şeylerin doyurduğu değil.²⁴⁷

Özdeşliğin nesnelere değil terimler arası bir ilişki olmasından hareketle, iki nesnenin birbirine özdeş olduğunu söylemek Wittgenstein'a göre anlamsızdır. Bir önermenin anlamının bir başka önermenin doğruluğundan bağımsız olması da, hangi modalite söz konusu olursa olsun, Lewisçi sıkı içerme yorumu açısından önermelerin birbirini gerektirmesi Wittgenstein için geçerli bir durum değildir.

"Three Grades of Modal Involvement" başlıklı makalesinde Quine, modal ifadeler ve modal mantığın kusurlu bulunduğu kısımlarını anlatır. Modal mantıkta, birbirini cinsinden tanımlanabilecek zorunluluk, olanaklılık, imkansızlık ve zorunlu-olmayış modal işlemcilerinin yanında sıkı içerme (İng. strict implication) ve sıkı

²⁴⁵ A.g.e. s.4.

²⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, *DeFTERLER*, Çev.:Ali Utku, Birey Yayınları:2004 s.144.

²⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev.:Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul:2008, 5.53-5.5301, s.123.

eşdeğerlik (İng. strict equivalence) bağıntılarının modal mantıkta yer aldığını ancak bunların kullanımının felsefeyi tekrar Aristotelesçi özcülüğe götürecektir denli sıkıntılar içerdiğinden bahseder.²⁴⁸ İfadelerin kaplamaları göz önünde bulundurulmaksızın, modal ifadeleri birbiri türünden yazmak ve modal mantıktaki sıkı içerme veya zorunlulaştırma kuralını uygulamak hatalara sebebiyet verir.

Göndergesel saydamlık, sözde *modal* bağlamlar olan “Zorunludur ki ...” ve “Mümkündür ki...” gibi ifadelere de zarar verir, en azından “Lewis’çi modal mantıktaki sıkı zorunluluk ve olanaklılık anlamında verili olduklarında. “Zorunluluk’ ve ‘olanaklılığın’ sıkı anlamlarına göre şu ifadeler doğru olarak kabul edilir:

9 zorunlu olarak 7’den büyüktür,
Zorunlu olarak Akşam Güneşinde yaşam varsa, o halde Akşam Güneşinde yaşam vardır.
Gezegenerin sayısı muhtemelen 7’den küçüktür.
Gezegenerin sayısı zorunlu olarak 7’den büyüktür.
Zorunlu olarak Akşam Yıldızında yaşam varsa, Sabah Yıldızında yaşam vardır.
Muhtemelen 9, 7’den büyüktür.²⁴⁹

Quine’in C.I. Lewis’in sıkı içerme bağıntısından hareketle verdiği bu örnekler, onun modal mantığın olanağına ilişkin itirazlarını barındırır. Aynı göndergeye sahip ifadelerin birbiri yerine konulması ve bunların modal operatörler eşliğinde doğruluğunun korunması mümkün değildir. Biçimsel bir dilde,

$$p \rightarrow (p \vee q)$$

$$\Box p \supset (p \vee q)$$

Çıkarımları doğru olabilir ancak, önermelerin kaplamı dikkate alındığında, uygulanabilir değildir.

248 W.V.Quine, “Three Grades of Modal Involvement”, (Quintessence içinde), The Belknap Press of Harvard University. London:2004.s.379.

249 W.V. Quine, “Reference and Modality” (From a Logical Point of View içinde). Harvard University Press, USA:2003, s.143.

“Zorunluluk, zorunluluğun Aristotelesçi-olmayan bir görüşünü yansıtan semantik bir yüklemdir: zorunluluk şeyleri söyleme yolumuzda aittir, hakkında konuştuğumuz şeylerde değil. İfade işlemcisi olarak zorunluluk, gördüğümüz üzere, semantik bir yüklem olarak zorunluluk açısından yeniden inşa edilebilme kapasitesine sahiptir fakat bununla birlikte belirli tehlikeler barındırır; tekrarlanmış modalite kurallarının aşırı ve gereksiz detaylandırır, nicel modaliteye son bir dalış çabasıdır. Tekil terimler mantığını karmaşıklaştırır; daha kötüsü, bizi Aristotelesçi özcülüğün metafizik ormanına geri döndürmeye öncülük eder.”²⁵⁰

Anlatılanlar çerçevesinde bir modal mantığın geliştirilmesine yönelik genel endişe ve itiraz, kipliğin yargının mı yoksa hakkında yargıda bulunulananın mı bir niteliği olduğu yönündeki kafa karışıklığı ve kaplam ve içlemin geliştirilen biçimsel dilde içerilmesinin mümkün olmayacağı düşüncesiyle ad, anlam ve göndergenin gerektiği gibi ayrıştırılamayacağı etrafında şekillenmiştir. İlerleyen bölümlerde anlatılacağı üzere, tüm bu kaygıları boşa çıkaracak şekilde bir modal mantık geliştirmek mümkün olmuştur.

4.1.2. C. I. Lewis’in sıkı içerme eklemi ve S1-S5 dizgeleri

Sıkı içerme eklemi üzerine yaptığı çalışmalarla modal mantığın kurucu ismi olarak anılan Clarence Irving Lewis (d.1883 – ö.1964), 1912’de *Mind*’da kaleme aldığı “Implication and the Algebra of Logic” başlıklı makalesinde, geleneksel maddi içerme anlayışını eleştirerek, koşul eklemine yalnızca kapsamsal-sentaktik değil aynı zamanda içlemsel olarak da içermeyi gerektirmesinin öneminden bahseder.

Mantığın geometrisinde ‘p, q’yu içerir, “p yalnızca q doğrudur ‘[(p = q) = (-p V q)]’” anlamına gelecek şekilde tanımlanmıştır. Fakat bu son ifade iki anlamlıdır. Gerektirme, tikel evetleme açısından tanımlanmıştır, fakat ‘ya ...ya da’ önermeleri en az üç farklı anlama sahiptir. Bunlardan biri, ‘p ya da q’ –ya p doğrudur ya da q- hem p hem de q doğru olabilir ihtimalini dışlamamak gerekir şeklinde anladığımızda ortadan kalkar. Geometrideki tikel evetleme, ikili/karşılıklı dışlamayı (İng. mutual exclusion) önemsemez. Eğer p doğruysa, bu q’nun yanlış olduğunu içermez. Bunun uygun bir ifadesi, “p ve q önermelerinden en az biri doğrudur” formunu alır. Tikel evetlemenin diğer iki anlamı hala duruyor. Biri (aynı zamanda) Aristotelesçi

250 Quine, “Three Grades of Modal Involvement”, s. 397.

'içerme' olan Mantık cebirinin içermesi, diğeriyle aynı ilişkiyi taşır. Böylece, bu iki tür tikel evetlemeyi birbirinden dikkatlice ayırmaya olan ihtiyacı [da beraberinde taşır]. Eğer yapabilirsen şu iki tür tikel evetlemeyi kıyasla: (1)Ya Sezar öldü ya da ay yeşil peynirden yapıldı, ve (2)Ya Matilda beni sevmiyor ya da ben sevgiliyim. İkisi arasındaki fark, pek çok farklı şekilde ifade edilebilir. İkinci tikel evetleme şöyledir, ayırık önermelerden en az biri "zorunlu olarak doğrudur". Olasılıklardan birini reddet, böylece diğerini kabul etmiş olacaksın. Önermelerinden birinin yanlış olduğunu varsay, diğerinin doğru olduğunu varsaymak için tutarlısın. Eğer önermelerden (lemma) biri yanlışsa diğeri, aynı şekilde, doğrudur. Bu ifadelerden hiçbirisi ilk tikel evetlemeyi geçerli kılmaz. En azından, önermelerden biri, olgu olarak, doğrudur. Fakat varsayalım ki, Sezar'ın öldüğü yanlış, bu kimseyi ayın yeşil peynirden yapıldığını varsaymak için bağlamaz. Eğer 'Sezar öldü' yanlışsa, ay zorunlu olarak yeşil peynirden yapılmamıştır, -tabii eğer olgu karşıtı koşullar anlamsız değilse.²⁵¹

Lewis'in biçimsel yazımda semantiğin de gözetilmesini olanaklı kılacak şekilde sıkı içerme eklemeni, önermelerden biri doğru olması halinde diğerini içermesinin zorunlu olacağı şeklinde yorumlaması ve bu bağlamda S1-S5 dizgelerini tanımlaması modal mantığın gelişimi açısından oldukça önemlidir. "P sıkı bir şekilde Q'yu içeriyor demek, maddi içerme zorunluluğu gerektiriyor demektir. Bu, şuna eşdeğerdir $\neg \diamond (P \wedge \neg Q)$, P'nin doğru ve Q'nun yanlış olması imkansızdır." Daha açık bir biçimde ifade edilecek olursa, Lewis'in sıkı içerme yorumu, önermelerin yalnızca sentaktik düzeyde belirli kuralları/koşulları sağlıyor olması değil, aynı zamanda içerme ifadesinin anlamına uygun olarak önermelerin semantik olarak da birbirine bağlı olmasını ifade eder.²⁵² Bu amaca matuf S1-S5 dizgeleri şöyledir:

S1 dizgesi şu basamakları içerir:

251 C.I. "Implication and the Algebra of Logic", Mind, Vol. 21, No. 84 (Oct., 1912), s.522-523.

252 Lewis sıkı içerme yorumuyla modal mantıktan önemli bir eşiği atlamış olmakla birlikte, onun bu yorumunu, semantik ve sentaktik kavramları gerekli şekilde ayırtmadığı ve söylem-kullanım ayrımını gözetemediği yönünde "geçerli çıkarım" ifadesi semantik ve sentaktik kavramları net bir şekilde ayırtmadan bir araya getirir. İkincisi, semantik ya da sentaktik olsun, bağıntı cümleler arasında söz konusudur bağıntının sağladığı cümlelerle ilgili bir gerçektir/olgudur, ve dolayısıyla \rightarrow eklemesinin hangi tarafında olursa olsun değişkenlerin cümlelerin kendisiyle değil cümlelerin adlarıyla yer değiştirmelidir (çünkü onlardan biri konuşuyor) . Bu karmaşa, formal modal mantığın düşmanları tarafından değerlendirildi ve Lewis'in başarısı sonraki tartışmalarda gölgede kaldı." Fitting, s.41-42.

- $(p \wedge q) \rightarrow (q \wedge p)$
- $(p \wedge q) \rightarrow p$
- $p \rightarrow (p \wedge p)$
- $((p \wedge q) \wedge r) \rightarrow (p \wedge (q \wedge r))$
- $((p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow r)$
- $(p \wedge (p \rightarrow q)) \rightarrow q$

S1'e " $\Diamond(p \wedge q) \rightarrow \Diamond p$, eklenmesiyle S2 dizgesi; S1'e " $(p \rightarrow q) \rightarrow (\sim \Diamond q \rightarrow \sim \Diamond p)$ " eklenmesiyle S3 dizgesi; S1'e " $\sim \Diamond \sim p \rightarrow \sim \Diamond \sim \Diamond \sim p$ " (yani, " $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ ") eklenmesiyle S4; ve nihayet S1'e " $\Diamond p \rightarrow \sim \Diamond \sim \Diamond p$ ", (yani, " $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$ " eklenmesiyle S5 dizgesi elde edilir.²⁵³

C.I. Lewis'in bu dizgelerinden S4 ve S5 dizgesi taşıdıkları çatı özellikleri dolayısıyla modal mantıkta en çok başvurulan dizgeler olacaktır. Bu konuya bir sonraki başlıkta değinilecektir.

4.1.3 Kripke Çatıları ve Modal Mantığın Tamlığı

Yukarıda ifade edildiği gibi, 20.yy'da çeşitli modal mantıklar üretilse de, Kripke'nin anılan katkılarıyla, "mümkün dünyalar semantiği standart hale geldi". Söz konusu bu mümkün dünyalar semantiği(ni içeren modal mantık) "sezgisel olarak anlamlı olan çok iyi bir matematiksel işleyiş sağlar".²⁵⁴ Kripke'ye göre "katı belirleyiciler hakkında konuştuğumuzda, biçimsel bir kip dilinde kesinlikle var olan bir olasılık hakkında konuşuruz"²⁵⁵. Buradaki "biçimsel bir kip dili" ifadesi oldukça önemlidir. Biçimsel dil, modal mantığın aracıdır. Analitik felsefeyle birlikte yoğun bir ilgiye mazhar olan biçimselleştirme, gündelik dilin handikaplarından kurtularak, metafiziği dışarıda bırakmak, anlamı ve dili belirginleştirmenin bir amacıydı. "Biçimselleştirme, soyutlama ve kavramsallaştırmayı da içerir. Bu, felsefede olduğu kadar bilimde de geçerli" bir yöntemdir. Dilin ya da evrenin yapısını daha iyi

253 Hunter, Bruce, "Clarence Irving Lewis", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (çevrimiçi).

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lewis-ci/>; ayrıca bkz. İskender Taşdelen, **Mantığın Gelişimi**, edit. David Grünberg, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir:2013, s.108-109.

254 Fitting, s.11.

255 Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, s.10.

anlamaya yardımcı olacak matematiksel soyutlamalar ve modeller kullanılır. “Model” anahtar kelimedir burada. Evrenin matematiksel bir modeli, evrenin kendisi değildir. Kısmi olsa da yaklaşık olarak anlamının bir yoludur.”²⁵⁶ Yahut da bir arazinin haritası olarak düşünülebilir. Harita, arazinin kendisi değil, bir resmi, bir modelidir. Ve farklı amaçlara göre hazırlanan farklı haritalar, aynı arazinin farklı niteliklerini yansıtan modelleri olarak düşünülebilir. Modal mantık da, bunun gibi, varlığı modaliteleri üzerinden anlamayı sağlayan modelleri içerir. Burada konumuz mümkün dünyalar semantiğiyle ilgili olduğu kadardır ancak farklı modaliteleri konu edinen modal mantıklar da vardır.

Zorunlu ve olanaklı, en önemli ve en bilinen modal niteliklerdir. Bunlar doğruluk için kullanılan Yunanca sözcük ile, “aletik” modaliteler olarak adlandırılır. Geleneksel terminolojide, *Zorunlu P* bir “apodiktik yargı”dır, *Olanaklı P* bir “problematik yargı”dır, ve *P* kendi başına “asertorik” bir yargıdır. Aletik modalitelerin yanı sıra geniş ölçüde tartışılan modaliteler geçmiş, gelecek ve şimdi ile ilgili olan temporal modaliteler, (...), yükümlülük ve izinler (“olabilirdi”, “olabilir”, “olmalı” vs.) ile ilgilenen deontik modaliteler ve bilgi ve inançla (“kesinlikle”, “muhtemelen”, “belki”, “muhakkak” vs.) ile ilgili olan epistemik ya da doksatik modaliteler.²⁵⁷

Modal mantığı, biçimsel bir dil aracılığıyla sunmak için bir takım unsurlara ihtiyaç vardır. Bunlardan ilki, çatı kavramıdır. Modal mantık her ne kadar modellerle ilgili olsa da, “çatılar asıl merkezi rolü oynar”, zira “koşullar, çatılar üzerine yerleştirilir”. Üyeleri genellikle mümkün dünyalar olan çatı, boş olmayan *G* gibi bir küme ve bu küme üzerinde tanımlanan erişilebilirlik bağıntısı yani *R*’den oluşur. Genellikle *G* ve *R*’den oluşan bir çatı, matematiksel bir ifadeyle (G,R) ikilisi olarak anılır. Nesne olarak adlandırılabilen her şey, çatının nesnesi olabilir. “Hangi dünyada hangi önermesel harflerin kullanılacağıının belirlenmesiyle” çatı bir modele dönüşür. “Bunun için şu yazım kullanılır: önermesel bir modal model, ya da kısaca model, bir, (G, R, \Vdash) üçlüsüdür, (G,R) bir çatı ve \Vdash mümkün dünyalar ve önermesel harfler arasındaki bağıntıdır. Eğer $\Gamma \Vdash P$ ise, P , Γ dünyasında doğrudur deriz.” Belirli bir modelin belirli bir çatı altında yorumlanması durumunda o modelin o çatıda

256 Fitting- Mendelsohn, s. 1.

257 A.g.e., s.2.

geçerli olduğu söylenir. Örneğin “bir X formülü (G, R, \Vdash) modelinde geçerliyse, her G dünyasında doğrudur. Bir X formülü bir çatıya dayalı tüm modellerde geçerliyse, o çatıda geçerlidir. Nihayet, eğer L , çatılar bütünüyse (İng. collection), eğer L 'deki her çatıda geçerliyse, L -geçerlidir”²⁵⁸.

Bir çatı üzerinde modeller farklı bağıntılar içerebilir. Bu bağıntılar yansımali, bakımsızlı, geçişli ya da seri olabilir.

yansımali'dir, her $\Gamma \in \mathcal{G}$ için eğer $\Gamma \mathcal{R} \Gamma$,
bakımsızlıdır, tüm $\Gamma, \Delta \in \mathcal{G}$ için eğer $\Gamma \mathcal{R} \Delta$, $\Delta \mathcal{R} \Gamma$ demekse
geçişlidir, tüm $\Gamma, \Delta, \Omega \in \mathcal{G}$ için $\Gamma \mathcal{R} \Delta$ ve $\Delta \mathcal{R} \Omega$ 'yı birlikte içeriyorsa
seri'dir, her $\Gamma \in \mathcal{G}$ için $\Gamma \mathcal{R} \Delta$ gibi bir $\Delta \in \mathcal{G}$ varsa.²⁵⁹

Yansıma bağıntısının geçerli olduğu bir modelde tanımlı bir G kümesinin elemanı olan Γ dünyası, kendisinden kendisine erişimi olabilen bir dünyadır. G kümesinin Γ ve Δ gibi iki ayrı mümkün dünyası var ve bu iki dünyanın birbirine erişimi varsa, bu G 'nin tanımlı olduğu model üzerinde bakımsızlı bağıntıyı geçerli olduğu söylenir. Eğer G modelinde Γ , Δ , Ω gibi farklı dünyalar var ve bu farklı dünyaların birinde diğerine ve o diğerinden bir ötekine erişim varsa, bağıntı türünün geçişli olduğu söylenir. Nihayet, G 'nin elemanı olan bir Γ dünyasının erişimi olan bir Δ dünyası da G 'nin elemanıysa, bu bağıntı türünün seri olduğu söylenir.

Mümkün dünyalar semantiğini içeren modal mantıkların en bilinen ve en çok kullanılanları K , D , T , B , $K4$, $S4$ ve $S5$ mantıklarıdır. Bu mantıklar, yukarıda tanımları verilen bağıntılara sahip çatıları olması yönüyle birbirinden farklı mantık dizgelerine ve semantik yorumlara sahiptir. Kripke çatısı olarak bilinen K dizgesinde

258 Fitting- Mendelsohn, s.18.

259 **A.g.e.**, s.19.

hiçbir çatı koşulu söz konusu değildir. Bu bakımdan oldukça esnek bir semantiğe sahiptir. Takip eden mantıklar ise farklı erişilebilirlik bağıntılarına sahiptir.

<u>Mantık Dizgesi</u>	<u>Çatı Şartı</u>
K	koşulsuz
D	seri
T	yansımali
B	yansımali, bakışimli
K4	geçişli
S4	yansımali, geçişli
S5	yansımali, bakışimli, geçişli ²⁶⁰

Bu mantık dizgeleri, bir mümkün dünyanın bir başka mümkün dünyaya söz konusu bağıntılar üzerinden erişebilmesinin koşullarını içerir. Örneğin bir Γ dünyasında geçerli olan “Turuncu kediler uykucudur” gibi bir önerme bir Δ dünyasında da geçerliyse, Γ dünyasından Δ dünyasına erişim yansımali bağıntı üzerinden söz konusudur ya da Γ ve Δ ’nın yansımali çatı özelliği gösteren T mantık dizgesinde yer alan bir modele ait kümeler olduğunu söyleyebiliriz.

Modal mantık, modeller üzerinden olduğu kadar, tablo yöntemleriyle de uygulanabilecek bir mantıktır. Anılan dizgeler ve çatı şartları tablo yöntemi tercih edildiğinde de söz konusudur. Tablo yöntemi kullanılarak bir formülün ya da modelin geçerliliğini kanıtlamak için hangi mantık dizgesinde yer alıyorsa o mantık dizgesinin kurallarını uygulamak gerekir. Örneğin bir formülün T-geçerli olduğunu kanıtlamak için T dizgesinin kurallarını uygulamak gerekmektedir. Kanıtlanması istenilen bir formül söz konusu olduğunda, kanıtlamak üzere kullanılan yöntemde, kanıtlanmaması gereken hiçbir formül kanıtlanmıyorsa, bu yöntemin *tutarlı* olduğu söylenir. Örneğin, “L için tablo kurallarının tutarlı olması demek, bir X formülünün L için geçerli kuralları kullanarak kanıtlandığı ve böylece L-geçerli olduğu demektir.” Bir mantık dizgesinin tamlığı ise, tutarlı olan bir tablo sisteminin

260 Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, s.19.

kanıtlaması gerekenin haricinde bir şeyi kanıtlamaması anlamına gelir. Bununla birlikte kanıtlaması gereken her şeyi kanıtlayan olmak zorundadır.²⁶¹ Daha öz bir ifadeyle, bir tablo kanıt yönteminde tutarlılık, kanıtlanabilen her şeyin geçerli olduğunu; tamlık ise, geçerli her formülün bir kanıtı olduğunu ifade eder.²⁶²

Kripke, modal mantığın tamlık ve tutarlılığını yalnızca tablo yöntemi üzerinden sentaktik bir kanıtlamayla değil, aynı zamanda bu dünyada ya da mümkün bir dünyada geçerli olan herhangi bir önermenin diğer mümkün dünyalarda geçerli olduğunun kanıtlanmasıyla mümkün olabileceğini de göstermeye çalışmıştır.

Bir önermenin, ancak ve ancak tüm “mümkün dünyalarda” doğru ise zorunlu olması, bu tanımların motivasyonu olan ve (sebebi olan) biçimsel olmayan analizlerin temelidir. (...) A'nın, önermesel ve yüklem değişkenleri P_1, \dots, P_n , serbest tekil/bireysel (İng. individual) değişkenleri x_1, \dots, x_n olan bir formül olduğunu düşünelim. Eğer biz her tekil değişkeni belirli bir nesneyi işaret eden [İng. denote] ve her önermesel ve yüklem değişkenini belirli bir önerme ya da yüklemi işaret eden olarak yorumlarsak, A kelimenin olağan anlamıyla bir önerme olmaya başlar. Kaplamsal bir bakış açısıyla, bunun muadili olan yeterli bir semantik D alanındaki A için bir *tam atama* [İng. complete assignment] kavramıyla verilir. Modal mantıkta, buna rağmen, sadece gerçek dünyayla ilgili olanı değil aynı zamanda diğer kavranabilir dünyalarla ilgili olanı da bilmek istiyoruz; P, gerçek dünyada doğru fakat düşünülebilir bir dünyada yanlış olabilir ve benzer şekilde $P(x_1, \dots, x_n)$. (...) Açıkça görüldü gibi, ister gerçek ister mümkün olsun verili bir dünyada doğru ya da yanlış olarak formülde karşılık bulan önermenin bir değerlendirmesinin temsili olarak yorumlandıklarında, formüllere T ya da F atama kuralları artık geçerli olmaya başlar. Özelde, bir EB önermesinin, ancak ve ancak tüm düşünülebilir (İng. conceivable) dünyalarda geçerli olduğu zaman doğru olduğu söylenebilir. (...) Evrensel/tümel mantıksal geçerliliğin bir tanımını oluşturmaya çalışırken, yalnızca konuşma evreninin keyfi sayıda unsurları içerebileceği ve yüklemelerin gerçek dünyada verili tüm yorumlara atanabileceği değil aynı zamanda tüm mümkün dünyaların biradalığında da bazı yüklem söz konusu olduğunda gerçek dünyayla ilişkili olabileceğini varsaymak makul görüldü. Diğer bir deyişle, boş olmayan standart D hariç, K, G ve K'da daha fazla sınırlamaya gerek olmadığını varsaymak

261 Fitting- Mendelsohn, s.59-60.

262 A.g.e., s. 46.

makul göründü. Bu varsayım biz doğrudan evrensel/tümel geçerlilik tanımımıza yönlendirdi.²⁶³

Tablo yönteminde kanıtlanabilen her şeyin geçerli olması tutarlılık ve geçerli her formülün bir kanıtı olması tamlığı kanıtlarken, mümkün dünyalar semantiği açısından ifade ederken, gerçek ya da mümkün bir dünya geçerli bir önermenin diğer mümkün dünyalarda da geçerli olduğunun ortaya konulmasıyla kanıtlanabilir.

4.2. GÖNDERİMDE BULUNMAYAN ve VAROLMAYAN NESNELERİN MODAL MANTIKTA ELE ALINIŞI

Tezimizin bu bölümünde varlık yokluk tartışmasının felsefe tarihinin şimdilik nihai noktası olan modal mantık üzerinden nasıl yürütüldüğü ele alınacaktır. Duyulurlar ve düşünülürler arasında salınan sarkaç, modal mantık üzerinden hem duyulur hem de düşünülür varolan ve varolmayanların yer bulabildiği bir uzlaşma alanında kendini bulur. Sentaktik düzlemde, terimler ve nesnelere arasındaki ilişkiselliğin semantik açıdan ortaya çıkardığı sorunlar modal mantık içerisinde çözüme kavuşturulmaya çalışılır.

Nesneler ve terimlerin veya nesnelere ve onlara gönderimde bulunan (bulunması beklenen) terimler arasındaki ilişkilerin açıklığa kavuşturulması bakımından ilk olarak ele alınması gereken konu eşitliktir. Modal mantık içerisinde Eşitlik Bağıntısı bir eşdeğerlik bağıntısıdır. Eşdeğerlik, bir nesnelere kümesi içinde yer alan nesnelere genel özellikleri itibariyle aynı olup olmadığını gösterir. Yani iki ayrı nesne türüne gönderimde bulunan terimler arasında eşdeğerlik bağıntısı söz konusu olduğunda, nesnelere her bakımdan aynı özelliklere sahip olması değil aynı kümenin elemanları olmalarını sağlayan tür adları bakımından aynı oldukları anlaşılmalıdır. Örneğin kuş terimi, diğer alt özelliklerine bakılmaksızın türün tüm üyelerini kapsayacak şekilde kullanılır; aynı şekilde köpek terimi de hangi tür ve hangi özellikte bir köpek olduğuna bakılmaksızın genel olarak tüm köpekler için kullanılan ortak terime işaret eder. Kuşlar ve köpekler hakkında aynı önerme içerisinde dile getirilecek bir eşitlik

263 Kripke, Saul. "A Completeness Theorem in Modal Logic". The Journal of Symbolic Logic, Vol. 24, No. 1 (Mar., 1959), s. 2-3.

bağıntısında belirli türde ya da özellikte kuşlar ve köpeklerden değil genel olarak kuş ve köpekten bahsedilir.

Eşitlik bir tür eşdeğerlik bağıntısıdır. Eşitlik, ilk olarak “ $x=x$ ” ile gösterilen bir şeyin kendisine eşit olması şartını, ikinci olarak da klasik birinci basamak mantıkta Leibniz Yasası olarak bilinen ve “ $(x=y) \supset (\varphi(x) \supset \varphi(y))$ ” şeklinde ifade edilen yasa x ve y gibi iki farklı terimin aynı nesne yerine kullanılabilmesini belirten şartı sağlamalıdır. Bu yasa, “*özdeşlerin ayırt edilemezliği*” ilkesi olarak da anılır. Eşitlik bağıntısı hem yansımali (İng. reflexive) hem geçişli (İng. transitive) hem bakışımıdır (İng., symmetric). Bu itibarla eşitlik bağıntısı bir eşdeğerlik (İng. equivalence) bağıntısıdır. x 'in tüm özellikleri y için de geçerliyse x ve y arasında bir eşitlik bağıntısı vardır denilir. Fakat eşitlik bağıntısı, anıldığı üzere, yalnızca temel bazı özellikleri üzerinden nesnelere arasındaki eşitliği genel itibariyle belirtebilir, nesnenin tüm özellikleri, eşitlik bağıntısının yansıtabileceği kapsam içinde yer almayabilir. Eğer bir dil içerisinde “ x bir kuştur” ve “ x bir kedidir” gibi iki yüklem varsa, “ x bir kuştur” gibi bir önerme dile getirildiğinde bu, x 'in sadece kuş kümesinin bir üyesi olduğunu söyler ancak ne tür bir kuş olduğunu ya da kuş olmak yüklemi dışında hangi yüklemelere sahip olduğunu söylemez. “ x ” değişkeninin kuşlar kümesinden değer aldığı bir durumda, $x=y$ gibi bir ifade y 'nin de kuş olduğuna işaret eder ama örneğin her ikisinin de papağan mı yoksa birinin kumru diğerinin papağan mı olduğunu söylemez. Bu, bir model içerisinde yer alan herhangi bir terimin, işaret ettiği nesne hakkında sadece bazı özellikleri bakımından eşitliğini ifade ettiği anlamına gelir. Her eşdeğerlik bağıntısı, üzerinde tanımlandığı kümeyi birbirinden karşılıklı olarak ayırık parçalara böler. Eğer eşitlik bağıntısı sonucunda ortaya çıkan tüm parçalar tek bir nesne içeriyorsa bu durumda söz konusu bağıntıyı içeren modeller normal modeller olarak anılır. Özdeşlerin ayırt edilemezliği modal mantığın çözmeye çalıştığı temel meselelerden biri olması bakımından önemlidir.

Mantık açısından Leibniz Yasasının öngördüğü özdeşlik ve özdeşlerin ayırt edilemezliğinin önemli bir mesele olduğu yadsınamaz. Ancak modal mantık açısından, özdeşliğin yanı sıra, neyin/nelerin zorunlu olarak özdeş ya da birbirinin aynı olduğu da oldukça önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Aynı nesneye gönderimde bulunan x ve y ad ya da betimleri olduğunu düşündüğümüzde “ $x=x$ ”

doğru iken, İkame Yasası (*Substitution Principle*) gereği “ $x=y$ ” de doğru olur. Zorunlulaştırma Yasası (*Necessitation Rule*) gereği ise, “ $(x=y) \supset \Box(x=y)$ ” yani x ve y özdeş ise, x ve y 'nin özdeş olması zorunludur diyebiliyoruz. Fakat bu gerçekten öne sürülebilir bir gerçeklik midir? “Sense and Reference” adlı makalesinde Frege, aynı nesneye gönderimde bulunan ad ya da betimlerin durumunu bilişsel süreci de dahil ederek tartışır. Ad ya da betimin neyi ve nasıl adlandırdığı, aynı nesneye gönderimde bulunan farklı ad ve betimlerin anlam bakımından belirleyiciliğinin tartışma konusu olduğu bu mesele “Frege'nin Bulmacası” (İng. Frege's Puzzle) olarak anılır. Söz konusu bu çalışmada, “aynı ifadeden yalnızca terimleriyle ayrılan tümceler ne kadar bilgilendirici oldukları konusunda nasıl ayrımlı olabilirler? sorusuna dair bir belirsizlikle başlar. Frege'nin yanıtı, sözcüklerin ve tümcelerinin yalnızca göndergeye değil, aynı zamanda anlama da sahip olmalarıdır.”²⁶⁴

Eşitlik [İng. equality] yanıtlanması kolay olmayan ilginç soruların ortaya çıkmasına neden oluyor. O bir bağıntı mıdır? Nesnelere arasındaki ya da adlarla nesnelere arasındaki bir bağıntı mıdır? Begriffsschrift'de ben ikincisini benimsedim. Bunu desteklediği görünen gerçekler şunlardır: $a=a$ ve $a=b$ açıkça birbirinden ayrımlı bilişsel değere ait ifadelerdir; $a=b$ biçimi bilginin çok değerli uzanımlarını içermesine ve her zaman önsel olarak belirlenememesine rağmen, $a=a$ önseli içerir ve Kant'a göre çözümleyici olarak adlandırılmalıdır. Doğan güneşin her sabah yeni olmadığını, tersine her zaman aynı olduğunun keşfi en yararlı gökbilimsel keşiflerden biridir. Günümüzde bile küçük bir gezegeni ya da bir kuyruklu yıldızı belirlemek basit bir şey değildir. Şimdi eğer eşitliği ‘a’ ve ‘b’ adlarının işaret ettiği şeyler arasındaki bir bağıntı olarak kabul edersek, $a=a$ 'nın $a=b$ 'den ayrımlı olmadığı gözükür (yani $a=b$ 'nin doğru olması koşuluyla).²⁶⁵

“Sense and Reference” adlı makalesine nesne ve gönderimi arasındaki bağıntı sorununu bu şekilde ortaya koyarak başlayan Frege'nin cevap aradığı soru “Bir özdeşlik ifadesinin anlamını idrak ettiğimizde edindiğimiz şey tam olarak nedir?”²⁶⁶ sorusudur. Farklı göstergelerle (ad ya da işaretlerle) aynı nesneye gönderimde

264 Mark Richard, “Anlam Üzerine Düşünceler” (**Anlam** içinde), çev. Halil Kayıkçı, Gugukkuşu yayınları, Ankara: 2012, s.8.

265 Gottlob Frege, “Anlam ve Gönderge Üzerine” (**Anlam** içinde, çev.:Halil Kayıkçı, Gugukkuşu yayınları, Ankara: 2012, s.59-60; “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Vol.57, No.3 (May, 1948), s.209.

266 Joseph Salerno, **Frege'ye Dair**, çev.: Ayhan Dereko, Birleşik Yayınları, Ankara: 2011, s.22.

bulunan nesnelere aynı nesneye dair bir anlamın ifadesi olduğu ve aradaki bu gönderim bağının zorunlu olup olmadığı nasıl bilinebilir? Frege'nin meşhur Sabah Yıldızı/Akşam Yıldızı örneğini kullanarak Kripke de aynı sorunu dile getirir:

Bazen iki adın aynı göndergeye sahip olduğunu keşfedebiliriz ve bunu bir özdeşlik cümlesiyle anlatabiliriz. Bu yüzden, örneğin (bunun basmakalıp bir örnek olduğunu sanıyorum), akşamleyin bir yıldız görüyorsunuz ve buna 'Hesperus' deniyor. (Bu, ona akşamleyin verdiğimiz addır, doğru mu? Başka türlü olmadığını umut ediyorum.) Sabahleyin bir yıldız görüyoruz ve ona 'Phosphorus' diyoruz. Pekala, sonra, aslında onun bir yıldız olmadığını aksine Venüs gezegeni olduğunu ve Hesperus ve Phosphorus'un gerçekte aynı olduğunu öğreniyoruz. Bu yüzden söz konusu durumu 'Hesperus, Phosphorus'tur.' şeklinde ifade ediyoruz. Burada, kesinlikle sadece bir nesnenin kendisiyle özdeş olduğunu söylemiyoruz. Bu, bizim keşf ettiğimiz bir durumdur. Buna göre söylenecek en doğal şey ve gerçek içerik şudur: Akşamleyin gördüğümüz yıldız, sabahleyin gördüğümüz yıldızdır (veya daha tam olarak, akşamleyin gördüğümüz şey, sabahleyin gördüğümüz şeydir). Bu, öyleyse söz konusu olan özdeşlik cümlesinin gerçek anlamını verir ve betim terimleri içindeki çözümleme budur.²⁶⁷

Farklı terim ya da işaretlerle aynı nesneye göndergede bulunulması halinde, "x=x" ve "x=y"nin aynı anlamı içermediği böylece ortaya konulmuştur. "Frege'nin ortaya koyduğu biçimiyle söylersek, böyle iki ifade birbirinden ayrı 'bilişsel değerler' ifade ederler. Her şeyden önce ifadelerden biri bilgilendiricidir (yani Sabah Yıldızı'nın, Akşam Yıldızı olduğu kendisine söylenmesiyle kişi yeni bir şey öğrenebilir) ve diğeri değildir (Sabah Yıldızının Sabah Yıldızı olduğu söylenmesiyle hiçbir şey öğrenilmez). Dolayısıyla bu iki ifade farklı şeyler söylerler."²⁶⁸

"Sabah Yıldızı, Sabah Yıldızdır" önermesinin zorunlu olarak "Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızdır" ifadesiyle aynı anlamı taşımadığı aşikardır. Öte yandan, aynı önermeler modal mantık açısından ele alınıp zorunlulaştırma kuralı gereği kutu modal işlemcisi uygulanırsa,

$$x=y \supset \Box(x=y)$$

267 Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, s.40-41.

268 Salerno, s. 23.

demek mümkün değildir. Eşitliğin sağındaki kutuyu “zorunludur ki” şeklinde aldığımızda,

“Zorunlu olarak Sabah Yıldızı Akşam Yıldızıdır” şeklinde bir önerme doğru değerini alırken (almasa mümkünken),

buradaki kutu işlemcisini “Eskiler biliyor ki” şeklinde alırsak

Eskiler biliyor ki “Sabah Yıldızı Akşam Yıldızıdır” şeklindeki bir önerme doğru değerini almayabilir.

Dolayısıyla $a=b$ doğru iken, $a=b$ zorunludur gibi bir şey söylemek mümkün değildir. Bu noktada modal mantığı eleştiren ve hatta eşitliğe yer veren bir mantık yapılamayacağını ileri süren filozoflar olmuştur. Wittgenstein, nesnenin kendisiyle aynı olduğunun ve bir terimin o nesneyi işaret ettiğini $x=x$ gibi bir ifadeyle göstermenin anlamsız olduğunu düşünür. Nesne zaten kendisiyle aynıdır, bunu söylemek gereksizdir. Terimler ise zaten farklıdır. Wittgenstein her nesnenin bir tek ismi olsaydı, böyle bir ifadeye gerek kalmayacağını söyler. Böyle bir ifadeye gerek duyuluyorsa da iki terim zaten aynı (anlamda) değildir bu durumda da özdeşlik zaten yoktur. $a=b$ 'deki değişkenlerin her ikisi de aynı nesneye işaret etseler de $a=a$ 'dan farklı bir anlamı olduğu ortadadır.²⁶⁹ Dolayısıyla ifade doğru olabilir ama zorunludur demek için bir gerekçe yoktur. Frege, modal bağlamda, önermenin anlama dair olduğunu, göndergeye dair olmadığını düşünür. Yani modal önermelerin *de re* olarak değil *de dicto* olarak bir okumasını yapar.²⁷⁰ Russell'a göre ise bu ikisinin birbirinden ayrımı yapılamaz, bir terimin anlamı göndergesidir. Eğer terim bir göndergeye sahip

269 Wittgenstein'in bu düşüncelerini içeren ifadelerinden bazıları şöyledir:

“Ve ‘manası değiştirilmeksizin’ şu anlama gelir: imin kendisi hakkındaki özsel şeyi değiştirmeksizin. Çünkü im, manayı değiştirmeksizin değiştirilemez.” L. Wittgenstein, **Defterler**, Çev.:Ali Utku, Birey Yayınları:2004, s.66

“Bir önermenin bir manaya (Sinn) sahip olup olmadığı sorusu, onun bir oluşturucu ögesine ilişkisini bir diğer önermenin doğruluğuna asla bağımlı olamaz. Örneğin, $(x) x=x$ 'in manaya sahip olup olmadığı, $(\exists x) x = x$ 'in doğru olup olmadığı sorusuna asla bağımlı olamaz. (...) L. Wittgenstein, **Defterler**, Çev.:Ali Utku, Birey Yayınları:2004 s.144.

“Nesnenin ayrınlığını, imin ayrınlığı yoluyla dile getiriyorum, bir ayrınlık imi aracılığıyla değil. Nesnelerin ayrınlığını da imlerin ayrınlığı yoluyla.

Özdeşliğin nesnelere arasında bir bağıntı olmadığı apaçık. Örneğin, $(x): fx. \supset x = a$ tuncesini ele alırsak, bu iyice açıklık kazanır. Bu tuncenin söylediği, sadece, f işlevini yalnızca a'nın doyurduğudur; f işlevini yalnızca a ile belirli bir ilişkisi olan şeylerin doyurduğu değil. (...) TLP, 5.53-5.5301.

270 Fitting- Mendelsohn, s.144.

değilse anlamdan da yoksundur. Frege'nin Bulmacasına Russell'ın çözümü, modal mantık açısından da önemli bir katkı olan sentaktik etki alanı (İng. scope) fikridir. Eğer $a=b$ ise yani a ve b aynı nesneye gönderimde bulunuyorsa, a için doğru olan herhangi bir yüklem, b için de doğrudur: yani, $\varphi(a)=\varphi(b)$.²⁷¹

Sorun, Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızının aynı nesneye gönderimde bulunması değil adlar ve belirli betimlemelerin dil içerisinde kullanımından kaynaklanır. $a=b$ ifadesi, sentaktik düzeyde ele alındığında nesnelere ne olduğuna bakılmaksızın iki terim arasında eşitlik olduğu söylenebilir. Fakat bu mantıksal bir zorunluluk değildir. Mantıksal zorunluluk bu iki terimin eşit olduğunu doğru kabul etmenin ardından gelir. Eğer a ve b'nin eşit olduğu doğruysa, a ve b'nin eşit olması zorunludur da. Yani terimlerin gönderimde bulunmasının zorunluluk bağıntısına sahip olup olmaması değil, mantıksal zorunluluğu içerip içermemesi sorun teşkil eder. Mantıksal olarak eğer $x=y$ doğru ise $x=y$ zorunlu olmak durumundadır.

Özdeşlerin ayırt edilemezliği sorunu, Kripke'nin mümkün dünyalar fikrini ortaya atması ve mümkün dünyalar için geçerli bağıntıları (bakışimli, geçerli, yansımali) tanımlaması ile çözülebilir hale gelir.²⁷²

(...) Wiggings'in söylemiş olduğu gibi, Leibnizci "özdeşlerin ayırt edilemezliği" ilkesi, bana çelişki kuralı kadar kendinden kanıtlıymış gibi gelmişti. Bazı filozofların ondan şüphelenebilmiş olması, bana daima tuhaf gelmiştir. Kipsel mantığın, model kuramsal çalışması, ('mümkün dünyalar' anlambilimi), sadece şu kanyı doğrular; kipsel özellikleri içeren ileri sürülmüş karşıt-örnekler, daima bazı karşılıkları meydana çıkarır: İlgili bağlamlar, hakiki özellikleri göstermez, kapsam alanları karıştırılmıştır ya da bireysel kavramlar arasındaki çakışmalar, bireyler arasındaki özdeşlikle karıştırılmıştır. Model kuramı bunu, aslında sezgisel düzeyde bir açıklığa kavuşmuş olması gerekse de tamamen açık hale getirmiştir. X'in zorunlu var oluşa gereksinim duymaması olgusundan kaynaklanan, aşırı titiz telakkilerden kaçınılırsa, $(x) \square (x=x)$ 'den ve Leibniz'in özdeşlik 'içsel' bir ilişkidir kuralından,

271 Russell, "On Denoting", s.485. "Eğer a ile b aynı ise, biri için doğru olan her şey diğeri için de doğrudur ve her ikisi de, herhangi bir önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını değiştirmeksizin o önermede birbiri yerine kullanılabilir(...)". Ayrıca, Russell'ın kapsam (İng. Scope) kavramına dair detaylı bilgi için bkz. Saul A. Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, Vol. 114, No. 456 (Oct., 2005), pp. 1005-1037.

272 Fitting- Mendelsohn, s.145 vd.

açıkça şu ortaya çıkar: $(x) (y) (x=y \supset \Box x=y)$. (Hangi çift (x,y) , karşıt-örnek olabilir? Aynı nesnelere çiftleri olamaz, çünkü o zaman öncül yanlıştır; ne de herhangi bir nesnenin kendisi ve onun çifti karşıt örnek olabilir; zira bu durumda da sonuç doğrudur). Eğer 'a' ve 'b' katı belirleyiciler ise bundan, 'a=b'nin eğer doğruysa, zorunlu bir gerçeklik olması sonucu çıkar. Eğer 'a' ve 'b' katı belirleyici değilse, 'a=b' ifadesi hakkında hiçbir şekilde böyle bir sonuç çıkmaz. ('a' ve 'b' tarafından belirlenen nesnelere, zorunlu olarak özdeş olmalarına rağmen.)²⁷³

Bu dünyada tanımlı olmayan, var olmayan herhangi bir bireyin erişilebilir bir dünyada özelliklerinin doğruluk değeri saptanabilir. Bu dünyada Sezar için dile getirilecek herhangi bir önerme, erişilebilir mümkün bir dünyada doğru olabilir. Sezar bu dünyada sahip olmadığı bir özelliğe bir başka erişilebilir mümkün dünyada sahip olabilir. Fakat bu nasıl mümkün olabilir? Bu problem adlar ya da betimlemelere değil, nesne ve özdeşlik meselesine dair problemdir. Bu dünyada öyle olmayan ya da doğru olmayan durumların erişilebilir bir dünyada söz konusu olduğunu, yani doğru olduğunu söylediğimizde, aynı durum bu dünyadan erişilebilen tüm dünyalarda doğru ise, o durumun aynı zamanda bu dünyada zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. "Pıtır yeşil bir kedidir" önermesi bu dünyada Pıtır için doğru olmayabilir ama erişilebilir bir B dünyasında Pıtır yeşil bir kedi olarak tanımlanabilir ve Pıtır'ın B dünyasında yeşil olduğu doğru olabilir. Ancak bu dünyadan erişilebilen tüm dünyalarda Pıtır yeşil değilse Pıtır'ın yeşil olduğunun doğru olması zorunlu değildir. Bu noktada soru işaretleri vardır. Bu dünyada varolan ve belirli özelliklere sahip olan herhangi bir nesne erişilebilir bir mümkün dünyada da aynı özelliklerin taşıyıcısı mıdır? Bu konuda iki ayrı görüş vardır. Bunlardan biri demet teorisi olarak bilinen, nesnenin belirli özellikler bütünü olduğunu ve o özellikleriyle bilinebileceğini savunan görüş, diğer görüş ise tüm özellikler nesneden soyutlansa bile yine de orada kendi halinde bir nesne olduğunu savunan görüştür.²⁷⁴ Modal mantık açısından ilk görüşü benimseyenler vardır. Kripke'nin yaklaşımı bu görüşlerden ilki ile tutarlı olarak ele alınabilir. Nesne bir özellikler bütününe sahiptir. Onu o yapan özellikleri haricinde mümkün dünyalarda farklı özelliklere bürünebilir ancak mümkün bir dünyada da nesnenin söz konusu nesne olduğunu bilmeye olanak

273 Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, s.10.

274 Fitting- Mendelsohn, s. 147.

tanıyan özelliklerinin taşıyıcısı olmayı sürdürür. Bu düşünce katı adlandırıcılar düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Aziz Sancar bu dünyada Nobel ödüllü bir bilim adamı olabilir ancak mümkün bir dünyada bir ressam olduğu düşünülebilir.

Modal mantığın klasik mantığa kıyasla varolmayan nesnelere semantiğine olanak tanıması bakımından avantajlı olduğu hususlardan biri edimselci (İng. actualist) ve olanaklılıkçı (İng. Possibilist) yorumlarının olmasıdır. Çalışmamız boyunca da konu edinildiği üzere, Parmenides'in varolanı düşünülebilir olanla eşleştirmesi ve hakkında konuştuğumuz her şeyin varlık alanında bir şeye tekabül ediyor olduğu şeklindeki yorumu, bütün klasik düşünceye hakim olmuş bir anlayış olarak, varolmayana ya da varlık alanı içerisinde yeri olmayana dair konuşma imkanının önünü kapatmıştır. Modal mantık içerisinde, tanım kümesinin değişkenleri bu dünyada varolanlar olan bir model tanımlayarak fiili alana dair anlamlı bir şekilde konuşabilir ve önermelerin doğruluk değerleri tayin edilebilirken; bu dünyadan erişilebilir olan ancak tanım kümesinin değişkenleri bu dünyada varolmayanlar olan bir model inşa edilebilir, bu sayede varolmayan nesnelere hakkında anlamlı bir şekilde konuşulabilir ve söz konusu mümkün dünyada bu dünyada varolmayana ilişkin herhangi bir önermenin doğruluk değeri belirlenebilir. Burada işaret edilmesi önem arz eden iki husus vardır. İlki, klasik mantığın üzerinde konuştuğu alanın tamamı varolanlar kümesinin elemanları oldukları için klasik mantıkta fiilici-mümküncü gibi bir ayrıma gitmek anlamlı değildir. Çünkü varolan her şey bu dünyada vardır, varolmayan ise düşünülemeyen ve konuşulamayandır. Oysa zihin ve dilin olanakları bilfiil bu dünyada varolanın ötesinde de etkinliğini sürdürür. Bu etkinlik varolmayan ya da mümkün olmayana dilde, düşüncede ve mantıkta yer açmayı zorunlu kılar. Klasik mantıkta yadsınmaya çalışılan bu zorunluluk modal mantıkla birlikte akıl ilkeleriyle çelişmeksizin kendine yer bulabilir hale gelir. İkincisi, modal mantığın fiilici ve mümküncü ayrımını yapabilmesi yani mümkün dünyalar modelleyip bu dünyada olanın dışında şeyler ya da durumlar hakkında önermeler dile getirebilmenin yolunu açan dünya ve mümkün nesne fikrini ortaya atan olarak Kant'tır. Kant, duyum yoluyla edinilen bilginin zihnin pratik gerekçelerle aklın düzenleyici kullanımını yardımıyla genişletmesi ve bir dünya algısının oluştuğunu ileri sürmesi ve henüz herhangi bir şekilde deneyimlenmemiş olmakla birlikte deneyimlenenlere binaen

zihnin kurabileceği mümkün nesne fikri modal mantığın mümküncü yorumunun nüvelerini oluşturur. Gerçeklikte dünya diye bir şey yoksa ve dünya insan zihninin kurduğu bir bütünlükse; aynı şekilde zihin gerçek dünyada verili nesnenin ötesinde mümkün nesnelere kurmaya yetenekliyse, mümkün nesnelere müteşekkil bir mümkün dünya kurmak da pekala zihnin bir yetisidir.

Fiilici nicelemede, niceleyicinin etkili olduğu alan bu dünyada bilfiil varolanlar, mümkün nicelemede ise varlığı model dahilinde muhtemel olan ya da düşünülebilir olanlardır. Yani örneğin, Fransa'nın şimdiki cumhurbaşkanı, bilfiil bu dünyada yer alan bir varlık olarak fiili niceleme alanının bir nesnesi iken, Fransa'nın şimdiki kralı gibi varlıksız nesnelere bu dünyadan erişilebilen mümkün bir dünyanın nesnesi olarak mümkün niceleyicinin sahası içindedirler. Bu, fiili dünyada varolmasa da düşünülebilir bir başka dünyada yer alan nesnelere hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilme olanağıdır.

Bu fiili dünyada varolmayan ancak mümkün bir dünyada varlığı düşünülebilen bir nesneye dair konuşmanın sembolik yazımda gösterilebilmesi “vardır” yüklemine bir model içerisinde tanımlanması yoluyla olur. Herhangi bir dünya için tanımlanan bir modelde yer alan x değişkeni, o dünyada varlık yüklemine taşırken başka bir dünyada bu yükleme sahip olmayabilir. Dolayısıyla varolduğu dünya için x 'e yüklenen vardır yüklemi o dünyada doğru değerini alırken bir başka dünyada doğru olmayabilir.

Klasik mantıkta da “ $(\exists y)(y=x)$ ” şeklinde tanımlanabilen bir önerme, x 'e ancak ve ancak herhangi bir dünyada var ve değer atfedilebiliyorsa x 'in o dünyada geçerli/var olduğu anlamını taşıyan “vardır” yüklemi (“ $E(x)$ ”) eklenerek tanımlı model içerisindeki değişkenlerin söz konusu dünyada varolduğu anlamı edinilebilir. Klasik mantıkta böyle bir ifadenin varlıksal niceleyicinin alanında olması hiçbir şey ifade etmiyordu çünkü düşünülebilir ve konuşulabilir olanların alanı bilfiil varolanlarla sınırlıydı. Modal mantıkta bu ifadenin anlamlı hale gelmesi gerçek bir vardır yüklemine yalnızca fiili dünyada değil mümkün dünyalarda da bir anlam taşıyor olması sebebiyledir. Bu şekilde mantık yapmanın sağladığı avantajlardan biri, herhangi bir dünyada varolan ya da varolmıyandan bahsederken aynı zamanda bu varolana ontolojik olarak bağlılık gerektirmemesidir. Yani fiili dünyada varolmayıp

herhangi bir dünyada varolabilen bir nesneden bahsederken, o nesnenin ontolojik varlığına bağlanma gerekliliği ortadan kalkar. Bu tür mantıklara varlıksal bağlanmalardan bağımsız denilir. Klasik mantık, hakkında konuştuğu alanın varoluşuna bağlılığı gerektiren bir mantıktır. Modal mantık, vardır yüklemine kullanılmadığı herhangi bir şey için varlıksal bir bağlanma gerektirmez Herhangi bir değişken herhangi bir dünyada kimi yüklemelere konu olabilir. Ancak aynı zamanda “vardır” yüklemine sahip değilse bahsi geçen tüm yüklemeler için doğru ya da yanlış değeri alabilecekken “vardır” yüklemine taşıyıcısı olmak zorunda kalmayacaktır.

Varolmayanlar sorununu ya da varlığın yadsınmasını çözebilmek için felsefe tarihi boyunca pek çok yöntem denenmiştir. “Vardır” yüklemine ya da bu yüklemi temsil eden “-dır” kopulasının farklı kullanım şekillerini varlık bildiren türünden ayırma girişiminden cümledeki özne yüklem yerinde duran kavramların gerçek özne ve yüklemden ayırt edilebilmesine dek farklı yöntemler üzerine düşünülmüştür. Ne var ki, varolmayan nesnelere bahsetmenin tek yolu söz konusu nesnenin bir varolmayan olduğunu söylemek değildir. Cümle içerisinde herhangi bir nesneye dair bir kimsenin yönelimini içeren bir ifade yer alabilir. Bu türden bir nesne varolan ya da varolmayan bir nesne olabilir: örneğin, “Deniz, Aziz Sancar’ın Nobel ödüllü bir bilim adamı olduğunu biliyor” gibi bir önerme dile getirmek mümkünken, “Deniz, Aziz Sancar’ın bir ressam olduğunu biliyor” gibi bir önerme dile getirmek de mümkündür. Bu önermeleri biraz daha karmaşık hale getirerek, “Dede Korkut Aziz Sancar’ın Nobel ödüllü bir bilim adamı olduğunu biliyor” ya da “Dede Korkut Aziz Sancar’ın bir ressam olduğunu biliyor” şeklinde önermeler de kurabiliriz. Yani cümle içerisinde özne, varolmayan nesne hakkında kendi eylemini dile getirebilir, cümle içerisinde özne yerinde duran nesne bir varolmayan olabilir yahut da varolan ya da varolmayan özne varolan ya da varolmayan bir nesnenin yüklemi hakkında konuşabilir. Bu durumların hepsi birbirinden ayrışır. Bu ayrımları mantıksal yapı içerisinde de gösterebilmek gerekir. Filozofların genel eğilimi ya varolmayan nesnenin bir reddi ya da vardır yüklemine bütünüyle bir reddi şeklinde olmuştur. Bu iki eğilim şöyle de ifade edilebilir:

“(A) Eğer bir kimse (diyelim ki John), bir şeyin varlığını reddederse, John var olmadığını söylediği şeye referansta bulunur.

(B) Varolmayan şeylere referansta bulunulamaz ya da haklarında konuşulamaz, hiçbir önerme bu türden nesnelere ilişkin olamaz.

Bunlardan elde edilecek sonuç:

(C) Eğer John bir şeyin varlığını reddederse, varolmayan şeyin varolduğunu söyler.

Yani;

(D) John bir şeylere (diyelim ki) K'lere, referansta bulunursa ya da K'lerden bahsedirse; o halde K'ler vardır.

K'lerin, John'un varolmadığını söylediği şeyler olduğunu düşünür ve K'ler yerine "John'un varolmadığını söylediği şeyler" yazarsak,

(E) John varolmadığını söylediği şeylere referansta bulunuyor ya da onlardan bahsediyorsa, o halde John'un varolmadığını söylediği şeyler vardır."²⁷⁵

Varlığı reddedilen nesne ya da varlık yüklemine reddi olarak karşımıza çıkan bu türden paradokslar, varolmayan paradoksu (*the Paradox of Nonbeing*) olarak anılır. İlk ya da ikinci türden reddini savunanlar "varlık alanını daraltıcılar" (kısaca "daraltıcılar") (İng. *deflationists*) ya da "varlık alanını genişleticiler" (kısaca "genişleticiler") (İng. *inflationists*) olarak anılırlar. Genişleticiler A'yı kabul edip B'yi reddederken, daraltıcılar B'yi kabul edip A'yı reddederler. Yani daraltıcılar varolmayan nesnenin de ona referansın da söz konusu olmadığını, genişleticilerse varolmayan şeylere göndergede bulunulamayacağını ve haklarında bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla bahsedilebiliyor ve referansta bulunulabiliyorsa bir şekilde varlık sahibi olduğunu kabul ederler. Özellikle Russell'in eleştirilerinin de etkisiyle yaklaşık bir yüzyıl boyunca daraltıcı bakış açısı hakim olmakla birlikte modal mantıkta yaşanan gelişmeler genişletici bakış açısının yaklaşımının tekrar günde gelmesini sağlamıştır.²⁷⁶

Daraltıcılar için herhangi bir nesneye göndergenin temel koşulu onun varoluşudur, varolmayan bir nesneye göndergede bulunulamaz. Aynı sorunla

275 Fitting- Mendelsohn, 168-169.

276 A.g.e., s.169.

ilgilenmiş olan Russell çareyi cümleyi kendisini oluşturan unsurlara bölmek, adlar ve belirli betimlemeleri birbirinden ayırmak ve varlıksal niceleyiciyi kullanarak önermede niceleyiciye karşılık gelen bir unsur varsa önermeyi doğru kabul etmekte bulmuştur. Varlıksal niceleyicinin etki alanındaki değişkene karşılık gelen bir nesne yoksa, önerme yanlış kabul edilir. Kanatlı at ve Pegasus örneklerinden ilerleyecek olursak,

“Kanatlı atlar vardır” gibi bir önerme Russell’in formülasyonuyla,

$(\exists x)(x \text{ bir kanatlı attır ve } x \text{ vardır})$

Şeklinde yazılabilir ancak x’e karşılık gelen bir nesne olmadığı için bu önerme yanlıştır. Bir diğer yöntem de “vardır” yüklemine ortadan kaldırmaktır. Bu durumda, “Pegasus vardır” gibi bir önerme,

X Pegasus olandır. (İng. pegasisize).

Şeklinde ifade edilebilir ancak ne “Pegasus vardır” önermesindeki Pegasus gerçek bir öznedir ne de Pegasus olmak gerçek bir yüklemidir.²⁷⁷

Bu yöntemlerin hiçbiri varolmayan nesne hakkında anlamlı bir şekilde konuşmanın olanağını vermediği için daraltıcılar varolmayan nesne ya da varlık yüklemine bütünüyle reddetmekten başka çıkış yolu bulamamaktadır. Oysa B’deki gibi bir önermenin yani varolmayana dair herhangi bir önerme dile getirilemeyeceği şeklindeki önerme kendi kendini çelen bir önermedir. Çünkü varolmayan hakkında hiçbir önerme olamayacağı, varolmayan hakkında dile getirilmiş bir önermedir. Aynı şekilde B’deki önermenin ilk kısmında varolmayan nesnelere referansta bulunulamaz ifadesinin referansta bulunduğu şey de varolmayan nesnelerdir. Parmenides’in varolmayanın düşünülmemeyeceği ve hakkında konuşulamayacağı iddiası da, tıpkı bunlar gibi, kendiyle çelişen bir iddiadır zira varolmayan üzerine düşünülmüş ve hakkında konuşulmuştur.

Modal mantık açısından daraltıcıların çıkış olarak gördükleri her iki yol da aşırıya kaçmaktır. Vardır yüklemine yüklem olarak kabul etmemek, tüm bu

277 A Fitting- Mendelsohn, s.170.

tartışmalara kapı aralayan Kant için bile aşırı bir yorumdur; zira Kant, “vardır” yüklemine yüklem olmaktan çıkarmamış gerçek bir yüklem olmadığını yani bir anlamda nesnenin varlık olarak yüklemelerin taşıyıcısı olabileceği ama gerçek bir varoluşa sahip olmayabileceğini kabul etmiştir. Kaldı ki, vardırın bir yüklem olup olmaması klasik mantık açısından bir anlam taşımamaktadır çünkü üzerine konuşulan alanın hepsinin varolduğu varsayımından hareket eder. Ancak modal mantık açısından fiili niceleyicinin kullanımı yoluyla bu dünyada varlık yüklemine taşımayan ancak başka dünyalarda taşıdığı varsayılan nesnelere bahsetmek mümkündür, dolayısıyla bu yükleme sahip olup olmaması modal mantık açısından önemli ve anlamlı bir ayrımdır.

Varolmayan nesnelere bir varoluşu bulunmasa da kendilerine göndermede bulunmayı ve haklarında konuşmayı olanaklı kılacak türden bir varlıkları olduğu görüşünü savunanlar yani bir anlamda varlık alanını fiili olanlarla sınırlamayıp mümkün varlıkları içerecek dek genişletenler de genişleticilerdir. Russell, varolmayan şeylerinde de bir tür varlığı bulunması gerektiğini aksi takdirde onlara atfedilen özelliklerin ve neyin varolmadığını söylemenin anlamsız olacağını düşünür. Bir şeyin varolduğu inkar edilebilir ancak varlık sahibi olduğu inkar edilemez türden bir gerçekliktir. Düşünülebilen, dile getirilebilen her şeyin bir varlığı vardır ve bunlardan bazıları varoluşa sahiptir. Dolayısıyla, daraltıcıların aksine, şeylerin varolmadığı öne sürülebilir çünkü bazı nesnelere varoluşa sahip değildir, ancak varolmayan hakkında düşünmek ve konuşmak reddedilemez. Bir şey hakkında konuşmanın ve ona referansta bulunmanın zorunlu koşulu onun bilfiil varolması değil varlık sahibi olmasıdır. Bu düşüncenin Meinong düşüncesiyle benzerlik gösteren yanları vardır. Meinong da her şeyin varlık sahibi olduğu ancak bazı şeylerin varolduğu düşüncesini savunur. Varolmasa da kendisi hakkında konuşmayı, bilgi sahibi olmayı olanaklı kılacak özelliklerin taşıyıcısı olan nesnelere vardır. Meinong bunları, önceki bölümde de değinildiği üzere, varlıksız nesnelere olarak adlandırır. Varolmasa da yani bir *Sein*'a sahip olmasa da varlıksal özelliklere sahip olmayı yani *Sosein*'a sahip olmayı *Sein*'in *Sosein*'den bağımsızlık ilkesi olarak tanımlar.

Russell ve Meinongcu genişleticilik arasında şöyle bir fark vardır: Russell varoluşa değil ancak varlığa yani *sosein*'a sahip nesnelere hakkında konuşmanın olanaklı olduğunu düşünürken, Meinong yalnızca varlıksız nesnelere değil, yuvarlak kare gibi hiçbir şekilde gönderimi bulunmayan nesnelere hakkında konuşmanın olanağını da savunur. Modal mantık, burada sınırlandırıldığı şekliyle, mantıksal dil içerisinde varoluşa değil ancak varlığa sahip olmak bakımından bir gönderimi bulunan nesnelere bahsetmenin yolunu gösterirken, yuvarlak kare gibi hiçbir gönderime sahip olmayan nesnelere dışarıda bırakır.²⁷⁸

Fiili ya da mümkün dünyalarda kendisine gönderimde bulunduğumuz nesnelere işaret eden terimlerin ve bu nesnelere taşıyıcısı oldukları yüklemelerin anlamı bütüncül ve doğru bir şekilde aktarmasını sağlamak nasıl mümkün olabilir? Klasik mantıkta, konuşma evreninin tamamının varolanlardan oluşuyor olmasıyla da paralel olarak, herhangi bir terimin katı bir şekilde nesneye gönderimde bulunması semantik açıdan sorun teşkil edebilir. Belirli betimleyicilerin kullanıldığı bir önermede modal operatörün kullanımı semantik açıdan muğlaklık barındırabilir.

Örneğin $M, \Gamma \Vdash \Diamond P(x)$ ile gösterilen ve $P(x)$ 'in “dünyanın en uzun adamı Sherlock Holmes'tur” olduğunda, bu ifadeyle dünyanın en uzun adamının Sherlock Holmes olmasının mümkün olup olmadığı mı yoksa Γ dünyasında onun olup olmadığı mı soru işaretidir? Yani önermenin imkanının bahsi geçen dünyada mı olanaklı olduğu yoksa söz konusu nesne için mi olanaklı olup olmadığı tartışma konusu olabilir. Zamansal olarak ele alındığında, “dünyanın en uzun adamı” denildiğinde bugün dünyanın en uzun adamı ile bundan 50 sene önce yahut da 100 sene sonra aynı kimseye gönderimde bulunulmaz. Mümkün dünyalar düşünüldüğünde dünyanın en uzun adamı bu dünyada A şahsı iken herhangi bir Γ dünyasında B şahsı olabilir. “Başarı ortalaması 80'in üzerinde olan öğrenciler başarı belgesiyle ödüllendirilecektir” gibi bir cümle kurmamız gerekse, başarı ortalaması 80'in üzerinde olan öğrenci her sınıf için farklı bir öğrenciye gönderimde bulunur. Bununla birlikte yalnızca muğlak ya da koşullara göre farklılık gösteren göndermelerin yanı sıra göndergesi bir varolmayan nesne olan ya da hiçbir şekilde

278 Fitting- Mendelsohn, s.175-176.

hiçbir göndergeye sahip olmayan belirli betimlemelerin kullanıldığı bu türden örnekler söz konusu olabilir. Örneğin “Waterloo’nun muzaffer generali” bir varolmayan nesneye gönderimde bulunan belirli betimleme iken, “Fransa’nın şimdiki kralı” modal operatör zamansla olarak ele alındığında yani “şimdi” esas alındığında hiçbir gönderime sahip olmayan bir betimlemedir. Dolayısıyla aynı terimle farklı koşullar altında farklı nesnelere gönderimde bulunulabilir, bulunulmasının gerekli olduğu haller olabilir ve doğruluk değerleri de bu koşullara göre değişkenlik gösterebilir. Bütünüyle sabit değişkenlerin bulunduğu bir alanda sabit olması istenmeyen durumların dile getirilebilirliği ve mantıksal dil içinde gösterimi zorlaştırır. Ancak değişkenlerin sabit olmadığı bir alanda bu türden ifadelere yer açmak daha kolay olacaktır. Elbette koşullar her ne olursa olsun aynı terim/ler/in aynı göndergeye sahip olduğu durumlar da söz konusudur. “Sabah Yıldızı Venüs Gezegenidir” ifadesinde Sabah Yıldızının göndergesi her zaman ve her koşulda Venüs Gezegenidir.

Klasik mantıkta sabit alan ve sabit değişkenlerin kullanılması sebebiyle gösterimi mümkün olmayan ancak modal mantıkta mümkün dünyalar ve değişken bir alanın tanımlanması ve modal operatörün etki alanında yapılacak değişikliklerle katı-olmayan ya da esnek adlanıcıların kullanıldığı önermeler anlamlı bir şekilde ifade edilebilir hale gelir. Hem sentaktik hem de semantik olarak muğlaklık taşıyan $\square F(c)$ gibi bir ifade, Aristoteles mantığındaki değillemenin muğlaklığını hatırlatır: “Wellington mutlu değildir” gibi bir ifadenin mutlu yüklemine karşıtı alınarak “Wellington mutsuzdur” şeklinde mi yoksa önermenin bütüncül bir değillemesi yapılarak “Söz konusu değildir ki Wellington mutludur” şeklinde mi okunması ve anlaşılması gerektiği muğlaklıktır. Sembolik olarak gösterecek olursak,

$M(w)$: (Wellington mutludur)

$\neg M(w)$: (“Wellington mutludur” değildir ya da Söz konusu değildir ki Wellington mutludur.)

$(\neg M)w$ (Wellington mutlu değildir yani mutsuzdur)

Değillemenin uygulandığı alan özellikle varolmayan nesnelere söz konusunda önem kazanır. Örneği Fransa'nın şimdiki kralı olarak değiştirirsek;

Fransa'nın şimdiki kralı mutlu değildir.

“Fransa'nın şimdiki kralı mutludur” değildir.²⁷⁹

İlk önermenin doğruluk değeri “Fransa'nın şimdiki kralı” varolmayan bir nesne olduğu için yanlış iken, ikinci önerme doğrudur. İlk durumda Fransa'nın şimdiki kralı varmışçasına onun bir özelliği dile getirilir ki bu yanlıştır; ikinci durumda Fransa'nın şimdiki kralına ait yargının tamamı yadsınır ve doğrudur çünkü yüklemi taşıyacak bir özne yoktur.²⁸⁰ Değillemeyle ilgili bu kullanım daha ziyade Russell'in kullanımıdır. Ancak “etki alanı” sorunu yalnızca değilleme söz konusu olduğunda ve betimlemenin bir göndergeye sahip olmaması durumunda değil modal operatörlerin kullanımını söz konusu olduğunda da semantik açıdan önemli bir sorundur. Kimi önermeler vardır ki nasıl anlamlandırılması gerektiği sentaktik düzeyde açık değildir. Örneğin, “Daha uzun olduğunu düşünüyordum” gibi bir önermede uzunluğun söz konusu uzunluğun bir nitelmesi mi yoksa uzunluğu hakkında konuşulan kimsenin bir niteliği mi olduğu açık değildir. Yani x uzunluğunun daha büyük bir uzunluk olduğu mu yoksa boyu x olan kimsenin daha büyük bir uzunluğa sahip olduğu mu anlatılmak istendiği açık değildir. Ya da “Başbakan İşçi Partisinden olacak” gibi bir önerme şimdiki başbakanın ileride İşçi Partisine geçeceği şeklinde mi yoksa şu an işçi partisinden olan bir kimsenin ileride başbakan olacağı şeklinde mi anlaşılması

279 Fitting- Mendelsohn, s.192.

280 Varolmayan bir nesneye dair herhangi bir önerme dile getirildiğinde bunun doğru ya da yanlış olmadığını söylemek zorunda kalıyoruz çünkü gerek Russell'in gerek modal mantıkların savunduğu mantık iki değerli mantıktır. Üç ya da çok değerli mantıklara kapı aralamayıp göndergeye sahip bulunup bulunmaması üzerinden doğru ya da yanlış olarak kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Oysa sadece belirli nitelikleri üzerinden bilinen bir varolmayan nesne, örneğin Fransa'nın şimdiki kralı kendisine yüklenen nitelime bakımından ne doğru ne yanlıştır, fakat belirsizdir. Fransa'nın şimdiki kralı ne keldir ne kel-olmayandır, zira bu niteliklere dair herhangi bir bilgi edinmek mümkün değildir. Belirsizlik, sevilmeyen ve belirlilik lehine bir tutum benimsenmesinden ötürü saf dışı bırakılmak istenmiştir. Bununla birlikte, sahip olduğu nitelik bakımından belirli özelliğe belirli ölçüde sahip olması, değerinin tamamen belirsiz olmasından başka bir şeydir. Puslu mantıkta nesneye atfedilen niteliği nesnenin hangi oranda taşıdığı tartışma konusudur. Öte yandan üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini reddedenlerin gerekçesi, belirli olmayan bir değer söz konusu olduğunda çelişmezlik ilkesinin ihlaline yol açmamak için doğru ya da yanlış kabul etmenin sonsuza değer atfetmek olduğu şeklindedir. Şu an belirsiz olan bir değer daha sonra belirli hale gelebilir. Dolayısıyla herhangi bir değere sahip olduğu ya da olmadığı bilinmediği durumlarda doğru ya da yanlışın yanında belirsiz olarak da değer atfedilebilmelidir.

gerekir. Modal mantık bu muğlaklığa yüklem soyutlaması yoluyla çözüm buluyor. Öncelikle $\varphi(x)$ gibi önermenin başına salt o tikel önermeyle ilgili konuştuğumuzu belirten bir “ λx ” ifadesi getirip ardından modal operatörü ya da niceleyiciyi yüklem ya tüm önermenin başına getirerek niceleyicinin kapsam alanı belirli hale getirilir. Yani;

$$\langle \lambda x. \diamond \varphi(x) \rangle (c)$$

$$\diamond \langle \lambda x. \varphi(x) \rangle (c)$$

İlk önermede niceleyici ya da modal önerme yalnızca yüklem hakkında doğru iken ikincisinde tüm önermeyi kapsar. “Komutan Mehmetçik’in en az 18 yaşında olduğunu biliyor” önermesini alacak olursak, ilk yazımda ortaya çıkan anlam Komutanın halihazırdaki Mehmetçik’in en az 18 yaşında olduğunu biliyor iken, ikinci yazımda Mehmetçik kim olursa olsun Komutan onun en az 18 yaşında olduğunu biliyor olacaktır.” Burada değinilmesi gereken bir husus da göndergede bulunan terimin katı adlandırıcı olup olmamasının belirleyici olduğudur. Yüklem taşıyıcısı bir katı adlandırıcı ise, niceleyici gerek tüm önermeyi gerekse sadece yüklemi kapsasın anlamda herhangi bir değişiklik olmaz.²⁸¹

Tüm bu söz konusu karmaşıklıkların ortaya çıkmasının temel nedenlerinden olan ve klasik mantığın ifade etmekte yetersiz kaldığı temel meselelerden biri terimlerin göndergede bulunduğu, nesnelere varıldığı ayrımının her zaman yeterli bir şekilde yapılamamış ya da anlaşılammış olmasından kaynaklanır. Kimi terimler bir nesneye gönderimde bulunur kimileri bulunmaz; kimi nesnelere varoluşa sahiptir kimileri değildir. Örneğin “Fransa’nın ilk devlet başkanı” bir gönderime sahip bir ifade iken “Fransa’nın şimdiki kralı” gönderimden yoksundur. Aynı şekilde parmağımla gösterebileceğim gökyüzünde uçmakta olan bir martı varolan bir nesne iken Pegasus varolmayan bir nesnedir. Yahut da gerçek dünyada herhangi bir gönderime sahip olmayan ancak mümkün bir dünyada göndergesi olabilen terimler de olabilir. Gönderime sahip olmayan bu gibi terimlere sahip olmayan fonksiyonlara kısmi fonksiyon denir (İng. partial function). Modal mantıkta sabit ve değişken

281 Fitting- Mendelsohn, s.193 vd.

dünya modellerinin tanımlanması yoluyla klasik mantıkta ayırdına varılamayan bu ayrımın ortaya konulabilmesinin olanaklı yolları denenmiştir.²⁸²

Fiili ya da mümkün bir dünyada göndergeye sahip olmayan bir t terimine sahip $\langle \lambda x. \phi \rangle t$ gibi bir önermenin doğruluk değerinin nasıl belirlenebileceğine ilişkin yorumda bulunmanın iki olanaklı yolu vardır. Ya göndergeden yoksun olduğu için doğru ya da yanlış bir değer atfetmeyerek üçüncü doğruluk değerinin belirsiz olarak tanımlanacağı yahut da kısmi olarak belirlenebileceği bir mantıksal yapıyı benimsemek. Yahut da klasik mantığa yakın durarak iki değerli mantık içinde bir çözüm yolu üretmek. Modal mantık şu ana dek geldiği nokta itibarıyla iki değerli mantık içerisinde kalmayı tercih etmiştir. Bu bakımdan, hiçbir şekilde gönderime sahip olmayan terimlerin yer aldığı ifadeler için doğruluk değeri yanlış olarak kabul edilir, varoluşa sahip olsun ya da olmasın herhangi bir gönderime sahip olan terimleri içeren önermelerin doğruluk değerlerini belirlemek içinse bir yöntem geliştirmeyi tercih etmişlerdir. Buna göre, bir göndergeye sahip ve varolan bir nesne vardır yüklemine alırken gönderime sahip ama varolmayan bir nesne olması halinde “varolmayan” yüklemine alır. Yani yeni yöntemde vardır gibi var-değildir yüklemi de bir model içinde tanımlanır hale gelmiştir. Hatta aynı şekilde varolmayan ve gönderime sahip olmayan nesnelere konuşmanın olanağını verecek şekilde gönderime sahip olmak da bir yüklem olarak tanımlanmıştır.

Yeni tanımlanan “işaret/delalet” yüklemi ya da niteliği özdeşlik üzerinden tanımlanır. Bir varoluşa sahip olmasa da mümkün bir dünyada kendisiyle özdeş olarak bulunan nesnenin bir gönderimi vardır. Sembolik olarak şöyle gösterilir:

D'nin $(\lambda x. x=x)$ 'i temsil ettiği yerde,

D(t) $(\lambda x. x=x)(t)$ 'dir.²⁸³

Eğer kendisiyle özdeş olduğu söylenebilen bir şey varsa bir gönderimi de olmak zorundadır ancak gönderime sahip olmak varolmanın zorunlu koşulu olmadığı için aynı zamanda varolmak zorunda değildir. Her varolanın bir gönderime sahiptir ancak

282 Fitting- Mendelsohn, s.230.

283 A.g.e., s.233.

her gönderime sahip olan bir varoluşa sahip değildir fakat her ikisi de özdeşlik bağıntısına sahiptir. Burada önemli bir ayrıntı, gönderime sahip olma özelliği adlandırıcının katı olmadığı durumlar için söz konusudur. Zira katı adlandırıcıların gönderimde bulunduğu nesnelere semantik olarak herhangi bir muğlaklığı ve izaha ihtiyaçları yoktur. Aynı şekilde adlandırıcının katı olmadığı nesnelere vardır yüklemine sahip olduğunu eşitlik bağıntısı üzerinden okumak mümkündür: herhangi bir dünyada $x=y$ bağıntısını sağlayan en az bir y 'nin olduğu bir durumda o dünyada t 'nin varolduğunu anlamak mümkündür:

$E(t) = ((\lambda x. Ex)(t) = (\lambda x. (\exists y)(y=x))(t))$ vardır yüklemine taşıyan bir t için $x=y$ 'yi sağlayan en az bir y var ise t o dünyada bir varolandır.

Benzer şekilde varolmayan yüklemi de tanımlanabilir: Varolan yüklemine soyutlamasının değil, varolmayan yüklemine tanımını verir:

$\underline{E}(t) = (\lambda x. \neg Ex)(t) = (\lambda x. \neg \exists (y)(y=x))(t)$ (x bir varolmayandır, x 'e eşit olan en az bir y yoksa t bir varolmayandır.)²⁸⁴

Modal mantıkçılar varolmayan yüklemine bu şekilde tanımlanmasının herhangi bir kullanımı olmadığını düşünürler çünkü gönderimi olmayan bir nesneyi kabul etmezler. Ancak bu araladıkları kapı, varolmasa ve herhangi bir göndermeye sahip olmasa da mantıksal düzlemde anlamlı bir şekilde kendisinden bahsedilebilecek nesnelere olduğu fikrine zemin hazırlar: yuvarlak kare gibi. Bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Göndergede bulunma özelliğini eşitlik bağıntısı üzerinden tanımlamak oldukça Meinongcu bir tavırdır. Zira Meinong da varolmasa yani bu dünyada bilfiil bulunmasa da *soseine* sahip olmanın yani birtakım nitelikleri üzerinden bilinebiliyor olmanın o nesneye göndergede bulunmak yani onu nesne olarak kabul etmek için yeter neden olduğunu düşünür. Modal mantıkta göndermeye sahip olma özelliği tanımlanırken de bir anlamda $x=x$ eşitliği üzerinden nesnenin bir *Sosein* olarak özdeşlik bağıntısına sahip olduğunu bilmek yoluyla nesne hakkında konuşabilmeyi mümkün kılar. Zira bir şeyin özdeş olduğunu söyleyebilmek aynı zamanda onun bir

284 Fitting- Mendelsohn, s.233.

türden varlık sahibi olduğunu da söylemek demektir ve ait olduğu dünyada hakkında doğru ya da yanlış yargılarda bulunulabilir.

Bu tanımlamalar, varolan ve dolayısıyla bir göndergeye sahip olan, varolmayan ama göndergede bulunulabilen (Pegasus ya da Fransa'nın şimdiki kralı gibi) ve hatta varolmayan ve göndergeye sahip olmayan nesneden bile anlamlı bir şekilde bahsedebilmenin yolunu açmıştır. Fransa'nın şimdiki kralı ya da G. Washington'ın en büyük oğlu gibi varolmayan ancak göndergesi olan nesnelerin varolmadığını ancak göndergeye sahip olduğunu söyleyebilmenin yolu yüklemi değil önermenin tamamının değillenmesi şeklindedir. Zira yukarıda da anıldığı üzere, varolan bir nesneye yüklenen herhangi bir yüklem değillenmesi ya da içerildiği önermenin bütünüyle değillenmesi arasında bir fark yoktur. Fark, varolmayan fakat göndergeye sahip olan nesnelere durumunda ortaya çıkar:

$$\begin{aligned} &<\lambda x. \neg(\exists y) (y=x)>(w) \\ &\neg<\lambda x (\exists y) (y=x)>(w)^{285} \end{aligned}$$

Varolmayan olarak anılabilecek nesnelerin önemli bir kısmı da kurgusal nesnelere dir. Kripke'nin önerdiği katı adlandırıcılar fikri fiili dünya için geçerli bir düşüncedir. Bu dünyada varolanların mümkün dünyalarda da aynı nesnelere olduğunun bilinmesi için adların ya da betimlemelerin nesneyi katı bir şekilde tuttuğu düşüncesini içerir.

Kurgusal özel adlarla ilgili de benzer görüşlere sahibim. Yalnızca, Sherlock Holmes'inkiler gibi kahramanlıkları olan bir dedektif olduğu keşfi, Conan Doyle'un bu adam hakkında yazdığını göstermeyebilir; uygulamada fantastik olarak muhtemel olmadığı halde Doyle'un gerçek adama sadece tesadüfi bir benzerlikle saf bir kurgu yazdığı kuramsal olarak mümkündür. (Tipik bir tekdüze bakınız: 'Bu çalışmadaki karakterler kurgusaldır ve sağ veya ölü herhangi birine herhangi bir benzerlik, tamamen tesadüfidir.') Benzer şekilde, şu metafizik görüşü kabul etmiyorum: Hiç Sherlock Holmes olmadığı varsayımı altında birisi, olası herhangi bir kişi, Sherlock Holmes olabilirdi' diyemez. Birçok farklı mümkün insan ve hatta Darwin ve Karındeşen Jack gibi gerçek olanları, Holmes'un kahramanlıklarını gerçekleştirmiş

285 Fitting- Mendelsohn, s.238.

olabilir ancak onlardan hiçbirisi hakkında bu kahramanlıkları gerçekleştirdi diye Holmes olabilir diyemeyiz. Çünkü eğer öyle olsaydı, hangisini seçecektik?²⁸⁶

Buna göre, bu dünyada var olmayan ancak mümkün bir dünyada varlığı muhtemel olarak düşünülen göndergelere sahip terimler katı adlandırıcılar değildir. Çünkü bu dünyadaki herhangi bir nesneyle özdeş değildir. Ancak Sherlock Holmes gibi kurgusal bir nesne bu dünyadaki hiçbir nesneyle özdeşliğe sahip olmasa da bulunduğu mümkün dünyada kendisiyle özdeş olabilir ve Sherlock Holmes'ün gerek fiili dünyada gerekse var olmadığı diğer mümkün dünyalarda aynı nesneye göndergede bulunmasına ihtiyaç duyulabilir. Dolayısıyla başka bir dünyadan Sherlock Holmes'e göndergede bulunulduğunda, bu dünyada ya da kendisinin bulunmadığı başka bir dünyada kendisiyle özdeş herhangi bir şeyle özdeş olsun ya da olmasın aynı Sherlock Holmes'ten bahsedilebilir. Herhangi bir şeyle özdeş olmak var olmayı gerektirmez; bu dünyada var olmayan ya da özdeş olmayan nesnelere erişilebilir başka bir dünyada var olabilir. Var olmayan, yalnızca göndergesi üzerinden bilinmesi mümkün olan nesnelere farklı dünyalarda da aynı nesne olup olmadığının ayırdına varmak için aynı katı adlandırıcıyla adlandırılması gerekir. Yalnızca mümkün dünyalarda tanımlı nesnelere bu dünyayla hiçbir ilişkisi yokmuşçasına niceleyiciler ya da betimlemeler üzerinden konu edinilmesi yani yalnızca mümküncü alanda konu edinilmesi, bu dünyayla herhangi bir bağıntısı olmasa da şimdi ve hep aynı nesne olarak kalacak olan nesnelere bu dünyada da anlamlı bir şekilde bahsedebilmek başka şeylerdir. Katı adlandırıcılarla var olmayan nesnelere gönderimde bulunulması, bu dünya sınırları içerisinde bu dünyayla bağıntı halinde olmayan nesnelere konuşabilmenin olanağını verir. Bir şeyin var olmasının özdeş olmasından ya da Meinongcu bir anlayışla *Sosein*'a sahip olmasının *Sein*'a sahip olmasından farklı şeyler olması sembolik olarak şu şekilde ispatlanır:

$\neg E(h)$

$[\langle \lambda z. x=z \rangle(h) \wedge E(x)] \supset E(h)$

286 Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, s.189.

$$\begin{aligned}
E(x) &\supset \neg \langle \lambda z. x=z \rangle (h) \\
\neg \langle \lambda z. x=z \rangle (h) &\supset \langle \lambda z. \neg(x=z) \rangle (h) \\
\langle \lambda z. \neg(x=z) \rangle (h) &\supset \langle \lambda z. \Box \neg(x=z) \rangle (h) \\
E(x) &\supset \langle \lambda z. \Box \neg(x=z) \rangle (h)^{287}
\end{aligned}$$

Sonuç satırı, h'nin özdeş olmasa da var olabileceğini söyler; ancak Kripke'nin iddiası “ $\Box \neg \exists x(x=h)$ ” şeklinde yani özdeş değilse var değildir şeklindedir. Modal mantıkçılar bu noktada, özdeşlik bağıntısı yoluyla göndergede bulunma özelliğini tanımlamaları sayesinde, gönderimde bulunmak yani özdeş olmanın ön koşulunun varolmak olmadığını göstermiş olurlar.

Varolmayan nesnelere gönderimde bulunabilen bir diğer ifade türü belirli betimlemelerdir. Belirli betimlemeler, ad gibi davranan, doğrudan göndergesine gönderimde bulunan sözcüklerdir. Terim ve nesne arasındaki bağıntının belirli betimlemeler üzerinden kurulması sorunuyla ilgilenen temelde iki isim çıkar karşımıza: Frege ve Russell. Betimlemenin betimlediği nesnenin bir varolmayan olması, betimlemeyi içeren önermenin doğruluk değerinin belirlenmesi noktasında problematiktir. Frege gönderimi varolmayan bir nesne olduğu durumlar için söz konusu nesneyi bir kümenin (boş kümenin) elmanı gibi düşünmeyi tercih etmiştir. Russell ise, belirli betimlemelerin adlar gibi olduğu fikrini reddederek, onların aslında varolan bir nesneye mi yoksa varolmayan bir nesneye mi gönderimde bulunduğunu açığa çıkarabilecek yöntemler geliştirdi. Belirli betimlemelerin tamamlanmamış semboller olduğunu düşünen Russell'a göre, bunları içeren önermelerin doğru değerlerini tespiti noktasında üç farklı sorun ortaya çıkar: Üçüncü Halin Olanaksızlığı İlkesinin İhlali, Varolmayan Paradoksu ve Özdeşlik Sorunu.

Fransa'nın şimdiki kralı keldir önermesini:

$\langle \lambda x. Bx \rangle (ix.Kx)$ (i sembolü belirli betimleme için kullanılır ve belirli bir x'e işaret eder, yani burada Fransa'nın şimdiki kralına. X Fransa'nın kralıdır ve keldir. Yanlıştır.)

287 Fitting- Mendelsohn, s.244.

$\langle \lambda x. \neg Bx \rangle (ix.Kx)$ (x Fransa'nın kralıdır ve kel değildir. Yanlıştır.)

$\neg \langle \lambda x. Bx \rangle (ix.Kx)$ (“x Fransa'nın kralıdır ve keldir, değildir.”. Doğrudur)²⁸⁸

Değillemenin kapsamının yüklemi değil önermeyi içine alacak şekilde kullanılması betimlemenin varolmayan bir nesneye gönderimde bulunduğu durumlar için ontolojik bağlanmayı dışarıda bırakarak anlamı korur ve üçüncü halin çelişmezliği ilkesini ihlal etmez. Varolmayan nesnelere söz konusu olduğunda nicelemenin ya da değillemenin yüklemi değil tüm önermeyi kapsamasının doğru anlamı vereceği metnin önceki bölümlerinde de anlatılmıştı. Betimlemenin varolmayan bir nesneye gönderimde bulunmasının varolan paradoksuna yol açtığı eleştirisine daraltıcı bir yaklaşımla vardır yüklemine gerçek bir yüklem olmadığını, varolmayan bir nesneye gönderimde bulunan bir betimlemenin içerildiği önermenin, eğer “vardır” bir yüklem olarak kabul edilirse, yanlış olacağını iddia ederek cevap verir. Belirli betimlemenin varolan bir gönderige sahip olup olmadığını açığa çıkarabilmek içinse önermeyi niceleyicileri kullanarak yeniden yazar. Buna göre “Fransa'nın şimdiki kralı vardır” gibi bir ifadeyi

“En az bir kimse vardır ki şu anda Fransa'nın kralıdır.

En çok bir kimse vardır ki şu anda Fransa'nın kralıdır; ve,

Her kim şu anda Fransa'nın kralı ise vardır.”²⁸⁹

Şeklinde yeniden yazarak, betimlemeyi açık hale getirir ve betimlemenin gerçekte neye işaret ettiğini göstermeye çalışır.

Belirli betimlemenin bir varolmayana gönderimde bulunduğu ve aynı zamanda özdeşlik içeren önermelerin bir parçası olduğu durumlar için de Russell betimlemelerin ad gibi davranmadıklarını ve adla özdeş betimlemenin yer değiştirerek anlamın ya da doğruluk değerinin korunamayacağını savunur. Yani,

288 Fitting- Mendelsohn, s.251.

289 A.g.e., s.252.

“George IV Scott’ın Waverly’in yazarı olduğunu bilmek istedi”
önermesini,

“George IV Scott’ın Scott olduğunu bilmek istedi.”²⁹⁰

şeklinde yeniden yazarak bir doğruluk değerinin elde edilebileceği fikrini kabul etmez. Adlar yalnızca varolmayan nesnelere söz konusu olduğunda değil, doğruluk fonksiyonu içermeyen (ilki gibi) durumlar söz konusu olduğunda da herhangi bir göndergeye sahip değildir.

Russell’in açıklamaları, göndergeden yoksun belirli betimlemeler olması halinde betimlemeyi nasıl çözümleyeceğimize dair bir yol göstermekten uzaktır. Göndergeden yoksun betimlemeler olduğu durumda, yukarıda da anıldığı üzere, üç ya da çok değerli mantıkları benimsemek ve bu sayede göndergesi olmadığı için betimlemenin içerildiği önermenin doğruluk değerinin belirsiz olduğu görüşü kabul edilebilir ve “belirsizlik” tıpkı doğru ve yanlış gibi bir değer olarak kabul edilebilir; yahut da betimlemenin çok değerli mantıkların olanak tanıdığı ölçüde betimlemenin göndergesine nispetle bir doğruluk derecesi tayin edilebilir. Modal mantıkçılar bu yolları değil, betimlemelerin tekil terimler gibi davrandıkları şeklindeki Frege’ci düşünceyi sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Yani fiili dünyada olmasa da mümkün bir dünyada belirli bir betimleme yoluyla kendisinden bahsedilebilen nesnelere vardır ve semantik açıdan herhangi bir sorun teşkil etmeksizin konu edinilebilirler. Russell’in kapsama dair ortaya koyduğu görüşler dahil edilerek niceleyici ya da değillemenin kapsamı göz önünde bulundurularak gerek varolup olmadıklarından gerekse göndergeye sahip olup olmadıklarından anlamlı bir şekilde bahsedilebilir.

Modal mantıkçıların buraya kadar benimsedikleri görüş, fiili dünyada bir varoluşu yahut da özdeşliği olmasa bile, herhangi bir mümkün dünyada varlığından bahsedilebilecek nesnelere gönderimde bulunmak ve haklarında anlamlı bir şekilde bahsedebilmek için yöntemler geliştirmek olmuştur. Ancak hiçbir şekilde gönderimi olmayan, kendisiyle özdeş olsa bile varlıktan ve gönderimden yoksun olan yuvarlak kare gibi nesnelere konu dışı bırakmayı uygun bulmuşlardır. Ne var ki, geliştirdikleri

290 Fitting- Mendelsohn, s.253.

notasyon, bu türden nesnelere hakkında da anlamlı ifadeler kullanmayı olanaklı kılabilecek kadar geliştirilmiş durumdadır. Buraya kadar olan kısımda, geliştirdikleri yöntemler, tanımladıkları yüklemeler üzerinden bilfiil varolmayan nesnelere var değildir deme imkanı kalmamış gibi görünmektedir. Modal mantıkçıların en azından şimdilik saf dışı bıraktıkları varlıksız ve göndergesiz nesnelere varolan olarak kabul edip etmemenin neye tekabül edeceği çalışmamızın bundan sonraki kısmında ele alınacaktır.

4.2.1. İmkansız Dünya Nedir?

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında, Antik Yunan düşünürlerinden başlayarak tarihsel süreç içerisinde felsefenin en temel meselesi olan varlık ve varolan kavramlarının işaret ettiği sınırlar üzerinde bir türlü uzlaşma sağlanamadığı ve tartışmaların bir yerinde hep varlık alanı içerisinde konumlandırılmayan bir şeyler kaldığını mümkün olduğunca ele almaya çalıştık. Varolan ve bunun ötesinde kalan (eğer varsa) alan özellikle Kant'tan sonra yeniden ve daha vurgulu bir şekilde gündeme alınmış, Russell-Meinong tartışması ile de yeni bir boyut kazanmıştır. Meinong'un çelişiklik içerenler dahil olacak şekilde nesne (ve dolayısıyla) varlık alanı genişletmesi üzerine başlayan tartışmalar, mantık sınırları içerisinde kalarak – çelişiklikler içermese de- bu dünyada yer alanın ötesinde kalan nesnelere hakkında nasıl anlamlı bir şekilde konuşulabileceği sorusunun da gündeme alınmasını sağlamıştır. Bir önceki bölümde Modal Mantık'ın geliştirilmesi ve geldiği nokta itibariyle uzam-zamansal olmasa, bu dünya üzerinde yer almasa bile mantık sınırları içerisinde kalarak bu nesnelere hakkında anlamlı bir şekilde konuşulabileceğinin yolunun açıldığı anlatılmıştı.

Bu bölümde, bir önceki bölümde anlatılan sürecin bir devamı ve çalışmamızın nihai amacına matuf olarak, mümkün olmayan dünyalar fikrinin neyi içerdiği, çelişiklikleri ifade eden nesne ve önermeleri nasıl ele alacağımızı, neden böyle bir fikre yer açmamız gerektiği ve yine mantık sınırları dahilinde böyle dünyaların mevzu bahis olup olmayacağı konuları ele alınacaktır.

Mümkün dünya fikri, içinde yaşadığımız dünyanın olduğundan çok daha farklı şekillerde de olabileceği, şu an olduğundan daha farklı tasarlanmış olabileceği ya da şimdi ve/veya sonrasında daha farklı olmasının ihtimalini içinde barındıran bir fikir olarak karşımıza çıkmıştı. Bu düşünceden hareketle, “mümkün olmayan” ya da “imkansız” dünyalar fikri de, dünyanın ya da dünyada olmuş olamayacak, şimdi ve sonrasında böyle bir imkanı barındırmayacak nesne ya da olgu bağlamlarına işaret eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. İmkansız dünyalar düşüncesi, dünyanın şimdi ve her zaman olduğundan ya da olabileceğinden farklı olamayacağı düşüncesini içermekle birlikte, imkansız dünyanın sakinleri ya da nesnelere neler olduğuna ilişkin farklı görüşler yer almaktadır. Bu tartışma, esasında mümkün dünyaların hakkında olduğu nesne ve olgu bağlamlarının ontolojisi tartışmasının da bir devamı niteliğindedir. Mümkün ve imkansız dünyaları içine alacak şekilde dünyaların çokluğu fikrini kabul eden öncü isimlerden biri David Lewis'tir (d.1941-ö.2001). Lewis dünyalar çokluğunu ifade eden bu düşüncüyü *modal gerçeklik* olarak adlandırır.

Buradan belirli bir mesafe ve konum/yön farkıyla veya şimdiki zamanda biraz zaman önce ya da sonra olarak varolması koşulluyla, hiçbir şey türce dünyamızın bir parçası olmayacak kadar yabancı değildir. Şeylerin olduğu hal, en kapsayıcı şekliyle, tüm bu dünyanın olduğu hal anlamına gelir. Fakat şeyler sonsuz şekilde olduklarından farklı olabilir. Bu kitabım planlandığı tarihte bitebilirdi. Ya da bunun gibi sağduyulu bir başlığım olmayabilirdi, senin kendinle çelişerek doğru bir şekilde konuştuğun yerde, yalnızca mümkün dünyaların çokluğunu değil aynı zamanda imkansız dünyaların çokluğunu da savunuyor olabilirdim. Ya da hiç varolmamış da olabilirdim, ne ben ne de benim herhangi bir mukabilim (counterpart). Ya da hiçbir insan hiç varolmamış olabilirdi. Ya da fiziksel sabitler her nasılsa hatanın ortaya çıkışıyla bağdaşmayacak şekilde farklı değerlere sahip olabilirdi ya da bütünüyle farklı doğa yasaları olabilirdi; elektronlar ve tanecikler yerine yüksüz, kütleli ya da döngüsüz fakat bu dünyadaki hiçbir şeyde olmayan yabancı parçacıklar olabilirdi. Dünyanın başka türlü olabileceği pek çok yol vardır; ve bu pek çok yoldan biri bu dünyanın olduğu haldir. Farklı şekillerde başka dünyalar var mıdır? Derim ki vardır.

Dünyaların çokluğu tezini savunuyorum, ya da modal gerçekliği, bizim dünyamızın pek çok dünya arasından sadece biri olduğu tezi.²⁹¹

Mümkün dünyalarda olduğu gibi, imkansız dünyalar fikrinin ortaya atılmasına ilham olan düşünce dünyanın olduğundan başka şekillerde olabileceği düşüncesidir. Bu düşünceyi içeren bir tanım Lewis'te karşımıza çıkar:

İçinde yaşadığımızdan başka mümkün dünyaların olduğuna inanıyorum. Bir argüman istenirse eğer o, budur. Şeylerin olduğundan başka şekilde de olabileceği ihtilafsız bir şekilde doğrudur. İnanıyorum ki, sizler de öyle, şeyler sonsuz şekilde olduğundan başka türlü olabilir. Fakat bu ne anlama gelir? Gündelik dil, yoruma izin verir: şeylerin gerçekte olduğu şeklin yanı sıra olabilecekleri pek çok durum vardır. Görünüşe bakılırsa bu cümle varoluşsal bir nicelemedir. Belirli bir betimlemenin pek çok unsuru (entity) var olduğunu söyler, yani “şeylerin olduğundan başka türlü olabilecekleri haller”. Şeylerin olduğu durumdan sonsuz sayıda farklı şekilde olabileceğine inanıyorum; inandığım şeyin kabul edilebilir (permissible) yorumları olduğuna inanıyorum; yorumu görünürdeki değerinde alırsak, “şeylerin olabileceği yollar” olarak adlandırılacak şeylerin varlığına inanıyorum. Bunları “mümkün dünyalar” olarak adlandırmayı tercih ediyorum.²⁹²

Lewis'in mümkün dünyalar tanımına kaynaklık eden düşünce, dilin içinde yaşadığımız dünyayı farklı şekilde tasvir edebilme yeteneğidir. Gündelik dil, olanı olduğu gibi değil, farklı şekillerde de ifade edebilecek bir yapıya sahiptir. Aslında sadece dil değil farklı anlatım biçimleri de, resim gibi, şeyleri olduğundan farklı dile getirmeye yeteneklidir. Şeylerin farklı hallerini temsil eden bu nesnelere mümkün nesnelere ve bu nesne kümelerine de mümkün dünyalar denilebilir. Lewis'in mümkün dünyalar tanımı, imkansız dünyalar düşüncesini de içinde barındıran bir tanımdır. Ona göre, ileride değinileceği üzere, imkansız dünyalar da mümkün dünyaların bir alt kümesidir. Yagisawa, Lewis'in mümkün dünya tanımını genişleterek imkansız dünyaları da tanım kapsamına alır.

Dünyanın gerçekte olduğu halden başka dünya halleri/yolları vardır. Bunları “mümkün dünyalar” olarak adlandırılabilir. Yani Lewis'in argümanını hatırlayalım.

291 David Lewis, **On The Plurality of Worlds**, Oxford: Blackwell:1986, s.1-2.

292 David Lewis, **Counterfactuals**, Oxford: Blackwell:1973, s.84.

Dünyanın olabileceğinden başka yollar da vardır. Bunları “imkansız dünyalar” olarak adlandırılabilir. Bu, genişletilmiş bir argümandır²⁹³.

Yagisawa gibi Berto da imkansız dünyaları mümkün dünyalara kıyasla, dünyanın olmuş olamayacağı haller olarak düşünür. Bu halleri mutlak imkansızlık durumlarının temsili olarak değerlendirir:

Eğer mümkün dünyalar, şeylerin olabileceği yollarsa, o halde normal olmayan ya da imkansız dünyalar şeylerin olamayacağı yollardır: bazı mutlak imkansızlık durumlarını temsil ederler. Neyi mutlak olarak imkansız alacağımız, neyi mutlak olarak zorunlu alacağımıza bağlıdır, yani, mümkün dünyaların tüm modal alanı boyunca neyin geçerli olacağına. Mantıksal ve matematiksel zorunluluk, bazen mutlaklık için aday olarak kabul edilir (örneğin, Hesperus’un Phosphorus olmasının zorunluluğu).²⁹⁴

Mümkün ve imkansız dünyalar arasındaki ayrımı içerdiği nesnelere hakikate yakınlığını gözeterek ayıranlar da vardır. Bu düşünürlerden biri M. Jago’dur. Jago, mümkün dünyaları, tıpkı bizim dünyamız gibi olan, içerdiği birey, nesne ve olgu bağlamlarının bizim dünyamızdaki gibi bir bütünlük içinde birbiriyle etkileşim halinde olan hakiki dünyalar olarak düşünür. Ve böyle hakiki bağıntılara sahip mümkün dünyaları *hakiki modal gerçeklik* olarak adlandırır. Buna mukabil, imkansız dünyalar, içerdiği birey, nesne ve bağıntılar bakımından bizim dünyamızla aynı türden olmayan dünyalardır. Bu gibi dünyaları da “*ersatz*” dünyalar olarak adlandırır. Jago’ya göre *ersatz* dünyalar, içerdikleri şeyleri ontolojik olarak içermez, yalnızca dilsel ya da resimsel olarak temsil eder: bir tek boynuzluyu çizmek ya da anlatmak gibi. Fakat aynı zamanda, *ersatz* dünyaların içerdikleri şeyleri ontolojik olarak da içerdiğini savunanlar da vardır: tek boynuzluların *ersatz* bir dünyada hakiki varlığını savunanlar gibi.

Bizim kendi dünyamızla büyük ölçüde aynı ama bizim dünyamızdan başka dünyaların var olduğunu düşünenler vardır, evren kendi bütünlüğü içinde vardır.

Tıpkı bizim kendi dünyamız özelliklere sahip ve çeşitli uzam-zamansal yollarla bir

293 Takashi Yagisawa, “Beyond Possible Worlds”. *Philosophical Studies* 53 (1988). ss.175-204, s.183.

294 F. Berto, “Impossible Worlds and the Logic of Imagination”. *Erkenntnis*, 2017, 82(6), 1277–1297. <https://doi.org/10.1007/s10670-017-9875-5>. S.1280.

başkasına bağlı uzam zamansal olarak yer alan unsurlardan/entitelerden oluştuğu gibi, bu görünümde başka dünyalar da vardır. Böyle dünyaları hakiki dünyalar, kendimizinkinden başka hakiki dünyalar olduğu görüşünü de hakiki modal gerçekçilik olarak adlandırırım. (...) Karşıt bir görüş, kendimizinkinden başka dünyaların varolduğu fakat bizim etrafımızdaki dünyayla aynı türden olmadığı şeklindedir. Onlar yukarıdaki anlamda hakiki dünyalar değildir; salt temsillerdir ya da şeylerin olmuş olduğu ya da olabileceği yolların modelleridir. Lewis'i takiben, (1986), böyle dünyaları ersatz dünyalar olarak anıyorum. (Hakiki dünyalar da şeylerin olmuş olduğu ya da olabileceği yolların temsilleridir ancak onlar salt temsiller değildir. Hakiki bir dünya gerçek bir tek boynuzluyu içererek bir tek boynuzluyu temsil eder; ersatz bir dünya başka şekilde, sureten ya da dilsel olarak, bir tek boynuzlunun varoluşunu temsil eder.) Dünyanın olmuş olmadığı ya da olamayacağı yolları nasıl temsil etmek istediğine dayalı olarak, ersatz dünyanın kuramcılara teklif ettiği pek çok çeşidi vardır; bunlardan bazılarını aşağıda tartışacağım. Ersatz dünyaları (hakiki ersatz dünyaları değil ama) kabul eden görüşü modal gerçekçilik olarak adlandıracağım. Hem hakiki hem de ersatz modal gerçekçilik kendimizinkinden başka bir dünyanın varolduğunu ya da gerçek/real olduğunu kabul eder. Karşıt bir görüş, kendimizinkinden başka dünyalar olduğunu kabul eder ancak böyle dünyaların varolduğunu reddeder.²⁹⁵

Mümkün ve/veya imkansız dünyaları, içinde yaşadığımız gerçek dünyaya yakınlığı/benzerliği ölçüsünde hakiki ve ersatz olarak ayırmanın yanında, gerçek dünyanın hiçbir şekilde parçası olmamasından ötürü her ikisinin de ersatz olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünenler de vardır. Hem mümkün hem de imkansız dünyaların sakinlerinin, içerdikleri nesne ve olgu bağlamlarının birbirinden olduğu şeklindeki bu teze “denklik tezi” (İng., parity thesis) denir. Bu düşüncenin de pek çok savunucuları arasında, Berto, Rescher ve Brandom, Priest ve Yagisawa vardır²⁹⁶. “İmkansız dünyalar ersatz dünyalar olarak ele alınması gerektiğinden ötürü, ya denklik tezini kabul eder ve tüm dünyaları ersatz olarak alırız veya denklik tezini

295 Mark Jago, **The Impossible an Essay on Hyperintentionality**, Oxford University Press:2014, s.99.-100.

296 Örneğin bkz. : Berto, F. (2017). “Impossible Worlds and the Logic of Imagination”. *Erkenntnis*, 82(6), 1277–1297.; Robert Brandom, N.Rescher, “The Logic of Inconsistency: a study in nonstandard possible-world semantics and ontology”, *American Philosophical Quarterly*, Library of Philosophy 5 (1):233-236 (1979).

reddeder ve mümkün dnyaların hakiki dnyalar olduğu fakat imkansız dnyaların ersatz dnyalar olduğu şeklinde karma bir düşünceyi benimseriz.”²⁹⁷

Tanımlardan da açıkça anlaşılacağı üzere, mümkün dnyalar, içinde yaşadığımız dnyanın geçmişte şimdi ve gelecekte olduğu ya da olacağı halden başka haller olarak anlaşılırken, buna mukabil olarak imkansız dnyalar dnyanın geçmişte, şimdi ve gelecekte olmadığı ve olamayacağı haller olarak anlaşılır. Mümkün dnyaları nasıl mümkün nesnelere ve olgu bağlamları üzerinden anlayabiliyor ve tanımlayabiliyorsak, aynı şekilde imkansız dnyaları da imkansız nesnelere ve olgu bağlamları üzerinden anlayabiliyor ve tanımlayabiliyoruz. Yine de imkansız nesne ve olgu bağlamlarının mümkünlere kıyasla daha girift olduğu teslim edilmeli. İmkansız nesnelere kısaca, yalnızca gerçek dnyada değil aynı zamanda hiçbir mümkün dnyada da yer almayan ve alamayacak olan nesnelere olarak düşünebiliriz. İmkansız nesnelere, normal-olmayan dnyaların sakinleridir. Normal-olmayan dnyalar, zorunlulaştırma kuralının (İng. *Necessitation Rule*) geçerli olmadığı dnyalardır. Zorunlulaştırma kuralına göre, $(AV\sim A)$ gibi bir önermenin geçerli olduğu yerde, bu önermenin aynı zamanda zorunlu olduğu da söylenebilir. Çünkü normal dnyalar normal mantık ve fizik kurallarının geçerli olduğu dnyalardır. Normal bir dnyada özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin olanaksızlığı gibi yasalar geçerli ve zorunlu yasalardır. Tüm dnyalarda doğruluğun korunmasının teminatı olan yasalardır. Ancak öyle durumlar olabilir ki, $(AV\sim A)$ 'dan her ikisinin de doğru olmadığı ya da doğruluğunun tespit edilemediği durumlar olabilir. Bu durumda zorunlulaştırma yasası gereği $\Box(AV\sim A)$ geçerli olmayacağından, $\Box\Box(AV\sim A)$ denilemeyecektir. “Zorunlulaştırma Yasasının başarısızlığı, belki de normal olmayan sistemlerin en ayırıcı özelliğidir. Başarısız olur, az evvel gördüğümüz üzere, çünkü mantıksal doğruluk normal olmayan dnyalarda geçerli olmayabilir. Normal olmayan dnyalar, bu durumda, ‘mantığın geçerli olacağına garantisizliği’ yerdeki dnyalardır.”²⁹⁸

4.4.5 bir mantığı eğer normal olmayan semantiklerle ve tüm dnyalarda (normal ve normal olmayan) doğruluğun korunması açısından belirlenen geçerlilik ile belirlersek ne olacağına dair düşünülebilir. Bu bize, normal olmayan mantığa tekabül

297 Jago, s.110.

298 Graham Priest, **An Introduction to Non-Classical Logic From If to Is**, Cambridge University Press:2008, s.68.

eden bir alt-mantık verir. (Eğer bir yorumun doğruluğu tüm dünyalarda korunuyorsa, tüm normal dünyalarda korunur.) aslında, bu uygun bir alt-mantıktır. Her normal olmayan mantıkta, örneğin $\models \Box(A \vee \neg A)$. Fakat $\Box(A \vee \neg A)$ normal olmayan dünyalarda doğru değildir, eğer mantıksal doğruluk tüm dünyalardaki referans ile belirleniyorsa $\Box(A \vee \neg A)$ geçerli değildir. Dolayısıyla bu tanım, N'den daha zayıf mantıklar ortaya çıkarmak için kullanılabilir.

4.4.7 Zorunlulaştırma Kuralı her normal olmayan L mantığında başarısız olur. Örneğin $A \vee \neg A$ 'yı düşünelim. Normal ya da normal olmayan tüm dünyalarda geçerlidir. O halde $\Box(A \vee \neg A)$ tüm normal dünyalarda geçerlidir, yani $\models L \Box(A \vee \neg A)$. Fakat her normal olmayan dünyada $\Box(A \vee \neg A)$ yanlıştır. Şimdi düşünelim ki böyle bir dünyaya erişimi olan normal bir dünya var. Bu durumda $\Box \Box(A \vee \neg A)$ o dünyada yanlış olur. Dolayısıyla $L \Box \Box(A \vee \neg A)$.²⁹⁹

Normal olmayan dünyaların içerdiği mümkün ve imkansız varlıklara değinilirken da açıkça üzerinde durulacaktır ancak zorunlulaştırma yasasının geçerli olmadığı durumu kısaca örneklendirmek gerekirse, içinde yaşadığımız gerçek dünyada yerçekimi ivmesinin ortalama olarak 9,8 n/kg olduğu doğru ve dolayısıyla zorunlu iken, öyle bir dünya düşünülebilir ki yerçekimi ivmesi 12n/kg olabilir. Fakat bu, tüm mümkün dünyalarda doğru olmadığı için zorunludur denilemez. Dolayısıyla bu dünya için yerçekiminin ivmesinin 12 n/kg olması doğru ancak zorunlu bir gerçeklik olmayacaktır. Benzer şekilde Pegasus'un uzam-zamansal olarak yer almadığı bu dünyada "Atlar uçar" ya da "Kanatlı at vardır" gibi önermelerin yanlış olduğu doğru ve zorunludur, ancak Pegasus'u içeren bir dünya için bu önermeler doğru önermeler olabileceğinden yanlışlığı ve yanlışlığının zorunlu olması söz konusu olamayacaktır.

İçerdiği nesne, birey ve olgu bağlamları bakımından mümkün ve imkansız dünyaların, içinde yaşadığımız ve çoğunlukla mümkün dünyalardan sadece biri olarak addedilen gerçek dünyadan ayrık dünyalar olan bu dünyaların, özellikle de imkansız dünyaların, içeriği nedir ve nasıl bilinebilir? Mümkün ve/veya imkansız dünyaların içeriklerine ontolojik bağlanma gerekir mi? Tıpkı dünya tanımlarının yeknesak olmadığı gibi, bu sorunların cevapları da farklı farklıdır. Modal gerçeklik

²⁹⁹ Graham Priest, **An Introduction to Non-Classical Logic From If to Is**, s.68.

kuramının öncüsü olan Lewis'e göre, mümkün ve imkansız dünyaların içerikleri, varlık türü bakımından gerçek dünyanınkilerden farklı değildir. Mümkün nesne ve olgu bağlamları dilsel varlıklara indirgenemezler. İçinde yaşadığımız dünyadan farklı oldukları doğrudur ancak birini gerçek diğerini ise mümkün ya da imkansız olarak adlandırmamızın sebebi sadece birinin içinde yaşıyor olmamızdır. Buna mukabil, diğer dünyalılar için de, kendi yaşadıkları dünya gerçek ve hakiki dünya, bizimkisi mümkün bir dünya olarak addedilebilir. İçinde yaşadığımız dünya ve varlıkları ne kadar hakikiyse, diğer dünya ve varlıkları da o kadar hakikidir. Bu ölçüde de ontolojik bağlanma gerektirir. Yani salt bir çizime ya da edebiyat ürünü olan dilsel bir yapıya indirgenemeyecek bir kendiliğe sahip varlıklardır.

Mümkün dünyaları kesinlikle hiçbir şekilde önemli/saygın (respectable) dilsel varlıklarla/unsurlarla (entities) özdeşleştirmiyorum; onları kendi başlarına önemli varlıklar olarak alıyorum. Kelimenin tam anlamıyla böyle alıyorum. Mümkün dünyalar, her ne ise odur, başka şey değil. Eğer ne türden şeyler olduğu sorulacak olursa, soranın muhtemel beklentisi yönünde bir cevap veremem: yani, mümkün dünyaları başka şeylere indirgeme önerisi (beklentisine). Ondan yalnızca, bizim dünyamızın nasıl bir şey olduğunu bildiğini teyit etmesini isterim ve sonrasında diğer dünyaların o türden daha çok şeyler olduğunu, tür bakımından değil, iç/ler/inde olan biten bakımından farklılaştığını açıklayabilirim. Bizim gerçek (actual) dünyamız diğerleri arasından sadece biridir. Türce diğerlerinden farklı olduğu için gerçek diye adlandırmıyoruz onu (dünyamızı), içinde yaşadığımız dünya olduğu için öyle adlandırıyoruz. Diğer dünyaların sakinleri de kendi dünyalarını pekala gerçek dünyalar olarak adlandırabilirler, eğer "gerçek"le bizim kastettiğimiz şeyi anlıyorsa; çünkü bizim "gerçek"e verdiğimiz anlam, herhangi bir i dünyasında o i dünyadaki kendiliğine göndermede bulunur. "Gerçek", "ben", "burada", "şimdi" gibi bir saf-bağlamsaldır (İng. *indexical*): söylendiği durumlardaki göndergesine bağlıdır/dayanır, yani söylemin yer aldığı dünyaya.³⁰⁰

Lewis açısından, mümkün ya da imkansız dünyalar deyim yerindeyse dünyamıza içkin bir şekilde vardılar. Dünyamızın olduğu halden başka türlü olduğu açıktır ancak bu başkalık uzam ya da zaman bakımından ölçülebilir bir nitelikte değildir. Kimi zaman dünyamız içindeki farklılıkların da mümkün başka

300 David Lewis, **Counterfactuals**, Oxford Blackwell:1973, s.85-86.

dünyalardaki farklılıklar olarak algılabileceğini düşünür. Diğer dünyaların varlıkları ile bu dünyanın varlıkları arasında herhangi bir varlıksal fark gözetmemekle birlikte, öne sürülebilecek bir farkın ne türden bir fark olabileceğine dair hiçbir fikri olmadığını söyler. Bu düşünce, bir anlamda, dünyanın ya da gerçekliğin öznel algısal farklılıklarına veya gerçek durumların farklı yorumlarına işaret gibidir.

Dünyalar, uzak gezegenler gibidir; şu farkla ki onlardan pek çoğu salt gezegen olmaktan çok daha fazlasıdır, ve uzak değildir. Yakın da değildir. Buradan herhangi bir uzamsal mesafede değildir. Geçmişte ya da gelecekte uzak değildir, ne de yakın; şimdiden herhangi bir zamansal uzaklıkta da değildir. İzole ederler, farklı dünyalara ait şeyler arasında uzam-zamansal bağıntılar yoktur. Ne de bir dünyada olan herhangi bir şey başka bir dünyadakine etki eder. Örtüşmezler de; ortak hiçbir parçaları yoktur (...) Pek çok başka dünya vardır, aslında, bir dünyanın olması muhtemel her bir yol kesinlikle, bir dünyanın olduğu hal/yoldur. (...) diğer dünyalar da bizim dünyamızın bir türüdür. Kesinlikle, farklı dünyaların parçaları olan şeyler arasında farklılıklar vardır –bir dünyada elektronlar vardır, diğerinde yok, birinde ruhlar vardır diğerinde yok- fakat bu tür farklılıklar, tek bir dünyanın parçaları arasında da kimi zaman ortaya çıkan türden farklılıklardan daha fazlası değildir. Ne de bu dünya diğerlerinden varoluş [İng.existing] bakımından farklıdır. Varoluş bakımından nasıl bir fark olması beklendiğine dair en ufak bir fikre sahip değilim. Bazı şeyler burada, dünyada vardır, diğer bazı şeyler dünya dışında vardır; belki de hiçbir spesifik mekanda değildir; fakat bu varoluş bakımından bir fark değildir, salt mekanda ya da onun olmayışında varolan şeyler arasında farklılık vardır. Benzer şekilde bazı şeyler burada bizim dünyamızda vardır, bazı şeyler diğer dünyalarda; bir kez daha, bunu varolan şeyler arasındaki farklılık olarak alıyorum varlıklarındaki farklılık olarak değil.³⁰¹

Berto ve Jago'nun fiili dünyadan farklılıklarına, Lewis'in ise daha öznel vurgularla farklılıklarına işaret ederek ele aldığı normal-olmayan dünyaların mümkün ve imkansız varlıklarını, R. Routley, Quine'in "On What There Is" başlıklı makalesine cevaben kaleme aldığı "On What There Is Not" adlı makalesinde, mümkün ya da imkansız dünyalılarla ilgili söz konusu sorgulamanın varlıksal değil öznel bir sorgulama olduğunu altını çizer. Gerçekte neyi varolan ya da varolmayan

301 D. Lewis; **On The Plurality of Worlds**, s.2-3.

olduğunun değil, ontolojik kuramlarınıza neyi varolan ya da varolmayan olarak dahil ettiğimize dair bir sorgulamanın yapılmasını gerektiğini öne sürer. “Azaltabileceğimiz ya da artırabileceğimiz varolanlar değil fakat varolduğunu söyledikleimizdir, ne hakkında konuşmayı (seçtiklerimiz), ve her bir şu ya da başka yolla teorilerimizin bizi bağladığı şeylerdir.”³⁰²

Pek çok şey var değildir. Varolan her şey için, örneğin Üç Mil Adası nükleer reaktörü (boş kümenin garip bir ürünü), varolmayan şeyler vardır, boş kümeyle başlayan soyutlamalar ve o(söz konusu) reaktör olma-özelliği. Doğrudan boş kümeler yoluyla üretilenlerden başka çok büyük soyutlamalar ve varolan şeyler vardır. Bu gerçeklikleri başlangıç olarak alıyoruz, apaçık olmadıklarında tartışılabilir.³⁰³

“Ne vardır” diye sorulup ve buna mukabil “herkesin doğru olarak kabul edeceği” bir cevap olan “Her şey” şeklinde formüleştirebilecek ontolojik bir problem olduğu söylenir. Fakat, söz konusu ontolojik problem, varolanlara göre bir problemdir ya da (belki farklı olarak) nelerin varolduğuna, nelerin şeyler olarak kabul edildiğine yönelik daha kolayca cevap verilen sorudan çok da farklı olmayan neyin varlığa sahip olduğuna yönelik, fakat aynı zamanda 'Her şey' gerçekte cevaplanmayan bir problemdir çünkü pek çok şey var değildir. Varolmayan ve varlık sahibi olmayan unsurları (items) dikkate almayı ve onlar hakkında konuşmayı varoluşsal olarak içermeksizin yeterince sık kullanılan “ne”, “vardır”, “-dır”, “şey”, ve “her şey” İngilizce ifadeleri hırsızlıktır. Kurgusal nesnelere ya da yanlış kuramların nesnelere, örneğin “Hobbit nedir?” , “Filojiston nedir”, ya da “Bir varolmayan nesne nedir?”, Varolandan farklı olarak salt olanaklı olan bir şey nedir? Sorularındaki “Nedir ...?” ifadesini dikkate alın.³⁰⁴

Routley’in yorumu, varlığın değil, varlık nispetinde bulunan dilsel öğelerin bir eleştirisine daha yakın görünmektedir. Mümkün ve imkansız dünyaları görünür kılan, düşüncenin bir izdüşümü olan dildir. Olgusal gerçekliğin olduğundan farklı şekilde düşünülebildiğinin veya kurgulanabildiğinin açık bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayan bu düşünce ve kurguların dilsel bir yapı içinde olarak görünümüne gelmesidir. Sherlock Homes’ün varlık kategorileri arasında sorgulanmasını sağlayan, Arthur

302 Routley, “On What There Is Not”, s.153.

303 A.g.e., s.151.

304 Routley, s.152.

Conan Doyle'un olgusal olanın ötesindeki kendi kurgusunu kaleme almış olmasıdır. Benzer şekilde, Escher'in, olgusal olandan oldukça farklı, kimi zaman mümkün kimi zaman imkansız olarak nitelendirebileceğimiz türden unsurları bir çeşit dille, yani resimle, aktarması sayesinde, kurguladığı şeyler görünümüne gelmiştir.

Mümkün ya da imkansız nesnelere dilde görünümüne gelmesini sağlayan yapılar temel itibariyle, koşullu önermeler (içermeler), karşıt olgusal önermeler, yönelimsel ifadeler ve göndergeden yoksun terimler yoluyla. Bu başlığa kadar, göndergeden yoksun terimler ve yönelimsel ifadeler üzerine yürütülen tartışmalara ilişkin genişçe yer verilmiştir. Koşul eklemiyle bağlanmış klasik içermeler, mantıksal olarak bir yandan doğruluğu koruyucu bir işleve sahipken diğer yandan içinde zorunlu olarak olasılığı barındıran ifadelerdir. Bununla birlikte, koşul eklemi ile birbirine bağlanan ifadeler ilgisiz olduğunda, yanlış, çelişik ya da doğruluğu denetlenemeyen sonuçlara ulaşmak söz konusu olabilmektedir. "Klasik içermeler, doğruluğu korur, cümleler doğru olanları ve doğru olumsuzluğa sahip olanları düzgün bir şekilde ayırıyorsa bundan emin olabiliriz. Fakat işler zorlaşıp olumsuzlaması da doğru olan cümlelerle karşılaştığımızda ilgili mantıkçılar işi ele alır. Sonrasında ilgili içermeler doğruluğu korur ve bazı klasik içermeler korumaz."³⁰⁵ Dolayısıyla tam olarak klasik mantığın öngördüğü adımları uygulayarak doğru olmayan ya da çelişik sonuçlara ulaşabiliriz.

Örneğin A doğrudur, A'nın değillesmesi $\sim A$ da doğrudur. $A \wedge \sim A$ doğruların tümel evetlemesidir ve dolayısıyla doğrudur. B yanlış diyelim, yani doğru değildir. Bu durumda klasik olarak geçerli, ama ilgisiz, ex falso quodlibet bir içermedir.

$$\begin{array}{ccc} \underline{A \& \sim A} & \text{ya da} & \underline{A \sim A} \\ \therefore B & & \therefore B \end{array}$$

Doğruluğu korumada başarısız olur. Benzer şekilde AVB doğrudur, doğru bir ayraca (disjunt) sahip bir tikel evetleme. Dolayısıyla ayrık kıyaslar/tasımlar ilgisizine has zor bir konudur,

$$\begin{array}{c} A \vee B \\ \underline{\sim A} \\ \therefore B \end{array}$$

305 David Lewis, "Logic for Equivocators". *Noûs*, Vol.16, No.3 (Sep.,1982), ss.431-441, s.434

Her nasılsa, cümlelerin hem doğru hem de yanlış olması akla yatkındır. Bu nasıl olabilir? İki cevap vardır ortada. Ben bunların hiçbirine ikna olmuyorum.³⁰⁶

Bu adımları kullanarak öyle önermeler geliştirilebilir ki, sonucun öncüllerle hiçbir alakası olmayabilir yahut da apaçık doğru olmayan bir önerme elde edilebilir. Yahut da öyle bazı ifadeler vardır ki, kendisi doğru iken değil de doğrudur ya da yanlış değildir. Dialetiklerin savunduğu üzere “bazı çelişkiler gerçektir” . “Hatta dialetikler, pek çok cümlenin doğru olmadığıyla devam etmek isterler. Dialetikler *ex falso quodlibet*, $A, \neg A \vdash B$, çıkarımı desteklemeyen para paraconsistent bir mantığı kullanır.”³⁰⁷

Mümkün ve imkansız dünyaların en belirgin bir şekilde görünüşüne gelmesi karşıt-olgusal önermeler yoluyla. Karşıt olgusal önermeler, gerçek dünyada yer alan varlıkların muhtemel ya da imkansız başka durumlarda temsil edildiği önermelerdir. Belirli bir birey ya da nesnenin, mümkün ya da imkansız bir dünyadaki mümkün ya da imkansız karşılığını temsil eder. Belirli bir tikelin aslında öyle olmadığı hali bir başka varlığın temsil etmesi mümkün müdür? Lewis’e göre böyle bir soru, *de re* modalite kapsamında değerlendirilebilecek bir sorudur. Önceki bölümde de gördüğümüz üzere, mümkün ya da imkansız olgu bağlamlarının modal mantık içerisinde anlamlı bir şekilde ifade edilmesi mümkündür. Ancak başka bir dünyada bu dünyanın belirli bir nesnesinin karşılığı olarak temsil edilen varlığın hangi özelliklere sahip olması ya da olmaması halinde aynı bireyi/nesneyi temsil ettiğinin bilinebilmesi tartışma konusu olmuştur.

Karşılık/counterpart kuramı (Lewis 1968, 1971, 1986) şu soruya bir cevap sağlar: diğer dünyalar beni (başka bir tikel) belirli bir şekilde varlık olarak nasıl temsil eder? Bu *de re* modalitenin bir sorusudur. (...) benim kuyruklu bir versiyonumu içererek kuyruk sahibi olarak beni temsil eden hakiki bir dünya düşünelim. Eğer o tikel sayısal olarak benimle özdeşse, o halde benim bir kuyruğum olmalı ki yok. Bir kuyruğa sahip olmak, bir ülkede sahip olabileceğim fakat bir başkasında olamayacağım yasal haklara sahip olmak gibi değildir. Bir kuyruğa sahip olmak ya da olmamak, söz konusu tikele içkindir. Dolayısıyla, kuyruğum olmadığını

306 D.Lewis; “Logic for Equivocators”, s.434.

307 Jago, s. 104.

düşünerek, diğer dünyanın bir parçası olan kuyruklu varlık ben olamaz. Bu Lewis'in arızı yapısalılar [İng. *accidental intrinsics*] sorunudur. (1986, 198–209). Lewis'in cevabı kuyruklu öteki dünyalı benim bir temsilim ya da karşı-parçamdır. Bir dünya beni kuyruklu bir karşılığımı içererek kuyruk sahibi olarak temsil eder. Belirli önemli şekillerde bana benzediğinde benim karşılığım olarak sayılıyor. Bu şekillerin ne olduğu büyük ölçüde metne-duyarlı konulardır. Karşılık kuramının temeli budur. De re modalite kuramına katkıda bulunur. Lewis'e göre, şu anda bir plajda olabilirdim, ancak ve ancak mümkün bir dünyada benim karşılığım olan kimse şimdi plajdaysa. Ancak ve ancak tüm mümkün dünyalardaki karşılıklarım insan ise ben zorunlu olarak (ya da özsel olarak) bir insanım. Lewis (1971, 1986) hiçbir karşılığım olmayan dünyalar olmasına (çünkü ben varolmamış olabilirim) ve birden fazla karşılığım olan dünyalara izin verir.³⁰⁸

Şimdi ve burada olanın, şimdi ve burada olmayabilen, hatta imkan dahilinde bile olmayabilen hallerini düşünmek, ifade etmek ve bunu bir mantık çerçevesinde izah etmek mümkündür. Normal ya da gerçek dünyada şimdi ve burada olanın, aynı fizik ve mantık yasalarının geçerli olduğu başka durumlar içinde düşünmek mümkün olduğu gibi, en temel mantık ve fizik yasalarının geçerli olmadığı durumlar içinde düşünmek de mümkündür. Yani benim normal bir mümkün dünyamdaki karşılığımı düşünmek mümkün olduğu gibi, örneğin “şu an masa başında bunları yazıyor olmasaydım dışarıda köpeğimle geziyor olurum” cümlesinde olduğu gibi; yahut da imkansız bir dünyadaki karşılığımı düşünmem de söz konusu olabilir, “Güneşin kavurduğu bir havada kar üstünde kartopu oynuyorum” cümlesinde olduğu gibi. Mümkün dünyalarda geçerli olabilecek önermelerin doğruluk değerinin belirlenmesi, imkansız dünyalar üzerine dile getirilen önermelerin doğruluk değerlendirmesi kadar zor değildir. İmkansız dünyaları içerdikleri nesne veya olgu bağlamları bakımından, olan ya da daha önce olmuş olan bir durumla kıyaslanabilir değildir. Ancak bu, dile getirilen tüm imkansız dünyalara dair önermelerin doğruluk değerinin aynı ölçüde doğru, yanlış ya da belirlenemez olduğu anlamına gelmemelidir. “Sherlock Holmes bir balkabağıdır” demekle, “Sherlock Holmes'ün en iyi arkadaşı Watson”dır

308 Jago, s.113-114.

demek arasında hem anlam hem de doğruluk bakımından fark olduğu ortadadır. Varolmayan ya da imkansız içeren, yahut da olumsuz varoluşsal bir ifadeye sahip önermeleri N.Salmon, “yapısal olarak zorlu önermeler” olarak adlandırır. Yapısal olarak zorlu önermelerin söz konusu olduğu durumlarda, varolmayanın ya da imkansız nesnelere doğruluk değerini belirlemek, anlamsız olanı anlamlı olandan ayırmak için sezgisel bir doğruluk belirlemesine işaret eden seçim aksiyomuna ya da Salmon’un “Varolmayanın, Seçimi/Dışlaması Kuramı” (İng. the choice/exclusion theory of nonexistence) olarak adlandırdığı kuram gibi süzgeçlere başvurmak, saçma olanı olmayandan ayırmanın bir yolu olarak görülmüştür.

Varolmayanın seçimi/dışlaması teorisiyle (İng. the choice/exclusion theory of nonexistence) yapısal olarak zorlu önermeleri bir araya getirmeyi öneriyorum. Ortaya çıkan teori, belirli betimlemeleri, göndergesi olmayan özel isimleri veya diğer göndergesiz terimlere sahip cümlelerin hepsini kapsayacak şekilde uygulanır. Olumsuz varoluşsal ‘Sokrates var değildir’ önermesinin iki tür okuması vardır: Sokrates’in var olmadığı doğrudur ya da Sokrates’in var olduğu doğru değildir. Önermelerin hiçbiri halihazırda vardır[var-değildir], fakat her ikisi de doğrudur. Benzer şekilde “Newman-I var değildir” ve “Newman-0 var değildir”. “Nappy var değildir” ve “Curly-O var değildir” cümleleri de muğlak olarak addedilir. Bir okumada, her biri aynı yapısal olarak zorlu/mezdan okuyan (İng.: structurally challenged proposition) önermeleri ifade eder, ne doğrudur ne yanlış. Diğer bir okumada her biri aynı doğru önermeyi ifade eder, yapısal olarak zorlu önerme (∃, varlığı) doğru değildir. Her iki okuma, yapısal olarak zorlu önermelerin içerilmesinden ötürü, bir ölçüde tuhaftır. Farklı tuhaf okumaların varlığı, bu negatif varoluşsalların tüm garipliğine katkıda bulunur. Bu kuram, altın dağlara teslim olmadan Baş ağrısını giderir. ”Sokrates var değildir” ve Noman var değildir” gibi sezgisel olarak eşanlamlı olmayan doğru olumsuz varoluşsallar arasındaki bağlam farklılıklarını dikkate alır. Ve bir yandan doğru olumsuz varoluşsalları göndergede bulunmayanları aynı şeyi (ya da şeyleri) ifade edenler olarak eşitlerken, bir yandan da ortak bağlamda nasıl bulduklarını dikkate alarak semantik olmayan farklılıklarını dikkate alır.³⁰⁹

309 Nathan Salmon, “Nonexistence”. *Noûs*, Vol.32, No.3 (Sep., 1998), ss.277-319, s.310.

Salmon, varolmayanın seçimi/istisnası kuramının, bu kuralın uygulandığı önermelerin doğruluk değerini belirlemeden ziyade semantik farklılıklarını ayırt etmede kullanışlı olduğuna vurgu yapar. “Daha önemlisi, göndergesi olmayan terimleri içeren cümlelerin geniş aralığında uygulandığında da bu kuram sezgisel olarak doğrudur.” Salmon’un önerdiği bu kuram ya da seçim aksiyomu gibi aksiyomların, varolmayan ya da olumsuz varoluşsal ifadeleri içeren önermelerin akla gelebilecek “tekil terimler, göndergede bulunan ya da bulunmayan tekil terimler ve varoluşsal olan ya da olmayan” tüm ifadelerine uygulanabilir.³¹⁰

Salmon, öne sürdüğü kuramla, karşıt olgusallar, olumsuz varoluşsal önermeler ya da göndergeden yoksun ifadeleri doğruluktan ziyade semantik farklılıkları noktasında elverişli olduğu vurgusunun yanında, bu türden kimi ifadelerin doğruluk değerinin belirlenmesinin mümkün olduğu durumların olduğunu savunanlar da vardır. Bu düşünürlerden biri olan Lewis’e göre, “imkansız öncüllere sahip farklı karşıt-olgusallar arasındaki doğruluk değerini nasıl ayırabildiğimizi” açıklamak gerektiğini düşünür. Lewis’in verdiği örneği verecek olursak:

Eğer en büyük asal sayı p olsaydı, $p!+1$ asal olurdu.

Eğer en büyük asal sayı p olsaydı, $p!+1$ bileşik (composite) sayı olurdu.

bu onların her ikisini söylemek de anlamlıdır, fakat

Eğer en büyük asal sayı p olsaydı, 6 ’nın katı olurdu.

Eğer en büyük asal sayı p olsaydı, domuzların kanatları olurdu.

değildir. Fakat bu neyi kanıtlar? İddia etmediğimiz şeylerin neden doğru olduğunu (ya da en azından doğru aldığımızı ya da yaklaşık olarak doğru aldığımızı) açıklamak zorundayız fakat iddia etmek istemediğimiz şeylerin neden yanlış olduğunu açıklamak zorunda değiliz. İddia etmek istemediğimiz imkansız öncüllere sahip pek çok karşıt-olgusal durum var, fakat bildiğim kadarıyla, onların olumsuzlamasını da iddia etmek istemiyoruz. Dolayısıyla doğruluk koşullarının doğru açıklamasıyla yanlışlamak zorunda değiller; (konuşma sırasında iyi gerekçelerle) iddia etmenin her zaman gereksiz olacağı doğruluklar olabilirler.³¹¹

310 Salmon, s.309.

311 Lewis, **Counterfactuals**, s.24.

İlk örnekte, her iki önermenin de koşul ifadesiyle sonuç ifadeleri birbiri türünden ve ilgilidir. Üçüncü önermede sonuç ifadesi koşul ifadesiyle ilgisizdir. Sonuncu önermede ise, önermenin her iki parçası birbiri türünden olmayan ifadelerdir. Lewis'in buradaki iddiası, imkansız ifadeleri içeren önermelerin doğruluğuna dair bir gerekçelendirme mümkün olabilir ancak, doğru olduğu öne sürülmeyen ya da doğru olmadığı bildirilen ifadelerin neden doğru olmadığına açıklamasının yapılmasına gerek olmadığıdır. Bu türden ifadelerin doğruluğu da “boş olarak doğru” (İng. vacuously true) şeklinde adlandırılır. Boş olarak doğru ifadeler, boş kümenin üyelerin doğruluğunu ifade eder. Örneğin, “Tüm kanatlı atlar uçar” önermesi kanatlı atlar boş küme elemanı olduğu için doğru bir önermedir. Lewis her ne kadar boş olarak doğru imkansız öncüllere sahip karşıt olgusalara yer açmaktan oldukça memnun” olduğunu ifade etse de, imkansız dünyaları ve üyelerini kabul etmeyenler için böyle bir doğruluk söz konusu değildir.³¹²

Lewis'in adlandırmasıyla boş olarak doğru önermelerin, yani imkansız varoluşsal ifadeleri içeren önermelerin doğru olarak kabul edilmesi ya da edilmemesi, önermelerin içerdiği olasılıkların gerçekliğe yakınlığıyla da ilgisi vardır. Modal epistemolojinin sorduğu sorulardan biri, “bilgi tanımlarımızda neyi uygun bir şekilde varsayabiliriz?” sorusudur. “Tüm elenmemiş alternatif olasılıkların hangisi/hangileri uygun bir şekilde gözden kaçırılmamalıdır? Hangileri ilgili alternatiflerdir? –ilgili, yani, özne neyi bilir neyi bilmez?” Yukarıdaki asal sayı örneklerinin ilk ikisinin doğru olarak nitelendirilebilecekken son ikisinin neden doğru olarak nitelendirilemeyeceği, barındırdıkları olasılığın gerçeğe yakınlığı, öznenin bilebileceği ya da ilişkilendirebileceği sınırlar içinde olup olmasıyla alakalıdır. Lewis herhangi bir olasılığın geçerli kabul edilip edilemeyeceğinin süzgeci olarak önerilen üç temel kuraldan bahseder. Bunlardan en konumuzla en bağlantılı olan *Gerçeklik Kuralı*³¹³. Herhangi bir olasılık gerçeklikle nasıl

312 Lewis, *Counterfactuals* s.24.

313 Makalede anılan diğer kurallar İnanç Kuralı, Benzerlik Kuralı, Güvenilirlik Kuralı, Yöntem Kuralı, Tutuculuk/conservatism kuralı, dillat/ilgi kuralıdır. David Lewis, “Elusive Knowledge”, *Australian Journal of Philosophy*, Vol.74, No.4; December 1996, ss. 549-567.

ilişkilidir? “Gerçeklik Kuralı bize gerçekliğin hiçbir zaman uygun bir şekilde yadsınamayacağını söylediğinde şunu sorabiliriz: kimin gerçekliği?”³¹⁴

Bilinebilen önermeler, *de se et nunc* (şimdi ve kendiyile ilgili) olasılıkları içermelidir. Şimdi, öznenin gerçekliğinin bizimkinden farklı olabileceğine dair bir fikre sahibiz artık. Fred’in dün ne bildiğini bugün soruyorum. Özellikle de, kim olduğunu biliyor muydu? Günlerden ne olduğunu biliyor muydu? Fred’in gerçekliği, şu-şu mümkün dünyasında 19 Eylül’de Fred olmaklığın *de se et nunc* imkanındır; benim gerçekliğim ise şu-şu mümkün dünyasında 20 Eylül’de David olmaklığın *de se et nunc* imkanındır. Bu şekilde dünyalar var oldukça, hiçbir fark yoktur: Fred ve ben dünya-arkadaşlarıyız, onun gerçek dünyasıyla benimki aynı. Ne zaman ki, *de se et nunc* olasılıklara özne ve zamanı yerleştiririz, o zaman onun dünkü gerçekliğiyle benim bugünkü gerçekliğim farklılaşır.

Dahası, bazen diğer mümkün dünyaların sakinlerine de bilgi yükleme/atfetme fırsatımız oluyor. Dün gazete okumadım. Eğer okusaydım, ne bilirdim? Şüphesiz (şu an)bildiğimden daha fazlasını.(Yaklaşık olarak: gerçekte biliyorum ki gazete okumadım, fakat eğer okumuş olsaydım, okumamış olduğumu bilmiyor olurum.) Ben, yani gazeteyi okumayan, bilgi ve bilgisizlik atfeden olarak bu dünyadayım. Bilgi ve bilgisizlik atfettiğim özne yani gazeteyi okumuş olsaydım olacağım kimse olarak ben farklı bir dünyada. Dünyalar, en azından gazeteyi okumak bakımından farklılaşır. Bu durumda, atıfta bulunanın gerçek dünyası konunun öznesiyle aynı değildir. (Atıfta bulunanın ve konunun öznesinin farklı olduğunu düşünüyorum: özne, atıfta bulunan diğer dünyadaki karşılığıdır. Fakat eğer her ikisinin de aynı kimse olduğunu bilseniz bile, bu kimsenin özneye göre gerçekliğinin, onun atıfta bulunanın gerçekliğinden farklı olduğunu tasdik etmeniz gerekir.)³¹⁵

Eğer mümkün ve imkansız dünyaların inşa edilmesinde ya da bu dünyalara dair önermelerin doğruluk değerlerinin belirlenmesinde gerçekliğe nispetinin süzgeci olabilecek bir Gerçeklik Kuralından bahsedilebilseydi, bu kural gerçek dünyanın kendi içinde barındırdığı olasılıkların bile tüketilemeyeceği gerçeği karşısında çaresiz kalırdı. Lewis’in örneklerinden açık olduğu üzere, mümkün bir önermenin

314 David Lewis, “Elusive Knowledge”, Australian Journal of Philosophy, Vol.74, No.4; December 1996, ss. 549-567., s. 554-555.

315 A.g.e., S. 555.

öznesinin kendine dair olasılıkları bile zaman ve mekana göre farklılık gösterir. Dolayısıyla öznenin kendi gerçekliği bile sonsuz bir olasılıklar havuzu içindedir. Burada söz konusu olan olasılıklar, olası olmak zorunda değildir. Yani olasılığı olmayan bir durumu bir özneye yüklemek de pekala mümkündür. Lewis'in dün gazete okuduğu meçhul olan öznesi, "dün yuvarlak kare kubbeli tapınakta görüldü" önermesinin öznesi de olabilirdi. Yani ilk durumda mümkün bir olasılığın öznesi, ikinci durumda ise bir imkansızlığın öznesi olabilirdi.

Varlıkların onları bunları dünya dışında, mümkün ya da imkansız bir dünyada, konumlandırılmasını sağlayan özellikler, kimi zaman yukarıda anıldığı gibi olasılıklar, kimi zaman yönelimsel ifadeler, kimi zaman konuşma evreni ve kimi zamansa mantıksal uzaklık kavramları çerçevesinde tartışılmıştır. Mantıksal uzay kavramını tanıtan düşünür Yagisawa'dır. Ona göre, "eğer bir özellik, başka bir şeyle değil de gerçek varlıkların bir kümesi ile tanımlanırsa, özelliğin gerçek dünyada varolduğu söylenebilir, ancak ve ancak bir özellik gerçek-olmayan olasılıkların bir kümesi ile tanımlanırsa, özelliğin gerçek-olmayan dünyada varolduğu söylenebilir." Gerçek özelliklerin taşıyıcısı olan varlıkların mekanı olarak gerçek dünya kabul edilirken, gerçek-olmayan özelliklerin taşıyıcısı olan varlıkların mekanı "mantıksal uzay" olarak düşünülür. "Mantıksal uzay tüm ihtimalleri içerir. Bazıları bir dünya meydana getirmek için bir şekilde birbirine bağlı bir bütün oluşturur. Bir dünya, olasılıkların maksimum birleşik mereolojik bir toplamıdır."³¹⁶ Aynı ontolojik mekan veya aynı mantıksal uzay içerisinde aynı nesneye aynı olasılığa sahip özellikler olabileceği gibi hiçbir olasılığa sahip olmayan özellikler de söz konusu olabilir. Örneğin, "çift asal sayı olma özelliği ve 4'ün karekökü olma özelliği tam olarak aynı olasılığa sahiptir, yani iki sayısı. Şu özelliklerse hiçbir olasılığa sahip değildir: üç kenarlı beşgen olmak, en büyük asal sayı olmak, evli bir bekar olmak, erkek kız kardeş olmak; hareket etmeden koşmak, bizim mantıksal uzayımızda hiçbir yerde varolmamak; her özelliğe sahip olmak; karın hem beyaz olması hem de olmaması.³¹⁷

Aynı mantıksal uzay içinde aynı mantık kuralları geçerlidir fakat fizik kuralların farklılığında bahsedilebilir. Aynı fizik kurallarına sahip dünyaların birbirine daha

316 Yagisawa, s.180.

317 A.g.e., s. 190-191.

yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte farklı mantıksal uzaylar farklı mantık kurallarına tabi olabilirler. Farklı mantıksal uzayların birbirine mesafesi, paylaştıkları ortak mantık yasaları nispetindedir.

Varsayalım ki w_{11} , w_{12} ve w_{13} imkansız dünyalar, yani bizim mantıksal uzayımızdan başka mantıksal uzay içinde olan dünyalar. Hatta w_{13} , w_{11} ile (bizim mantıksal uzayımız içinde bir dünya) çelişmezlik yasası ve üçüncü halin olanaksızlığı yasasını paylaşıyor ve 12 ile çelişmezlik yasasını paylaşıyor ancak üçüncü halin olanaksızlığı yasasını paylaşmıyor. Bu durumda, *ceteris paribus*, w_{13} 'ün w_{12} 'ye w_{11} 'den daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Diyelim ki w_1 w_{11} ile, çözülemeyen durma sorunu tikel mantıksal olgusunu paylaşıyor ama w_{13} ile paylaşmıyor. Biz yine *ceteris paribus* w_1 'in w_{11} 'e w_{13} 'ten daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. (...) diyelim ki aynı semantik kapalılığı kullanıyoruz. w_{11} 'de tüm vixenler dişi tilkiler olsun ve w_{14} 'te tüm vixenler dişi tilkiler olmasın. Bu durumda *ceteris paribus*, bizim dünyamızın w_{11} 'e w_{14} 'ten daha yakın olduğunu söyleyebiliriz çünkü tüm vixenlerin dişi tilkiler olduğu analitik gerçekliği w_{11} ile ortaktır ancak w_{14} ile değildir.³¹⁸

Nesnelerin sahip oldukları olasılıklar, özellikler ya da bağıntıların bir diğer değerlendirilme şekli kaplamsal ve içlemsel unsurlar olarak düşünülmesidir. Özelliklerin kaplamsal çerçevede düşünülmesinin en bilinen örneklerinden biri bir kalple doğmuş olmak ve bir böbrekle doğmuş olmak örneğidir. Fiziksel nesnelere kaplamsal mereolojik toplamlar olduğu gibi kümeler ve fonksiyonlar da kaplamsal birimlerdir. Frege'nin vurgu odağı olan anlamlar da, özellikler ve bağıntılar gibi içlemsel unsurlardır. Dolayısıyla işlem ve kaplam ayrımı, salt soyut-somut ayrımına indirgenemez. Diğer dünyaların varlıklarının gerçek dünya varlıkları ile varlıksal bir farklılığa sahip olmadığını düşünen Lewis'in ontolojisini "modal kaplamsalcılık" olarak değerlendirenler vardır.³¹⁹ Lewisçi modal kaplamsalcı (İng. *The Lewisian modal extensionalist*), kümelerin uygun elemanları arasında gerçek-olmayan ihtimalleri içermek için gerçeklik sınırlamasını kaldırır. Kalple doğmuş olmak ihtimaller kümesi (gerçek ya da değil) ile böbrekle doğmuş olmak ihtimaller kümesi

318 Yagisawa s.195-196.

319 A.g.e., s. 177.

aynı değildir. İstenilen ayırım gerçekleştirilmiştir.”³²⁰ Lewisçi bu yaklaşım, çok dar bir şekilde kümelerin kabul edilebilir üyelerinin ontolojisine sıkıştırılmıştır” bir sorun olarak görülür. Yagisawa bu soruna çözüm olarak kendimizi olasılık sınırlamasından özgürleştirme”yi sunar. “Genişletilmiş modal gerçekçilik tam da bunu yapar. Üçgenlik ve üç kenarlı olmak farklı özelliklerdir.”³²¹. Lewisçi modal gerçekliğe göre, mümkün ya da imkansız addedilen her ne varsa, mantıksal uzayımız içinde bir konuşma evrenine hapsedilmiş vaziyettedir. Yagisawa’nın önerdiği genişletilmiş modal gerçeklik anlayışında ise böyle azami konuşma evreninden bahsedilemez. hangi azami konuşma evreni olursa olsun, tanımlandığında sınırlarının azami sınırlarının ötesine geçilecektir. Dünyanın olmuş ya da olabileceği tüm durumların tek bir mantıksal uzay içinde azami bir konuşma evreninin sınırları çerçevesinde tartışılabilir olması farklı mantıksal uzayların sağlayacağı ihtimallerden yoksun olacaktır.

Azami bir konuşma evreninin olup olmadığı sorusu, konuşma evreninin göreceliği üzerine bu noktayla yakından ilgili fakat farklıdır, yani, niceleme ne kadar kapsamlı olursa olsun, nicelleştiremeyeceğimiz bir konuşma evrenidir. Lewis’in metafiziği bu soruya apaçık bir cevabı içerir, şöyle ki: “Evet, tüm mantıksal uzay, azami bir konuşma evrenidir. Hiçbir değişken onun ötesinde bir şey değil, çünkü kesinle hiçbir şey onun ötesinde değildir.” Aslında, Lewis’e göre, bizim mantıksal uzayımız tek azami konuşma evrenidir. Genişletilmiş modal gerçekçiliğe göre, öte yandan, bir tek olanın dışında hiçbir azami konuşma evreni yoktur. Bizim mantıksal uzayımız, yani dünyamızın yer aldığı konumdaki mantıksal uzay azami bir konuşma evreni değildir. Başka mantıksal uzaylar da vardır. Bu son cümle, süper mantıksal uzaylara yayılan bir değişkene sahip varlıksal bir niceleyiciyi içerir, öyle ki, çeşitli karşılıklı ilişkilere sahip mantıksal uzayları vardır. Süper mantıksal uzaylar azami konuşma evreni midir? Hayır. Süper mantıksal uzaya dair modal ifadeler, süper süper mantıksal uzayın nicelleştirilmesini içerecektir. n (süper) mantıksal uzayın hiyerarşisi sonsuza dek gider. Herhangi bir azami konuşma evrenine karşı Lewisçi düşüncede/ruhta genel bir argüman: varsayalım ki, indirgeme için, azami bir konuşma evreni U vardır. Bu durumda, “U’da varolandan daha fazla şey varolabilir” ya da “şeyler birbirleri ile U’dakinden farklı olarak ilişkili olabilirdi.” ifadeleri

320 Yagisawa, s. 190.

321 A.g.e., s. 200.

U'nun ötesinde bir nicelemeyi gerektirecektir. Dolayısıyla, U, azami değildir. Bir çelişki.³²²

4.2.2. Dünyalar Metafiziği

Mümkün ve imkansız dünyaları ne türden bir varlık sahibi olduğu ve gerçek-mümkün-imkansız arasındaki ayrımlar üzerinde durulurken aynı zamanda mümkün ve imkansız dünyalar metafiziği de detaylandırılmıştır. Lewis'in dünyaların çokluğunu kabul ederken, öne sürdüğü modal gerçeklik anlayışı, gerçek ve mümkün dünyaları varlık bakımından bir fark gözetmeksizin denk kabul eden bir düşünceyi içinde barındırır. “Bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, bir çeşit olasılığın varlığını iddia ediyoruz. Böyle bir konuşmayı anlamlı kılabilmek için niceleyici için konuşma evrenini oluşturan olarak bir ihtimale ihtiyacımız var. Yani olasılıkları varsaymaya ihtiyacımız var. (...) tek boynuzluların mümkün olduğunu söylemek tek boynuzlular olan bazı mümkünler olduğunu söylemektir; tek boynuzlular mümkündür; o halde tek boynuzlu olan bazı mümkünler vardır.³²³ Lewisçi bu anlayışa göre imkan, bir şeyin varlığını varsaymanın yeter koşuludur. İmkandan bahsettiğimiz bir şeyi nicelleştirerek imkana sahip belirli türden kimi varlıkların varlığından bahsedebiliriz. Lewis'in kendi ontolojisine göre, bu türden varlıkların varlık olmak bakımından gerçek dünyanın varlıklarıyla arasında bir fark yoktur. Yagisawa, Lewis'in kaldığı yerden yani modal gerçeklikten tartışmayı ele alarak kapsamı genişletir ve genişletilmiş modal gerçeklik olarak andığı anlayışını ortaya koyar. Lewis'in mümkün nesnelere mekanının mantıksal uzay olduğunu yani mümkün nesnelere içeren mümkün dünyaların mantıksal olarak birbirine bağlı olduğunu –geometrinin mantıksal uzayı gibi- savunur ve kendi genişletilmiş modal gerçekliğine yer açmak için “mantıksal uzayın alternatif geometrilerine ilişkin ifadelerin içeriğini vermesi için imkansız dünyalara yer açmaya ihtiyaç duyduğumuzu” iddia eder.³²⁴ Mümkün ve imkansız dünyalara neden ihtiyaç duyduğumuz üzerinde durulacaktır ancak kendilerine mantıksal uzay ya da konuşma

322 Yagisawa, s.201-201.

323 A.g.e., s.181.

324 A.g.e., s.184-185.

evreni gibi farklı adlarla yer açılan mümkün ve imkansız varlıklarının ne türden bir varlık tarzına sahip olduğu, değinilmesi gereken önemli bir husustur. Kendisine her ne türden varlık atfedilirse atfedilsin, herhangi bir şey varsa, varlığının zorunlu olduğu da söylenir. Aynı şekilde eğer bir şey var değilse ya da varlığı imkansızsa zorunlu olarak var değildir ya da imkansızdır. “Bu felsefi argümanın her iki tarafını birlikte ele alırsak, bir yerde, imkansız olan bir şey hakkında düşünmeye başlayacağız.”³²⁵ Bir diğer ifadeyle zorunlu olarak varlıklarının imkansız olduğu ya da imkansızlıklarıyla varoluşa sahip şeylerin olduğunu düşünebiliriz. Bu düşünce, çalışmamız boyunca da değinilen, Parmenides’ten itibaren geçerli olan varolmayanın düşünülmemeyeceği anlayışını kökten sarsan bir anlayış olarak karşımıza çıkar. Felsefi, metafiziksel ya da teolojik kaygılarla gerçek dünyanın uzam-zamansal bir parçası olmayan varlık türlerinin ya bütünüyle reddi ya da onlar lehine bütün bir varlık alanının gerçekliğini yadsıma fikri geride bırakılmış; oldukları hal üzere varoluşları kabul edilen şeylerin ontolojik, epistemolojik ve mantıksal olarak nerede ve nasıl konumlandıkları tartışılmaya başlanmıştır.

Saul Kripke’in etkileyici Adlandırma ve Zorunluluk (1980)’un ardından pek çok filozof, “masa tuzu NaCl’dir” ve “‘altının atom numarası 79’dur” gibi zorunlu olarak doğru ifadeleri ele almaya başladı. Her durumda dikkate aldığımız seçeneklerden biri bir imkansız seçenektir. Pek çok teist Tanrı’nın yalnızca varolmadığını ama zorunlu olarak varolduğunu kabul eder: varolmakta başarısız olamazdı. Pek çok ateist yalnızca Tanrı’nın varolmadığını değil, aynı zamanda zorunlu bir olgu/gerçeklik olarak zorunlu olarak varolmadığını kabul eder. Dolayısıyla teistler ve ateistler bir şey üzerine anlaşır: Tanrı’nın varoluşu ya da varolmayışı üzerine kim haklıysa zorunlu bir doğruluğa da isabet eder. Her kim yanlıysa, buna karşın, zorunlu bir yanlışığa isabet eder. Dolayısıyla ya ateistler ya da teistler zorunlu olarak yanlış bir şeye inanıyor. Farkında olmaksızın imkansız inançlara sahipler. Bunlar gibi imkansız düşünceler imkansız olarak bize gelmezler. İmkansız düşünceler imkansızlık elbisesini üzerlerine giymeye ihtiyaçları yoktur, “1+1=3” gibi. İmkansız hakkında düşünmek çoğunlukla olağandır, günlük hayatın bir parçası. İmkansız içeriklere sahip çeşitli davranışlarda bulunabiliriz. Kimyacılar baz metalin altına çevrilebileceğine inandı; bu dönüşümün olmasını arzuladı; şu-şu

325 Jago, s.1.

metodun bu dönüşümü yapabileceğini umdu. Bu inançlar, arzular ve ümitlerin belirli bir içeriği var: belirli olgu bağlamları hakkındalar. Bu olgu bağlamları imkansıza döndü: mümkün bir şekilde varolamadı. Dolayısıyla kimyacıların inanç, arzı ve ümitleri imkansıza daırdı. Bu gibi içerikleri imkansız düşünceler olarak adlandıracağım. Bununla, bu içerikleri düşünmenin imkansız olduğunu kastetmeyeceğim; açıkça, kimyacılar bunları düşündü. Hatta bu düşüncelerin hakkında olduğu şeylerin söz konusu olamayacağını kastediyorum.³²⁶

Burada, gerçek varolmayanın ya da imkansız olanın aslında hep düşünüldüğü kuramlarda farkında olmadan içerildiği savunulur. Varlığın gerçekten gerçek olmayana doğru bir hiyerarşisi olduğu düşünülürse, imkansız varlığa sahip olan nesnelere ya da içeriklerin de kendi içinde önemsizden önemliye doğru bir hiyerarşisi olduğu savunulabilir.³²⁷

Mümkün ve imkansız nesnelere metafiziksel sorgulamasını yapmak önemlidir çünkü, “semantik, metafizik temeline dayanır”.³²⁸ İmkansız olgu bağlamlarını yansıtan dünyaları kullanmak için, ilk olarak ilk olarak bunu nasıl yaptıklarını söylemem gerek. Semantik geçmişi bütünüyle anlamak için, dünyaların neler olduğu ve nasıl yansıttıklarının metafizik öyküsüne ihtiyacımız var.”³²⁹

4.2.3. İmkansız Dünyalar Düşüncesinin Önemi Üzerine

Eğer “dünyaların çokluğuna neden inanmalı?” gibi bir soru sorulacak olursa, bu soruya verilebilecek en kolay ve doğrudan yanıt, oldukça kullanışlı olduğudur. Bu kullanışlılığı, dünyalar çokluğunu kabul etmek için yeterli bulan düşünürler vardır. Tüm başlık boyunca düşüncelerin yer verilen Lewis, Yagisawa ve Jago bunlardan sadece birkaçıdır.

326 Jago, s.2.

327 A.g.e., s.9. (Jago, eşit kavramlar arasında mantıksal ya da metafiziksel bir ayırım söz konusu olduğunda böyle kavramları aşırı yönelimsel (İng. Hyperintentional) kavramlar olarak nitelendirir. Devamı için bkz. Mark Jago, *The Impossible an Essay on Hyperintentionality*, Oxford University Press:2014.

328 A.g.e., s.15.

329 A.g.e., s.98.

Son 20 yılda filozoflar mümkün dünyalara hatta mümkün dünyaların sakinleri olan mümkün bireylere referansta bulunmak için çok daha fazla analizler sundular. Bu kaydı etkileyici buluyorum. Bence, olasılık hakkında konuşmak mantık, zihin, dil ve bilim felsefesinin –metafizikten bahsetmeye bile gerek yok- büyük bir kısmında pek çok sorunu netleştirdi.³³⁰

Sadece gündelik dilde, edebiyat ve sanatsal diğer ürünlerde değil son derece önemli felsefi ve bilimsel süreçlerde de gerçek olgusalların ötesinde mümkün ve imkansız varlıklara oldukça sık başvurulur. Bu kullanımların meşruiyet kazanması, onların ontolojik ve epistemolojik statülerinin teslim edilmesiyle mümkün olabilir. Küme kuramını kabul etmek, bilinmeyen pek çok şeyi kabul etmenin karşılığında matematikçilere çok büyük avantajlar, çözümsüz görünen sorunların çözümü için geniş bir hareket alanı sağlamıştı. Hilbert, matematikçilere sağladığı avantajdan ötürü, küme kuramsal evreni matematikçiler için cennet olarak adlandırmıştı. Lewis de, benzer şekilde, mümkün dünyaların ve içerdikleri nesne ve olgu bağlamlarının kabulünün felsefeciler için bir cennet olacağını düşünür.

Bazıları matematikçilerin bir olasılık cennetine ikna edildiğini söyler, etrafımızdaki şeylerin ya da yaptığımız şeylerin gerçekleştirilmemiş kavramsallaştırmalarıyla dolu bir cennet... Eğer öyleyse, matematik benim amacıma başka her şeyden daha fazla hizmet eder! Küme kuramını, olduğu gibi, matematik için güzel bir ev gibi, kümelere hiçbir ontolojik bağlanma olmaksızın kabul etmek için muhtemelen bir yol buluruz. Cennetin fiyatı nedir? Eğer biz olasılıkları konuşmanın getireceği kuramsal faydaları istiyorsak, dürüst bir unvan kazanmanın en kolay yolu bu türden konuşmaları- edebiyat (kabul ettiğimiz) gibi- kabul etmektir.³³¹

Yalnızca Lewis'in modal gerçekliği bağlamında mümkün dünyaları değil, Yagisawa'nın alternatif olarak önerdiği genişletilmiş modal gerçekliğin imkansız dünyalarını da içine alacak bir ontolojik, epistemolojik ve mantıksal anlayışı belirlemek, o ölçüde sonsuz bir hareket alanı sağlayacaktır. Nolan'a göre, imkansız

330 Lewis, *On The Plurality of Worlds*, s.3.

331 *A.g.e.*, s.3-4.

dünyaları kabul etmek, mümkün dünyaları kabul etmekten daha zorlu ve metafiziksel olarak çıkmaza sürükleyecek bir durum değildir.

İmkansızlıklar ve imkansız dünyalar üzerine akıl yürütmek önemlidir ve kendi başına imkansız dünyaların metafiziği çok pahalıya malolmak zorunda değil –benim düşünceme göre mümkün dünyalar metafiziğinden daha pahalı değil kesinlikle. Altı çizilen karşıt olasılık koşulları teorisi, imkansız durumlar üzerine değerlendirme ve akıl yürütme yaparak mantıksal problemleri çözmeye yönelik uzunca bir yol gidiyor, aynı zamanda daha genel olarak, dilek kipinden koşulların semantiğine dair Standart Lewis-Stalnaker tarzı hesapların doğal olarak genişletilmesi ile. Uslamlama olarak da sunulabilecek olan hipotetik akıl yürütme, imkansız kuramlara bağlılıkları değerlendirmek için mantıksal olarak muhafazakar klasik mantıkçılara bile bir yol sunar. İmkansız dünyalar, daha fazla metafiziksel şüphe olmaksızın ve favori mantıksal çıkarım kavramınızı (her ne ise o) dışarıda bırakmadan da ele alınabilir. Faydalı işlevlerde bulunduğu ve bulunması gerektiği için neden onları kabul etmeyelim? Ucuz ve oldukça karlı.³³²

Aslında, mümkün ya da imkansız dünyaların varlığını kabul etmek ve onlara kuramlarda yer vermek, zaten insanlığın başından beri bilerek ya da bilmeyerek ama sürekli olarak uyguladığı bir durumu, eski mistik elbisesinden çıkarıp yeni bilimsel kıyafetlerle bezemek gibidir. Bu kıyafet değişikliğinin günümüze kalması, yalnızca felsefi ve mantıksal gelişmelerdeki sürecin ağır ilerleyişi sebebiyle değil, matematik ve bilimlerdeki gerekli olgunlaşmanın şimdiye tekabül etmesi sebebiyledir. Dünyalar çokluğunun insanlığın düşünce ve üretiminin vazgeçilmez bir parçası olduğuna dair pek çok örnek sunulabilir.

4.8.1 (...)Tutarsız olan pek çok durum ve teorinin olduğu görünür, her şeyin geçerli olduğunu çıkarmak için görünürde doğru olmayan. Üç farklı örnek şöyledir.

4.8.2 İlki bilim tarihinden bir teori: Bohr'un atom kuramı (güneş sistemi modeli). Bu içten tutarsızdır. Atomun davranışını belirlemek için Bohr standart Maxwell elektromanyetik eşitlemeler varsaydı. Fakat aynı zamanda enerjinin yalnızca ayrık paketlerde (quanta) gelebileceğini farz etti. Bu iki şey çelişiktir (Bohr'un da bildiği gibi); fakat her ikisi de hesabın çalışması için bir bütün olarak

332 Daniel Nolan, "Impossible Worlds: A Modest Approach". Notre Dame Journal of Formal Logic, Volume 38, Number 4, Fall 1997, ss.535-572., s.561.

gerekliydi. Bu hesap özünde tutarsızdı. Yine de gözlemlenebilir tahminlerinin birçoğu olağanüstü şekilde doğrulandı. Hesapta olan her şeyin peşinden gitmek gerekmediği açıktır. Bohr, örneğin, elektronik orbitlerin dörtgenler olduğunu çıkaramadı.³³³

Bilimden pek çok örnek getirilebilir ancak kabul edilecektir ki, bilim zaten doğası gereği, bir varolmayanı varsayarak yola koyulur. Fakat anılan örnekte varolmayandan hareket etmek bir yana, doğası gereği çelişik olan iki durumdan hareketle, doğrulanabilir sonuca ulaşmak söz konusudur.

İmkansız nesne ve dünya etrafında yürütülen tartışmalar, buraya dek detaylandırılmaya çalışılan teorik çerçevede sürdürülmektedir. Meseleyi daha görünür kılmak için teorik dilden biraz uzaklaşarak örnekler üzerinde durmak, imkansız nesne ve dünyaların neler olduğu ve doğruluk değerlerinin nasıl belirlendiğini daha anlaşılır kılacaktır. Bohr'un atom kuramı örneğinde olduğu gibi imkansız durumları bilimsel keşiflerin aşamalarına dahil etmek bir yana, gündelik hayatta imkansız nesnelere içeren cümlelerin sıklıkla kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Matematiksel olarak bugün artık dairenin etrafına daireyle aynı alan sahip bir kare çizmenin imkansız olduğu bilinmektedir. Ancak sınıfta ders anlatan bir matematik öğretmenin herhangi bir meseleyi aydınlatmak için şöyle bir cümle kurması pekala mümkündür:

Eğer dairenin etrafına kare çizilebilseydi, matematik hesaplamalar bugün olduğundan daha kolay olurdu.

veya,

Eğer dairenin etrafına kare çizilebilseydi, π sayısı tarih olurdu.

İmkansız bir durumu içeren bu iki cümlenin tam olarak neye tekabül ettiği bilinemese de, her ikisinin de makul bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, bu gibi bir önermeye muhatap olan kimsenin, dört başı mamur olmasa da bir anlam edinebileceği açıktır. Peki, bu iki önermenin

333 Priest, **An Introduction to Non-Classical Logic**, s.74-75

doğruluk değeri nasıl belirlenir? Henüz gerçekleştirilmedi mümkün olmamış, dahası gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı kanıtlanmış bir durum olan dairenin etrafına kendisiyle eş alana sahip bir kare çizmenin nelere yol açabileceğine dair dile getirilen ifadelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemek nasıl mümkün olabilir? Öte yandan aynı imkansız durumla şöyle önermeler dile getirmek de mümkündür:

Dairenin etrafına kare çizilebilseydi, askorbik asit B vitamini olurdu.

veya,

Atlas Okyanusu çöle dönseydi, dairenin etrafına kare çizilebilirdi.

Bu iki önermenin önceki iki önermeden anlam bakımından farklı yani anlamsız olduğu, imkansız durumun gerçekleştirilmesinden veya gerçekleştirilme olasılığından bağımsız olarak açıkça görülebilir. Ancak doğruluğun belirlenebilmesine ilişkin sorun yine mevcuttur.

Soyut imkansızlıkları, şimdi ve burada olan (ya da olmayan) imkansızlıklar olarak da düşünebiliriz:

Dünyanın en yüksek sesli insanı olsaydım, sesim 20 yıl sonra Everest'te yankılanırdı.

veya,

Zürafalar denizde yüzseydi, boyum 6 cm daha kısa olurdu.

Uzarlarda ya da daha soyut denilebilecek imkansızlıklara karşın, tam olarak kendimle ilgili dile getirebileceğim imkansız önermeler de anlam bakımından yaklaşık olarak bir yerlere tekabül edebilse bile, kendime dair doğruluğunu belki de hiçbir zaman bilemeyeceğim ifadeler dile getirilebilir. Bu türden ifadelerin, modal mantık içerisinde mantıksal notasyonda bir yazımının geliştirilmesi, içeriğine bakılmaksızın haklarında konuşulabilmesinin ötesinde, bu türden ifadeleri içeren önermelerin doğruluk değeri nasıl belirlenebilir?

İmkansız nesne ve durumları içeren ifadelerin doğruluk değerlerinin belirlenebilmesi konusunda başlık boyunca da değinildiği üzere, kimi fikirler ortaya atılmıştır. Bunlardan biri, tıpkı mümkün dünyalarda olduğu gibi, imkansız dünyalarda da içerik hesaba katılmadan niceleyicinin etki alanı üzerinden mantıksal yazımın kurallarını uygulayarak doğruluk değerinin belirlemesidir. Bir diğer öne sürülen fikir, anlam gözetilerek, hiyerarşik olarak doğruya en yakın olanın, uzak olandan daha doğru olduğu şeklindedir. İlk düşünceyi savunanlar arasında D. Lewis ve Yagisawa, ikinci düşünceyi savunanlar arasında Nolan vardır. Ne var ki, imkansız dünyalar tartışmasının felsefe tarihinin en güncel tartışmalarından biri olmayı sürdürmemektedir ve bu yaklaşımların hiçbiri öneri olmanın ötesine henüz geçebilmiş değildir. Priest'in bu konudaki yaklaşımı ise, mümkün dünyalar üzerine yapılabilecek her türden akıl yürütmenin mantık yasaları çerçevesinde gerçekleştirilerek yapıldığı (çünkü gerçek dünyaya nispetle geçerlilik durumlarının ne olduğunu, bu dünyadaki mantık yasalarını dikkatle ne denli geçerli olabilecekleriyle anlamaya çalışırız), ancak imkansız dünyalar söz konusu olduğunda bu yasaları devre dışı bırakmanın daha kullanışlı bir yol olduğu yönündedir.

Eğer klasik mantık doğru bir mantıksa ve mantıksal zorunluluk mutlaksa, o halde biz karşıt-olasılıkla akıl yürütüyoruz. Eğer imkansız dünyaları genel olarak kullanarak karşıt-olasıları analiz etmek istiyorsak bu ilkelerin başarısız olduğu dünyalara ihtiyacımız olacak. Fakat bu yönde, güçlükle, akıl yürütebiliyor gibi görünüyoruz çünkü her türden mantıksal ilke ve dolayısıyla bizim analizlerimiz açık dünyaları gerektirir.³³⁴

Ne var ki, mantık yasalarının geçerli olmadığı durumların kabul edilmesi, beraberinde imkansız önermelerin doğruluk değerlerinin belirlenebilmesinin koşullarını getirmiyor. Yukarıda değinilen Dışlama İlkesi ya da çelişmezlik ilkelerinin ihlali gibi kimi çözümsel yaklaşımlar da doğruluk değerinin belirlenmesinde yardımcı olmuyor.

334 Francesco Berto, - Mark Jago, "Impossible Worlds", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Çevrimiçi)
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/impossible-worlds/>, 30.07.2019. Ayrıca bkz. Graham Priest, "Thinking the impossible", *Philosophical Studies*, 173: 2649–62.

İmkansız dünyaları içeren anlam ve içerik kuramlarının bileşimsel (İng. compositional) olmayacağı endişe konusudur. Dışlama İlkesi ve değillemenin semantikleri hakkında söylediklerimizi dikkate alın. Bir imkansız dünya $\neg A$ 'yı A 'yı temsil edip etmemesinden bağımsız olarak temsil eder. Fakat sonrasında, bu gibi dünyalar için, $\neg A$ 'nın doğruluk değeri A 'nın doğruluk değerinin bir fonksiyonu değildir. Dolayısıyla, endişe, mümkün ve imkansız dünyaların bir kümesi olarak anlaşıldığında, $\neg A$ önermesi ya da içeriğinin, A önermesinin bir fonksiyonu olmayacağı şeklinde ilerler. Kesinlikle, ikincisi ilkinin küme-kuramsal tümleyeni (İng. compliment) değildir, mümkün dünyalar düşüncesinde olduğu gibi.) aynı, diğer mantıksal olarak karmaşık cümleler için de sürer. Bu belki de, imkansız dünyalar yaklaşımına en ciddi eleştiridir. Karşılık verilemeze, ölümcül olabilir.³³⁵

İmkansız dünyaların nesne ve olgu bağamlarının dile getirildiği ifadeler, her ne kadar anlam taşısa ya da dile getiren ve/veya muhatabı açısından bir anlama tekabül edebilme yeteneğine sahip olsa da, bu türden ifadelerin doğruluk değerinin belirlenebilmesi meselesi çözüme muhtaç bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu, bir anlamda, ilk ortaya çıktığında Meinong felsefesinin karşı karşıya kaldığı eleştiriler ve düştüğü durum, aynı şekilde mümkün dünyalar fikrinin ortaya atılmasıyla maruz kalınan durumla benzerlik göstermektedir.

İmkansız dünyalar üzerine mevcut tartışma, 40 yıl önce sürdürülen mümkün dünyalar tartışmasıyla aynı aşamada olduğu görünmektedir. O vakitlerde, insanlar mümkün dünya kavramını anlamlı kılmanın sıkıntısını yaşıyorlardı. Pek çoğu onu anlamsız olarak ilan etti. Şimdilerde, bunun uygulamalarının çeşitleri felsefi ve mantıksal uygulamalarının pek çoğunun merkezinde yer alan kavram haline geldi (see e.g., Divers 2002, Chapter 4). İmkansız dünyalar, çeşitli türlerin imkansızlıklarının tedavisinde görüldüğü kadar faydalı olduklarını ispatlarsa aynı kaderi yaşayabilirler.

Tüm belirsizliklerine ve yöneltile eleştirilere rağmen, imkansız dünyalar fikrinin felsefe tarihinin en can alıcı meselelerinden biri olduğu ve tıpkı yukarıda anıldığı üzere aynı kaderi paylaştığı meseleler gibi varlığının katkı sağlayacağı

335 Francesco Berto, - Mark Jago, "Impossible Worlds", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Çevrimiçi)
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/impossible-worlds/>, 30.07.2019.

konular çoğaldıkça güçleneceğini bugünden görmek zor değildir. İmkansız nesnelere yalnızca felsefi tartışmaların bir odağı değil, aynı zamanda varolmayan kurgusla bir ürün olan Sherlock Holmes üzerinden çalışmamızda da sıkça başvurulan edebi eserler için de kıymetlidir. Benzer şekilde, sanata ilham veren temel itici güçlerden birinin olgusal gerçekliğin ötesine geçmek olduğu da geniş çapta kabul görebilecek bir düşüncedir. Escher'in aşağıdaki çizimi imkansızın sanata konu edinildiği en güzel örneklerden biridir.



Resim 4.3.3. M.C. Escher, Drawing Hands

İnsanlığın düşüncesine ve üretime bu denli içkin olan varolmayan ve imkansız olanın, kuramsal olarak da meşru bir zeminde tartışılıyor olması kuşkusuz gerek felsefi gerek bilimsel pek çok sorunun daha kolay çözülebilmesi noktasında avantajlar sağlayacaktır.

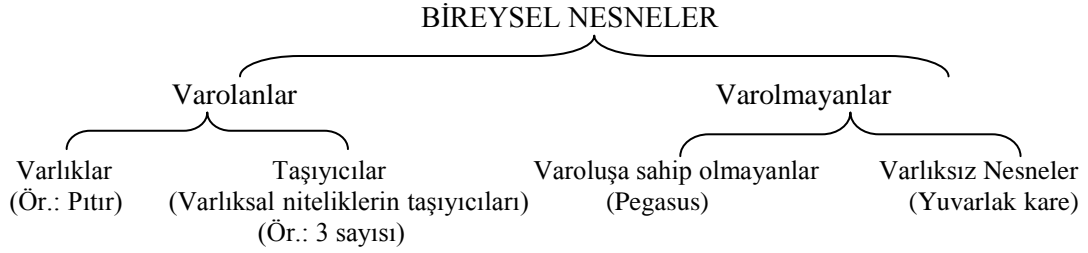
V. BÖLÜM

YENİ METAFİZİK

5.1. VAROLMAYAN NESNELERİN TARİHSEL SEYRİ

Antik Yunan'dan başlayarak izini sürmeye çalıştığımız varolmayan nesnelere tartışmasını, bugün gelinen nokta itibariyle yorumlayabilmek için bütüncül bir bakışla ele almalıyız. Bu bütüncül bakışı yakalayabilmek için bu bölüm boyunca sondan yahut da şimdilik en son güncel tartışmaların başı olarak kabul edilebilecek olan Meinong'un nesne kuramından başlayarak bir nesnelere tasnifine gidecek ve ardından bu tasnifi Aristoteles'ten itibaren konunun ana uğraklarına kıyasla değerlendirmeye çalışacağız. Diğer bir ifadeyle Meinong'u milat kabul ederek miladın öncesine ve sonrasına doğru yol almaya çalışacağız.

Meinong'un Nesne Kuramı dikkate alınarak bir nesnelere sınıflandırması yapılacak olursa, en temelde, nesnelere varolan ve varolmayan nesnelere olarak ikiye ayrıldığını söylemek mümkündür. Varolan nesnelere, varlıklar olarak anacağımız uzam-zamansal olanlar ile varlıksal niteliklerin taşıyıcıları ya da kısaca taşıyıcılar olarak anacağımız uzam zamansal olmayanlar şeklinde; varolmayan nesnelere ise varlıksız nesnelere ve varolmayan/varoluşsuz nesnelere olarak ikiye ayırabiliriz. Bu sınıflandırmayı esas alarak, öncesi ve sonrasını yorumlarsak, ontolojik, mantıksal ve semantik yahut da metafiziksel ve epistemolojik olarak nereden nereye geldiği daha belirgin bir şekilde görünür hale gelecektir. Bu tasnifin her bir bölüm ve alt bölümüne, o bölüme ait birer nesne atayarak bundan sonra bu nesnelere üzerinden örneklendirmeler yapmak konuyu daha anlaşılır kılabilir. Varlıklara örnek olarak benim belirli bir uzam ve zamanda yer alan kedim Pıtır'ı, taşıyıcılara örnek olarak uzam-zamansal bir varoluşa sahip olmayan ancak herhangi bir türden varlık sahibi olan nesnelere yani taşıyıcılar için sayıları, örneğin 3 ya da $\sqrt{2}$; varlık ya da varoluşa sahip olmayan varolmayan nesnelere için Pegasus ve Bastet'i ve nihayet varlıksız nesnelere için de yuvarlak kare kubbeyi örnek olarak seçelim. Bu örneklerin farklarına yeri geldikçe değinilecektir.



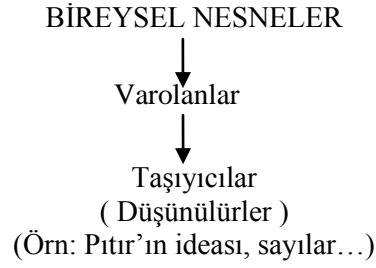
Şema 5.1.1.: Nesnelere Sınıflandırması

Nesnelerin yukarıda olduğu üzere, Meinongcu bir tutumla tasnifinin böyle kısaca ifadesini bulacak şekilde kolay ve üzerinde fikir birliği olan bir mesele olmadığı çalışmamız boyunca anlatılmıştır.³³⁶ Her iki alt bölümüyle birlikte varolan nesnelere yani hem uzam-zamansal bir varlığa sahip olanlar hem de olmayanları ayırmaksızın birlikte varlıklar ya da varolanlar olarak kabul edenler bir yana, uzam-zamansal olmayanları varolmayanlar kategorisine alanlar da vardır. Daha öz bir şekilde ifade edilecek olursa, uzam-zamansal olmayan taşıyıcıların nerede konumlandıracağı varolanlara dair temel tartışma konusudur. İdeaların bireysel tözler olduğunu düşünen Platon'a göre asıl varlıklar düşünülür olanlardır. Yani, yukarıdaki tasnifte yer alan taşıyıcılar asıl varlıklardır. Sayı da düşünülür bir töz olarak vardır ancak Platon düşüncesinde sayı, birimler halinde sayılabilir olana tekabül eder. Dolayısıyla $\sqrt{2}$ gibi irrasyonel bir sayı, sayılabilir olmadığından, Platon için bir varlık değildir. Bireysel tözlerin madde ve formun bir aradalığını gerektirdiğini savunan

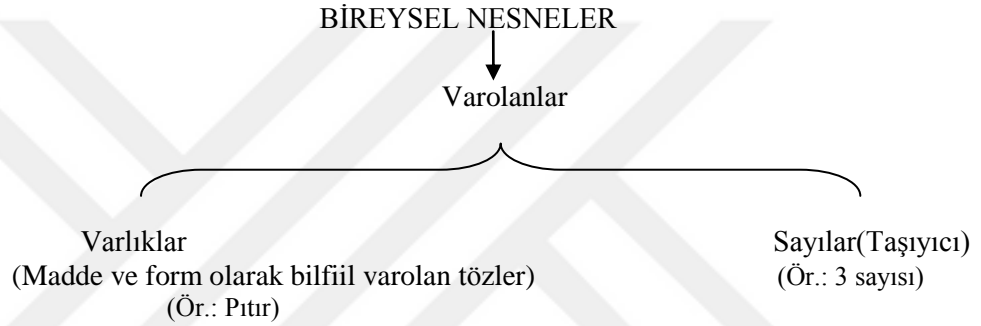
³³⁶ Çalışmamız boyunca kullandığımız kavramlarla bir örnek olması bakımından bu şemada tercih ettiğimiz İngilizce kavramlar ve Türkçe karşılıkları şöyledir: existent: varolan; varlık (varlığın taşıyıcısı); subsistent: taşıyıcı (varlıksal niteliklerin taşıyıcısı); fully-determined: tam belirlenmiş; indetermined: tam belirlenmemiş; non-existent: varolmayan; non-being/beingless: varoluşa sahip olmayan, varlıksız. Bu kavramların karşılığı olarak benimsenen diğer kavramlar şöyledir: existent: varoluşa sahip olan; subsistent: mevzu olan; fully-determined: belirlenmiş; indeterminate: belirlenmemiş; non-existent: varoluşa sahip olmayan; non-being/beingless: varolmayan. Ayrıca "Bireysel Nesnelere Şeması" alternatif olarak şu şekilde de çizilebilir:

BİREYSEL NESNELER		
Varoluşa Sahip Olan	Mevzu Olan	Varolmayan
Mevzu Olan		
[Tam] Belirlenmiş		Belirlenmemiş
Varoluşa Sahip Olan	Varoluşa Sahip Olmayan	

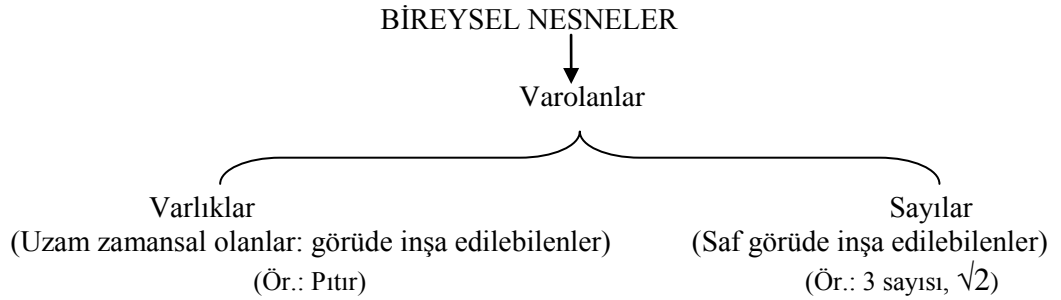
Aristoteles'e göre taşıyıcılar varlık yani töz değildir. Varlıkların parçaları ya da arazları olabilirler ve varlıklarla bir aradayken var kabul edilebilirler ancak bunun dışında bir varoluşa sahip oldukları söylenemez. Varlık sahibi olmanın koşulu madde ve forma bir arada sahip olmaktır. Sayı her ne kadar maddi tözden yoksun olsa yani varlık sahip olmasa da varlıksal niteliklerin taşıyıcısı olabilen olarak vardır. Ancak onun düşüncesindeki sayı da, Platon'da olduğu gibi, sayılabilir büyüklükleri ifade eden türden birimler olup, irrasyonel sayıları içermez. Töze ait bir nitelik olduğu için, tıpkı tözlerin arazları gibi, bilfiil olmasa da varolan olarak kabul edilebilir. Kant'a gelindiğinde ise, Aristoteles düşüncesiyle oldukça benzerlik gösteren bir anlayış karşımıza çıkar. Bir şeyin varlık olabilmesi için bir varoluşa sahip olması yani, görüde inşa edilebilmesine olanak sağlayacak şekilde duyu verileriyle algılanabilir olmalıdır. Bu ise, varlık olarak tanımlanabilecek bireysel bir nesnenin uzam zamansal bir varoluşa sahip olması anlamına gelir. Uzam zamansal düzlemde duyumsanabilir nitelikte olanlar zihni melekelerle görüde bireysel bir varlık olarak kurulur. Dolayısıyla varlık olabilmenin koşulu, uzam zamansal olmaktır. Aristoteles'te olduğu gibi Kant'ta da bunun bir istisnası vardır o da sayıdır. Fakat Aristoteles'in sayıyı bir varolan olarak kabul etmesiyle Kant'ın kabul etmesi arasında fark vardır. Uzay ve zaman, Kant'a göre, nesnelere duyu verileri yoluyla kavrayabilmenin ön koşulu, aklın saf görüleridir. Kant, sayıyı daha doğrusu matematiksel nesnelere bu saf görüde inşa edilebilir nesnelere olarak düşünür. Dolayısıyla sayı, dış dünyada uzam zamansal bir varlığa sahip olmasa da saf görüde inşa edilebilir olmak bakımından varlık kategorisinde yer alır. Aristoteles'te varlığa ilişkiselliği dolayısıyla sayının varlığı kabul edilir. Yani Kant'ta varlık ve taşıyıcı kategorileri, her ikisi de uzay ve zaman saf görüleri üzerinden kavranabilir olmak bakımından çakışırken, Aristoteles'te taşıyıcı varlıksal bir nitelik olarak ayrı bir yerde durmaktadır. Aşağıda Şekil I, II ve III ile Platon, Aristoteles ve Kant'ın varolan olarak kabul ettiği nesnelere şematik olarak gösterilmiştir.



Şekil 5.1.2.: Platon'a göre nesnelere



Şekil 5.1.3: Aristoteles'e göre nesnelere



Şekil 5.1.4.: Kant'a göre nesnelere

Gerek Platoncu anlamda dolaysızca kavranan idealar, gerek Aristotelesçi anlamda madde ve formdan ibaret tözler olsun gerekse Kantçı anlamda görüde ya da saf görüde inşa edilebilen uzam zamansal ve matematiksel nesnelere olsun tekil bir bireye işaret eden varolan bir nesnedir. Bu bakımdan, yani bir bütün olarak tekil bir nesneyi karşılıyor olmaları bakımından bu varlıklar tam belirlenmiş nesnelere olarak

adlandırılırlar. Kant'a dek gelinen süreçte, Meinong'un da işaret ettiği üzere, metafizik yalnızca tam belirlenmiş nesnelere ilgilendirilmiştir. Bir diğer ifadeyle metafizik, bir şekilde var olmuş ya da varlıksal niteliklerin taşıyıcısı olarak tekil bir nesneye karşılık gelmiş yani herhangi bir gerekçeyle varlık olarak adlandırılmış nesnelere ilgilendirilmiştir. Klasik felsefede düşünmek var olmak ya da düşünülen varolan olabilir iken, Kantçı felsefede bir nesne olabilen görüde inşa edilebilen olarak kabul edilir ve metafizik bu kadarla sınırlandırılır. Metafiziğin yalnızca varolanla ilgilendiği bu süreçte tam belirlenmiş nesnelere kabul edilen nesnelere ortak özelliği özdeşlik ilkesinin gereğini yerine getiriyor olmaları yani kendileriyle özdeş olmalarıdır. Bir diğer deyişle, kendileriyle özdeşliklerini, kendileri olmayanlarla da başkalıklarını gösterecek denli niteliklerinin belirli olması yani tam belirlenmiş nesnelere olmalarıdır.

Meinong'la birlikte gelişen sürece bakıldığında, Meinong'un varlık sahibi olmanın ya da olmamanın, nesne olmanın koşulunu belirleyecek bir nitelik olmadığını iddia etmesiyle birlikte sarsılan ve nihayet süreç içerisinde dönüşüme uğrayan bir metafizik anlayışın tohumlarının atıldığı görülür. Meinong yalnızca tam belirlenmiş düşünürlere, tözlerin ya da görü ve saf görüde inşa edilebilenlerin değil, bu türden bir varoluşa sahip olmayanların yani tam belirlenmemiş olanların da nesne kategorisine alınabileceğini savunur. Tam belirlenmemiş olduğu düşünülen Meinong'un nesnelere, varolmayan nesnelere kategorisinde yer alır. Bu kategoride yer alanlar arasında kurgusal olan altın dağ, mitolojik olan Bastet ya da varolmayan ama olması/olmuş olması muhtemel Pıtır'ın ikiz kardeşi gibi gerçek ya da muhtemel varlıksal niteliklerin taşıyıcısı olan ancak bilfiil varolmayan nesnelere yanı sıra, çelişki içeren yuvarlak kare kubbe gibi varlıksız nesnelere de vardır. Dolayısıyla Meinong'un Nesnelere Kuramı, yukarıdaki şemanın sağ tarafını da içerecek denli genişler.

Tarihsel sürece bakıldığında, hem uzam zamansal bir varoluştan yoksun olanlar hem de çelişki ifade eden varlıksız nesnelere Meinong'un nesne kuramında yer alabilmesini sağlayan iki temel gelişme vardır. Bunlardan ilki, İslam dünyası matematikçileri ve filozoflarının sağladığı gelişmelerdir. İslam dünyası matematikçileri ve düşünürlere, Platon ve Arisototeles'te ve onların etkilerinin

hissedildiği süreç boyunca, oransal olmayan yani $\sqrt{2}$ gibi taneleştirerek birimler halinde tesis edemedikleri matematiksel nesnelere gerek matematiksel evrende gerekse dil ve düşüncede Harezmi'den başlayarak geliştirilecek şekilde yer açmayı başaramışlardır. Bugün matematiksel denklemlerde çoğunlukla x ile ifade edilen “bilinmeyen”, ilk kez bu matematikçiler tarafından kendilerinden bahsedilebilir yani aslında bir varolan ancak bilinmeyen bir varolan olarak konu edinilebilir hale getirilmiştir. Varolmayan ya da bilinmeyen bir sayı, “2 katının 5 eksiği falanca sayı olan sayı” ya da “kareleri toplamı hipotenüsü veren sayı” şeklinde ele alındığında pekala bir anlam ifade eden, dil, düşünce ve hatta dış dünyada bir şeye tekabül edebilen kavramlar hale gelir.

Meinong'un nesne kuramının hazırlayıcısı olarak düşünülmesi mümkün diğer bir gelişme ise Kant'ın aklın düzenleyici faaliyeti ve dünya kavramına ilişkin düşünceleridir. Kant düşüncesinde nesne, ancak bir yargı içerisinden kavranabilen bir varlıktır. Orada kendi başına duran ve kavranılmayı bekleyen bir nesne yoktur. Nesne, duyu verilerinin zihni melekelerle görüde inşa edilebilen birliktir. Dış dünyadan gelen veriler ve iç görülerin ortak faaliyetiyle kurulan bu birlik nesnedir ancak tüm nesnelere tekil bir bireyin duyumsadıklarıyla sınırlı olmadığı da Kant'ın kabul ettiği bir düşüncedir. Bu durumda nesne, yalnızca kavranan değil ancak bir yargı içerisinde kavranılması mümkün olanları da içerir. Bu mümkün nesne, aklın düzenleyici faaliyeti sayesinde sınırları oldukça genişletilebilir bir kavram haline getirilebilir. Nitekim Kant'a göre dünya kavramı bilfiil orada olan bir nesne değil, aklın düzenleyici faaliyeti ile duyu verilerinin genişletilmesi yoluyla oluşturulmuş bir kavram ve bu bakımdan da mümkün bir nesnedir. O halde mümkün nesnelere doğrudan uzay zamanda olan ya da duyu algıları yoluyla dolaysızca kavranabilenin ötesine geçen yani uzam zamansal olmayabilen ve duyumsanamayabileni de içerecek şekilde geniş bir düzlemde düşünülebilecekleri içerebilir.

Meinong'un nesnelere kuramı, tüm bu arka plana dayanarak nesnel bir varlığa sahip olmayan ve hiçbir türden varlık sahibi olmayanları içerebilecek denli genişletilmiş bir kuramdır. Bu kuram, tüm tarihsel sürece bakıldığında, neye varolmayan denildiğinin aslında neyi varolan olarak kabul ettiğimizle belirlendiğini açık bir şekilde gözler önüne serer. Aristotelesçi düşüncenin hakim olduğu döneme

bakıldığında, Aristoteles mantığının nesnel ya da uzam zamansal olanın ötesini taşıyamayacak bir mantık olmasından ötürü, bu alanın dışında kalanları varolanlar olarak kabul etmediği bir diğer ifadeyle varolmayanlar olarak kabul ettiği iddia edilebilir. Çünkü Aristoteles mantığı, nesnelere tözlerle sınırlandırıyor ve bu tözleri adlar ya da betimlerle anıyordu. Ada karşılık gelen bir nesne yok ise, böyle bir nesnenin kendisinin de olmadığı söylenebilir. Aristoteles'in sınırının en geniş halkası olarak düşünülebilen sayılar bile birimlerle ifade edilebilenle sınırlandırılmış yani her sayıya belirli ölçüde bir birimin tekabül ettiği düşünülmüş bu sebepten ötürü de birimler halinde sayılamayan sayılar sınırın dışarısında bırakmış yani varolan olarak kabul edilmemiştir. Kantçı düşünce de bununla oldukça benzer bir şekilde, her ne kadar sayıcı saf görünümün inşası olarak kabul etse de, nesnenin görüsel karşılığının olan bir şey olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Kant'ın mümkün nesne fikrinin bugün sürdürülen tartışmalara kapı aralayan bir düşünce olduğu önemli olmakla birlikte, Kant'ın anladığı şekilde mümkün nesnenin nihai olarak uzam zamansal olanla sınırlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Meinong'un sağladığı açılımla birlikte hem Kant'ın da yol göstericisi olduğu mümkün nesnelere hem de imkansız nesnelere nesne kuramında yer alabiliyor.

Peki Meinong'un sınırlarını imkansızlara dek genişlettiği bu nesnelere alanı klasik Aristoteles mantığı ile nasıl bağdaştırabiliyor? Aristoteles mantığıyla bağdaşmıyor. Aristoteles mantığı yeni geliştirilen nesne kuramları için artık dar gelen bir gömlek gibidir. Meinong'un varolsun ya da olmasın nesne olarak kabul ettikleri üzerine anlamlı bir şekilde konuşmak Aristoteles mantığıyla değil, Kripke çatıları üzerinden geliştirilebilen modal mantık sayesinde mümkün hale geliyor. Modal mantık, tözleştirmediğimiz, bu dünyada bilfiil varolmayan, ancak varolduğu düşünülebilen nesnelere hakkında mümkün bir dünyada anlamlı bir şekilde konuşulabilmesine ve semantik değerlerinin belirlenebilmesine imkan sağlar. Modal mantık yoluyla, farklı mümkün dünyalarda farklı fizik ve mantık yasalarının geçerli olduğu ve bu dünyanın nesnesi olmayan mümkün nesnelere içerildiği düşünülebilir. Hatta bugüne dek geliştirilen modal mantıkta çelişki içeren nesnelere yer verilmiş olmasa da, modal mantığın sağladığı imkanları kullanarak bu türden nesnelere hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak dahi mümkün hale gelebilir.

Çalışmamızın başından itibaren detaylandırmaya ve bu başlık altında da bütüncül bir bakış açısıyla özetlemeye çalıştığımız varolan ve varolmayan nesnelere satır aralarında verdiğimiz örnekleri daha açık hale getirerek bu başlığı nihayetlendirmek faydalı olacaktır. Bireysel bir töz olarak aynı zamanda uzam zamansal bir varlık olarak ele aldığımız Pıtır'a dair şöyle bir önerme dile getirilse:

Pıtır pofuduk beyaz bir kedidir.

Belirli bir uzam ve zamanda, madde ve forma sahip bireysel bir töze tekabül ettiği için varolana dair semantik olarak doğru bir önerme dile getirilmiş olur. Böyle bir önerme gerek Aristoteles gerekse Kant için anlamlı ve geçerli bir önerme olup, önermenin hakkında olduğu nesne ise her ikisi için de bir varlığa karşılık gelir. Fakat şöyle bir önerme dile getirilecek olursa:

Bastet zayıf siyah bir kedidir.

Önermenin hakkında olduğu nesne, herhangi bir uzam zamansal bireye tekabül etmediğinden ötürü, Aristoteles mantığı içerisinde anlamlı bir önerme olarak da ele alınamaz. Fakat modal mantıkta, herhangi bir mümkün dünyada verili özelliklere sahip mümkün bir nesne düşünülebilir ve semantik değerine dair konuşulabilir yani Bastet'in herhangi bir mümkün dünyadaki varlığından anlamlı bir şekilde bahsedilebilir. Dolayısıyla Bastet, Aristoteles ve Kant için bir varlık ve nesne değilken, (Kant'ta da mümkün nesne olarak düşünülebileceği akılda tutularak) Meinong için bir nesne ve mümkün bir varlıktır.

Matematiksel nesnelere örneklerine bakılacak olursa,

5 ile 9 arasındaki asal sayı bir tek sayıdır.

Şeklinde bir önerme anılan tüm düşünürler için varolana dair doğru bir önerme iken;

5 ile 9 arasındaki asal sayının karekökü $\sqrt{7}$ 'dir.

Önermesi Aristoteles açısından bir töze karşılık gelmeyen olması bakımından doğru ve anlamlı değil iken, Kant'ta matematiksel nesnelere görüde inşa edilebilir olmasından ötürü doğru ve anlamlı bir önermedir. Bir adım daha ileri giderek,

7 ve 9 arasındaki asal sayı 2'ye tam bölünemez.

Şeklinde bir önerme ele alacak olursak, 7 ve 9 arasında bir asal sayı olmadığından Aristoteles ve Kant için herhangi bir varlığa dair anlamlı bir önerme değildir ancak modal mantığın sağladığı imkanla, mümkün bir dünyada 7 ve 9 arasında bir asal sayı olduğu ve bu sayının 2'ye tam bölünebildiği düşünülebilir.

Son olarak, nihai uca gidip şöyle bir önerme düşünecek olursak:

Buz dağları püsküren yanardağın yılsonunda patlayacağı söyleniyor.

Böyle bir önerme açıkça çelişki barındırdığı için Meinong'a göre de nesne kategorisinde yer almayan bir şey hakkında dile getirilmiş olur. Buna rağmen, modal mantığın imkanlarından hareketle bu gibi bir önerme dahi hakkında anlamlı bir şekilde konuşulabilir bir önerme olarak kurulabilir.

Varolamayanı içerecek bir metafiziğin inşası konusunda sorulması gereken esas soru şudur: Sınır çizgisi nedir? Adını dahi bilemediğimiz, herhangi bir şekilde tasavvur edemediğimiz nesnelere içeren bir metafizikten bahsedilebilecekse eğer, bu yeni metafiziğin içerebileceği sınırın bir ötesi var mıdır? Böyle bir sınır varsa, bu sınır ortak iletişim unsuru olmaktan geçiyor olmalıdır. Ortak deneyime konu olabilecek şeylerin dışında kalanın böyle bir metafizikte içerilmesine gerek yoktur. Örneğin halüsinasyonların ya da kabusların gerçek olmadığı söylenemeyebilir bunları tecrübe eden birine. Ancak bu türden tecrübeler, tecrübe edenin kendisiyle sınırlıdır. Bir şizofrenin zihninde kurduğu dünya, yarattığı varlıklar yalnızca onun bileceği ve ortak olarak deneyimlenemeyecek türden olanlardır. Öte yandan matematiğin sayılamayan sonsuz alanında yer alan ve henüz hakkında hiçbir şey bilmediğimiz sayı ya da sayılar matematikte bir derece almış herkesin kavrayabileceği türdendir. Aynı şekilde yuvarlak kare kubbe gibi çelişik nesnelere tasavvur edilemese de ortak düşüncenin konusu olabildiği sürece nesne kategorisinde yerini alabilir. Eğer bir şizofren kendi bireysel deneyimlerini edebi bir esere dönüştürürse, zihninde yarattığı karakterlere edebiyat ya da sanatın bir türü üzerinden can verirse yani onu ortak tecrübenin konusu olarak inşa ederse, bu durumda o karakterler de nesne olarak kabul edilebilir. Bunun bir örneği, bu gibi hastalar

üzerinde çalışan bilim insanlarının karşılaştıkları vakıaları belirli kategoriler altında biriktirerek örneğin bir şizofreni şizofren olarak tanımamızı mümkün kılacak çalışmalar yapmasıdır.

5.2. VARLIĞIN GARANTİSİ OLARAK ÖZDEŞLİK SORUNU

Tam belirlenmiş nesnelerin klasik metafiziğin kadim nesnelere olmasının temelinde özdeşlik ilkesinin koşullarını yerine getiriyor olmaları vardır. Yani tam belirlenmiş nesnelere, belirli niteliklere sahip olmak, belirli yüklemelerin taşıyıcısı olmak bakımından kendileriyle özdeş ve diğer nesnelere ayırıcı karakterlere sahip olarak kabul ediliyorlar. Bu anlayış, her ne kadar aynı ve özdeş kavramlarının Aristoteles'te açık ve eşit bir şekilde kullanıldığı tartışma konusu olsa da³³⁷, Aristoteles'in özdeşlik tanımından itibaren günümüze dek süren, sembolik olarak a=a olarak gösterilen ve bir şeyin kendisiyle aynı ya da özdeş olduğu kabulüne dayanan anlayıştır.

Günümüze daha yakın dönemlerde özdeşlik tartışmalarının nasıl yürütüldüğüne bakıldığında, örneğin, Wittgenstein'in resim kuramında, dünyanın bir resmini çizmek mümkün olsaydı orada yalnızca varolanların olacağını savunmasının arka planında, böyle bir resimde gerçek dünyada varolan her şeyin bir ve kendisiyle aynı olduğu düşüncesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Wittgenstein'in nesnelere zaten kendileriyle aynı olduğu, farklı olanın terimler olduğu, nesnenin özdeşliğini ifade etmenin totolojiden başka bir şey olmadığını düşündüğü daha önce belirtilmişti. Frege'nin "Sense and Reference" adlı makalesi boyunca, nesnelere özdeş olan farklı terimler söz konusu olduğunda anlamın nasıl belirlenebileceği tartışılmıştır. Adların neyi imlediği ve anlamın nasıl ortaya çıktığına ilişkin yorumlar değişse de nesnenin kendisiyle aynı şey olduğu yani özdeş olduğu hususunda hemfikir kalınmıştır. "Varolmak bir değişkenin değeri olmaktır" (İng. To be is to be the value of a

³³⁷ Nicholas P. White, "Aristotle on Sameness and Oneness", The Philosophical Review, Vol. 80, No. 2. (Apr., 1971), pp. 177-197, s.177 vd.

variable)³³⁸ diyen Quine'a göre de "özdeşliği olmayan varlık yoktur" (İng., no entity without identity)³³⁹. Klasik düşünceye oldukça yakın olan ve uzam zamansal olmayan nesnelere ontolojik bağlılığı reddeden Quine, tıpkı klasik düşüncede olduğu gibi matematiğin nesnelere varolan olarak kabul eder ve özdeşliklerini savunur. Varolmayı bir değişkenin, bağlı değişkenin, değeri olarak kabul ederek küme kuramını benimsediğini ve dolayısıyla varlığı bir kümenin elemanı olarak tanımladığını anlatan Quine, kümenin kendisi her ne kadar soyut bir kavram olsa da, elemanı olan "x, y, z" gibi terimlerin, "gramatik dildeki adlara karşılık geldiği"³⁴⁰, dolayısıyla somut fiziksel nesnelere temsil ettiği ve dolayısıyla özdeşlikleri olduğunu düşünür. Bu bakımdan matematiğin nesnelere de aslında içerikleri itibariyle somut varlıklardan ayrı düşünülemez. O halde, uzam zamansal olanların yanında matematiksel nesnelere de tam belirlenmiş nesnelere olarak düşünülebilir. Fakat Quine'in nesne dil ve küme kuramsal dil arasındaki analogisi buraya kadardır. Kümelerden daha soyut kavramları, örneğin "sınıfların sınıflarını ya da kümelerin sınıflarını" ya da nitelikler gibi soyut kavramları nesne olarak görecekle denli ontolojisini genişletmez.³⁴¹

Tam belirlenmiş nesnelere kendileriyle özdeş olduğunu, bir ve aynı nesneye gönderimde bulunan terimler arasındaki ilişkinin anlam açısından belirleyici olduğunu kabul etmek, tam belirlenmemiş nesnelere özdeş olmadığı ve bunlara dair anlamın sabit olmadığı kabulünü de içinde taşır. Bu durumda klasik düşüncede nesne olmanın koşulu varlık sahibi olmanın yanında aynı zamanda kendisiyle özdeş bir varlık sahibi olmayı da gerektirir.

³³⁸ W.V. Quine, "On What There Is", (From a Logical Point of View içinde). Harvard University Press. USA:2003, s.13.

³³⁹ W.V. Quine, "Speaking of Objects", (Ontological Relativity and Other Essays içinde), Columbia University Press, New York, 1969, s. 23.

³⁴⁰ W.V. Quine, **Philosophy of Logic**. Harvard University Press. USA: 1994, s.65.

³⁴¹ **A.g.e.**, s.77.

5.3 YENİ BİR METAFİZİĞE OLAN İHTİYAÇ

Bu başlık altında, klasik metafizik anlayışının yalnızca tam belirlenmiş varolan nesnelere alanıyla ilgilenmiş ve varolmayan nesnelere saf dışı bırakmış olmasını eleştirerek; yeni felsefi, mantıksal ve bilimsel gelişmelerin hepsini kuşatacak yeterlilikte yani varolmayanlar ya da tam belirlenmemiş olanları da içerecek yeni ve dinamik bir metafizik anlayışın geliştirilmesi gerektiğini savunacak ve bu yöndeki kendi duruşumuzu açıklamaya çalışacağız.

Mantığın klasik tanımlarından biri bilinenlerden bilinmeyenlerin çıkarılması sanatıdır.³⁴² Aristoteles diyalektik yönetimi anlattığı Topikler'in en başında "olası öncüllerden hareket ederek, ortaya atılan her mesele üzerinde bir delil serdetme imkanı verecek bir metot bulmak"³⁴³ diyerek söze başlar. Daha güncel tanımlardan bazıları, "bilgilerimizi elde etmek için kullandığımız araçlardan biridir"³⁴⁴ şeklindedir. Bu tanımların ortak yönü, hakkında henüz bir şey bilinmeyen bir varolanı içerdiği düşüncesidir. Yani mantık aracılığıyla geliştirilen yöntemlerin uygulanması halinde, eldeki verilerle şu an için bilinmeyen hatta belki bir varolmayan olana dair bilginin imkanı söz konusudur. Daha doğrudan bir ifadeyle, henüz bir bilinmeyen olanın varlığı ve bu bilinmeyenin mantık aracılığıyla bir bilgi nesnesi haline getirilebileceği gizil bir şekilde varsayılmıştır. Bu amaca matuf olmak üzere, Aristoteles mantığının yeterli olmadığı yerde niceleme mantığı geliştirilmiş ve bugün artık niceleme mantığının da çok ötesine geçilerek söz konusu bilinmeyen zorunlu olarak bir varolan ya da tam belirlenmiş, özdeşliği olan bir nesne olmasını gerektirmeyecek şekilde modal mantık geliştirilmiştir. Bu gelişim bitmiş değil, halihazırda sürmektedir.

Varolmayan nesnelere bütün bir metafizik gelenek boyunca saf dışı bırakılmış olmasının nedeni, yukarıda da anıldığı üzere tam belirlenmiş olmamaları ve özdeşlik koşullarını yerine getirmiyor olmalarıdır. Bizim de en temel eleştirimiz bu iki noktadadır. Bir nesnenin tam belirlenmiş olması ne demektir? Russell'ın Meinong'un

³⁴² Örneğin: "Mantık, bilinmeyenlerin bilgisine ulaştırmaları bakımından zikredilen şeyleri ve başka bir bakımdan değil de bu bakımdan onlara ilişkin şeyleri incelemektir." İbn-i Sina, **Kitabu's Şifâ Mantığa Giriş**, s.9.

³⁴³ Aristoteles, **Organon: Topikler**, Hamlet Yayınları, İstanbul:2000, s.11.

³⁴⁴ Teo Grünberg, **Sembolik Mantık I**, Metu Press, Ankara:2000 s.1.

Nesneler Kuramına karşı çıktığı noktalardan biri, tam belirlenmemiş nesnelere mantık kurallarını ihlal ediyor olması yönündeydi. Özellikle de Üçüncü Halin Olanaksızlığı İlkesini. Bu ilkeye göre, bir nesne hakkında dile getirilen önermelerin semantik değerinin belirlenebilmesi için iki yüklemden birini yani bir yüklem ya kendisini ya da diğerini taşıyor olması gerekir. Klasik sembolik gösterimle $AV \rightarrow A$ 'dan biri önerme hakkında doğru olmak zorundadır. Oysa bu, mümkün değildir. Bunu örneklendirmek için herhangi bir nesne, bu herhangi bir nesneyi yine klasik örneklerden hareketle kendimiz olarak seçelim. Zira hatırlanacağı üzere varlığın bedihi yani apaçık bir şekilde kendiliğinden bilinebildiğini kanıtlamak üzere uçan adam ya da saf ben seçilmiştir çünkü hiçbir şeyin bilgisi olmasa da kişi kendinin bilgisine apaçık bir şekilde sahiptir diye düşünülmüştür. Aynı düşünceden hareketle kendimizi bilginin nesnesi yani tam belirlenmiş, uzam zamansal olarak belirli bir zaman ve mekanda varlık sahibi olan bir nesne olarak alırsak, kendimize dair bile herhangi bir yüklem ne olumsunu ne de olumsuzunu taşımadığımızı ya da her ikisini birden taşıdığımızı keşfetmemiz zor olmayacaktır. Hakkımda dile getirilebilecek olan “x disiplinli bir öğrencidir” önermesi benim için doğru bir önerme olmayabilir. Ancak bunun değil olan “x disiplinli değildir/disiplinli olmayan bir öğrencidir” önermesi de hakkımda doğru olmayabilir. Yahut da konusu nispetinde göreceli olarak her iki önerme de doğru olabilir. Bu yüklem nesnel değil öznel koşulları ifade etmesinden ötürü belirsizliği zaten içinde taşıyan bir yüklem olduğu öne sürülecek olursa somut, ölçülebilir yüklem için de benzer muğlaklıkların söz konusu olabileceğini söyleyeceğiz. “x 1.59 cm boyundadır” gibi bir önerme bir kişi için doğru olabilirken bir başka ölçüm yönteminin geçerli olduğu yerde bir başka değer de x hakkında doğru olabilir. Yahut da “Pıtır 7 yaşında bir kededir” önermesi Pıtır için doğru iken, başka bir ölçüme göre “Pıtır 44 yaşındadır” önermesi de Pıtır için doğru olabilir. bu durumda ikinci önermeler doğru kabul edildiğinde ilk önermeler yanlışlanabilir. “x hipertansiyon hastasıdır” önermesi x bir şahıs için doğru iken, farklı medikal yöntemlerle yapılan ölçümler aynı x kişisi için “x bir hipertansiyon hastası değildir” önermesini de doğru kılabilir. Yani kimi yüklem taşıma bakımından belirsiz olduğumuz durumlar söz konusu olabilir. Aynı durumları kendimiz dışındaki nesnelere içinde pekala düşünebiliriz. Hatta denilebilir ki, içinde yaşadığımız dünyada herhangi bir nesneye dair niceliksel olanlar (ki

onların dahi belirsiz olabildiği durumlar söz konusu olabilir!) dışında, niteliklerin pek çoğunun hem taşıyıcısı olduğu hem de olmadığı ya da belirli bir niteliğin belirli bir nesne hakkında ne doğru ne de yanlış olduğu pek çok örnek vardır. “Bilimselliğe ilişkin bir takım ön yargılardan uzak, sağduyuyla yapılacak basit bir gözlem ve değerlendirme bile fizik dünyanın ve onu meydana getiren unsurların kesin, kapalı tanımlarla ifade edilmeyecek kadar büyük bir zenginlik, yetkinlik ve dolayısıyla belirsizlik içerdiğini anlamak için yeterlidir.”³⁴⁵ Dolayısıyla, kimi nitelikler bakımından belirsiz olmak, bir şeyin nesne olmasının koşulu olmaktan çıkarılabilir. Bazı nesnelere, söz konusu nesneyi o şey kılan olmak bakımından daha fazla niteliğe sahip olduğu söylenebilir ancak taşımadığı ya da belirsiz nitelikleri bakımından bir şeye varolmayan demek, tam belirlenmiş kabul edilenlerin de belirsiz niteliklere sahip olduğu düşünüldüğünde çelişkiye düşmek olacaktır.

Öte yandan, özdeşlik sorunu düşünüldüğünde, belirli bir uzam ve zamanda varolan bir x nesnesini kendi kendisiyle özdeş olmasını içeren nesnel özdeşlik ya da onu imleyen terimler arası özdeşlikten hareketle o şeyin özdeş olduğu ya da olmadığı belirlenebiliyorken, varolmayan nesnelere özdeşlik koşullarının da aynı şekilde belirlenebileceği düşüncesi yadsınır. Peki neden Pıtır kendisiyle özdeş bir nesne olabiliyorken Bastet’in özdeşliği hakkında konuşmıyoruz? Bir varolmayan olarak Bastet’in kendi nesnesiyle (her ne ise o) özdeş olduğu ve Bastet adının da de $x=x$ şeklinde düşünülebilecek bir terim olduğu pekala düşünülebilir. Hatta Krpik’e katı adlandırıcıları göz önünde bulundurulduğunda, Bu dünyada yer alan bir nesne olan Pıtır’ı mümkün bir dünyada da aynı nesne olarak tanımlayabilmek için Pıtır adının aynı nesneyi imlediği savunulabilecekken, Bastet’i de herhangi bir mümkün dünyanın varlığı olarak düşünmek ve Bastet’in hem varolduğu mümkün dünyada hem de diğer mümkün dünyalarda aynı nesneye gönderimde bulunan özdeş bir terim olduğu düşünülebilir. Eğer bunun düşünülemeyeceği ileri sürülürse, Bastet denildiğinde varolan bir nesne olmamakla birlikte bu dünyada belirli bir anlam edinebiliyorken, herhangi bir mümkün dünyada Bastet’in varolması halinde aynı

³⁴⁵ Yücel Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık”, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 22. SaYI, 2011, 517-531, s.526.

Bastet'e dair anlam edinebilmek nasıl mümkün olabilir? Uzam zamansal olsun ya da olmasın, bir nesnenin, son derece Meinongcu bir bakış açısıyla, bir nitelikler bütünü olduğu düşünüldüğünde, Pıtır nasıl belirli nitelikleri ifade eden bir ad ise, Bastet de belirli nitelikleri ifade eden bir ad olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla x'in Pıtır olduğu yerde $x=x$ geçerli ise, x'in Bastet olduğu yerde de $x=x$ geçerli yani özdeş olabilmelidir.

Varolmayan nesnelere semantik olarak modal mantık üzerinden yer açabilmek, bu nesnelere içeren bir metafizik anlayış tesis etmek için gerekli ancak yeterli olmayan bir adımdır. Felsefi bir bütünlük içinde, varolmayan nesnelere içeren bir metafizikten bahsedebilmek için, bu nesnelere içeren ontolojik, epistemolojik ve ahlaki çerçeveye de ihtiyaç vardır. Aşağıdaki başlıklarda bu yönlerden varolmayan nesnelere ele alınacaktır.

5.3.1. Yeni Metafiziğin Ontolojik Temelleri

Varolmayan nesnelere kapsayacak şekilde yeniden tesis edilmesi gerektiğine inandığımız yeni metafizik anlayışın nasıl bir ontolojiye dair olacağı, hangi nesnelere içereceği ve bu nesnelere kabulü etrafında şekillenen kuramlara yer vermek konuyu daha anlaşılır hale getirecektir.

5.3.1.1. Yeni Metafiziğin Yeni Nesneleri

Tam belirlenmiş nesnelere, eğer gerçekten öyle bir nesne varsa, içeren bir ontolojinin bizi oldukça dar hatta neredeyse Russell'ın indeksikallerine hapsolacak yani yalnızca paylaştığımız mekan ve zamanla sınırlı olacak kadar sığ bir alana mahkum ettiği ortadadır. Oysa bu sınırlı alan, değil bilimlerin ve sanatın nesnelere kapsamak felsefi düşüncenin ihtiyaç duyduğu hareket alanını dahi kısıtlamaktadır.

Özdeşlik ilkesinin nesne olmanın koşullarından biri olarak görülmekten vazgeçildiği yahut da varolmayan nesnelere içerecek şekilde yeniden formüle edildiği bir ontolojik evren, yönelimsellik yoluyla asgari düzeyde kendisine

nitelik atfedilecek tüm nesnelere içerek ölçüde genişleyecektir. Nesne olmanın koşulu, uzam zamansal olmak ya da mantığın ve matematiğin nesnesi olmak değildir. Genişletilmiş ontoloji, varolması muhtemel, varolanlardan hareketle kurgulanabilir olan, içinde yaşadığımız ve gerçek olarak adlandırdığımız dünyada varoluşa sahip olmasa da mümkün bir dünyada düşünülebilecek tüm nesnelere içerir. Bu nesnelere, zorunlu olarak gerçek dünyanın fizik ve mantık yasalarına uymayabilir. Başka mümkün dünyalarda başka fizik ve mantık yasaları düşünülebilir. Dolayısıyla özdeşlik ve üçüncü halin olanaksızlığı yasalarının söz konusu olmadığı mümkün dünyalar düşünülebilir ve o dünyaların nesnelere dair anlamlı bir şekilde konuşulabilir. Bunun nasıl mümkün olduğu, Kripke tarafından geliştirilen modal mantığın anlatıldığı bölümlerde detaylandırılmıştır.

Söz konusu böyle bir ontoloji, çalışmamız boyunca varlığı tartışma konusu olduğu Pegasus gibi kurgusal nesnelere, Bastet gibi mitolojik nesnelere, Pıtır'ın ikiz kardeşi gibi bu dünyada olması muhtemel ama olmayan nesnelere ve hatta yuvarlak kare kubbe gibi çelişik nesnelere içerir. Mümkün, kurgusal ya da mitolojik nesnelere, her ne kadar zorunlu koşul olarak öngörülmüş olmasa da, bir nesnenin özdeş olmasını gerektirecek ölçüde kendilerini tanımayı mümkün kılacak asgari niteliklere sahip görünmektedirler. Bizzat tecrübe edilmeyen yahut da her yönüyle bizzat tecrübe edilmeyen bu dünyanın nesnelere düşünüldüğünde, onları bir varolan olarak kabul etmemizi ve müşterek iletişim unsuru olması bakımından haklarında konuşmayı mümkün kılacak niteliklere sahip olduklarını söyleyebildiğimiz kadar; kurgusal, mitolojik ya da mümkün nesnelere de sahip oldukları nitelikleri aracılığıyla tanıdığımızı, nesnel olmanın dışında varolmayı gerektirecek asgari unsurlara sahip olduklarını söyleyebiliriz. Arkadaşımın nasıl iyi bir dedektif olduğunu anlattığı Dedektif K.'yı bir varolan olarak kabul ederken, Dedektif K'dan muhtemelen daha fazla özelliğini bildiğimiz Sherlock Holmes'ün bir varolmayan olarak kabul etmenin makul bir gerekçesi görünmemektedir. Yahut da, yeni tanıştığım birine sohbet esnasında kedim Pıtır'dan bahsettiğimde arkadaşımın Pıtır'ı varolan bir nesne olarak kabul edip Bastet varolmayan nesne olarak kabul etmesinin de makul bir gerekçesi

yoktur. Bunun evriğini düşünürsek, Bastet'i nitelikleri üzerinden bir şekilde tanıyıp nesne olarak kabul ederken, hiç tanımamış olmaktan ötürü Pıtır'ı yahut da Tom'u varolmayan olarak kabul etmek de doğru değildir. Cantor'un sonlu ötesi sayılarını kabul etmek de bunun gibidir. Henüz varlığına dair hiçbir emareye sahip olmasak, herhangi bir birey olarak düşünmenin imkanı henüz bulunmasa bile, bir kuram çerçevesinde bahse konu edilebiliyor olması, belirli süreçlerin sonunda salt bir soru işareti olabiliyor olmasından ötürü varolan olarak kabul edilebilir.

Ontolojik evrenin bu şekilde, henüz adı, hiçbir niteliği bilinemeyen hatta çelişikleri bile içerecek şekilde genişletilmesi, gerçekliği şekillendirmek değil fakat gerçekliği keşfetmenin önünü açacak bir adımdır. Yuvarlak kare kubbe çelişik bir ifade olmasından ötürü nesne kategorisine dahil edilmezken, oldukça benzer bir örnek olan gök kubbe (sınırlı ve sınırsızın bir aradılığı olarak düşünüldüğünde çelişiktir) nesne olarak değilse de oldukça meşru bir deyim olarak bilinmekte ve anlamlı bir şekilde bahse konu edilebilmektedir. O halde, düşünceye konu edinilebilen her ne varsa, nesnel, özdeş ya da çelişik olmasına bakılmaksızın varolan olarak kabul edilebilir.

Düşünceye konu edinilebilen her ne varsa varolan olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi yalnızca felsefe ve bilimlerde değil, belki de akla dahi gelmeyecek alanlarda açılımlar sağlayacak önemli bir hamle olabilir. 19 Temmuz 2019 tarihli BBC haberine göre, Fransa ordusu, gelecekte muhtemel güvenlik saldırılarının önüne geçebilmek ve stratejik planlar geliştirebilmek için bilim kurgu yazarlarını iş başına çağırır.³⁴⁶ Bu, henüz hiç varolmayandan, varlığı hiç bilinmeyen belki de hiç olmayacak olanın “var” sayılmasından hareket ederek bir gerçeklik inşa etmektir. Tıpkı, Cantor'un bahsettiği sayılamaz sonsuz alanda kalan ve şu an için hakkında hiçbir şey bilmediğimiz sayıları varsayarak, matematiksel ve fiziksel pek çok gelişimin önünü açmış olabileceğimiz gibi.

³⁴⁶ BBC:“Fransız Ordusu 'Geleceğin Tehditlerini' Tahmin Etmek İçin Bilim Kurgu Yazarlarının Hayal Gücünden Yararlanacak”. (Çevrimiçi).
<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-49044756>. 09.07.2019.

5.3.1.2. Meinongculuk, Yokçuluk ve Hepçilik

Varolmayan nesnelere ontolojik evren içerisinde yer alması gerektiği yeni ortaya atılan bir düşünce değildir. Meinong'un nesne kuramını ortaya atmasından itibaren, varolmayan nesnelere kabulü etrafında Meinongculuk, Yokçuluk ve Hepçilik olarak anılan düşünce biçimleri geliştirildi.

Bazı varlıklar –mevcut, edimsel, tikel, uzam-zamansal, maddi, iyi-sınırlandırılmış (İng., well-bounded) şeyler- tartışmasız bir şekilde vardır. herhangi bir filozof çok zor inkar eder. diğer öne sürülen varlıklar tartışmalıdır: bazıları var olduklarını söyler, bazıları var olmadıklarını. bu ihtilafli varlıklar geçmiş ve gelecek şeyleri içerir, çoktan ölmüş olanları ve daha anne karnında bile olmayanları; gerçekleş/tiril/memiş olasılıkları; tümelleri, sayıları ve kümeleri; ve Meinong'un nesnelere, tamamlanmamış ya da tutarsız ya da her ikisi de. Tüm bu varlıkların var olduğunu söyleyen varlık canlısı biri hepçi olarak adlandırılabilir. Bunların hiçbirinin var olmadığını söyleyen bir çöl sakini yokçu olarak adlandırılabilir.³⁴⁷

Meinongculuk ve Yokçuluk (İng., *Noneism*) birbiri yerine kullanılan ifadeler olarak karşımıza çıkar ve “varolmayan nesnelere kabulünü” içerir. Yokçuluk ilk olarak Routley/Sylvan ile ortaya atılmış bir kavramdır. “Varolmayan nesnelere”in taşıyıcılar gibi “varlığın hiçbir alt kipini” taşımayan nesnelere olduğunu ileri sürer. “Kelimenin hiçbir anlamında var değildirler”.³⁴⁸ Buna mukabil olarak D. Lewis tarafından ortaya atılan kavram olarak Hepçilik (İng., *Allism*), varolmayan nesnelere olarak düşünülen nesnelere var olduğunu savunur. İki yaklaşım arasındaki fark, birinin yani Yokçuluğun söz konusu nesnelere varolmayan alanındaki kendilikleriyle kabul ederken, Hepçilik varolan olarak kabul ederek varlık alanına çekme eğilimindedir. Dolayısıyla yokçular açısından açısından varolmayan nesnelere ontolojik bir bağlanma gerekmezken, hepçiler ontolojik olarak da bağlılıktan yanadır.

³⁴⁷ David Lewis, “Noneism or Allism”, *New Series*, Vol. 99, No. 393 (Jan., 1990), s.23.

³⁴⁸ Graham Priest, **Towards Non-Being The Logic and Metaphysics of Intentionality**, Clarendon Press, Oxford:2005, s.14.

Kendisini her iki yaklaşım altında değerlendirmeksizin varolmayan nesnelere varlığını kabul edenler vardır. Terence Parsons bunlardan biridir. varolmayan nesnelere varolmayan olarak kendiliklerinin olduğunu, ve birer varolmayana gönderimde bulduklarını ileri sürer. Buna göre “Pegasus” ve “Sherlock Holmes” gönderimde bulunur ancak “varolmayan nesnelere gönderimde bulunur”.³⁴⁹

5.3.2 Epistemolojik Temelleri

Çalışmamızın başından itibaren, benimsenen metafizik anlayışa binaen epistemolojik bir çerçeve oluşturulduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Aristoteles metafiziğinin ve mantığının hüküm sürdüğü süreç boyunca müteakabiliyet temelli bir semantik anlayış geliştirilmiştir. Doğrudan adlarla gönderim yapılmayan nesnelere niceleme mantığı içerisinde ele alabiliyoruz. Ancak varolmayan nesnelere ontolojimize dahil etmek istediğimizde varlığı bir yüklem olarak tanımlama ihtiyacı hasıl oluyor. Hatırlanacağı üzere, Aydınlanma döneminde metafiziği felsefenin sınırları dışına atmak istemenin sebeplerinden biri, “Elma vardır” ve “Tanrı vardır” gibi önermelerin semantik ayrımını yakalamayı sağlayacak bir mantıktan yoksun olmaktı. Bu sebeple de, sembolik bir dil geliştirerek ve adlar değil betimlemeler üzerinden nesneye dair konuşabilmenin yolları denendi. Ancak hiçbir yol, varolanla varolmayanı gereğince ayırmaya ve aradaki semantik farkı yakalamaya yeterli olmadı.

Modal mantığın anlatıldığı bölümde detaylıca üzerinde durulduğu gibi, Kripke çatıları ve belirli betimlemeler üzerinden modal mantığın sunduğu imkan ile varlık bir yüklem olarak tanımlanmış ve bu dünyada değilse bile mümkün bir dünyada varlığından söz edilebilecek mümkün varlıklar hakkında anlamlı bir şekilde konuşmanın yolu açılmıştır. Kripke'nin tanımladığı erişilebilirlik bağıntısı sayesinde gerçek fiziki dünyada tanımlı olmayan ancak mümkün bir dünyada tanımlanabilen bir nesnenin varlığından bahsetmek artık mümkündür. Klasik mantıkta varolan bir nesneden bahsetmek için “ $(\exists x)$ ” ile başlayan bir önerme kurmak yeterliydi. Zira

³⁴⁹ Terence Parsons, “Referring to Nonexistent Objects”, *Theory and Decisions* 11 (1979) 95-110, s.108.

klasik dönemde düşünölen her şeyin zaten bir varolana tekaböl ediyör olması bu yüklemi yeterli hale getiriyordu. Ancak yeni metafiziğin varolmayan nesneleri içermesi onların varolmayan ya da bu dünyada varolmayan ancak mümkün bir dünyada varolan olarak anılmasını gerektirir. Modal mantık tam da bunu sağlayacak “vardır” (“E(x)”) yüklemine tanımlanmıştır. Bu yüklem, mümkün bir varlığın, bulunduğu mümkün dünyadaki varlığına işaret eder. O halde artık, bu dünyada varolan bir x ($\exists x$) ile mümkün bir dünyada varolan bir x (“E(x)”) arasındaki semantik farkı yakalamak artık mümkündür.

Modal mantığın sağladığı imkan yalnızca mümkün nesneleri ayırmakla sınırlı değildir. Tanımlanan yüklerle, bir nesnenin gönderime sahip olup olmadığını ve hatta bir varolmayan “E(t)” olduğunu ifade edebilecek kadar genişletilmiş bir mantıktır. Modal mantığın sunduğu imkanlar sayesinde tüm bu semantik ayrımlar biçimsel dil üzerinden okunabilir. Varolmayan nesnelere alanını kendisine dek genişletme eğiliminde olduğumuz imkansız nesnelere de modal mantığın sağladığı normal olmayan modeller üzerinden anlamlı şekilde hakkında konuşulabilecek nesnelere arasına girmiştir. Çelişik olsa bile, birtakım karakterler üzerinden kendisinden bahsedilebilen varolmayan nesnelere hakkında konuşmak artık mümkündür.

Mümkün bir dünyanın sakini olan bir mümkün nesne olsun ya da çelişik barındıran imkansız bir nesne olsun, Kripke’nin aksine, tıpkı bu dünyanın nesnelere gibi aynı katı adlandırıcıyla adlandırılması gerektiğini düşünüyoruz. Kripke, mümkün nesnelere bu dünyada varolan hiçbir şeyle özdeş olmamasından ötürü böyle bir nesnenin herhangi bir mümkün dünyada aynı nesne olup olmayacağına dair soru işaretlerine sahipti. Özdeşlik meselesinin yeniden ele alınması, yeniden tanımlanması ya da nesne olmanın koşulu olarak kabul edilmemesine dair düşüncemize bir üst başlıkta yer vermiştik. Kripke’nin özdeş olmamasından ötürü mümkün bir nesnenin zorunlu olarak varolmayan olduğu iddiası kabul edilebilir. Ancak nesne olmaması ve katı adlandırıcıyla adlandırılmayacağı geçerli bir düşünce değildir. Mümkün bir nesne olan Bastet’e bir gün bir arkeolojik kazı sonucunda ulaşırsak kazıda bulunan nesnenin mümkün nesne olan Bastet’le aynı olup olmayacağı tartışması yeniden ele alınması gereken bir tartışmadır. Eğer mümkün ya

da imkansız bir nesneyi katı bir adlandırıcıyla adlandırmazsak yani mümkün ya da imkansız nesneyi kendisiyle andığımız adın tüm mümkün dünyalarda aynı göndergeye ya da nitelikler bütününe sahip olduğunu yadırgarsak söz konusu nesneye dair sabit bir anlama sahip olmanın olanağını da yitirmiş oluruz. İster bu dünyada bir varolmayan olarak Bastet'ten bahsedelim, ister Γ dünyasının mümkün bir varolanı olarak Bastet'ten bahsedelim istersek Δ dünyasının mümkün bir varolanı olarak Bastet'ten bahsedelim, Bastet'le tutulan nesne her ne ise tüm dünyalarda aynı karşılığa sahiptir. Bu dünyada bir varolmayan, başka bir mümkün dünyada varolan olabilir, Γ dünyasında 20cm, Δ dünyasında 2m uzunluğunda olabilir ancak tüm dünyalarda belirli özsel niteliklerin yani onu Bastet yapan asgari niteliklerinin taşıyıcısı olan aynı içeriğe karşılık gelmek zorundadır. Öyle ki, yapılan arkeolojik çalışmalar sonucu muhtemel bir “O Bastet bu Bastet değilmiş” cümlesini dahi anlamlı kılan, her iki Bastet'in de aynı özsel niteliklerin taşıyıcısı olmasıdır. Yani adın varolan olsun ya da olmasın belirli nitelikler bütününe ifade eden bir nesneyi katı bir şekilde tutuyor olması gerekir. Örneği biraz daha farklılaştırarak, bu kez varolmayandan varolana değil varolandan varolmayan giderek, ele alabiliriz. Belirli veriler ışığında, adına $\omega\omega\omega$ diyeceği bir maddeyi ya da parçacığı bulmak üzere deneyler yapan bir bilim insanı düşünelim. $\omega\omega\omega$ 'yı bulmaya çalışan kimsenin zihninde söz konusu bu nesnenin ne olduğuna dair özsel birtakım nitelikler vardır. Yaptığı deneyler sonucunda istediği neticeye ulaşırsa, $\omega\omega\omega$ 'yı bulmuş olacaktır. Eğer bu maddenin ya da parçacığın özsel niteliklerine dair herhangi bir şey olmasa yani zihninde bu nesneyi –elbette belirli bir mecrada- varetmemiş olmasa, bulduğu nesnenin aradığı $\omega\omega\omega$ nesnesi olduğunu bilmesinin imkanı da olmayacaktır. Aslında bundan çok farklı bir örnek olmayan Higgs parçacığını da ele alabiliriz. 1970'lerin başına yapılan çalışmalar parçacık fiziğinde Standart Model olarak adlandırılan modelin “eksik tek parçacığı” olarak anılan, “gözlemleyebildiğimiz tüm parçacıklara kütle kazandırdığı düşünülen ve “Tanrı'nın Parçacığı” olarak isimlendirilen”³⁵⁰ Higgs Bozonunu araştırmaya koyulmuşlardır. Eksikliğini hissettikleri ve varolduğunu düşündükleri bir mefhumu sadece tanımlayarak araştırmaya koyulmuşlar ve 2012 yılında araştırılan bu parçacığın bulunduğu Avrupa Nükleer

³⁵⁰ H. Uğur Barlar, “Standart Model'de Higgs Mekanizmasının ve Bozonlarının İncelenmesi”, Yayınlanmamış YL Tezi, s. 7.

Araştırma Merkezi CERN tarafından ilan edilmiştir³⁵¹. Tam belirlenmemiş nesne konusuna tekrar dönecek olursak, tam belirlenmemiş olan, uzam zamansal olmayan, özdeşliği bulunmayan hatta ne olduğu dahi bilinmeyen ancak ve ancak birtakım niteliklere sahip olan yahut olabileceği düşünülen herhangi bir şeyi bu nitelikleri ortak bir adla anmayı sağlayacak şekilde bir sözcük ile adlandırarak onu nesne haline getirmek, varlığı gereksiz yere çoğaltmak ya da gerçekliği şekillendirmek değil, bilimin tam da yaptığı üzere gerçekliği ortaya çıkarmanın bir ilk adımı olabilir. Nesneleştirilen kavram bir varolan olarak bir gün karşılaşamayacak, hiç keşfedilemeyecek olsa, o nesnenin peşinde yapılan çalışmalar evrene dair bilginin gelişmesine katkı sağlayacaktır. Yani bir anlamda varolmayan, varolanın varlığını açığa çıkaracaktır.

5.3.3 Varolmayanın Kabulünün Etik Yansımaları

Varolmayan olarak düşünülenlerin meşru nesne kategorisine dahil etmenin göz ardı edilemeyecek etik yansımaları olacağı da değinilmesi gereken bir husustur. Varolmak değerlerle ilişkili olmayı da beraberinde getiren bir kavramdır. Varlığı meşru bir şekilde tanınan her şey, değerler dünyası tarafından bir şekilde kuşatılır. Bir diğer ifadeyle, varolmak sorumlu olmaktır; bir şeyin varlığını teslim etmek ona karşı sorumluluğu da beraberinde getirecektir.

Tarihin kirliliği ve karanlık sayfalarında, varolmayan kabul edildiği için insan eliyle katledilen değerler manzumelerine rastlamak çok olasıdır. Bunlar içinden en çok öne çıkarmayı istediğim ve vicdani bir borç kabul ettiğim, hayvanlara ilişkin varolmayan olarak kabul edilenlerin bugün hala insanlık adına utanç verici boyutta olduklarıdır. Felsefi metinlerinde karşımıza çıkabilen, tedrici olarak, hayvanların bir canlı olmadığı, ruha sahip olmadıkları, canlı olsa da sadece hareket edebilen bir canlı olduğu, hissedebilen ve acıyı duyumsayan bir varlık olmadığı şeklinde düşünceler yer alır. Bir varlığın varlığını yadsımak, ona ait nitelikler bütününe tamamını ya da

³⁵¹ CERN: “CMS Measures Higgs Boson’s Mass with Unprecedented Precision”, (Çevrimiçi) <https://home.cern/news/news/physics/cms-measures-higgs-bosons-mass-unprecedented-precision>. 15.11.2009.

bir kısmını yok saymak, o varlığın haklarının ihlalini de meşrulaştıran bir döngüdür aslında. Tarihsel gelişmeler bu döngüyü açıkça gözler önüne serer. Ruhun Tanrıyla iletişim kuran mekanizma olduğunun kabul edildiği bir dönemde hayvanların ruhunun olmadığı iddiası onların Tanrıyla da irtibatlarının olmadığı dolayısıyla her türlü kullanımlarının meşru olduğuna insanları ikna etmiştir. Hayvanların bugün hala düşünen, hisseden, sistemler kurabilen bir birey olduklarının reddi, onların en temel hakkı olan yaşam haklarının elinden alınmasının meşru zemini olarak görülmektedir. Bunu kadın, çocuk, insan hakları ya da her türden hakkın ihlali için de düşünmek mümkündür. Herhangi bir hakkın, yani bir varolanın, yok sayılması, varlığının kabul edilmemesi, o hakkın çiğnenmesini meşrulaştırmaktadır. Bir insan yavrusunun yaşam hakkının bir başka insanın keyfi arzuları için elinden alınması son derece rahatsızlık verici ve cezai sorumluluk gerektiren bir eylem iken, bir hayvan yavrusunun yaşam hakkının elinden alınması aynı şekilde rahatsızlık verici ve cezai sorumluluğu gerektiren bir eylem olarak kabul edilmiyorsa, bunun nedeni her iki canlı arasında canlı olmak bakımından var sayılan ya da yok sayılan bir şeye delalet eder. Bu düşünceyi tüm etik değerleri kapsayacak şekilde genişletebiliriz.

Nesneleri, nesnelere ait nitelikleri yok saymak yalnızca ontolojik ve metafizik açıdan sığ bir evrene hapsolmek değil aynı zamanda etik olarak da yoksunlaşmak anlamına gelir. Bir nesneyi bir varolan olarak aldığımız andan itibaren yahut da varolmayanın varlığını kabul ettiğimiz andan itibaren, yalnızca ontolojimize değil etik sınırlarımıza, düşünce, inanç ve kanaatlerimize de eklemeler yapar ve bu nispette değerler alanımızı genişletiriz.

SONUÇ

Çalışmamızın başından itibaren “varolmayan” ve “nesne” sözcükleriyle neyin kastedildiğinin ve bunlara ilişkin kabullerin neleri beraberinde getirdiğinin izini sürmeyi amaçladık. Bu amaçla, Parmenides’ten başlayarak felsefe tarihinin temel kilometre taşları üzerinden varolmayan nesne tartışmasını en güncel haline dek anlatmaya çalıştık.

Bir ucu duyulurlar diğer ucu ise düşünülürler olan bir sarkaca benzettiğimiz varlık tartışması, en başından bugüne dek bu iki uçtan birini uğrak olarak seçmek zorunda kalmıştır. Çünkü hem duyulurları hem de düşünülürleri içerecek denli geniş ve yetkin bir metafizik anlayış geliştirilememiştir. Bu sebepten, varolmayan nesnelere tartışması sarkacın, hangi uçta olursa olsun eksik kalan yanını tamamlamak için diğer uca doğru yönelmesinin serüveni gibidir. Parmenides’in varolanı düşünülürlerle özdeşleştirdiği anlayış, Aristoteles’le birlikte duyulur nesnenin varlığını zorunlu kılar hale gelmiştir. Aristoteles’le sarkacın değişen ibresi, müttekabiliyet temelli bir semantik anlayışın yerleşmesini de beraberinde getirmiştir. Nesnenin kendisini imleyen ad ya da kavramla uygunluğu anlamına gelen müttekabiliyet, nesnenin maddi bir varoluşa sahip olan olarak kavranılmasını da beraberinde getirmiştir.

Duyulur temelli bir metafizik anlayışı benimsemek, duyulur olmayı konumlandırarak yer bulamamak demektir. Örneğin duyularla kavranması mümkün olmayan oransal sayıların böyle bir metafizikte yer bulamaması demektir. İslam düşünce dünyasında matematik alanında gerçekleştirilen gelişmeler, varolmayan nesnelere kabulü noktasında adeta bir dönüm noktası olmuş; oransal olmayan sayılar ve bilinmeyenli denklemler üzerinden töz olmayan, varlığı bilfiil tecrübe edilemeyen nesnelere hakkında konuşabilmenin önü açılmıştır.

Kant’la birlikte, soyut varlıklar olsa da matematiğin nesnelere, görüde inşa edilebilmesi bakımından duyumsananlar kadar nesne olarak kabul edilmiştir. Daha da önemlisi Kant’ın mümkün nesne ve dünya anlayışı ile bugün haklarında meşru bir

yolla konuşabilmemizi olanaklı hale getiren mümkün dünyalar semantiğinin tohumları atılmıştır. Kant'ın ibreyi duyulurlara sabitlediği sarkacın bundan sonraki seyri, varolmayan nesnelere kendilerini daha şiddetli bir şekilde hissettireceği bir dönemece girmiş; dil felsefesi, matematik ve mantık alanındaki gelişmelerle düşünülülere doğru zorunlu bir yönelim göstermiştir.

Cantor'un sonlu-ötesi sayıları keşfi ve Meinong'un yönelimsellik anlayışıyla nesneyi yeniden ele aldığı Nesnelere Kuramını geliştirmesi, varolmayan nesnelere meşru nesne kategorisinde değerlendirmesinin önünü açan en önemli adımlardandır. Tarihsel süreçteki tüm bu açılımlar, nesne alanının yalnızca duyumsanabilenlerle sınırlı olabilecek kadar dar ve sığ olmadığını göstermiştir.

Kripke'nin mümkün dünyalar semantiği ile bu dünyada bilfiil varolmayan ancak nitelikleri üzerinden düşünülebilen nesnelere hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak olanaklı hale gelmiştir. Kripke, erişilebilirlik bağıntısını tanımlayarak, mümkün dünyalar arasında etkileşimi ve bu dünyalardaki mümkün nesnelere semantik değerlerinin belirlenebilmesinin önünü açmıştır. Modal mantıkta daha sonra yaşanan gelişmeler, varlık yüklemine tanımlanması, göndergeye sahip olan ve olmayan terimlerin biçimsel dil üzerinden gösterilebilmesi gibi gelişmeler mümkün nesneden de tıpkı varolan nesnelere gibi konuşabilmeyi sağlamıştır. Hatta modal mantığın geliştirdiği biçimsel dil, yalnızca mümkün değil imkansız nesnelere gösterebilecek kadar genişletilebilmiştir.

Tüm bu anlatılanla söylemeye çalıştığımız şey, varolan nesnelere ilişkin kabulümüzün varolmayan nesneye çizdiğimiz sınırı da belirliyor olduğudur. Aristotelesçi bir anlayışla sayıyı sayılabilen birimler olarak kabul edersek, irrasyonel sayıları içermeyecek bir ontolojik anlayış benimsemiş oluruz. Duyulurlar eksenli bir metafizik anlayış benimsemişimizde düşünülülere yer vermeyen bir anlayış benimsemiş oluruz. Aristotelesçi klasik metafizik, nesnelere genel itibarıyla uzam zamansal olanlar olarak kabul ettiği için, uzam zamansal olmayanları varolmayan nesnelere tanıma eğilimindedir. Buna gerekçe olarak, varolan nesnelere tam belirlenmiş ve özdeşlik ilkesini taşıyan nesnelere olmasını göstermiştir.

Sonuç olarak, bizim bu tartışmaların neticesinde taraf olmayı seçtiğimiz düşünce, tam belirlenmiş olmayan nesnelere de en az tam belirlenmiş nesnelere kadar meşru nesnelere olarak kabul etmek gerektiğidir. Tam belirlenmemiş bu nesnelere arasına yalnızca mümkün nesnelere değil imkansız nesnelere de dahil edilirse tutarlı bir anlayış benimsenmiş olacaktır. Çünkü imkansız nesnelere de, tıpkı mümkün nesnelere gibi, az ya da çok, tasavvur edilebilmekte ve nitelikleri üzerinden haklarında konuşulabilmektedir. Geliştirilen modal mantığın imkansız nesnelere bahsetmeyi olanaklı kılıyor olması, bu nesnelere ontolojilerde yer alması gerektiği noktasında ikna edicidir.

Mümkün ve imkansız dünyalara yer veren bir ontolojik anlayış için yeni bir metafizik geliştirmek gerektiği çok açıktır. Klasik metafizik anlayış, özellikle mantıkta yaşanan son gelişmelerin de ortaya çıkardığı üzere, son derece yetersiz ve esasında tutarsızlıklardan da azade olmayan bir metafiziktir. Bilimsel gelişmeler evrenin sürekli bir genişleme halinde olduğunu kanıtlarken, bilim insanlarının keşfetmek için peşinde koştukları, karanlık madde ve kara delik gibi varlığı değil varolmayışı üzerinden tanıdığı nesnelere iken, varolmayanı içermeyecek her metafizik eksik ve yetersiz olacaktır.

KAYNAKÇA

Alper, Hülya:	“Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine bir İnceleme”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 2013, 28, 33-58.
Alper, Ömer Mahir:	Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası , Klasik Yayınları, İstanbul.2010.
Altuğ, Taylan:	Dile Gelen Felsefe , YKY Yayınları, İstanbul:2008.
Aristoteles:	Metafizik , Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul: 1996.
Aristoteles:	Ruh Üzerine , Çev.: Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Ankara: 2014.
Aristoteles:	Organon: Topikler , Hamlet Yayınları, İstanbul:2000.
Ayer, Alfred J.:	Dil Doğruluk ve Mantık . Çev.:Vehbi Hacıkadiroğlu. Metis Yayınları, İstanbul:1998.
Barker, F. Stephen:	Matematik Felsefesi . Çev.: Yücel Dursun. İmge Kitabevi. Ankara: 2017.
Barlar, H. Uğur:	“Standart Model’de Higgs Mekanizmasının ve Bozunumlarının İncelenmesi”, Gazi Üniversitesi Fen Bilimler Enstitüsü . (Yayınlanmamış Yüksek LisansTezi).

	2008.
BBC:	“Fransız Ordusu 'Geleceğin Tehditlerini' Tahmin Etmek İçin Bilim Kurgu Yazarlarının Hayal Gücünden Yararlanacak”. (Çevrimiçi). https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-49044756 . 09.07.2019.
Berto, Francesco - Jago, Mark:	"Impossible Worlds", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/impossible-worlds/ , 30.07.2019.
Berto, F.:	“Impossible Worlds and the Logic of Imagination”. Erkenntnis , 82(6), 1277–1297. 2017.
Bestor, Thomas W.:	“Plato's Semantics and Plato's "Parmenides"”. Phronesis , Vol. 25, No. 1 (1980), pp. 38-75.
Brandom, Robert, N.Rescher:	“The Logic of Inconsistency: a study in nonstandard possible-world semantics and ontology”, American Philosophical Quarterly , Library of Philosophy 5 (1):233-236 (1979).
Brentano, Franz:	Psychology from an Empirical Standpoint . Routledge; Taylor & Francis e-Library. London-New York.2009.
Brun, Jean:	Stoa Felsefesi , Çev.: Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul:1997.

Caston, Victor:	“Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals”. Oxford Studies in Ancient Philosophy , 17:145-213 (1999).
CERN:	“CMS Measures Higgs Boson’s Mass with Unprecedented Precision”, (Çevrimiçi) https://home.cern/news/news/physics/cms-measures-higgs-bosons-mass-unprecedented-precision . 15.11.2009.
Çitil, Ayhan:	Çağdaş Felsefeden Kesitler . İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları; İstanbul. 2014.
Çitil, Ayhan:	Matematik ve Metafizik Kitap-1: Sayı ve Nesne , Alfa Yayınları, İstanbul. 2012.
Crane, Tim:	The Object of Thoughts . Oxford: Oxford University Press; 1 edition. 2013.
Cürcânî, Seyyid Şerif:	Şerhul’ Mevâkif , çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları: İstanbul. 2011.
D’Alfonso, Simon:	“Russell on Modality”, (Çevrimiçi). http://simondalfonso.id.au/documents/philosophy/russell_modality.pdf David, Marian. “Nonexistence and Reid’s Conception of Conceiving”, Grazer Philosophische Studien 25 (1):585-599 (1985). 20.08.2019.
Denkel, Arda:	İlkçağ’da Doğa Felsefeleri . Özne Yayınları. İstanbul. 1998.

Ekren, Uğur:	"Alexius von Meinong ve Nesnel Teorisi", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi , Sayı: 17, Mart 2010.
Farabi:	Harfler Kitabı . Çev: Ömer Türker. Litera Yayıncılık. İstanbul. 2008.
Fazlıoğlu, İhsan:	"Aristoteles'in Sayı Tanımı". DÎVÂN İlmî Araştırmalar , sy. 15 (2003/2).
Fitch, G. W.:	"In Defense of Aristotelian Actualism", Philosophical Perspectives , Vol. 10, Metaphysics (1996), pp. 53-71.
Fitting, Melvin-R.Mendelson:	First Order Modal Logic , Kluwer Academic Publication, London. 1998.
Folescu, Marina:	"Perceptual and Imaginative Conception:The Distinction Reid Missed", (Thomas Reid on Mind and Knowledge and Value içinde), ed.: Rebecca Copenhaver and Todd Buras, Oxford University Press, 2015.
Frege, Gottlob:	Aritmetiğin Temelleri Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme , Çev.:H.Bülent Gözkân. Cogito Yayınları. İstanbul. 2008
Frege, Gottlob:	"Anlam ve Gönderge Üzerine". (Anlam , Derleyen: Mark Richard, Çev.:Halil Kayıkçı,Gugukkuşu Yayınları,Ankara:2012 içinde)
Frege, Gottlob:	"On Concept and Object", Mind New Series , Vol.60, No.238 (Apr., 1951, ss. 168-180).
Frege, Gottlob:	"Sense and Referance". The Philosophical Review , Vol.57, No.3 (May., 1948, ss.209-230).
Frege, Gottlob:	"The Thought: A Logical Inquiry", Mind New Series , Vol.65, No.259 (Jul., 1956, ss.289-311.)
Görkaş, İrfan:	"Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER] , 11, 11 (2017/11) ss. 67-90.
Gözkân, Bülent:	"Kant'ın Eleştiri Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine

	Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında ”, Felsefe Tartışmaları , 37, s. 43-55. 2006.
Grünberg, Teo:	Sembolik Mantık I , Metu Press, Ankara. 2000.
Hacker, P.M.S.:	“The Linguistic Turn in Analytic Philosophy”, Oxford Handbook for the History of Analytic Philosophy (Oxford University Press, 2013), pp. 926-47.
Hunter, Bruce:	"Clarence Irving Lewis", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Çevrimiçi). https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lewis-ci . 02.08.2019.
İbn-i Sina:	İşaretler ve Tembihler . Çev: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. Litera Yayıncılık. İstanbul. 2013
İbn-i Sina:	Mantiğa Giriş . Çev: Ömer Türker. Litera Yayıncılık. İstanbul. 2013.
İbn-i Sina:	Metafizik Kitab’uş Şifa I . Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker. Litera Yayıncılık. İstanbul. 2013.
İbn-i Sina:	Metafizik Kitab’uş Şifa II . Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker. Litera Yayıncılık. İstanbul. 2013.
Jacquette, Dale:	Meinongian Logic The Semantics of Existence and Nonexistence . Berlin: New York : W. de Gruyter. 1996.
Jago, Mark:	The Impossible an Essay on Hyperintentionality , Oxford University Press. 2014.
Kant, Immanuel:	Arı Usun Eleştirisi , Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul. 2015.
Kant, Immanuel:	Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena , Çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara. 2002.
Kant, Immanuel:	Yargı Yetisinin Eleştirisi , Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul. 2011.
Kranz, Walter:	Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar , çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yayınları. İstanbul. 1994.
Kripke, Saul:	Adlandırma ve Zorunluluk , çev.: Berat Açıl, Litera Yayıncılık, İstanbul. 2005.
Kripke, Saul:	“Russell's Notion of Scope”, Mind , Vol. 114, No. 456 (Oct.,

	2005), pp. 1005-1037.
Kripke, Saul:	“A Completeness Theorem in Modal Logic”. The Journal of Symbolic Logic , Vol. 24, No. 1 (Mar., 1959), pp. 1-14.
Launay, Mickaël:	Çetele Kemiklerinden Yapay Zekaya Matematiğin Kısa Tarihi . Çev.: Gülşah Ünal. Say Yayınları. İstanbul. 2018.
Lewis, C.I.:	“Implication and the Algebra of Logic”. Mind , Vol. 21, No. 84 (Oct., 1912), pp. 522-533.
Lewis, David:	Counterfactuals . Oxford: Blackwell. 1973.
Lewis, David:	On The Plurality of Worlds . Oxford: Blackwell. 1986.
Lewis, David:	“Logic for Equivocators”. Noûs , Vol.16, No.3 (Sep.,1982), ss.431-441.
Lewis, David:	“Elusive Knowledge”. Australian Journal of Philosophy , Vol.74, No.4; December 1996, ss. 549-567.
Lewis, David:	“Noneism or Allism?”. Mind New Series , Vol. 99, No. 393 (Jan., 1990), pp. 23-31.
McLeod, Stephan K.:	“Knowledge of Necessity: Logical Positivism and Kripkean Essentialism”. Philosophy , Vol. 83, No. 324 (Apr., 2008), pp. 179-191.
Meinong, Alexius:	“The The Theory of Objects” (1904). From Realism and the Background of Phenomenology , ed. R. Chisholm (1960). (s.:76-117).
Meinong, Alexius:	On Assumptions . University of California Press. Berkeley-Los Angels- London. 1985.
Miller, Alexander:	Philosophy of Language , Routledge: Taylor&Francis Group. 2. Edition. 2007.

Nolan, Daniel:	“Impossible Worlds: A Modest Approach”. Notre Dame Journal of Formal Logic , Volume 38, Number 4, Fall 1997, ss.535-572.
Parmenides:	Doğa Hakkında . Çev.: Y. Gurur Sev, , Pinhan Yayınları, İstanbul. 2015.
Parsons, Terence:	“Referring to Nonexistent Objects”, Theory and Desicions , 11 (1979) 95-110.
Perszyk, Kennet J.:	Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy . Kluwer Academic Publisher. London. 1993.
Peters, Francis E:	Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü , Çev. ve Haz.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul. 2004.
Platon:	Devlet , Çev.:Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul. 2002.
Platon:	Menon , çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul. 2013.
Platon:	Metin Okuma Platon: Sofist , Çev. : Ömer Naci Soykan, Ara Yayıncılık, İstanbul. 1991.
Plotinus:	Dokuzluklar , Çev.: Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, İstanbul. 2011.
Priest, Graham:	Towards Non-Being The Logic and Metaphysics of Intentionality . Clarendon Press. Oxford. 2005.
Priest, Graham:	An Introduction to Non-Classical Logic From If to Is . Cambridge University Press. 2008.
Priest, Graham:	“Thinking the Impossible”. Philosophical Studies , 173: 2649–62.
Quine, W.V.:	Philosophy of Logic . Harward University Press. USA. 1994.
Quine,W.V.:	“On What There Is”, (From a Logical Point of View içinde). Harvard University Press. USA:2003.
Quine, W.V.:	“Reference and Modality” (From a Logical Point of View içinde). Harvard University Press. USA:2003.
Quine, W.V.:	“Speaking of Objects”, (Ontological Relativity and Other Essays içinde). Columbia University Press, New York, 1969.

Quine, W.V.:	“Three Grades of Modal Involvement” (Quintessence içinde). The Belknap Press of Harvard University. London:2004.
Reid, Thomas:	Selected Philosophical Writings , Ed. Giovanni Grandi, Imprint Academy, Library of Scottish Philosophy Series, UK. 2012.
Reid Thomas:	An Inquiry into the Human Mind and the Principle of Common Sense , Edited by Derek R. Brookes, Edinburgh: Edinburgh University Press. 1997.
Richard, Mark:	“Anlam Üzerine Düşünceler” (Anlam içinde). Çev. Halil Kayıkçı, Gugukkuşu Yayınları. Ankara. ss.:7-57. 2012.
Routley, Richard:	“On What There Is Not”, Philosophy and Phenomenological Research . Vol.43, No. 2 (Dec., 1982), ss.151-177.
Russell, Bertrand:	Batı Felsefesi Tarihi 1-2-3 . Çev: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul. 2000.
Russell, Bertrand:	Felsefe Sorunları , Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul. 1994.
Russell, Bertrand:	Anlam ve Doğruluk Üzerine , Çev.: Ezgi Ovat, İtalik Yayınları, Ankara. 2013.
Russell, Bertrand:	Mantıksal Atomculuk Felsefesi (1918) Russell’ın Wittgenstein’den Öğrendiği Belli Fikirleri Anlatan Sekiz Ders , Çev: Dilek Arlı Çil, vd.,Alfa Yayınları, İstanbul. 2013.
Russell Bertrand:	“General Propositions and Existence”, Logic and Knowledge: Essays 1901-1950 , (ed. Robert Charles Marsh: “1918 The Philosophy of Logical Atomism” içinde), London George Allen&Unwin Ltd:1956.
Russell, Bertrand:	“On Denoting”, Mind , New Series, Vol. 14, No. 56 (Oct., 1905), (ss.: 479-493).
Russell, Bertrand:	“Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions I”. Mind 13 (1):204-219.(1904).
Russell, Bertrand:	“Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions II”.

	Mind 13 (1): 336-354. (1904).
Russell, Bertrand:	“Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions III”. Mind 13 (1): 509-524 (1904).
Salerno, Joseph:	Frege’ye Dair . Çev.: Ayhan Dereko, Birleşik Yayınları, Ankara. 2011.
Salmon, Nathan:	“Nonexistence”. Noûs , Vol.32, No.3 (Sep., 1998), ss.277-319.
Sellars, John:	“Stoic Ontology and Plato’s Sophist”. Bulletin of the Institute of Classical Studies , 107:185-203 (2010).
Swanson, Carolyn:	Reburial of Nonexistents Reconsidering the Meinong-Russell Debate . Rodopi B.V., Amsterdam-New York. 2011.
Öztürk, Ümit:	“Parmenides Ontolojisi” Hakkında: Bir Başlangıç”. Mavi Atlas , 5(2)/2017: 530-548.
Öztürk, Ümit:	“Kant’ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir Deneme”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü . (Yayımlanmamış Doktora Tezi). 2013.
Taşdelen, İskender:	Mantiğın Gelişimi , edit. David Grünberg, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir: 2013.
Taşköprizâde Ahmed Efendi:	Felsefe Risaleleri , çev.: Kübra Şenel-M. Zahid Tiryaki, İstanbul Medeniyet Üniveristesi Yayınları, İstanbul. 2015.
Tahiri, Hassan:	Mathematics and the Mind an Introduction into Ibn-i Sina’s Theory of Knowledge . Springer. 2016.
Thierren, Valéri Lynn:	“Inventing Logic:The Löwenheim-Skolem Theorem and First and Second-Order Logic”. Pensées Canadiennes Canadian Undergraduate Journal of Philosophy . Volume 10, 2012.
Wittgenstein, Ludwig:	Defterler ,Çev.:Ali Utku, Birey Yayınları. 2004.
Wittgenstein, Ludwig:	Tractatus Logico-Philosophicus , Çev.:Oruç Aruoba, Metis Yayınları. 2008.
White, Nicholas P.:	“Aristotle on Sameness and Oneness”, The Philosophical

	Review , Vol. 80, No. 2. (Apr., 1971), pp. 177-197.
Yavuz, Yusuf Şevki:	“Adem”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi . (Çevrimiçi). https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk , 13.02.219.
Yagisawa, Takashi:	“Beyond Possible Worlds”. Philosophical Studies , 53 (1988). ss.175-204.
Yüksel, Yücel:	“Kesinlik ve Puslu Mantık”. Sosyoloji Dergisi , 3. Dizi, 22. Sayı, 2011, 517-531.

ÖZGEÇMİŞ

Tuğba Yavuz, 2008 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisansını 2013 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında “W. V. Quine’da Ontolojik Bağlanma Kuramı ve Epistemolojik İçerimleri” başlıklı teziyle tamamladı. 2020 yılında “Varolmayan Nesnelere Semantiği” başlıklı teziyle İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalındaki doktora programından mezun oldu.