

felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

felsefe tartışmaları

Kurucusu
Vehbi Hacıkadıroğlu

Andıklarımız
Arda Denkel (Kurucu Danışman)
İlham Dilman (Yayın Danışma Kurulu eski üyesi)
Berent Enç (Yayın Danışma Kurulu eski üyesi)

Editör

Nurbay Irmak, İrem Kurtsal Steen

Yayın Kurulu
Ferda Keskin, Yıldız Silier, Karanfil Soyhun,
Murat Baç, İlhan İnan, Lucas Thorpe

Yayına Hazırlayan
Zeynep Savaş

Yayın Danışma Kurulu
Murat Aydede (University of British Columbia)
Tülin Bumin (Galatasaray Üniversitesi)
Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Teo Grünberg (Ortadoğu Teknik Üniversitesi)
Güven Güzeldere (Harvard University)
Gürol Irzık (Sabancı Üniversitesi)
İoanna Kuçuradi (Maltepe Üniversitesi)
Erdoğan Sayan (Ortadoğu Teknik Üniversitesi)
Önay Sözer (Boğaziçi Üniversitesi, emekli)
Ümit Yalçın (East Carolina University)

- *Felsefe Tartışmaları* kitap serisi 2002 yılında basılan 29. sayısından itibaren *Philosopher's Index*'te listelenmektedir.
- Yollanacak yazılarda aranan özelliklere ilişkin açıklamalar, iletişim bilgileri ve sipariş formu son sayfalarda bulunabilir.
- *Felsefe Tartışmaları*'nın internet sayfası: www.ft.boun.edu.tr

felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

54. KİTAP



BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Felsefe Tartışmaları Kitap Dizisi
54. Kitap

© BÜTEK A.Ş. 2017

ISBN 978-605-4787-95-1

BÜTEK Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark Uygulama
ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Rumeli Hisarı Mahallesi Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs
No: 11/2, Sarıyer/İstanbul
Telefon: (0212) 287 03 12-13

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul
bupress@buvak.org.tr, bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org, www.bupress.net
Telefon ve faks: (0212) 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Yönetici Editör: Ergun Kocabıyık
Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26
Acar Binası, Haramidere, İstanbul
Telefon: (0212) 422 18 00
Sertifika No: 11957

1. Basım: Aralık 2017

İÇİNDEKİLER

SEÇİM AKSİYOMU'NUN DOĞALLIĞININ VEYA YAPAYLIĞININ BELİRLENMESİ ÜZERİNE

Ahmet Çevik

• 1 •

FELSEFE VE TİRANLIK: LEO STRAUSS VE ALEXANDRE KOJÈVE TARTIŞMASINDA SİYASET FELSEFESİ

Mete Ulaş Aksoy

• 24 •

BİLFİİL SONSUZUN İMKÂNSIZLIĞINA DAYANMAYAN YENİ BİR HUDÛS DELİLİ SAVUNMASI

Enis Doko

• 61 •

ERNST CASSİRER'İN FONKSİYONALİST KAVRAM TEORİSİ

Kubilay Hoşgör

• 80 •

Felsefe Tartışmaları Hakkında

• 123 •

Derginin Biçimsel Kuralları

• 125 •



Seçim Aksiyomu'nun Doğallığının veya Yapaylığının Belirlenmesi Üzerine*

Ahmet Çevik

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü

ÖZET • Bu yazıda önce T. Forster'in (2006) çalışmasını analiz ederek matematikte bilinen Seçim Aksiyomu'nun ne işe yaradığını uzamsal ve edimsel açılardan anlatmaya çalışacağız. Daha sonra Seçim Aksiyomu'nun doğallığını dışsal gerekçelerle savunan pragmatik görüşleri eleştirmeyi amaçlayacağız. Bunun yerine Seçim Aksiyomu'nun gerekli koşul olduğu içsel gerekçeli önermelere bakılması gerektiğini savunacağız.

Anahtar Kelimeler: *Seçim Aksiyomu, mantık, matematiğin temelleri, kümeler kuramı, içsel gerekçeler, dışsal gerekçeler, Maddy, Forster.*

ABSTRACT • In this paper, we first explain the role of the Axiom of Choice in mathematics, by analyzing T. Forster's (2006) work, from a spatial and actual point of view. We then criticize pragmatic views, which use extrinsic justifications for determining the naturality of the Axiom of Choice. For this we instead defend the idea of considering intrinsically justified propositions for which the Axiom of Choice is a necessary condition.

Keywords: *Axiom of Choice, logic, foundations of mathematics, set theory, intrinsic justifications, extrinsic justifications, Maddy, Forster.*

Matematikte Seçim Aksiyomu (*Axiom of Choice*) dediğimiz belit hakkında pek çok şey söylenmiştir. Bu aksiyom, öne sürüldüğünden beri birçok inşacı (*constructivist*) tarafından eleştirilmiştir. Elbette inşacılar göre bunun sebebi birazdan tanımlayacağımız Seçim Aksiyomu'nda varlığı iddia edilen fonksiyonun tanımının açık olarak verilmemiş olmasıdır. Bir diğer neden, Seçim Aksiyomu'nun Üçüncü Durumun İmkânsızlığı Kanunu (*Law of*

* Bu makaleye olan önemli katkılarından ve tavsiyelerinden dolayı Ali Karatay'a, makaleyle ilgili önerileri ve yorumları için anonim hakeme teşekkürlerimi sunarım.

Excluded Middle - LEM) olarak bilinen $p \vee \neg p$ klasik mantık totolojisiyle olan bağlantısıdır. İnşacılar Aristoteles'in bu kanununu reddettiği için ve Seçim Aksiyomu, Üçüncü Durumun İmkânsızlığı Kanunu'nu gerektirdiğinden dolayı (Diaconescu, 1975) Seçim Aksiyomu'nu eleştirmişlerdir. Seçim Aksiyomu'nun matematikçiler tarafından kabul edilebilir olduğu ve "doğal" bir aksiyom olabileceği tartışmaları genelde pragmatik temelli olmuştur. Bu yazıda önce Forster'ın (2006) çalışmasını analiz ederek Seçim Aksiyomu'nun ne işe yaradığını, *yapıla(bile)n-yapılmış, dizile(bile)n-dizilmiş, sayıla(bile)n-sayılmış* gibi uzamsal ve edimsel farklarla anlatmaya çalışacağız. Daha sonra Seçim Aksiyomu'nun doğallığını savunan pragmatik görüşleri eleştirmeyi amaçlayacağız. Seçim Aksiyomu'nun doğallığı iddia edilmek isteniyorsa bunun yerine onun gerekli koşul olduğu belli önermelere bakılması gerektiğini savunacağız. Sonrasında literatürde karşıt fikir olarak bilinen Belirlilik Aksiyomu'nun (*Axiom of Determinacy*) Seçim Aksiyomu ile çeliştiğinden bahsedeceğiz. Böylece Seçim Aksiyomu'nun nasıl bir yolla kabul edilip edilmemesi gerektiği daha iyi şekillenmiş olacaktır. Elbette bu görüşümüz yalnızca Seçim Aksiyomu'na uygulanabilecek bir görüş değildir. Matematiğe eklenmesi istenen yeni aksiyomlar için de benzer yöntem uygulanabilir. O halde bu yazının ilk amacı Seçim Aksiyomu'nun ne yaptığını Forster'ı analiz ederek anlamak, ikinci amacı ise Seçim Aksiyomu'nun veya ilerde matematiğe eklenmesi önerilen yeni aksiyomların (eğer böyle aksiyomlar olarsa) ne şekilde kabul edilmesine veya reddedilmesine açıklık getirmektir. Yazımız boyunca okuyucunun temel düzeyde kümeler kuramı bildiğini varsayıyoruz.

1. Seçim Aksiyomu'nun İfade Ediliş Biçimleri

Seçim Aksiyomu'nun ne olduğunu hatırlamakta fayda vardır. X , elemanları boş olmayan kümelerden oluşan bir küme olsun. Her $x \in X$ için $f(x) \in x$ koşulunu sağlayan f fonksiyonuna X 'in *seçim fonksiyonu* denir.

Seçim Aksiyomu: Elemanları boş olmayan kümeler olan her kümenin bir seçim fonksiyonu vardır.

Aşağıdaki basit durumlar için Seçim Aksiyomu'na ihtiyaç duyulmadan seçim fonksiyonunun varlığı kanıtlanabilir.

1. Her $x \in X$ tek elemanlı bir kümeysen.
2. X kümesinin sonlu sayıda elemanı varsa.¹
3. Her $x \in X$ kümesi sadece ve sadece sonlu sayıda reel sayı içeriyorsa.²

Seçim Aksiyomu'nun kullanıldığı örnekler matematikçilere sıkça gösterilmiştir. Örneğin, “Sayılabilir tane sayılabilir kümenin birleşimi sayılabilir” önermesi. Belki bu örnekte Seçim Aksiyomu'nun nasıl kullanıldığını hayal edemeyebiliriz. Hatta bazen Seçim Aksiyomu'nun kullanıldığından dahi söz edilmez. Ancak, çoğu zaman doğruluğu sezgiye hiç de ters düşmeyen, doğru olması zorunlu gibi gözüken önermeleri kullanmak adına Seçim Aksiyomu doğru kabul edilir. Bu pragmatik düşünceye göre şu savunulur: Madem ki işimize yarayan (veya güzel gözüken) bu gibi önermelerin kanıtlanması için Seçim Aksiyomu yeterlidir, o halde aksiyomu kabul edelim.

1.1. Russell Örneği

Russell (1919) Seçim Aksiyomu ile ilgili meşhur örneğinde bu aksiyomun hangi durumlarda kullanıldığını anlatmıştır. Eğer bir A kümesi ile doğal sayılar $\mathbb{N}$ kümesi arasında birebir eşleme yapan bir $f: A \rightarrow \mathbb{N}$ fonksiyonu varsa A kümesine *sayılabilir (sonsuz)* küme denir. Daha genel bir tanım yapalım. A ve B kümelerinin sayalıkları (*cardinality*) eşittir, ancak ve ancak birebir eşleyen (*bijective*) $f: A \rightarrow B$ fonksiyonu varsa. Eğer böyle bir f varsa bu ilişki $|A| = |B|$ şeklinde gösterilsin. İki kümenin sayalıklarının eşit olması, elemanlarının sayıca denk olması demektir. Sayılabilir sonsuz tane ayakkabı çifti olsun. Diğer yanda, sayılabilir sonsuz tane çorap çifti olsun. Amaç, ayakkabı çiftlerinin birleşim kümesinin sayılabilir sonsuz olduğunu göstermek. Ayakkabı çiftlerinin birleşim kümesi ile doğal sayılar kümesi arasında birebir eşleyen fonksiyonun varlığı bariz görünebilir. Aynısının, çoraplar

¹ Bu durumda tümevarımla bir seçim fonksiyonu tanımlanabilir.

² Bu durumda $f(x)$ 'in değeri x 'in içindeki en küçük reel sayı olarak seçilebilir.

kümesi için de geçerli olduğu düşünülebilir. Verilen ayakkabı çiftleri kümesi için; n 'inci ayakkabı çiftinin sol olanı $2n$ 'ye eşleriz, sağ olanı $2n+1$ 'e eşleriz. Böylece sayılabilir sonsuz tane ayakkabı olduğu sonucuna varırız. Aynı yöntemi çoraplar için uygulamak istersek çoraplarla doğal sayılar arasında birebir eşleyen fonksiyonun varlığını kabul etmiş oluyoruz. Bu demektir ki, en azından, her bir çoraba karşılık gelen bir doğal sayı vardır. O zaman her çorap çiftinin içinden birini, mesela sayıca küçük olanı seçebiliriz. Şimdi tersten gidelim. Eğer her çorap çiftinin içinden birini seçebiliyorsak, o halde n 'inci çiftteki seçtiğimiz çorabı $2n$ 'ye eşleştiririz, seçmediğimizi $2n+1$ 'e. O zaman çoraplar ancak ve ancak bir seçim fonksiyonu varsa sayılabilir sonsuz tanedir. Ayakkabıları sağ veya sol şeklinde ayırabildiğimiz için kendimiz zaten bir seçim fonksiyonu tanımlamış oluruz. Ayakkabı çiftlerini birbirlerinden ayırabilmemiz, içlerinden birini seçmemiz için yeterlidir. Ayakkabı çiftlerinin birleşim kümesinin sayılabilir sonsuz bir küme olduğu gerçeğini göstermek için Seçim Aksiyomu'na ihtiyacımız yoktur. Ancak Seçim Aksiyomu'nu kabul etmiyorsak çoraplar için benzer sonuca varmamız pek mümkün değildir. Çorapların sayılabilir sonsuz tane olduğunu göstermek için Seçim Aksiyomu'nu kullanırız. Seçim Aksiyomu veya benzer bir yardım olmadan hangi çorabı seçebileceğimiz belli değildir. Peki sonsuz çorap çiftlerinin içinden rasgele birer tane çorap seçmek mümkün müdür? Russell bu konuda şöyle demiştir:

[...] çorap çiftlerinin içinden rasgele seçmek durumundayız, ancak önce şunu belirtelim ki sonsuz sayıda rasgele seçim yapmak mümkün değildir. (1919, s. 125-127)

Sonsuz sayıda rasgele seçim yaparsak ortaya çıkan bu sonsuz seçim dizisi geçerli bir fonksiyon ya da bir kural oluşturmayabilir. Çünkü kuralların tanımları sonlu olmalıdır ya da sonlu bilgiye indirgenmelidir.

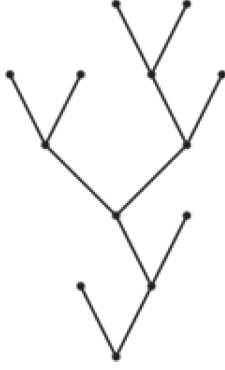
Her $i \in \mathbb{N}$ için, X_i kümesi sayılabilir olsun. Şimdi, $\{X_i : i \in \mathbb{N}\}$ sayılabilir kümelerden oluşan sayılabilir bir küme olsun. Peki $\cup \{X_i : i \in \mathbb{N}\}$ kümesi sayılabilir midir? İlk bakışta bu çok açık görülebilir. Rasyonel sayılar kümesinin sayılabilir olduğu gösterildiği gibi, aynı yöntemle bahsedilen kümenin de sayılabilir olduğunu gösteririz.

$x_{i,j}$, X_i 'nin j 'inci elemanı olsun. X_i 'nin elemanlarını i 'inci satıra yazalım; öyle ki $x_{i,j}$, i 'inci satırın j 'inci elemanı olsun. Sonra rasyonel sayıları Cantor'un *zigzag* yöntemiyle saydığımız gibi bütün $x_{i,j}$ 'leri sayalım. Genel algı, $\cup \{X_i : i \in \mathbb{N}\}$ kümesinin sayılabilir olduğunu göstermek için Seçim Aksiyomu'nun yeterli koşul olmasından dolayı bu aksiyomu kabul etmek yönünde olmuştur.

Doğruluğu belki daha da açık olan bir önermeye örnek verilebilir. Tümevarımsal bir tanım yapalım. Bir nokta olsun; ve her noktadan, ucunda nokta olan, en fazla iki tane *dal* çıksın. Bu yapıya *ikili ağaç* denir. Birbirini aralıksız olarak art arda takip eden dallara *yol* diyelim.

felsefe tartışmaları • 5

Ahmet Çevik



Şekil 2: İkili ağaç örneği. Noktalardan çıkan çizgilerin her biri bir dalı gösterir.

lir. Halbuki önermenin kanıtı Seçim Aksiyomu'nun kısıtlanmış bir halini kullanır.

Kanıt. T , sonsuz noktası olan bir ikili ağaç olsun. Sonsuz uzunlukta öyle A yolu tanımlayacağız ki bu yol, sonlu A_s yolların birleşiminden elde edilecek; her A_{s+1} yolu A_s yolunun uzatılması olacak şekilde. O halde T 'deki yollardan tümevarımla $A = \cup A_s$ olarak tanımlayacağız. A_0 ağaçtaki ilk nokta, yani *kök* olsun. T 'de A_s yolu verilsin, öyle ki T 'de A_s 'yi takip eden sonsuz bir yol olsun. T 'de A_s 'yi takip eden sonsuz tane yol var olmak üzere A_{s+1} , A_s 'yi uzatan bir yol olsun. Böyle bir A_{s+1} vardır çünkü A_s 'yi takip eden sonsuz tane dal vardır. Fakat sonlu tane ardıl (hemen bir sonra gelen) yolu vardır çünkü T sonlu sayıda dallanmaya sahip bir ağaçtır. O halde en az bir ardıl yolun T 'de sonsuz bir yol uzantısı vardır. Bütün A_s 'lerin birleşimi T 'de sonsuz bir yol verir. Kanıt bitmiştir.

Matematikçinin genel tavrı Seçim Aksiyomu'nu bu gibi işimize gelen önermeleri kanıtlamak için yeterli olduğundan dolayı kabul etmek yönünde olmuştur. Ancak Seçim Aksiyomu'nun doğallığına ve kabulü için var olan nedenlere bu anlayışla karar vermek eksik bir yöntemdir. Üçüncü bölümde bu anlayışı eleştireceğiz.

2. Eşseslilik Safsatası (*Fallacy of Equivocation*)

Forster'a göre örneklerde verilen önermelerin hepsi aslında “kısa yoldan” ifade edildiğinden ötürü doğrulukları bize açık görünüyor. Bu sonuçların bariz olduğunu bize gösteren sebep zaten Seçim Aksiyomu'nun yaptığı *uzamsal* ve *edimsel* bir fildir. Forster'a göre König Önsavı'nda bariz olan şey

(i) “Sonsuz bir ağacın sonsuz bir yolu vardır”

önermesi değildir. Aslında bariz olan

(ii) “Sonsuz bir ağacın *düzlemdeki görünümünün* sonsuz bir yolu vardır”

önermesidir (2006, s. 194). Bunun sebebi, yalın bir ağaç yapısını ele aldığımızda sonsuz yolu inşa ederken “soldaki” veya “sağdaki” dalı seçme olanağımız yoktur. Sol veya sağ dalın ne olduğunu ayırt edecek bilgimiz yoktur. Bu bilgi, ağaç yapısının kendisinin bize sunduğu bir bilgi değildir. Sağ veya sol dalı, ağacın düzlemdeki görünümünden dolayı seçebiliyoruz. Düzleme çizdiğimiz anda ağacın dalları birbirlerinden ayırt edilebilir hale geliyor. O halde Seçim Aksiyomu ağacı normalize ediyor, düzenliyor, kavranabilir hale getiriyor. Forster, (i) ile (ii)'nin aynı olup olmadığını sormuştur. Verilen herhangi iki ağaç birbirine izomorfik ise (i) ile (ii) aynıdır. Peki herhangi iki ağaç birbirine izomorfik midir? Bazıları için bu çok açık görünebilir. Halbuki açık olan

(iii) “Herhangi iki ağaç birbirine izomorfiktir”

değildir. Aslında açık olan

(iv) “Herhangi iki ağacın düzlemdeki görünümleri birbirine izomorfiktir”

önermesidir. Tabii ki (iii) ile (iv) farklı şeylerdir (2006, s. 194).

2.1. Sayılabilir Birleşimler

Forster, *sayılmış* ile *sayılabilir* arasında bir fark ortaya koymaktadır. *Sayılmış* bir X kümesi $\langle X, f \rangle$ yapısına sahiptir. Burada $f: X \rightarrow \mathbb{N}$ birebir eşleyen bir fonksiyondur. Öte yandan *sayılabilir* küme, $\mathbb{N}$ ile aynı sayallığa sahip yalın bir kümedir ve sayılmış kümeler gibi yanında birebir eşleyen

fonksiyon tanımı bulundurmaz. Bu ikisi arasındaki ince çizgiyi anlamak için şunu düşünelim: Eğer bir küme sayılabilir bir kümeyse doğal sayılar ile bu küme arasında birebir eşleyen fonksiyon vardır. Ancak bu fonksiyon açık olarak inşa edilmiş olmalı mıdır? Elbette hayır. Fonksiyonun ne olduğu tanımlanmadan sadece varlığının iddia edilmesi de yeterlidir. Tanımlanmış bir fonksiyon çok daha fazla bilgi içermektedir. Bana kalırsa Forster'ın sayılabilir/sayılmış ayrımı inşasal (*constructive*) ve inşasal olmayan (*non-constructive*) nesnelerin tanımları arasındaki farktan doğmaktadır. Forster'a göre sayılmış kümelerin sayılmış birleşimi sayılmıştır. Sayılmış kümelerin sayılabilir birleşimi sayılabilirdir. Ancak sayılabilir kümelerin sayılmış birleşiminin, ve dahası sayılabilir kümelerin sayılabilir birleşiminin tam ne olduğu çok açık değildir. Forster'a göre açık olan şey

(v) “Sayılabilir kümelerin sayılabilir birleşimi sayılabilirdir”

önermesi değildir. Aslında açık olan şey

(vi) “Sayılmış kümelerin sayılabilir birleşimi sayılabilirdir”

önermesidir. Bunun da ötesinde açık olan şey

(vii) “Sayılmış kümelerin sayılmış birleşimi sayılmıştır”

önermesidir (2006, s. 195).

Her ne kadar (vi) ve (vii) Seçim Aksiyomu kullanılmadan kanıtlanabilse de (v) Seçim Aksiyomu'nu kullanır. Forster'a göre buradaki yanlışlık aslında (v) önermesini (vi) veya (vii) ile karıştırmaktır.

2.2. Çorap Çiftleri

Forster için Russell örneğinde çorapların sayılabilir sonsuz tane olduğunu düşünmemizi sağlayan iki algı vardır. Bunlardan birincisi, çoğunluğun kabul edebileceği gibi, çiftlerden oluşan sayılabilir her kümenin benzer özelliğe sahip bir diğer kümeyle aynı görüldüğü algısıdır. Çiftlerden oluşan her sayılabilir kümenin elemanlarının birleşiminden meydana gelen kümenin sayallığının, benzer yolla elde edilen bir diğer kümenin sayallığı ile aynı

olduğu söylenebilir. Yani X_i iki elemanlı kümelerden oluşan sayılabilir bir küme olsun. Her farklı i için $\cup \{X_i : i \in \mathbb{N}\}$ kümelerinin büyüklüğünün aynı olduğu başta düşünülebilir. Çorap çiftleri kümesinin sayılabilir birleşimi, ayakkabı çiftleri kümesinin sayılabilir birleşimi, eldiven çiftleri kümesinin sayılabilir birleşimi, küpe çiftlerinin sayılabilir birleşimi, vs. Bu çiftlerin her bir birleşim kümelerinin birbirine sayıca denk olduğu düşünülebilir. Çiftin elemanlarını başka bir kümenin çiftlerinin elemanları ile değiştirdiğimizde zaten bu sonucun elde edildiği algısı oluşabilir. Peki bu birleşim kümelerinin sayılabilirliklerinin aynı olduklarına neden inanalım? Beyaz çorap çiftlerinden oluşan sayılabilir bir küme ele alalım. Bir de siyah çorap çiftlerinden oluşan sayılabilir bir küme olsun. Beyaz çorap çiftlerinin birleşim kümesine B diyelim, siyah çorap çiftlerinin birleşim kümesine S diyelim. $|B| = |S|$ midir? Beyaz çorapların siyah çoraplara sayıca denk olduğunu göstermek için n 'inci beyaz çorap çiftinin elemanları ile n 'inci siyah çorap çiftinin elemanlarını birbirine eşleştirmemiz gerek. Başka bir bilgi verilmediyse bir çorabı öteki tekenden ayıramayız. Bir çorap çiftini sırasız çift (*unordered pair*) olarak almak zorundayız. Sıralı olsaydı zaten seçim fonksiyonunu kendimiz de tanımlayabilirdik. Sırasız çift olarak aldığımız için iki çorap çifti arasındaki eşleşme toplam dört farklı şekilde yapılabilir.

1. seçenek: $\{\text{beyaz, beyaz}\} \rightarrow \{\text{siyah, siyah}\}$
2. seçenek: $\{\text{beyaz, beyaz}\} \rightarrow \{\text{siyah, siyah}\}$
3. seçenek: $\{\text{beyaz, beyaz}\} \rightarrow \{\text{siyah, siyah}\}$
4. seçenek: $\{\text{beyaz, beyaz}\} \rightarrow \{\text{siyah, siyah}\}$

Çorap çiftleri birer sırasız çift olarak ele alındığı için görünürde elbette fark yok, ancak Seçim Aksiyomu bunların “farklı” olduğunu söyleyerek dört eşleştirmeden birini seçer ve bu seçimin geçerli bir fonksiyon oluşturduğunu söyler.

Forster'a göre çorapların sayılabilir sonsuz tane olduğunu düşünmemizi sağlayan ikinci algı *uzay* ile ilgili bir algıdır (2006, s. 196). Forster, bu algının reel sayılarla rasyonel sayılar arasındaki asimetriden kaynaklandığını (reel sayılar kümesinin süreklilik özelliğine sahip olup rasyonel sayılar

kümesinin olmaması) söylemektedir. Çorapları sonsuz boşluğa yayılmış gibi gözümüzün önünde canlandırıyoruz. Ayakkabılar ve çoraplar, hepsi beraber, uzayda genişleyen alanları oluşturuyor. Bu alanlar boş olmayan açık kümeler gibi.⁴ Boş olmayan her açık küme bir rasyonel sayı içerdiğinden ve rasyonel sayılar kümesi, doğal sayılar kümesi ile arasında birebir eşleyen fonksiyon var olduğu için, iyi-sıralı (*well-ordered*) olduğundan bu asimetric özellik bize her çorap çiftinden birini seçmemize izin veriyor.⁵ Aşağıdaki iki önermeyi ele alalım:

(viii) Elemanları çiftlerden oluşan sayılabilir her kümenin bir seçim fonksiyonu vardır.

(ix) Elemanları reel sayı açık küme çiftlerinden meydana gelen her sayılabilir kümenin bir seçim fonksiyonu vardır.

Seçim Aksiyomu'na ihtiyaç duymamızın nedeni çiftlerden *ilkini* belirlemek içindir. Bu belirlendiği zaman zaten ikincisi otomatik olarak belirlenmiş olacaktır.

3. Doğallığın ve Yapaylığın Belirlenmesi

Şimdi Seçim Aksiyomu'nun doğallığının ve yapaylığının nasıl belirlenmesi konusunda aksiyomun neden kabul edilmesi gerektiğine veya, karşıt fikir olarak, neden reddedilmesi gerektiğine dair birkaç örnek vereceğiz. Bunu yaparken izlenecek yöntem şu olacaktır: Evet, Seçim Aksiyomu matematikte birçok önermeyi kanıtlamamızda kolaylık sağlıyor. Ancak bir aksiyomun doğallığını belirlemekdeki yöntem bu olmamalıdır.

Seçim Aksiyomu'nun “doğruluğu bariz” görünen *sebeplerini* ve “sez-

⁴ Aralığı kapalı olmayan kümeler açk kümeler diyoruz. Örneğin, $(0,1)$ reel sayı aralığı açk bir kümedir, çünkü bu küme 0 ve 1 sınır değerlerini içermiyor. Öte yandan $[0,1]$ aralığını içeren küme kapalıdır, çünkü bu aralık 0 ve 1 sınır değerlerini de içerir.

⁵ Bir A kümesi için, A 'nın her altkümesinin ϵ ilişkisine göre en küçük elemanı varsa A kümesine *iyi-sıralı* diyelim.

giye ters” düşen *sonuçlarını* irdeledikten sonra ancak bu aksiyomu kabul etmeliyiz veya etmemeliyiz. Öncelikle, önermeler mantığında $P \rightarrow Q$ gibi bir ifadeye P önermesi Q için *yeterli* koşuldur; Q önermesi P için *gerekli* koşuldur. Yani P doğruysa Q önermesi de doğru olmak zorunda. Q doğruysa P doğru olmak zorunda değildir. Benzer şekilde, P yanlışsa Q doğru da olabilir yanlış da olabilir. Ancak Q yanlışsa P de yanlıştır. Q için P zorunlu mudur diye sorulabilir. Zorunlu değildir, P sadece yeterlidir. P olmasa bile belki başka bir R önermesi de Q önermesine varmak için yeterli olabilirdi.

3.1. Seçim Aksiyomu'nun Kabulü için İçsel Gerekçeler

Bir önermenin “doğal” sebepleri ve neticeleri Maddy’de sırasıyla içsel ve dışsal gerekçeler (*intrinsic and extrinsic justifications*) olarak nitelendirilir (2011, s. 47). Bir önermenin “kendi” doğallığına bakılarak kabul edilmesi içsel bir gerekçe, doğurduğu neticelere bakılıp kabul edilmesi dışsal gerekçe olarak belirtilmiştir. Seçim Aksiyomu’nun içsel savunması için Shoenfield (1977, s. 335-336) çalışmasına, aksi için Boolos (1971, s. 28-29) çalışmasına bakılabilir. O halde bu pencereden bakıldığında biz bu yazıda, Seçim Aksiyomu’nun doğallığının belirlenmesinde, pragmatik temelli bir görüşü, yani dışsal gerekçelerin doğallıklarının dikkate alınması fikrini eleştirip, içsel gerekçeleri ele almak gerektiğini vurgulamayı amaçlıyoruz. Aksiyomun doğallığını belirlemek için en azından içsel gerekçelerin dikkate alınmasının zorunlu olduğunu şöyle bir kısa argümanla anlayabiliriz. İçsel gerekçeler bir önermenin doğallığını belirlemede rol oynamamış olsaydı, “ $0=1$ ” gibi bir çelişkiyi de kabul ederdik. Elbette bir çelişkiden, *ex falso*⁶ kanunu sayesinde, her türlü önermeyi elde edebiliriz. Çelişkilerin kendisi de matematikte birçok işimize yarayan sonucu, hatta her şeyi, kanıtlamamızı sağlar. Ancak çelişkileri aksiyomatik bir sisteme eklemememizin sebebi içsel gerekçelerinin olmamalarıdır. Demek ki içsel gerekçeler, yani önermenin doğal sebepleri, o önermenin doğallığını belirlemede rol oynamak zorundadır. Aksi halde çelişkileri de pragmatik yaklaşıma göre kabul ederdik.

⁶ *Ex falso*: Herhangi p ve q için, $(p \wedge \neg p) \rightarrow q$.

Seçim Aksiyomu’nu kabul etmek veya doğallığına karar vermek istiyorsak doğruluğu bariz ve “doğal” görünen öyle bir önerme öne sürmeliyiz ki Seçim Aksiyomu o önerme için *gerekli* koşul olmalı. Şu ana kadar verilen örnekler için Seçim Aksiyomu’nun yeterli koşul olduğu bilinmektedir. Ancak bana kalırsa, “reddedilmesi sezgiye terstir” denebilecek bir önerme daha vardır. I bir küme, ve $\{X_i : i \in I\}$ boş olmayan kümelerden oluşan bir topluluk olsun. O halde

$$\prod_{i \in I} X_i \neq \emptyset$$

Burada $\emptyset$ sembolü hiçbir eleman içermeyen boş kümeyi göstermek için kullanılıyor. Bu önerme bize boş olmayan kümelerin kartezyen çarpımının boş olmadığını söylüyor. Aksini söylemek, yani boş olmayan kümelerin kartezyen çarpımının boş olması, adeta karşısında isyan edilecek bir iddiadır. Madem bu önermenin doğruluğu bu kadar bariz görünüyor, o halde Seçim Aksiyomu’nu kabul etmek *zorunluluktur*. Çünkü bu önerme Seçim Aksiyomu için yeterli koşuldur. Böyle bir önermenin yeterli koşul olması Seçim Aksiyomu’nu doğal görmek için *yeterlidir*. Dahası, $\prod_{i \in I} X_i \neq \emptyset$ ile Seçim Aksiyomu aslında birbirine mantıksal olarak denktir.⁷ Biz Seçim Aksiyomu’nun doğallığının içsel gerekçesi için kartezyen çarpım önermesinin sadece yeterli koşul olduğu durumu dikkate alacağız. Yine de mantıksal denkliğin kanıtı aşağıdaki gibidir.

Kanıt. Önce Seçim Aksiyomu’nun yeterli koşul olduğunu gösterelim. Eğer bir f seçim fonksiyonu varsa, $\langle f(i) : i \in I \rangle$ dizisi $\prod_{i \in I} X_i$ çarpımının bir elemanıdır. Şimdi gerekli koşul olduğunu gösterelim. Eğer $\prod_{i \in I} X_i \neq \emptyset$ ise, $f = \langle x_i : i \in I \rangle$ bu çarpımda olmak zorunda. Bu da, $x_i \in X_i$ olmak üzere, bir x_i dizisidir. O halde $f(i) = x_i$ bir seçim fonksiyonu meydana getirir. Kanıt bitmiştir.

Kartezyen çarpımın boş olmaması demek seçim fonksiyonunun var olması demektir. Bu yüzdendir ki kartezyen çarpım önermesinde eşitliğin

⁷ Denklik olmasa bile Seçim Aksiyomu’nun doğal görülebileceği fikri, kartezyen çarpım önermesinin Seçim Aksiyomu için yeterli koşul olmasından çıkarılabilir.

boş olup olmaması seçim fonksiyonunun var olup olmadığını da tespit eder. O halde içsel gerekçenin özeti, kartezyen çarpımın boş olamayacağı bize doğru geliyorsa seçim fonksiyonunun da varlığını kabul etmek durumunda olduğumuzdur. Eğer boş olmayan kümelerin kartezyen çarpımının boş olmadığına inanıyorsak o halde Seçim Aksiyomu'nu da kabul etmek zorundayız. Diğer örneklerde verilen önermeler Seçim Aksiyomu'nu gerektirmez. Örneğin verdiğimiz König Önsavı için Seçim Aksiyomu sadece yeterli koşuldur, gerekli koşul değildir. Seçim Aksiyomu gerekli koşul olmak için fazla güçlü kalıyor. Eğer Seçim Aksiyomu'nu sadece sayılabilir kümeler için kısıtlarsak gerekli koşul haline gelir. $\prod_{i \in I} X_i \neq \emptyset$ önermesi Seçim Aksiyomu ile (kısıtlanmaksızın) denktir ve görünürde doğruluğu bariz bir önermedir. Kartezyen çarpım önermesinin doğruluğu sezgisel olarak bariz görünmektedir. Özellikle bu önermenin Seçim Aksiyomu için yeterli koşul olmasından dolayıdır ki Seçim Aksiyomu'nun doğallığına ve neden kabul edilmesi gerektiğine bu anlayışla yaklaşmak daha isabetlidir.

Bazı okuyucular Kartezyen çarpım önermesinin Seçim Aksiyomu için içsel gerekçe teşkil edemeyebileceğini düşünebilir. Buna sebep olarak Seçim Aksiyomu ile Kartezyen Çarpım önermesinin mantıksal denkliğinden ötürü olan devirsel gerektirmeden kaynaklı problem öne sürülebilir. Buna çözüm olarak Kartezyen çarpım önermesi yerine, Seçim Aksiyomu için yeterli koşul olup kanıtlanması için Seçim Aksiyomu'na ihtiyaç *duymayan* bir önerme de pekâlâ ele alınabilir. Ancak bu devirsel gerektirmeyi doğallık belirlemede ortadan kaldırmak için savımız aşağıdaki gibi “sadece ve sadece” koşulu eklenerek düzeltilebilir

Seçim Aksiyomu'nu kabul etmek veya doğallığına karar vermek istiyorsak doğruluğu bariz ve “doğal” görünen öyle bir önerme öne sürmeliyiz ki Seçim Aksiyomu o önerme için sadece ve sadece *gerekli* koşul olmalı.

Böylece Seçim Aksiyomu'nun yeterli koşul olduğu durumlar ortadan kaldırılmış olacaktır. Doğallık argümanı için Kartezyen çarpım dışında başka önermeler de ele alabiliriz. Eğer Seçim Aksiyomu'nun doğal olup olmaması söz konusuysa Sürey Varsayımı'nı (*Continuum Hypothesis*) pekâlâ Seçim Aksiyomu'nun doğal olduğunu göstermek için ele alabiliriz. Sürev

Varsayımı'nın Seçim Aksiyomu için yeterli koşul olduğu Gödel ile biliniyor. Ancak tersi doğru değildir. Yani Sürey Varsayımı ile Seçim Aksiyomu mantıksal olarak denk değildir. Her ne kadar Seçim Aksiyomu, Kartezyen çarpım önermesi, ve Sürey Varsayımı gibi önermeler ZF kümeler kuramından bağımsız olsa bile Seçim Aksiyomu'nu gerektiren ve doğruluğu/doğallığı bariz görünen *herhangi* bir önerme Seçim Aksiyomu'nun doğallığının belirlenmesinde kullanılabilir. Gelecekte doğruluğu bariz olup Seçim Aksiyomu'nu gerektiren önermeler de bulabiliriz. Bu önermeler Seçim Aksiyomu'nun doğallığını belirlemede elbette kullanılabilir. Hatırlatmak gerekirse bu makalede eleştirilen görüş, matematiğe eklenmek istenen bir önermenin (Seçim Aksiyomu, Sürey Varsayımı, ya da $V=L$ gibi) doğallığının belirlenmesi için önermenin sonuçlarına ve etkilerine bakarak karar vermektir. Bu yüzden Seçim Aksiyomu'nun doğallığına karar vermek için Sürey Varsayımı'nın doğal olduğuna inanan biri de (Seçim Aksiyomu'nu gerektirdiği için) bu yöntemle Seçim Aksiyomu'nun doğal olması gerektiği iddiasında bulunabilir. Kartezyen çarpım önermesi, Seçim Aksiyomu'nun doğallığı hakkındaki görüşümü ifade etmek için verdiğim bir örnek olarak görülmelidir. Ancak Seçim Aksiyomu'nu gerektirebilecek birçok doğal/bariz önerme olabileceği için bu sadece Kartezyen çarpım önermesi ile kısıtlanmamalı. Bana göre Sürey Varsayımı dahi doğal görülebilir. Dahası Sürey Varsayımı, Kartezyen Çarpım önermesinde olduğu gibi Seçim Aksiyomu ile denk değildir. $\aleph_0$ 'dan sonra gelen en küçük sayalın (*cardinal*) $2^{\aleph_0}$ 'dan kesin olarak daha küçük bir sayal olabileceği benim algıma göre ihtimal dahilinde olmadığı için Sürey Varsayımı'nın doğruluğu bariz görünüyor. Bazılarına göre ise sezgiye aykırı gelebilir. Ancak bu tartışma, doğallık belirleme yöntemiyle ilgili olmaktan çok önermenin kendisiyle ilgili bir meseledir.

Şimdi Kartezyen Çarpım önermesi ve Sürey Varsayımı neden bana (ve belki başkalarına) bariz görünüyor bunu açıklamak istiyorum. Üçüncü Durumun İmkânsızlığı (*Law of Excluded Middle*) önermesini ÜDİ olarak kısaltalım. Seçim Aksiyomu'nu SA olarak, Sürey Varsayımı'nı SV olarak kısaltalım. Diaconescu Teoremi $SA \rightarrow \text{ÜDİ}$ olduğunu söyler. $SV \rightarrow SA$ olduğu için $SV \rightarrow \text{ÜDİ}$ olur. Burada SV'nin doğru olduğunu düşünmemde ÜDİ'yi gerektirme etkisi görülüyor. Nitekim Kartezyen Çarpım önermesi, ÜDİ'yi

daha açık olarak (arpımın boş veya boş olmaması ikilemi şeklinde) gerektirdiğı için Kartezyen arpım önermesinin doğruluğı bize Seçim Aksiyomu ile denk olan diğerk önermeler olan Zorn Önsavı'ndan veya topolojide bildiğimiz Tychonoff Teoremi'nden ya da İyi-sıralama teoremi'nden daha bariz geliyor. Sürey Varsayımı'nın doğal olduğunu düşünüyorsak o halde Seçim Aksiyomu'nun doğal olduğu yargısına buradan da varabiliriz. Ancak buradaki kriter hangi önermeyi seçtiğimiz değil, doğallık belirlemede hangi yöntemin uygulandığıdır. Kartezyen arpım önermesi yalnızca kişisel görüşümü belirtmek üzere bu yönteme bir örnek maksadıyla verilmiştir. Bunun için denkliğın tamamına değil de Seçim Aksiyomu'nun sadece gerekli koşul olduğu kısmına bakılmasının yeterli olduğunu ifade ettim. Yani gerektirmenin diğerk yönüyle ilgilenmiyoruz. Yine de itiraz edilebilecek böyle bir devirsel gerektirme sorununu “sadece ve sadece” koşulu ekleyip Seçim Aksiyomu'nun yeterli koşul olduğu durumları eleyerek aşabiliriz.

Seçim Aksiyomu'nun doğal olup olmaması tabii ki herkese göre değişebileceğı gibi bu mesele aslında nasıl bir matematik geliştirmeye istediğimize bağlıdır. Bu satırların yazarına göre matematiksel gerçekliğe “daha fazla doğallık, daha az elverişlilik” prensibiyle yaklaşılmalıdır. Doğallık belirlemede içsel gerekçelere yer verilmesi bu sebeptedir. Bu elbette Quine veya Maddy tarzı bir naturalist yaklaşıma karşıdır. Naturalizm, *philosophy first* diyebileceğimiz felsefe (veya matematik) öncelikli bir pratiğe karşı çıktığı için bu yazıda matematiksel naturalizme karşı bir pozisyon alınmıştır. Elverişli olan, kolaylık sağlayan, ve fiziksel kuramlarımıza hizmet eden bir matematik amaçlanıyorsa elbette dışsal gerekçeler doğallığı belirlemede daha fazla rol oynayacaktır.

Buraya kadar Seçim Aksiyomu'nun doğallığını belirlemede içsel gerekçelerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamış olduk. Şimdi Jech'in (1977) *tanımlanabilir* seçim fonksiyonuna açıklık getireceğiz. Okuyucu 3.2'ye kadar olan kısmı yazının bütünlüğünü kaybetmeden atlayabilir.

Şunu biliyoruz ki eğer verilen bir küme için bir seçim fonksiyonu tanımlanabiliyorsa Seçim Aksiyomu'na zaten ihtiyacımız yoktur. Seçim Aksiyomu'nu, seçim fonksiyonunun açıkça tanımlanamayabileceğı durumlarda kullanıyo-

ruz. Örneğin, birbirlerinden ayırt edilebilir çiftlerden oluşan sonsuz bir X kümesinde bu çiftlerin birleşiminin sayılabilir sonsuz olduğunu kanıtlamak istiyorsak, X kümesi için seçim fonksiyonu tanımlanabilir. Ancak çiftlerle ilgili bir özellik verilmemişse aynı şeyi kanıtlamak için Seçim Aksiyomu'na ihtiyacımız olur. Tanımlanabilir seçim fonksiyonlarından Jech'te şu şekilde bahsedilmiştir:

Jenerik modeller tanımlanabilir seçim fonksiyonuna birçok örnek sağlar. Hem içinde inşa-edilemez kümeler bulundurup kümeler evreninin tanımlanabilir bir iyi-sıralamaya sahip olduğu modeller, hem de Seçim Aksiyomu'nun doğru olduğu ancak seçim fonksiyonlarının tanımlanamaz olduğu modeller vardır. Örneğin, Cohen'in $M[G]$ modelinde bütün reel sayılar kümesinin tanımlanabilir olmayan bir iyi-sıralaması vardır. Benzer bir modelde, herhangi bir reel sayılar kümesinin her tanımlanabilir iyi-sıralaması sayılabilir bir kümedir. (1977, s. 368)

Jech'in bahsettiği "inşa-edilebilirlik" ve "tanımlanabilirlik", seçim fonksiyonunun L 'deki (*constructible universe*) izdüşümüdür. Gödel'in (1939) tanımladığı ve literatürde L olarak gösterilen *inşa-edilebilir evren* (*constructible universe*), her biri kümeler kuramı dilinde yazılmış bir formülle ifade olunabilen kümelerden oluşur. $V = L$ (*Axiom of Constructibility*) aksiyomuna göre her küme inşa-edilebilir. L evreni ZFC kümeler kuramı için bir modeldir. Yani ZFC'nin aksiyomlarının hepsi, hatta bunun üstüne Sürey Varsayımı (*Continuum Hypothesis*) da dahil olmak üzere, L 'de doğrudur. Her fonksiyon gibi seçim fonksiyonu da bir küme teşkil ettiği için L modelinin "içinde" bu küme "inşa-edilebilir" hale gelir, ancak model dışında benzer şey söz konusu olmayabilir. Jech'in "tanımlanabilir seçim fonksiyonu"ndan kastının bu olduğu anlaşılmalıdır.

Burada Jech'in kullandığı "inşa-edilemez" (*nonconstructible*) terimi yazımızın başında kullandığımız Brouwer'in inşacı (*constructive*) felsefesiyle karıştırılmamalı. Jech, bir kümenin inşa-edilebilirliğini o kümenin L 'nin içinde olmasına dayandırıyor. Yani o kümenin biçimsel dilde bir birinci derece yüklem mantığı formülü tarafından ifade olmasına. Öte yandan yazımızın başında bahsettiğimiz Seçim Aksiyomu'nun inşasal olmamasından

kasıt bu değildir. Kastettiğimiz Seçim Aksiyomu'nun Brouwer'in inşacılık felsefesine uymamasıdır. Brouwer'in inşa edilebilirlik kavramı metodolojik temellidir. Brouwer'in inşa edilebilirliği, nesnelerin varlığının ÜDİ kullanılmadan gösterilmesine ve gösterilmek istenen nesnenin açık tanımının (*explicit definition*) verilmesine bağlıdır. Jech'in ve Gödel'in "constructible" terimi Brouwer'in "constructive" terimi ile karıştırılmamalı. İlki Gödel'in L evrenini kastederken ikincisi ÜDİ'nin olmadığı mantık sistemini kullanan yöntemleri kasteder. Aslında Jech'in yukarıda bahsettiği kümeler evreninin "tanımlanabilir" (L 'nin içinde olmak kastediliyor) bir iyi-sıraya sahip olması *Von Neumann hiyerarşisi*'nin kuvvet kümesini kullanan tanımı nedeniyle gelmektedir. Von Neumann hiyerarşisini aşağıdaki gibi tanımlıyoruz.

$$V_0 = \emptyset;$$

Her α ardıl sıralı (ordinal) için $V_{\alpha+1} = \wp(V_\alpha)$, burada $\wp(V_\alpha)$ kümesi V_α 'nın kuvvet kümesidir;

$$\text{Her } \beta \text{ limit sıralı için } V_\beta = \bigcup_{\alpha < \beta} V_\alpha;$$

$$V = \bigcup V_\beta.$$

Cohen (1963) göstermiştir ki ZF'nin standart geçişken (*transitive*) bir M modeli alındığında öyle bir jenerik küme G bulunabilir ki M 'nin jenerik uzantısı (*generic extension*) yani $M[G]$, $ZF + \neg SA$ için bir model teşkil eder.⁸ Seçim Aksiyomu'nun aşağıdaki önerme ile mantıksal olarak denk olduğu bilinmektedir:

İyi-sıralama Teoremi. *Her küme iyi-sıralanabilir.*

Cohen'den biliyoruz ki bu yüzden $M[G]$ 'de reel sayılar kümesi iyi-sıralanamaz.

Jech'in "Benzer bir modelde, herhangi bir reel sayılar kümesinin her tanımlanabilir iyi-sıralaması sayılabilir bir kümedir" sözünde işaret ettiği şey ise Downward Löwenheim-Skolem Teoremi olarak bilinen bir sonuçtur. Bu teoreme göre eğer ZFC'nin sayallığı (kardinalitesi) sonsuz bir modeli

⁸ Burada ZF, Seçim Aksiyomu hariç Zermelo-Fraenkel kümeler kuramının aksiyomlarını ifade etmektedir.

varsa o zaman sayallığı (kardinalitesi) sayılabilir bir modeli de vardır. Ancak konumuzdan epey uzaklaştık. Buraya kadar olan kısmı Jech'in "tanımlanabilir" seçim fonksiyonu kavramına açıklık getirmek için ve bu kavramın bizim kullandığımız inşasallık kavramından farkını vurgulamak için açıkladık. İnşa kavramını makalede Brouwer'ın "constructive" anlayışı çerçevesinde kullanıyoruz. Dolayısıyla biz, Seçim Aksiyomu inşasal bir aksiyom değildir dediğimiz zaman bu Seçim Aksiyomu'nun L'nin içinde sağlanmadığı anlamına gelmez. Ancak bunun Brouwer'in inşacı felsefesine uymadığı anlaşılmalı. Bu da daha önce bahsettiğimiz gibi Diaconescu Teoremi sebebiyledir.

3.2. Reddedilmesi için Dışsal Gerekçeler

Madalyonun diğer yüzü de Seçim Aksiyomu'nun ne şekilde reddedilmesi gerektiği üzerinedir. Bunun için (i) Seçim Aksiyomu ile çelişen önermelerin "doğallığına" veya (ii) Seçim Aksiyomu'nun *yeterli* koşul olup gerektirmenin "sezgiye ters" düştüğü önermelere bakmamız gerekir. Aslında ikinci durum Maddy'deki dışsal gerekçenin irdelenmesi yoluylaadır. İkincisi için bilinen en yaygın örneklerden biri Banach-Tarski Teoremidir (Banach ve Tarski 1924, s. 244-277). Bu örnek literatürde bazen Banach-Tarski Paradoksu olarak da geçer. Bu teoremin Türkçe kanıtı için okuyucu Altuğ ve Arslan (2006, s. 51-56)'a bakabilir. Üç boyutlu Öklid uzayında (yani $\mathbb{R}^3$ 'te) bir küre verilsin. Bu küreyi öyle beş parçaya ayırabiliriz ki parçaları eğmeden, bükmeden, sadece döndürerek, çevirerek, öteleyerek tekrar bu parçaları birleştirip orijinal küreden iki tane elde edebiliriz. Seçim Aksiyomu böyle bir sonucu da doğurmaktadır. Ancak Banach-Tarski Teoremi çok şaşırtılacak bir sonuç haline gelmemiştir. Çünkü kürenin parçalarının kesitleri aslında tanımlanamaz cinstendir. Maddy, Banach-Tarski Teoremi'nin Seçim Aksiyomu'na karşı bir anti-tez olarak kullanılmasına dair şöyle bir cevap vermiştir:

Fiziksel alanların reel sayı üçlülerinden (koordinatlarından) oluşan kümeler tarafından tam olarak modellenmediğini düşünürsek bu kümelerle ilgili bütün bir matematiksel teorimizin bütün (fiziksel) alanlar için geçerli olacağını varsayamayız. O halde (bundan) yanlış olan de-

neysel sonucumuzu çıkaramayız.⁹ (2011, s. 35)

Maddy'nin Banach-Tarski Teoremi'nin Seçim Aksiyomu'na karşı kullanılmasına itiraz ettiği nokta, deneysel bir bulgunun bu aksiyomu çürüttüğü fikridir. Maddy'nin aşağıdaki sözünden çıkarılması gereken sonucun Seçim Aksiyomu'nun saçma olduğunu değil fiziksel uzayın $\mathbb{R}^3$ ile modellenemediğini anlıyoruz:

Fakat en azından $\mathbb{R}^3$ 'ün kuvvet kümesini, fiziksel alanların modellenmesi olarak görmenin kötü bir seçim olduğu sonucuna varmak mantıklı değil midir? (2011, s. 35)

Seçim Aksiyomu'nun yaptığı şey acaba kavranamaz (düzensiz) nesneleri kavranabilir (düzenli) hale getirmek midir? Önemli bir noktayı hatırlamakta fayda var. Özelliği olmayan bir nesne düşünülemez. Örneğin “çember” kavramını ele alalım. Herkes farklı çemberler düşünebilir. Birinin rengi mavidir, diğerinin kırmızıdır; birinin çizgisi koyudur, diğerinin açıktır; birinin çapı büyüktür, diğerinin küçüktür, vs. Ancak bütün bu özelliklerden arındırılmış ortak bir çember kavramı düşünülebilir: *Bir merkez noktadan eşit uzaklıktaki tüm noktalar*. Bütün çemberlerin özelliğidir bu. Hiç bir özellik bulundurmayan şeyler kaotik nesnelerdir. Kaotik nesnelerin bir yapısının olduğu söylenemez. Kaotik olan nesne var olsa bile bir özellik barındırmadığı için kavranamaz. König Önsavı'nda ağacın düzlemdeki görünümü alındığında önermenin açık olarak doğru olması gerektiği düşünülür. Ağaçlar yalın birer matematiksel nesne olarak bir düzene sahip olmadan var olabilir ancak kavranabilir olması için bir özellik barındırması gerekiyor. Dahası bu özelliğin algılanabilir olması gerekmektedir. Ağacın tanımını yaptığımızda onu bir uzamsal boyutta zihnimizde canlandırmamız veya kağıda dökmemiz Seçim Aksiyomu'nun yaptığı ile aynı eylemdir: Onu kavranabilir hale getirmek. Kant'ın *Arı Aklın Eleştirisi*'nde (2015, çev. A. Yardımlı) matematiksel nesnelere bakış açısıyla, bir nesneyi uzamsal ve zamansal boyutta “normalize” ederek, “düzenli” hale getirerek algılıyoruz. Düzensiz nesne düzleme

⁹ Parantezler bana aittir.

çizilmemiş ağaç yapısı gibi kaotik olarak kalıyor. O halde Russell'ın çorap örneğine bakıldığında matematikçinin normalize edilmemiş yapılar için bir seçim fonksiyonu tanımlaması her zaman mümkün olmuyor.

Seçim Aksiyomu'nun reddi meselesinde bir de bu aksiyom ile çelişen önermeler vardır. Bu tip önermeler Seçim Aksiyomu'na birer alternatif niteliğindedir. Günümüzde kabul edilen kümeler kuramı sistemine ZFC diyoruz. Bu sisteme Seçim Aksiyomu da dahildir.¹⁰ Seçim Aksiyomu'nun dahil edilmediği kümeler kuramı ZF ile gösterilir. Seçim Aksiyomu'nun ZF'den *bağımsız* olduğu biliniyor. Yani ZF tutarlıysa ZFC de tutarlıdır. Aynı zamanda ZF tutarlıysa ZF'ye Seçim Aksiyomu'nun değilinin eklenmesiyle elde edilen sistem de tutarlıdır. Yani ZF, Seçim Aksiyomu'nun doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlayamıyor. Matematikçiler Seçim Aksiyomu ile çelişen bazı aksiyomlar öne sürmüşlerdir. Bunlardan biri Mycielski ve Steinhaus (1962) tarafından ortaya atılan Belirlilik Aksiyomu'dur (*Axiom of Determinacy*). Belirlilik Aksiyomu'nu anlamak için önce iki kişilik sonsuz oyunlardan bahsetmek gerekir. Bu konu Jech'in (2006) eserinde kapsamlı bir şekilde anlatılmıştır. Doğal sayılar kümesini ω ile gösterelim. Yani, $\omega = \mathbb{N}$ olarak tanımlansın. ω^ω Baire uzayını ele alalım. Bu uzay bütün doğal sayılar sonsuz dizilerini içerir. Yani Baire uzayının her bir elemanı doğal sayılardan oluşan sonsuz bir dizidir. Her $A \subset \omega^\omega$ için iki oyuncu tarafından oynanan bir G_A oyunu tanımlayacağız. Bu oyunda 1'inci oyuncuya gelir ve bir a_1 sayısı seçer, sonra 2'inci oyuncu b_1 sayısı seçer ve bu şekilde oyun devam eder. Bu oyun ω uzunluğundadır. Yani oyun sonlu adımda bitmez: ω uzunluğunda devam eden iki kişilik bir oyundur. Eğer $\langle a_0, b_0, a_1, b_1, \dots \rangle$ ise 1'inci oyuncu kazanır, aksi durumda 2'inci oyuncu kazanır. Bir strateji, oyuncuların önceki adımlarda yapılan hamlelerine göre hangi hamlenin yapılması gerektiği bilgisini içeren bir kuraldır. Bir oyuncunun takip edip, oyunu her zaman kazandığı stratejiye *kazanan strateji* denir. Eğer bir oyuncunun kazanan stratejisi varsa G_A oyununa *belirli* denir.

Belirlilik Aksiyomu: Her $A \subset \omega^\omega$ için, G_A oyunu belirlidir.

¹⁰ ZFC: *Zermelo-Fraenkel Set Theory with the Axiom of Choice*. 'C' harfi Seçim Aksiyomu'nu gösteriyor.

Belirlilik Aksiyomu'nun Seçim Aksiyomu ile çelişkili olduğu aşağıdaki teorem ile bilinmektedir.

Teorem (Mycielski ve Steinhaus, 1962). *Eğer Seçim Aksiyomu doğruysa, öyle bir $A \subset \omega^\omega$ vardır ki G_A oyunu belirli değildir.*

Aslında G_A 'yı 0 ve 1'lerden oluşan sonsuz bir dizi olarak, bu sonsuz diziyi de örneğin 0 ile 1 arasında kodlanmış bir reel sayı olarak görebiliriz. Böylece Belirlilik Aksiyomu bir açıdan her reel sayının belirli olduğunu söyler. Belirlilik Aksiyomu, Seçim Aksiyomu ile çelişen bir önermedir. Seçim Aksiyomu'nun bir alternatifi olarak alınabilir. Tabii bu aksiyom ZFC'nin içinde değildir. Ancak Belirlilik Aksiyomu'nun da Seçim Aksiyomu gibi sağladığı kolaylıklar vardır. Bunlar bu yazının kapsamı dışındadır.

4. Sonuç

Yazımızın amacı Seçim Aksiyomu'nun ne yaptığını Forster'ı analiz ederek anlatmanın ötesinde aksiyomun kabul edilmesi veya reddedilmesi gerektiğini iddia etmek değildir. Ancak bunlara ne şekilde ve hangi bakış açısıyla karar vermek gerektiğini ortaya koymaktır. Burada Seçim Aksiyomu'nun sadece “güzel” ve “zengin” sonuçlarına bakarak karar verilen pragmatik yaklaşımı eleştirmeyi amaçladık. Bu pragmatik yaklaşım aynı zamanda doğallığı belirlemede Maddy'deki terminolojiyle dışsal gerekçeleri dikkate almaktadır. Seçim Aksiyomu'nun doğal olup olmadığına, işimize yarayan sonuçları gerektirip gerektirmediğine bakarak değil, doğruluğu bize zaten doğal gelen önermelerin Seçim Aksiyomu'nu gerektirip gerektirmediğine bakarak karar vermek bu aksiyomun ne derece “doğallığı” yansıttığını tespit etmek için daha yerinde bir yöntemdir. Bununla beraber Seçim Aksiyomu'nun yeterli koşul olup gerektirmelerin sezgimize ters düştüğü sonuçlara da (Banach-Tarski Teoremi gibi) bakmamız lazımdır. Daha sonra bu iki durumdaki önermeleri karşılaştırıp tartarak en sonunda bir hüküm verilebilir. Boş olmayan kümelerin kartezyen çarpımının boş olmaması mı daha doğaldır? Yoksa iki küreyi sonlu sayıda parçalara ayırdıktan sonra bunları çevirip, öteleyip döndürerek orijinal küreden iki tane elde etmek

mi daha yapaydır? Bu satırların yazarına göre boş olmayan kümelerin kartezyen çarpımının boş olması, Banach-Tarski Teoremi'nden daha fazla “aykırı” olacağı için Seçim Aksiyomu'nun doğal olması daha muhtemeldir. Ancak yine de bu iki olasılığı tartıp, hangisinden daha çok taviz verebileceğimize ve hangisinin daha etkili bir hüküm içerdiğine karar verdikten sonra aksiyomla ilgili bir doğallık yargısına varılmalıdır. Sürey Varsayımı (*Continuum Hypothesis*) mı daha algılanabilir yoksa Belirlilik Aksiyomu mu? Belirlilik Aksiyomu mu daha içsel gerekçelere sahiptir yoksa Seçim Aksiyomu mu? Seçim Aksiyomu ile ilgili tartışmalar, yeterli koşulların doğallıkları ve gerekli koşulların yapaylıkları etrafında olursa aksiyomun ne kadar “gerçek” olabileceği hakkında daha isabetli bir karar verilebilir.

Kaynakça

- Altuğ, A., Arslan, A. (2006) “Banach-Tarski Paradoksu”, *Matematik Dünyası 2006-II*, s. 51-56.
- Banach, S., Tarski, A. (1924) “Sur la décomposition des ensembles de points en parties respectivement congruentes”, *Fundamenta Mathematicae*, sayı: 6, s. 244-277.
- Boolos, G. (1971) “The iterative conception of set”, *Logic, Logic and Logic* adlı eserinde s. 13-29 (1998), Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, P. J. (1963) “The Independence of the Continuum Hypothesis”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, cilt: 50, sayı: 6, s. 1143-1148.
- Diaconescu, R. (1975) “Axiom of choice and complementation”, *Proc. Amer. Math. Soc.*, sayı: 51, s. 176-178.
- Forster, T. (2006) “The axiom of choice and inference to the best explanation”, *Logique et Analyse*, cilt 49, sayı: 194, s. 191-197.
- Gödel, K. (1939) “Consistency of the axiom of choice and of the generalized continuum-hypothesis”, *Proceedings of the U.S. National Academy of Sciences*, sayı: 24, s. 556-557.
- Jech, T. J. (2006) *Set Theory*, Berlin: Springer.

- Jech, T. J. (1977) “About the Axiom of Choice”, *Handbook of Mathematical Logic* içinde, ed. Barwise, J., cilt 90, s. 345-370, Amsterdam: North Holland.
- Kant, I. (2015) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Löwenheim, L. (1915), “Über Möglichkeiten im Relativkalkül”, *Mathematische Annalen*, sayı: 76, s. 447-470.
- Maddy, P. (2011) *Defending the Axioms On the Philosophical Foundations of Set Theory*, New York: Oxford University Press.
- Mycielski, J., Steinhaus, H. (1962) “A mathematical axiom contradicting the axiom of choice”, *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences. Série des Sciences Mathématiques, Astronomiques et Physiques*, sayı: 10, s. 1-3.
- Russell, R. (1919) *Introduction to Mathematical Philosophy*, New York: Dover Publications.
- Shoenfield, J. R. (1977) *Axioms of set theory*, *Handbook of Mathematical Logic* içinde, ed. Barwise, J., cilt 90, s. 321-344, Amsterdam: North Holland.

Felsefe ve Tiranlık: Leo Strauss ve Alexandre Kojève Tartışmasında Siyaset Felsefesi

Mete Ulaş Aksoy

ÖZET • Leo Strauss ve Alexandre Kojève arasındaki tartışma, Strauss'un *Hiero* yorumuna Kojève'in yönelttiği eleştiriler ile şekillenmiştir. Strauss'un *Hiero*'ya yönelmesindeki en önemli etken, modern siyaset biliminin tiranlığı anlama konusunda yaşadığı sıkıntıdır. Strauss'a göre, yapısal nedenlerden dolayı modern siyaset bilimi tiranlığı anlama becerisinden mahrum kalmıştır. Yapılması gereken, modern siyaset bilimindeki bu eksikliği klasik siyaset felsefesinin yardımıyla ortadan kaldırmaktır. Kojève bu görüşe karşı çıkar. Onun için, tarih diyalektiktir ve klasikler, herhangi bir meseleyi anlamak için evrensel bir şema sunmaktan uzaktır. İkili arasındaki tartışma bu noktalardan yola çıkarak, tarihin sonu ve filozofun toplum içindeki yeri gibi meseleleri içine alacak şekilde genişlemiştir.

Anahtar Kelimeler: *Alexandre Kojève, Hiero, klasik siyaset felsefesi, Leo Strauss, tarihin sonu, tiranlık, Xenophon.*

ABSTRACT • The debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève came into being with Strauss's translation and interpretation of Xenophon's *Hiero* and Kojève's response to Strauss. The main factor that led Strauss turn his attention to *Hiero* is the inability of modern political science to diagnose and understand the phenomenon of tyranny. According to Strauss, if one wants to overcome this inability the modern political science ought to be supported by the classical political philosophy. However, Kojève emphasizes that the classical political philosophy is far from presenting a universal scheme to understand the political issues. The debate also includes such topics as the end of history and the function of philosophy within a political society.

Keywords: *Alexandre Kojève, classical political philosophy, end of history, Hiero, Leo Strauss, tyranny, Xenophon.*

Giriş

Çalışmamızda 20. yüzyılın önemli siyaset felsefecilerinden Leo Strauss ile Alexandre Kojève arasındaki tartışmayı inceleyeceğiz. Xenophon'un *Hiero veya Tyrannicus* adlı eserinin Strauss tarafından tercüme edilmesi ve yorumlanması ile başlayan tartışma, klasik siyaset felsefesi ile modern felsefenin kıyaslandığı bir platforma dönüşmüştür. Bu yüzden tartışmayı sadece siyasi bir okuma olarak ele almak yerinde olmayacaktır. İki filozof, *Hiero*'yu adeta bir vesile kılarak, varlığa, tarihe ve filozofa (kimdir ve nasıl yaşaması gerekir?) dair görüşlerini ortaya koymuşlardır. Tartışmada en çok dikkat çeken husus, taban tabana zıt görüşlere sahip olmalarına rağmen, gerek Strauss'un gerek Kojève'nin birbirlerine verdikleri değerdir. Kojève'ye göre Strauss, Strauss'a göre de Kojève yanlış olan görüşü dile getirmektedir, ancak ne ilginçtir ki, tarafların gözünde bu "yanlış görüşler" diğer görüşler ile kıyaslandığında adeta yegâne muteber görüşü temsil etmektedir. Bu durum tartışmanın seyri içerisinde kendini belli etmiştir. Taraflar, birbirlerine ısrarla itiraz etmelerine rağmen, okumalarının kıymeti ve dahası doğruluğu hakkında şüphe etmemişlerdir. Bunun sonucunda tartışma modern ve modern-öncesi paradigmalar arasında yapılacak bir tercih meselesi haline gelmiştir: Modernitenin ortaya çıkardığı ahlaki, siyasi ve felsefi olanakları ve sorunları doğru bir şekilde değerlendirmek için klasik felsefeye ihtiyacımız var mıdır?

Strauss, *Hiero* tercümesine yazdığı uzun yorumuna klasik siyaset felsefesine olan ihtiyacımızı vurgulayarak başlamıştır (Strauss, 1991a, s. 22-23). Bu ihtiyacın kendini en çok belli ettiği yer, modern siyaset biliminin tiranlığı anlama konusunda gösterdiği tartışma götürmez fukaralıktır (1991a, s. 23). Modern siyaset biliminin fukaralığı, tiranlık ile tiran olmayan iktidarlarda arasında ayırım yapmak için gerekli olan zemini kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Strauss'un tabiri ile modern siyaset biliminin kurucu metni olan *Hükümdar*'ın en dikkat çekici özelliklerinden biri tiran ile kral arasındaki ayırım konusunda duyarsız kalmasıdır (1991a, s. 24). Strauss'a göre, söz konusu kayıtsızlığı temel alan bir geleneğin takipçisi olan modern siyaset bilimi, tiranlık olgusunu hakkıyla değerlendiremeyecektir. Tiranlığı

siyaset ile yaşıt bir tehdit olarak tanımlamayan Strauss, modern siyaset biliminin sadece tiranlık konusunda değil, bizatihi siyaseti anlama yönünden de ciddi sıkıntıları olduğunu dile getirir. Strauss’a göre, “modern siyaset biliminin durumu, kanserin ne olduğunu bilemeyen ve kanseri tanımlayamayan bir onkolojiden farklı değildir” (Strauss, 1991b, s. 177).

Strauss için klasik Yunan felsefesi, ortaçağ İslam ve Yahudi felsefeleri insanlığa rehber olma vasıflarını modern dönemde de sürdürmektedir. Çünkü Strauss’un düşüncesine göre felsefe ve hakikat tarihsel değildir. Siyasete ve hayata dair karşımıza çıkan temel meseleler, çağa ve coğrafyaya göre değişmeksizin aynı kalmaktadır: “Felsefe, hakikate doğru yönelmiş sonu gelmez bir araştırma faaliyetidir”. Hakikatin katı bir doktrin içinde dondurulmasının imkânsızlığına dikkat çeken bu yaklaşımda, sorular kaçınılmaz olarak verilen cevaplardan daha kıymetli olacaktır. Verilen cevaplar ister istemez zaman ve mekânın koşullarına göre şekillenecektir, ama asli ve temel sorular farklı çağ ve bölgelerde kendilerini üretmeye devam edecektir. *Hiero*’yu modern siyaset biliminin gündemine getirirken Strauss’un temel tezi burada yatmaktadır: Modern dünyanın gerçekliğine yabancı olsa bile, klasik siyaset felsefesi modern siyaseti anlama konusunda vazgeçilmez bir araçtır.

Bu noktada, *Hiero*’nun en büyük katkısı klasik tiranlık ile modern tiranlık arasındaki farkı görülebilir hale getirmesidir. *Hiero* gibi klasikler, modern tiranlığın ayırıcı özelliklerini gözler önüne serecektir: modern teknoloji (bilim) ve ideoloji (propaganda). Bu iki araç vasıtasıyla modern tiranlık(lar), doğanın ve sosyal hayatın her bir köşesini fethederek zapturapt altına almaktadır. Keyfi olmaları nedeniyle kısa ömürlü olan klasik tiranlıklardan farklı olarak, modern tiranlıklar evrensel ve daimi bir tehdit haline gelmiştir. Bu noktada, *Hiero*’nun, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan otoriterlik ve totaliterlik tartışmalarında söyleyecek bir şeyinin olmadığını savunmak Strauss’a göre tiranlığı teşhis etmekteki zafiyetimizi yeniden üretmekten başka bir şey değildir. Bu zafiyet söz konusu olduğu sürece, modern siyaset biliminin (modern) tiranlık olgusu karşısında sağlıklı bir bakış açısına sahip olması mümkün olmayacaktır.

Bu noktalar ışığında meseleye bakınca, Kojève'nin Strauss için ideal bir tartışma arkadaşı olduğu görülmektedir. Almanya ve Fransa'da göçmen olarak başladığı sürgün hayatını de Gaulle hükümetinde üst düzey bürokrat ve dış ticaret müzakerecisi olarak tamamlayan Kojève'yi savaş sonrası Fransız felsefesinin arkasındaki gizemli güç olarak tanımlamak mümkündür (Pippin, 1983). *Ecole des hautes études*'de verdiği meşhur Hegel seminerleri ile Merleau-Ponty, Raymond Aron, Jacques Lacan ve Georges Bataille gibi Fransız düşün hayatının önde gelen isimleri üzerindeki etkisini hesaba kattığımızda, bu tespiti yapmakta mazur görülebiliriz. Kojève'in Hegel'i merkeze alan modern bir felsefenin savunucusu olması, onu Strauss ile ideal bir tartışma arkadaşı haline getirmiştir. Nasıl ki, Strauss için Sokratik-Platonik siyaset felsefesi merkezi bir öneme sahipse, Kojève'nin düşüncesinde de Hegel aynı yerde durmaktadır. Bu sebeple, ikili arasındaki polemik Platonik gelenek ile Hegelci modern felsefe arasında bir tartışma olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Kojève, klasik metinleri yorumlama konusunda Strauss'a karşı beslediği hayranlığı açıkça dile getirmiştir (Kojève, 1991, s. 135-136). Kojève, Strauss ile bir konuda hem fikirdir: Mutlak Hakikati anlamaya yönelmiş bir figür olarak filozof, hem sıradan insan hem siyasetçi karşısında tartışma götürmez bir üstünlüğe sahiptir. Aralarındaki temel fikir ayrılığı, klasik felsefe ile modern felsefenin mukayesesinde ortaya çıkar. Kojève'ye göre, Varlık ve Hakikat tarihseldir. Tarih, Varlık ve Hakikatin aldığı şekildir. Bu, Kojève'nin Strauss ile taban tabana zıt olduğu noktadır. Varlığın ve Hakikatin tarihi olduğunu kabul etmek, klasiklerin ancak belli bir zaman diliminde geçerli olan hakikati dile getirebileceklerini ifade etmekle eş anlamlıdır. Kojève için, klasik felsefe, diyalektik gelişmedeki merhalelerden sadece biridir ve diyalektik süreç Hegel'e ulaşana kadar gelişmeye devam edecektir. Böyle bir tarih felsefesinin, *Hiero* için anlamı açıktır. *Hiero*, modern tiranlığı açıklama konusunda evrensel bir çerçeve sunmaktan uzaktır (Kojève, 1991, s. 140).

Tartışmanın diğer önemli bir noktası, Kojève'in Hegel'den yola çıkarak şekillendirdiği tarihin sonu tezidir. Strauss için, felsefe sonu gelmez bir hakikat arayışı olduğu için Mutlak bir Bilginin elde edilmesi mümkün olmayacaktır. Mutlak olanın gelmesini sürekli erteleyen bu *zetetic* tavır için,

tarihin sona ermesi mümkün değildir. Kojève için durum böyle değildir; Bilge, tarihin sonunda [ortaya çıkacak] Mutlak hakikate sahip olan kişidir. Ve Mutlak Bilgi'ye vakıf olan bir Bilinç ile Mutlak Bilginin ifadesi olan Toplumsal Gerçeklik arasında bir çatışmanın bulunması mümkün olmayacağı için, tarihte yeni bir şeyin ortaya çıkması mümkün değildir. Yani tarih sona ermiştir. Kojève için teknoloji ve ideoloji bu amaca hizmet eden araçlarken, Strauss için bunlar insanı tabiatına yabancılaştıran, düşüncüyü tahakküm altına alan ve felsefeyi öldüren faktörlerdir.

İkili arasındaki diğer önemli tartışma başlığı ise, filozofun kimliğine dairdir. “Filozof nasıl yaşamalıdır?” ve “toplumla ilişkisi nasıl olmalıdır?” şeklindeki sorulara, Kojève ve Strauss farklı cevaplar vermektedir. Strauss, filozof ile toplum (*polis*) arasındaki narin dengeye dikkat çeker. Sonu gelmez bir hakikat arayışında olan filozofun, toplumu ayakta tutan değerler ve doğrular ile çatışması kaçınılmazdır. Filozof ile toplumun yan yana gelmesi her iki taraf için de sıkıntı doğuracaktır. Filozof, topluma, iyiliği ve güzelliği tavsiye etmeli ancak toplum için zararlı olan görüşlerini ezoterik bir biçimde, sınırlı sayıda filozoftan oluşan ve dışarıya kapalı olan bir grupta ifade etmelidir. Strauss için filozof ile toplum arasında aşılmaz bir boşluk vardır ve modern ideolojilerin yaptığı gibi bu boşluğu kapatmak, toplumsal çılgınlıkların ve aşırılıkların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Kojève, ezoterik bir felsefeyi tasvip etmez. Filozof, fikirlerinin doğru olup olmadığını tarihin sahnesinde test etmelidir. Bunu yaparken, ister istemez, toplumsal bir projenin düşünsel mimarı olarak hareket etmek durumunda kalacaktır.

Strauss ile Kojève arasındaki tartışma, klasik bir metnin yorumundan yola çıkmış, ancak tiranlığın ve felsefenin doğasına dair derin bir sorgulamaya dönüşmüştür. Çalışmamızda bu tartışmanın ana hatlarını ortaya koymaya çalışacağız. Birinci bölümde, *Hiero*'nun genel bir tanıtımını yapmaya çalıştık ve Strauss'un yorumlarına kısaca değindik. *Hiero*'nun Fransızca çevirisine, Kojève'nin yazdığı eleştiri yazısı, polemiğin ikinci ayağını oluşturmaktadır. İkinci bölümde, Kojève'nin eleştirilerinin ana hatlarını ortaya koymaya çalıştık. Strauss'un Kojève'nin eleştirilerine cevaben yazdığı metin ilk kez 1954 yılında *Hiero*'nun Fransızca baskısında yer aldı. Makalemizin üçüncü bölümünde, bu metinde Strauss'un Kojève'ye yönelt-

tiği eleştirilerin üzerinde durduk. Dördüncü ve son bölümde, tartışmanın genel bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Kojève ile Strauss arasındaki tartışma, moderniteyi anlamaya çalışırken önemli bir perspektif sunmaktadır. Modernite-postmodernite tartışmalarında gündeme gelmeyen bu iki bakış açısının siyasete ve varlığa dair alternatif bakış açılarının farkına varmamıza yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Hiero ve Strauss'un Yorumu

Hiero, tiranlıktan yorulmuş ve mutsuz bir tiran ile Simonides adındaki bir şair arasında geçen kısa bir diyalogdur. Tiranlığın mahiyetine ilişkin bu sohbet günlük işlerin ardından Simonides'in Hiero'ya tiran ile sıradan insanlar arasındaki farkların ne olduğunu sormasıyla başlar. Simonides'in gözünde Hiero bu mukayeseyi yapabilecek tek insandır. Çünkü sıradan insanlardan farklı olarak, her iki yaşam biçimini de tecrübe etmiştir. Ancak Hiero doğrudan cevap vermek yerine, Simonides'den sorusunu netleştirmesini ister. Sıradan insan ile tiran arasındaki mukayese hangi zemin üzerinde yapılmalıdır? Bunun üzerine Simonides sıradan insanın temel niteliğini dile getirir. Ona göre, sıradan insanın hayatını şekillendiren esas eksen, haz ile acı arasında geçmektedir. İnsanlar gördüklerinden, duyduklarından, kokladıklarından, yediklerinden, içtiklerinden ve cinsellikten keyif alırlar yahut bunlar yüzünden ıstırap çekerler (Xenophon, 1991, s. 3). Bu noktalara dikkat çeken Simonides halkın gözünde kabul görmüş bir görüşü dile getirir: Tiranlar sıradan insanlara göre hem daha fazla haz alırlar hem daha az acı çekerler. Hiero'nun bu tespit karşısında verdiği cevap ile birlikte, sahnede alışılmışın dışında bir durum belirir. Çünkü Hiero cevap olarak, tiranların haz/acı denkleminde sıradan insanlardan çok daha kötü bir durumda olduğunu ileri sürer (Xenophon, 1991, s. 4).

Tiranların hayatının bedbaht olduğunu anlatan Hiero, yukarıda sayılan haz duyularının hepsine birer birer cevap verir. Tiran güzel şeyler görme konusunda diğer insanlardan avantajlı değildir. Çünkü sarayı dışındaki güzel şeylere güvenlik nedeniyle ulaşamamaktadır. Saraya gelenlerin tek derdiyse

fahiş bir fiyata sergiledikleri gösterilerini tamamlar tamamlamaz tiranın huzurundan kaçıp kurtulmaktır. Güzel ve haz verici şeyler duymaya gelince durum yine farklı değildir. Tiranın duyduğu iltifatların hepsi dalkavuklardan gelmektedir. Gerçek ile alakası yoktur. Canından endişe edenlerin yahut menfaatperestlerin uydurmalarıdır. Yemek konusunda da tiranın durumu hiç sanıldığı gibi değildir. Aşırı doygunluk ve her istediğine her an sahip olabilme, tiranda yemek konusunda ne zevk ne de keyif bırakmıştır. Hâlbuki özlem ve eksiklik, iştahı ve yeme hazzını artırmaktadır. Gereğinden fazla yemek ise bu hazzı öldürmektedir. Geriye kalan cinsellikte de, tiran yine sıradan insana göre daha fakirdir. Çünkü tiran sevilmemektedir ve yaşanan cinsellik menfaat ve zorlama sonucu mümkün olmaktadır. Bu sebeple, tiranın alacağı cinsel haz eksik kalmaktadır (Xenophon, 1991, s. 7).

Sıradan insana göre tiranın acınası durumda olduğunu gören Simonides konuyu onura getirir. Onur ve gurur uğruna hazzı reddeden kişiler (*gentlemen*) ile tiranı mukayese etmek daha yerinde olacaktır. Onur, sevgi ve şöhret dikkate alındığında tiranın en avantajlı ve en mutlu kişi olacağını vurgulayan Simonides'in görüşlerine Hiero yine itiraz edecektir. Değerlendirme onur/şöhret/hayranlık ekseninde yapıldığında tiran hâlâ bir zavallıdan başka bir şey değildir. Hiero'nun bu noktadaki itirazının esası, tiranın hiç bir zaman saf bir onur ve sevgiye sahip olamayacağıdır. Çünkü tebaasını bu konuda motive eden şey korku ve baskıdır (Xenophon, 1991, s. 15). Bu açıdan tiran zavallı ve mutsuz bir insandır, çünkü çevresindekilerin ona karşı olan muhabbetinin temelinde ya korku ya da menfaat yatmaktadır. Dolayısıyla, dalkavukların övgüsünü onur vesilesi kılmak mümkün olmadığı gibi, menfaati uğruna tirana duyulan yakınlığı da muhabbet olarak addetmek gerçekçi olmayacaktır. Tiran, sıradan insanı motive eden haz ve zevkten mahrum olduğu gibi, esaslı insanların motive eden onur, hayranlık ve şan gibi nitelikler yönüyle de acınacak bir haldedir.

Hiero'nun tespitleri tiranlık hakkında halkın genel kanaatinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Genel kanaate göre tiran, kendisi için maksimum fayda ve çıkar temin ederken, ülkesine ve insanlarına aynı derecede zarar

vermektedir. Hiero, Sokratik bir tavırla bu kanıyı ret eder.¹ Ona göre tiran, sadece ülkesi için değil bizatihi kendisi için de mutsuzluk kaynağıdır. Tiranın yaşamının daimi savaştan (*perpetual war*) hiçbir farkı yoktur (Xenophon, 1991, s. 12). Sıradan ve normal insanlar için savaş belli bir coğrafyada ve belli bir zaman diliminde vuku bulur. Savaş sona erdikten sonra normal insanlar barışa kavuşur ve bir sonraki savaş gelene kadar huzur içinde yaşayabilirler. Tiran, iktidarını korumak için insanlara kanunsuz bir şekilde zarar vermek zorundadır. Bu yüzden tiranın barışa ulaşması mümkün değildir. Tabiri caizse, tiran, Hobbesçu bir doğa halinde yaşamaktadır. Hayatta kalmak için (yaslanabileceği bir *nomos* olmaması sebebiyle) sürekli teyakkuz halindedir ve daimi bir olağanüstü hal içinde yaşayacaktır. Hiero bu durumu şöyle dile getirir:

Tiranlar çoğu zaman tapınakları yağmalamak ve insanları soymak zorundadırlar, çünkü onlar zorunlu harcamalarını karşılamak için sürekli paraya ihtiyaç duymaktadırlar. Sanki daimi bir savaş halinde oldukları için, ya ordu beslemek zorundadırlar ya da yok olur giderler. (Xenophon, 1991, s. 12)

Hiero'ya göre normal insanlar ile kıyaslandığında tiran acınacak bir halde-dir. Tiranın ne kadar acınası bir halde olduğunu gözler önüne sermek için Hiero eski yaşamıyla şimdiki yaşamı arasında bir kıyaslama yapar. Eskiden yaşlıları ile dostluk yaptığını, onlardan keyif aldığını, onların da kendisinden keyif aldığını, bir şölenden diğerine gittiğini, hayatın katı gerçeklerini unutmuş bir vaziyette, şarkılar, danslar ve eğlencelerle dolu bir hayat yaşadığını dile getirir. Maalesef bütün bunlar şimdiki hayatıyla birlikte değişmiştir (Xenophon, s.13). Artık beraberliğinden keyif alınacak dostlar, yoldaşlar ve arkadaşlardan mahrumdur. Dostların ve yoldaşların yerini köleler almıştır:

Benden keyif alanlardan artık mahrum kalmış durumdayım, çünkü dostlar ve yoldaşlardan ziyade kölelerim var. Onlarla olan hoş samimiyetten yoksunum, çünkü onlarda bana karşı iyi niyet göremiyorum.

¹ Tiranın sadece tebaasını değil kendini de mutsuz ettiğine dair Sokratik bir yorum için, Platon'un *Devlet*'inde 9. Kitaba bakılabilir.

Sanki bir pusudaymışım gibi, içkiye ve uykuya karşı tetikte olmalıyım. Kalabalıktan da korkuyorum, yalnız kalmaktan da; muhafızsız kalmaktan da korkuyorum, beni koruyanlardan da; hem etrafımdakilerin silahlarını almak istiyorum, hem de onları silahlı görmek. Bütün bunlar nasıl ıstırap verici olmasın? (Xenophon, 1991, s.13)

Hiero tiranın durumunu şüpheye mahal bırakmaksızın ortaya koyar. Bu zavallı, aciz, hayattan zevk ve keyif almak bir yana gölgesinden bile korkan adam karşısında, acımak dışında yapılacak bir şey yoktur. Bu noktada Simonides'in beklenen sorusu gelir: Madem tiranlık bu kadar bedbaht bir şeydir, neden Hiero tiranlıktan vazgeçmemektedir? Neden bunca tiran, tiranlıktan kurtulmanın yollarını aramamakta ve tiranlığı körü körüne sürdürmeye çalışmaktadır?

Fakat, Hiero! Bir tiran olmak bu kadar sefil bir şeyse, ve sen de bunun farkına varmışsan, neden bu kötülükten kendini kurtarmıyorsun, neden hiç kimse elde ettikten sonra tiranlığın çekip gitmesine izin vermiyor? (Xenophon, 1991, s.15)

Hiero'ya göre, bu bile tiranın ne kadar zavallı olduğunu göstermektedir. Tiran gittiği yolu geri dönemez. Çünkü o kadar çok can yakmış, o kadar çok haksızlığa neden olmuştur ki tiranlığı bıraktığı an, mağdurların ondan intikam alması kaçınılmaz bir kader olarak onu beklemektedir (s. 15). Bu tespitin ardından diyalogun en dramatik anı gelir: Hiero'ya göre, tiranın yapması gereken tek şey canına kıymaktır. Eğer intihar bir fayda sağlayacaksa, bundan en çok istifade edecek olan kişi tirandır: "... Simonides! Eğer kendini asmak bir fayda sağlarsa, bil ki bence bundan en çok fayda sağlayacak kişi tirandır" (s.15).

Simonides ile Hiero arasındaki diyalogun birinci bölümü bu şekilde biter. İkinci bölüm, birincisiyle kıyaslandığında oldukça kısadır. Diyalogun yalnızca 4 kısmı (s. 8-11) bu fasılda yer almaktadır. Hiero intihar dışında yapılacak hayırlı bir şey olmadığını itiraf edene kadar, Simonides filozof görüntüsü vermekten uzaktır. Diyalogu yöneten kişi Hiero'dur. Strauss'a göre bu Simonides'in taktiğidir. Çünkü Hiero Simonides'ten çekinmektedir (Strauss, 1991a, s. 41). Simonides'in Hiero'dan daha akıllı ve bilgili olması,

onu Hiero için çok tehlikeli bir rakip durumuna getirmektedir. Strauss'a göre, Hiero'nun tiranlığı kötülerken sergilediği açık sözlülüğün arkasında Simonides'ı tiranlıktan soğutmak amacı yatmaktadır (s. 41). Demek oluyor ki, Simonides'in suskunluğu ve konuşma boyunca sadece birkaç soru sormuş olması aslında retorik bir taktiktir. Böylelikle Hiero bir bakıma *katharsis* yaşayarak, tiranlığın gerçekten kötü bir şey olduğunu idrak edebilir hale gelecektir. İşte Hiero'nun intiharı tek çıkar yol olarak gördüğü dramatik an bu yüzden önemlidir. Çünkü artık Hiero Simonides'in tavsiyelerine kulak verebilir hale gelmiştir (Lenzner, 2010, s. 212). Bu noktada ilginç olan şey, Simonides'in konuşurken sözü tiranlığın ahlaki zaafına getirmekten kaçınmasıdır. Strauss'a göre bu durum Sokratik bir öğretinin Makyavelci (modern) siyaset düşüncesine olabilecek en yakın halidir (Strauss, 1991a, s. 25). Simonides'in Hiero'ya önerdiği şey yönetimi erdemli hale getirmek değildir. Hiero'nun açmazı iktidar ile mutsuzluk arasındaki sıkışmış olmasından kaynaklanmaktadır. Hiero farkındadır ki, tebaası onu sevmemektedir, ona karşı gösterilen ilgi ve saygı dalkavukluktan başka bir şey değildir ve muhafızları yahut ailesi buldukları ilk fırsatta onu öldürmek istemektedir. Bunların farkında olan Hiero iktidardan keyif alamamaktadır. Simonides'in tavsiyeleri o yüzden iktidarı keyif verir hale getirmeye yönelik pratik uygulamalardır. Kısacası, rejimi erdemli hale getirmek ve sistemi dönüştürmek Simonides'in ilgi alanı içinde değildir.

Hiero'nun mutsuzluğunun temelinde yatan şeyin sevgisizlik olduğunun farkında olan Simonides, iktidar ile sevginin nasıl uyumlu hale getirileceği meselesi üzerinde durur. Düğümü çözecek tılsım, tiranın kral ile kıyaslanmasında yatmaktadır. Tiran iktidarını gönülsüz bireyler üzerinde kanunsuz bir güçle kurmaktadır. Halbuki kral otoritesini meşru yani yasal bir zemin üzerinde, otoriteyi kabule gönüllü (razı) bireyler üzerinde uygulamaktadır (Xenophon, 1994, s. 143). Demek oluyor ki, rıza ve yasa tiran ile kralı bir birinden ayıran iki önemli faktördür. Hiero'yu rejimi değiştirmeye ikna edemeyeceğinin farkında olan Simonides için makul yol, Hiero'ya tebaasının rızasını nasıl kazanabileceğini göstermek olacaktır. Simonides Hiero'ya kibirli, vurdumduymaz ve sorumsuz tavırlardan vazgeçilmesini tavsiye ederken, rasyonel ve itidalli bir iktidarın vatandaşların sevgisini

kazanmak için yeterli olacağını vurgular. Böylece tiran yasa ile bağlanmaksızın, iktidarını tatmin edici bir şekilde kullanabilecektir. Burada anahtar kelimenin sevgi ve tatmin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Kaba ve hoyrat bir gücün insanların sevgisini kazanması mümkün değildir ve böyle bir güç sahibini mutsuz edecektir. Gücün insanların sevgisini kazanacak şekilde kullanılmasıysa rasyonellikle bağlantılıdır. Özet olarak Simonides, yasal olmayan Mutlak bir otoritenin insanların sevgisini nasıl kazanabileceği üzerinde durmaktadır.

İkinci bölümün kısa olması bu konuda atılacak adımların pek az olduğuna işaret etmektedir. Hiero'nun yapması gereken tek şey kamu yararını gözetmektir. Tiran tebaasını ödüller vererek teşvik etmeli ve onlara kendilerini önemli hissettirmelidir. İhtişamlı saraylar ve şatafat yerine görkemli kamusal alanlar ve eserler ortaya koymalıdır. Dahası at yarışları gibi müsabakalarda tebaası ile rekabete girmemeli, onun yerine, rekabet üstü bir pozisyon olarak tebaasının mutluluğuna ortak olmalıdır (Xenophon, 1991, s.17-18). Kulağa makul gelen bu tavsiyeler karşısında, Hiero'nun sorduğu tek soru paralı askerler meselesidir: Paralı askerler ne olacaktır? Paralı askerler ile vatandaşlar arasındaki gerginlik çözülmeden vatandaşların sevgisini kazanmak mümkün olabilir mi? Yoksa Simonides, Hiero'ya paralı askerlerden kurtulmasını mı salık vermektedir? Elbette bu Hiero açısından çok ciddi bir risk anlamına gelmektedir. Simonides gayet gerçekçi bir şekilde Hiero'ya paralı askerleri elde tutmaya devam etmesini söyler. Ancak yapılması gereken, bu yapının vatandaşların sevgisini kazanacak şekilde kullanılmasıdır. Paralı askerler, zorba bir tiranın halk karşısında kullandığı bir terör aygıtı olmaktan çıkmalı ve vatandaş dışta düşmanlara, içte de suçlulara karşı koruyan bir yapıya dönüşmelidir (Xenophon, 1991, s. 19). Bu tavsiyelerdeki Makyavelci tonu duymamak neredeyse imkânsızdır: İş ödülleri dağıtmaya geldiği zaman sahnedeki tek figür olan hükümdar, kötülük yapmaya gelince (suçluları cezalandırmak) sahnede görünmemeli ve yerini başkalarına devretmelidir.

Hiero'dan tepki olarak cevap yerine sessizliğin gelmiş olması nedeniyle, diyalogun Hiero'yu nasıl etkilediği, yani Simonides'in tavsiyelerinin işe yarayıp yaramadığı okuyucu için bir muamma olarak kalmıştır. Tiranlığın

iyiye evrilebileceğini varsayan ve bu yönde bir dönüşüm öneren Simonides, bir bilge olarak, tiranlığın kategorik olarak reddiyesinden ziyade iyi bir tiranlığın mümkün olabileceğini öne sürmüştür. Strauss için bu nokta önemlidir. Çünkü Simonides bilgeyi temsil ettiği ölçüde Sokrates'e yaklaşmaktadır ve Sokrates'e yöneltilen eleştirilerden biri de tiranlığı özendirmesidir (Strauss, 1991a, s. 32). Xenophon'un diğer diyaloglarından farklı olarak *Hiero*'da Sokrates'e neden yer verilmediği böylelikle anlaşılmaktadır. Xenophon, iyi bir tiranlığın mümkün olabileceğini öne süren bir diyalogda, Sokrates'in yer almasını uygun görmemiştir (Strauss, 1991a, s. 32). Filozof, Makyavelci bir siyasete yaklaştığı oranda, sahnede Sokrates görünmez olmaktadır. Büyük düşünürlerin eserlerindeki ayrıntıların tesadüfi olmadığını sürekli vurgulayan Strauss, bu nokta üzerinde derinlemesine durur. Vardığı sonuç ilginçtir. Metin her ne kadar sıradan insan ile tiran arasındaki bir mukayese olarak cereyan etmekteyse de, metnin geri planında yer alan asıl faktör, bilge (filozof) ile siyasetçi arasında örtük olarak yapılan kıyaslamadır. Aslında, Xenophon'un metninde, bu iki yaşam biçiminin karşılaştırılması yapılmaktadır: siyasi yaşam ile felsefi yaşam, yani kamuya yönelmiş bir hayat ile hikmete adanmış hayat (Strauss, 1991a, s. 82).

Filozof ile kral veya siyasetçi arasındaki ortak nokta ikisinin de erdeme yönelmiş olmalarıdır. Ancak filozof ile siyasetçinin erdemleri birbirinden farklıdır. Hiero örneğinde görüldüğü gibi, devlet adamını motive eden şey onur ve zaferdir. Tebaasının sevgisini kazanmak, onlar tarafından tanınmak (*recognition*) devlet adamı için olmazsa olmazdır. Buna karşılık, filozof hikmetin peşindedir ve filozof için erdem bilgiden başka bir anlam taşımamaktadır. Bu mukayese ışığında filozof ile devlet adamına baktığımızda ilginç bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Başkalarının tasdikine ve rızasına muhtaç olduğu sürece devlet adamı bağımsız ve kendi kendine yeterli değildir. Filozof erdemi tasdik ve rızadan arındırdığı için kimseye muhtaç değildir. Kojève Strauss'un görüşleri kabul etmez. Kojève'ye göre, tanınmaya muhtaç olma bakımından filozof ile devlet adamı arasında bir fark yoktur. Strauss'un devlet adamı ile filozof arasında yaptığı ayrım, Kojève'nin Strauss'a yönelik eleştirilerinin temelini oluşturmuştur.

Kojève'nin Strauss'a Yönelik Eleştirisi

Kojève'nin Strauss'un *Hiero* yorumuna yönelik itirazlarının ana hatlarının Kojève'in *Introduction to the Reading of Hegel* adlı eserinde mevcut olduğunu görmekteyiz. Yukarıda değindiğimiz gibi, tartışmanın modern Hegelci tarih felsefesi ile Platonik siyaset felsefesi arasındaki farklar üzerine bir açılım olduğunu ifade edebiliriz. Kojève, Hegel'in Köle-Efendi diyalektiğini merkeze alarak, teleolojik mahiyete sahip bir felsefe ortaya koymuştur (Roth, 1983, s. 448). Kojève göre, tarih, toplumsal ve düşünsel yapıların gelişim gösterdiği diyalektik bir süreçtir ve özneler (filozoflar ve devlet adamları) farkında olmadan bu sürecin son merhalesini, yani tarihin sonunu hazırlamak için çalışmaktadırlar. Kojève'in *Hegel Seminerleri*'nde resmettiği dünya tarihi tablosu, Hobbes'un doğa durumuna benzer bir ortamda tanınma arzusuyla mücadele eden iki kişi ile başlamakta, imparatorluklar ve ulus-devletler aşamasından geçerek, Evrensel ve Homojen bir dünya devletinde nihayete ermektedir. Tarihi harekete geçiren güç, tanınma arzusu olduğu sürece, bu arzu mükemmel şekilde tatmin edilene kadar tarihi diyalektik toplumsal ve siyasal malzemeyi, savaşlar ve devrimler yoluyla işlemeye devam edecektir. Kojève'nin ortaya koyduğu antropolojinin ayrıntıları çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır, ancak şu kadarını belirtmekte fayda vardır: Kojève'in anlatısında, özne, tarihi bir varlık olarak değişmez ebedi bir düzenin parçası değildir; o tarihi bir süreç içerisinde hayatını ve çevresini şekillendirmektedir (Kojève, 1991, 169). Bu tespitin, teorik mahiyetteki radikal sonucunu kestirmek zor olmayacaktır: Mutlak Bilgi ancak tarih sona erdikten sonra geriye dönüp bakan Bilge'nin sahip olabileceği bir şeydir.

Kojève ile Strauss arasındaki tartışmanın fay hatlarının, *Hiero*'nun yayımlanmasından çok daha önce şekillenmiş olduğunu ikilinin mektuplarında görebiliyoruz. Buna ilaveten, Strauss'un *The Political Philosophy of Hobbes* adlı kitabında yer alan bir dipnot, Strauss ve Kojève'in Hegel-Hobbes mukayesesi üzerine bir kitap yazmayı planladıklarını duyurmaktadır (Strauss, 1984, s. 58). Proje uygulamaya geçirilmemiştir. Yazışmalardan iki düşünür arasındaki ortak noktaların ve anlaşmazlıkların köşe başlarının

bu dönemde şekillendiğini görmekteyiz. Strauss, ölüm ile bilinç arasındaki ilişkinin kurgulanmasında Hobbes'un Hegel'in öncülü olduğunu ısrarla vurgulamaktadır (Strauss, 1984, s. 122-23). Hegel ile Hobbes arasındaki ortak nokta, ölümün daha doğrusu ölüm-karşısında-olmak'lığın öznenin bilincini doğuruyor olmasıdır. Hobbes'un anlatısında, birey doğa halinde tahammül edilmez bir ölüm korkusu vasıtasıyla bilinçlenip rasyonel bir özne haline gelmektedir. Doğa halinin yerini Hegel'de köle-efendi diyalektiği almaktadır. Gerek köle-efendi diyalektiğinde gerekse Hobbes'un doğa durumunda, aktörlerin bilinçlenmesinde ve sosyal ilişki düzeyine ulaşmalarında ölüm korkusu temel faktördür² (Schlie, 2003, s. 525). Strauss'un yazım ve okuma tekniklerine aşina olanlar bu tespitin, kolaylıkla geçirilecek bir şey olmadığını farkına varacaklardır. Bu noktayı kavramak için, Strauss'un Carl Schmitt'in *Siyaset Kavramı* adlı eseri bağlamında dile getirdiği eleştiriye bakmak yerinde olacaktır. Strauss, burada Hobbes'un ortaya koyduğu toplum, birey ve doğa anlayışının, sanılanın aksine liberalizmle çelişmediğini, bilakis liberalizmin temel kabullerini ortaya koyduğunu iddia eder (Strauss, 2007, s. 107). Parçaları birleştirdiğimizde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: liberal düşünürler gibi, Hegel de Hobbes'un gündeme getirdiği temel kabuller üzerine düşüncelerini inşa etmişlerdir.³ Strauss'un tabiriyle söylersek, modernitenin Alman idealizmi ile zirveye çıkan ikinci dalgası, ortaya koyduğu tüm eleştirel güce rağmen, Hobbes ve Machiavelli ile başlayan birinci dalgayı aşamamıştır. Kojève'nin bu konudaki yanıtı ihtiyatlıdır. Kojève Hobbes'u yeterince okumadığını belirttikten sonra, ölüm ile bilinç

² Strauss'un bu konudaki yorumu şöyledir: "Bu mücadeleden [tanınma mücadelesi] köle-efendi ilişkisi ile birlikte öz-bilincin ilk hali ortaya çıkar. Kölenin/hizmetçinin bilinci, hem Hobbes'a göre hem Hegel'e göre esas olarak ölüm korkusu tarafından şekillenmiştir ve prensip olarak, Hobbes'da olduğu kadar Hegel'de de kölenin/hizmetlinin bilinci efendiye/egemene göre daha üst bir bilinç düzeyini temsil etmektedir" (Strauss, 1986, s. 57).

³ "Hegel, arzuları ve böylece rekabeti serbest bırakan modern geleneği sürdürmüş ve belli bir açıdan radikalleştirmiştir. Bu gelenek Machiavelli tarafından yaratılmış ve Hobbes ve Adam Smith gibi düşünürler tarafından mükemmelleştirilmiştir" (Strauss, 1991b, 192).

zemininde Hobbes ile Hegel arasında bir münasebet kurulabileceğini kabul eder. Bununla birlikte, Kojève 2 Kasım 1936 tarihli mektubunda, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde önemli bir yere sahip olan emek ve mücadelenin Hobbes'da bulunmadığını vurgular (Kojève ve Strauss, 1991, s. 231).

Kısacası, *Hiero*'yu müstakil bir polemik olarak ele almak yerine, iki düşünür arasındaki fay hatlarını görünür kılan bir zemin olarak düşünmek daha isabetli olacaktır. Zaten Kojève'nin *Hiero* vesilesiyle kaleme aldığı eleştiride uyguladığı yöntem bu durumu tasdik etmektedir. Strauss'un uzun, ağdalı ve antik dönem metinleri arasında mekik dokuyan şerhini, Kojève bir çırpıda kenara bırakmıştır. Kojève için mesele son derece basittir. Strauss, Xenophon'u gayet güzel bir şekilde okumuş, anlamış ve aktarmıştır. Bir bakıma Xenophon'un *Hiero*'su ancak bu kadar yetkin okunabilir (Kojève, 1991, s. 135-36).

Strauss-Xenophon ikilisinin yanına Kojève-Hegel ikilisini koyduğumuz anda, Strauss ile Kojève arasındaki tartışmanın modernler ile premodernler arasındaki tartışmanın bir parçası haline geldiğini görmekteyiz. Daha önce dile getirdiğimiz gibi, Kojève'in anlatısında köle-efendi diyalektiği merkezi bir yerde durmaktadır. Kojève için bilinç ile mücadele arasındaki irtibat bulunmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında iki şey dikkat çekmektedir: Birincisi, tarih mücadele sahnesi olarak bilinçlenmenin tezahür ettiği bir sahnedir; ikincisi, bilinçlenme mükemmel ve mutlak olana doğru yol aldığı için tarih ilerlemeden başka bir şey değildir. Bu ilerlemenin kriteri ve hareket ettiricisi tanınma arzusudur (Kojève, 1980, s. 7). İşte bu noktada, Kojève'nin Strauss-Xenophon'a yönelik temel eleştirisinin zeminini görmekteyiz. Xenophon'a göre, *Hiero* sevginin peşindedir ve mutsuzluğu da sevgiyi bir türlü elde edememesinden kaynaklanmaktadır. Simonides'in tavsiyelerinin boş ve hükümsüz olmasının nedeni, Simonides'in *Hiero*'daki mutsuzluğun asıl nedenini keşfedememiş olmasında yatmaktadır. Kojève göre, *Hiero*'nun peşinde olduğu şey, sevgi değil, tanınmadır. *Hiero*'nun mutsuzluğunun nedeni tatminsizliktir. Kojève'nin fenomenolojisinde bunun denk geldiği yer açıktır: Efendi, kendisine denk biri tarafından tanınmadığı sürece tanınmış olmayacaktır (Kojève, s. 19).

Kojève'nin yaklaşımına göre, tanınma arzusunu merkeze almak suretiyle, Hegel'in Fenomenolojisi, Hiero'nun mutsuzluğunu anlama konusunda, klasiklerden daha iyi bir bakış açısı sunmaktadır. Fenomenolojiye göre, insanın ayırıcı vasfı ötekinin arzusunu arzulamak ve biyolojik olmayan bu amaç uğruna hayatını riske atmaktır. Hiero'nun korkularının bir kısmı anlaşılabilir. Rakipleri tarafından öldürülme riski taşımaktadır. Ancak bundan çok daha derinde olan başka bir eksiklik vardır. Hiero'nun efendiliğini tanıyanların hepsi korktukları yahut menfaatleri öyle icap ettiği için onu tanımaktadırlar. Bu durum, onun otantik ve hakiki bir tanınmadan mahrum olmasına neden olmaktadır. Simonides'in, dolayısıyla klasiklerin hatası tanınmanın mekanizmasını ortaya koymaktan sarfınazar etmeleridir. Yapılması gereken, tanınma ile sevginin farklı şeyler olduğunu tespit etmek ve Hiero'ya veya Efendi'ye tanınma arzusunun tatmini için atılacak somut adımları net bir şekilde göstermektir. Bu yüzden Kojève ilk olarak, Hiero'nun Simonides'in tavsiyeleri karşısında sergilediği sessizlik üzerinde durur. Bu sessizlik, Hiero'nun tavsiyeleri tasvip etmediğine işaret etmektedir. Kojève'ye göre, diyalogu yorumlarken başlangıç noktası burası olmalıdır. Simonides, somut adımlardan bahsetmek yerine ütopyacı bir tavır takınarak Kojève'in tabiri ile tipik bir entelektüel gibi hareket etmiştir (Kojève, 1991, s. 137).

Strauss ile Kojève arasında ciddi farklar bulunmasına rağmen iki temel konuda hem fikir olduklarını görmekteyiz. Birincisi, Mutlak Hakikat'in varlığı. Kojève'e göre Mutlak tarihidir, Strauss'a göre değildir. İkincisi, filozofun diğer insanlar karşısındaki üstünlüğü. Kojève, sıradan insan ile kıyaslandığında filozofun üç noktada tartışma götürmez bir üstünlüğü olduğunu dile getirmektedir (Kojève, s. 148). Birinci olarak, filozof, tartışma ve diyalektik konusunda diğer insanlardan daha üstündür. Sıradan bir insan ile diyalektiğin inceliklerini bilen bir filozof tartıştığında, üstün gelenin filozof olacağı aşikârdır. İkinci olarak, diyalektiğe olan yatkınlığından dolayı filozof kendi dar perspektifinin ötesine geçerek geniş bir bakış açısına ulaşabilecektir. Böylelikle, filozof sıradan insana göre önyargıların tuzağına düşmekten daha kolay kurtulacaktır. Üçüncü olarak, filozof, alışkanlıkların, eğitimin ve geleneklerin empoze ettiği kalıplardan kurtulduğu için, var olan gerçekliği soyut yani perdelenmiş olarak değil, somut yani olduğu gibi

kavrama yetisine sahip olacaktır (Kojève, s. 148-151).

Filozofun sıradan insan karşısında sahip olduğu üstünlük, felsefe ile siyaset arasında karşılıklı bir ilişkinin doğmasına neden olacaktır. Kojève, siyaset ile felsefe arasındaki münasebet konusunda Strauss ile hem fikirdir. Felsefe ister istemez siyasidir, siyasi mahiyete sahiptir ve dolayısıyla siyaset felsefesi temel felsefedir (Kojève, 1991, s. 162). Her ne kadar felsefinin siyasi mahiyetine dair Strauss ile Kojève arasında uzlaşısı varsa da, iş bu mahiyetin içini doldurmaya geldiğinde, ciddi görüş farklılıkları hemen görünür hale gelmektedir. Aralarındaki temel ayrılık, filozofun hakikate nasıl ve hangi koşullarda ulaşabileceği konusunda ortaya çıkmaktadır. Strauss için felsefe *ezoterik* bir etkinliktir ve filozof, toplumun tamamına yönelmek yerine, felsefenin inceliklerini kavrayabilecek küçük bir azınlığa hitap etmelidir (Strauss, 1980, s. 34). Felsefe Strauss’a göre *zetetic* bir etkinliktir. Felsefenin peşinde olduğu tek şey hakikattir ve sonsuz bir hakikat arayışı olarak felsefenin toplumun temeli olan kimlikleri, kabulleri ve kalıpları sorgulaması ve bunları sıkıntıya sokması kaçınılmazdır. Dolayısıyla filozofun, *polis* tarafından tehdit olarak algılanması kaçınılmazdır. Strauss’un canlandırmaya çalıştığı Platonik siyaset felsefesi, Sokrates’in idamında trajik ve yalın ifadesini bulan bu çelişkinin aşılması üzerine kurulmuştur (Pangle, 1986, s. 14-15). Strauss’un sunduğu formül, filozofa ikili bir rol yüklemektedir. Filozof, *polis* için yıkıcı olabilecek, hakikat arayışını, kendi özel dünyasına ve etrafındaki küçük bir azınlığa saklamalı ve fikirlerini kamunun anlamayacağı şekilde formüle etmelidir (Strauss, 1980, s. 34-35). Böylece, *polis*’in hakikat düzenine meydan okumaktan ve kamusal alanda insanları huzursuz etmekten kaçınmalıdır. Yani, dile getirdiği (*exoteric*) düşüncelerin arasına işin ehli olan dikkatli okuyucuların şifresini çözebileceği gerçek düşüncelerini zerk etmelidir.

Strauss’un savunduğu klasik görüş, Kojève’nin temsilcisi olduğu modern anlayışın ters düz edilmiş halidir. Örneğin, Kant’a göre kişi, kamusal alanda özgür bir şekilde görüşlerini ortaya koymalı ve önüne sunulan görüşleri tartışmalı ama bireysel alanına çekildiğinde, verilen emri yerine getirmelidir. Strauss’un sunduğu tabloda, filozof, kamusal alanda *polis*’in yanında yer almalı ama özel alanda *zetetic* bir şekilde, sonu gelmez bir sor-

gulama faaliyeti içerisinde bulunmalıdır (Minowitz, 2011, s. 221). Birinci yaklaşım çoğunlukçu ve kamusal iken, ikinci yaklaşım seçkin ve ezoterik olmaktadır. İkinci yaklaşım, Kojève için kabul edilebilir bir tavır değildir. Filozof, bahçesine çekilen, hayata karışmayan ve beşeri meselelere karşı ilgisiz, Kojève'nin tabiriyle Epikürcü bir filozof gibi hareket etmemelidir (Kojève, 1991, s. 153-54). Filozofun *polis*'in ücra köşelerinde yaşaması mümkün değildir. Strauss için filozofun *polis*'e olan bağımlılığı güvenlik ve beslenme gibi maddesel boyuttayken, Kojève için bu bağımlılık hem epistemolojik hem de ontolojiktir (Racu, 2015, s. 123). Filozofun elde ettiği bilgiyi test edebileceği tek yer *agora*'dır. Tarih ve toplum, filozofun sahip olduğu bilgilerin hakikat olup olmadığının test edileceği platformdur. Seçkin ve toplumdan yalıtılmış bir grubun elinde kalmış bir felsefe, kapalı toplum psikolojisi içinde önyargıları pekiştirecek ve daimileştirecektir. Kişinin delirmediğinin veya saçmalamadığının kriteri olarak küçük bir filozof "dostlar" topluluğu yeterli olabilecektir. Ancak filozofun dile getirdiği hakikatin yeni bir kanaat olup olmadığının testi, tarihsel ve toplumsal bir düzen içerisinde yapılabilecektir (Kojève, s. 155).

Kojève, filozofun, tarihin dolayısıyla da siyasetin bir parçası olduğunu ısrarla vurgulamaktadır (Kojève, 1991, s. 156). O, Strauss'dan farklı olarak, siyaset ile filozof arasında bir ayrım kabul etmez. Çünkü ona göre, devlet adamı ile filozof aynı motivasyonla hareket etmektedir. Bu motivasyon tanınma arzusudur (s. 156-57). Kojève, filozofun alametifarikasını kendi kendine yeterlilikte, yani kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama halinde gören Strauss'dan farklı bir bakış açısına sahiptir. Onun için, devlet adamı ile filozof arasında bir fark yoktur. İkisi de öteki tarafından tanınmaya muhtaçtır. Bu durum, devlet adamı ile filozof arasındaki bir ortaklığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Devlet adamı tanınmak için, başka bir deyişle Hiero'nun durumuna düşmemek için, bir ideale ihtiyaç duymaktadır. Ona bir ideal sunacak olan ise filozoftur. Filozofun tanınması, sahip olduğu vizyonun (ideal) tarihi bir tecrübe olarak toplumsal alanda uygulamaya konmasından başka bir şey değildir. İşte bu yüzden filozof ile devlet adamı ortak hareket etmelidir. (Pippin, 1993, s. 223)

Nitekim Kojève, dünya tarihine yön veren faktörün, felsefe ile siyaset

arasındaki ilişki olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, Büyük İskender, Aristoteles vasıtasıyla, Sokrates'in ve Platon'un doğal Hak'a dayalı evrensel devlet idealini tarih sahnesine koymaktan başka bir şey yapmamıştır⁴ (Kojève, s. 170; Darby, 2000, s. 40). Sokrates'in öğrencisi Alkibiades siyaset ile felsefe arasındaki ilişkinin başarısız bir uygulayıcısı durumundayken, Büyük İskender bu projeyi gayet başarılı bir şekilde uygulamaya koymuştur. Büyük İskender'in uygulamaya koyduğu idealde tanınma açısından eksik olan, evrenselliğin, asil sınıflarla sınırlı tutulmasıdır (Grant, 1964, s. 49). Hegel'in tabiriyle söylersek, bu tanınma, sadece Efendiler arasında kalmıştır. Kojève'ye göre, tanınma homojen olarak bütün toplumsal sınıflara yayılmadıkça, yani evrensellik eşitlik ile tahkim edilmedikçe, söz konusu tanınma eksik kalacaktır. Büyük İskender'in projesindeki eksikliği giderecek olan parça Hristiyanlıkla tamamlanmıştır. İnsanlar soylu ve asil olup olmadıklarına bakılmaksızın, ortak bir Tanrı karşısında eşit olarak telakki edilmişlerdir (Kojève, 1991, s. 172-73). Hristiyanlık Kojève'e göre, Büyük İskender'in idealini, evrenselliğin içine eşitliği de katmak suretiyle bir üst aşamaya taşımıştır. Efendi ahlakı ve tavrı karşısına köle ahlakı ve tavrını koymuştur. Hristiyanlıktaki eksiklikse eşitlik ve evrensellik projesini öte dünyada gerçekleştirilebilecek bir ideal olarak tasavvur etmesidir. Bu eksikliği giderecek, yani klasik Yunan tezi ile Yahudi-Hristiyan antitezini sentezleyecek olan modernlerdir. Modernliğin temelini teşkil eden sekülerleşme ile evrensellik ve eşitlik projesi öte dünyada değil bu dünyada gerçekleşecek bir ideale dönüşmüştür (Kojève, s. 173).

Bu perspektiften bakıldığında, Napolyon ve Hegel, felsefede ve si-

⁴ “Büyük İskender herhalde Xenophon'un diyaloglarını okumuştur. Aristoteles'in öğrencisi olduğu muhakkaktır. Aristoteles Platon'un, Platon da Sokrates'in öğrencisidir. Demek oluyor ki, Büyük İskender dolaylı yoldan Alkibiades ile aynı öğretiyi almıştır. Daha yetenekli olması yahut doğru zamanda bulunması nedeniyle, Alkibiades'in başarısız olduğu şeyde Büyük İskender başarılı olmuştur. Fakat ikisi de aynı şeyi istiyorlardı ve ikisi de klasik site devletinin dar ve katı sınırlarının ötesine geçmek istiyorlardı. Hiçbir şey bu iki siyasi teşebbüsün kökenlerinin Sokrates'in felsefi eğitimine dayandığını kabul etmekten bizi alıkoymaz” (Kojève, 1991, s. 170).

yasette zirve noktaları temsil etmektedirler. 1806 Jena Savaşı'ndan sonra, dünya siyasetinde yeni bir şey yaşanmamıştır. Farklı gibi görünen hadiseler Fransız İhtilali'nin dünyanın değişik coğrafyalarına yayılmasından ibarettir. Dünyada cereyan eden herhangi bir gelişme, o bölgenin koşulları içinde o an cereyan eden bir Fransız İhtilali'nden başka bir şey değildir (Bloom, 1981, s. xi). Aynı şey Hegel için de geçerlidir. Hegel'den sonra gördüğümüz her açılım ve gelişme aslında Hegel'in Mutlak Bilgisinin tafsilinden ve detaylanmasından başka bir şey değildir. Bu durum, Kojève'nin "tarihin sonu" tezini gündeme getirmesine neden olmuştur. Tarihi hareket ettiren güç tanınma arzusu olduğu için, tanınma mükemmel hale gelmediği sürece (herkesin eşit derecede tanındığı homojen ve evrensel devlet ortaya çıkmadığı sürece) tarih, bu arzuyu tatmin edebilmek için yoluna devam edecektir. Tanınma arzusu vesilesiyle harekete geçen diyalektik, bu arzunun mutlak bir şekilde tatmin olmasıyla sona erecektir. Tarihe bu şekilde bir anlam verilmesi, devlet adamı ile filozofa ortak bir misyon yüklemektedir: dünya çapında kurulacak evrensel ve homojen devlet ideali için birbirine destek olmak (Darby, 2000, s. 42; Kojève, s. 174-75).

Kojève'nin anlatısında sağduyuyu zorlayacak kadar ilginç olan nokta, bu ortaklığın yönetim şekli olarak tiranlığı zaruri hale getirmesidir. Çünkü filozofun hakikat arayışı, zaman ve emek gerektirmektedir. Filozof için asli olan felsefedir, dolayısıyla filozof dünyevi işler ile ilgilenirken en kısa sürede çalışmalarına dönmek istemektedir. Bu yüzden, tasavvur ettiği ideali, kısa sürede tarihi bir gerçekliğe dönüştürmek için, devlet-adamı ile işbirliğine girecektir. Bu işbirliğinin en kısa sürede semeresini vermesi yani filozofun bir an önce yarım bıraktığı Felsefe'ye geri dönmesi, devlet adamının demokratik prosedürleriyle vakit kaybetmeden, filozofun sunduğu projeyi hayata geçirmesine bağlıdır. Kojève'nin ortaya koyduğu şekliyle ifade edersek, filozof gerekli olan ideali ortaya koyacak, entelektüel bu idealin detaylarını ve uygulama aşamalarını belirleyecek, devlet adamı ise bu projeyi uygulamaya koyacaktır (Kojève, s.164-66).

Kojève'nin resmettiği tabloda dikkat çeken şey tarihin rasyonel oluşudur. Devlet adamı ile filozof tarihin ilerlemesinde ortak hareket ediyorsa, aralarındaki ilişki de rasyoneldir (s. 175). Kişinin içinde yaşadığı tarihi ger-

çekliğin idrakine varması, yani bir özne olarak hareket edebilmesi, belli bir bilinci gerektirir. Bu bilinç, tarihi gerçekliğe karşı bir mesafeyle kazanılır (Grant, 1964, s. 51-52). Aksi takdirde bu gerçeklik karşısındaki insan yaşamı, doğa karşısındaki hayvan yaşamından farklı olmayacaktır. Nasıl ki doğa karşısında hayvanın bir mesafesi yoktur, yani hayvan, doğanın verilerini reddedip dönüştüremezse (*negating*), bulunduğu tarihi gerçekliğe karşı mesafe kazanamamış insan da bu gerçekliği dönüştüremez. Böyle bir insanın, içinde bulunduğu toplumsal düzenin pasif bir otomatı olmaktan başka bir işlevi yoktur. Halbuki filozof bu mesafeye sahip olduğu için içinde bulunduğu gerçekliği kavramsallaştırır, onun hangi doğrultuda dönüştürülebileceğini ortaya koyar (s. 174). Demek oluyor ki, siyasette bir ilerleme, verili sosyal gerçekliği kavramsallaştıran, böylelikle onun eksik yönlerini ortaya koyan filozofun tavsiyelerine devlet adamının kulak vermesiyle mümkün olacaktır. Filozofun tavsiyelerini dinleyen ve bu yönde hareket eden devlet adamı, filozofun ortaya koyduğu dönüşümü bir ideal olmaktan çıkaracak, dolayısıyla ona bir mevcudiyet sahası verecektir. Böylece, filozof, devlet adamı sayesinde, tarihi gerçeklikle bağ kuracak, ona etki edecektir. Bu da felsefenin ilerlemesi anlamına gelecektir. Kojève'e göre bu süreç, filozof ve devlet adamı tarafından dönüştürülemeyecek, yani dönüşüm potansiyeli tamamen tükenmiş bir gerçeklik ortaya çıkana kadar devam edecektir. Bu noktaya ulaşana kadar filozof ve devlet adamına düşen görev, var olan gerçekliği, Hegel'in Fenomenolojisinde işaret edilen noktaya (tanınmanın tam ve eksiksiz olduğu homojen ve evrensel devlet) ulaşıncaya kadar dönüştürmeye (*negating*) devam etmeleridir (s. 174).

Kojève'in ortaya koyduğu tarih felsefesi, Hiero'nun Simonides'in tavsiyeleri karşısında sessiz kalmasını da açıklamaktadır. Devlet adamı her ne kadar tarihi gerçekliği dönüştürmek için filozofun tavsiyelerine muhtaç olsa da, günlük siyasetin gerçeklerine sırtını dönemez. Filozofun tavsiyeleri ütopya olarak kaldığı sürece, devlet adamı filozof karşısında kayıtsız kalabilir. Bu durum, tarihi gerçekliğin filozofun işaret ettiği kıvama gelmemiş olmasına işarettir. Nitekim Simonides'in bazı tavsiyeleri (mesela düzenli ulusal ordu ve polis gücü) modernite ile uygulamaya konulmuştur (s. 139). Bu noktada, filozofa düşen görev, devlet adamında tecessüm eden iradeyi,

felsefi ideali gerçekliğe dönüştürecek bir güç olarak görmek ve ona göre davranmaktır. Devlet adamının görevi de, tarihi ve toplumsal gerçekliği dönüştürecek felsefi idealin uygulayıcısı olmaktır (s. 176). Bu noktadan sonra, bu iradenin tiranlık olarak zuhur etmesi felsefeci için asli bir mesele değildir.

Strauss'un Kojève'ye Cevabı

Strauss'un Kojève'ye cevabı, ilk olarak 1959 yılında *Hiero*'nun Fransızca baskısında yer aldı. Bu cevap, daha sonra, *On What is Political Philosophy?* adlı derlemede İngilizce olarak yayımlandı. Strauss söze, klasiklerin Efendi söylemi ile sınırlı olup olmadığı meselesi üzerinde durarak başlar. Kojève, Simonides'in gurur, onur ve şan üzerine yaptığı vurguyu Efendi bakış açısıyla sınırlı bir söylemin tezahürü olarak kabul eder. Strauss, Kojève'nin tespitini eksik bulur. Onur ve gurur, Efendiye (*gentleman*) aittir, ancak klasikler için onur en üst değer değildir (Strauss, 1991b, s. 189). Onur kaçınılmaz olarak, bir İyi'yi ve Doğru'yu varsaymaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir şey ondan onur duyulduğu için iyi değildir; iyi olduğu için o şeyden onur duyulur. Onurun üstünde bir İyi ve Doğru vardır. Dolayısıyla, Xenophon'un onuru en yüksek erdem olarak kabul ettiğini düşünmek mümkün değildir. Klasikler için en yüksek erdem, yani en iyi yaşam, bilgeliğe adanmış bir yaşamdır (Parsons, 2010, s. 83). Bu yüzden Xenophon'un söylemini (tez), köle ahlakı (antitez) ile tamamlamaya gerek yoktur⁵ (Strauss, 1991b, s. 190).

⁵ Kojève'ye göre, antik Yunan felsefesi tezi, Hristiyan inancı ise anti-tezi temsil etmektedir. Bu ikisini bir araya getirecek sentezi ortaya koyan kişi Hegel'dir. "Kojève, günümüz tiranlıklarını anlamak için Xenophon'un ortaya koyduğu ilkelerin yetersiz olduğunu ve klasik anlayışın İncil kökenli bir öğretiyi radikal bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini iddia etmektedir.... Madem ki, Xenophon ve Simonides, onurun en yüce İyilik olduğuna inanmıyor ve Efendi ahlakını benimsemiyorlar, onların öğretilerini Köle/İşçi ahlakından alınacak unsurlarla tamamlamaya (*supplementing*) gerek yoktur" (Strauss, 1991b, s. 169-170).

Önceki bölümde Kojève'nin, tanınma arzusu yönünden devlet adamı ile filozof arasında herhangi bir fark görmediğine işaret etmiştik. Strauss, bu konuda Kojève'den farklı düşünmektedir. Hem siyasal insan (devlet adamı) hem filozof, *eros*'a, yani arzuya sahiptir, fakat bu arzular farklı hedeflere yönelmiştir. Devlet adamı onur ve şan peşinde koşar ve mutluluğu bunlarla tanımlarken, filozofun peşinde olduğu mutluluk erdem ve bilgiden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Kojève'nin Hegel'den devralarak gündeme getirdiği tanınma, Strauss'a göre filozof için değil, siyaset adamı için bir motivasyon teşkil etmektedir. Filozof, Kozmos'un, yani baki ve değişmez düzeninin bilgisini arzulamaktadır ve ilk nedenlere vakıf olmak istemektedir. Beşeri hayat sürekli değişim içinde olması nedeniyle, filozofun hakikat arayışında başarıya ulaşması, değişimin egemen olduğu beşeri uğraşılardan kendini soyutlamasına bağlıdır. Filozofu mutlu edecek tek şey Hakikatin peşinde olmaktır ve bu uğraşıda çözümlerden ziyade sorular önemlidir⁶ (Strauss, 1981, s. 196). Strauss'un Kojève'den farkı hemen göze çarpmaktadır. Kojève için bilgelik arayışı beşeri boyutu olan, daha doğrusu beşeri bir çerçevede şekillenecek bir şeydir. Dolayısıyla, beşeri ile hakiki olan arasında bir tezatlık yoktur. Strauss için bilgelik arayışı ile beşeri işler ve ilişkiler arasında bir tezat vardır ve tanınmanın beşeri bir şey olması sebebiyle, filozof, tanınma peşinde koştuğu sürece filozof olma vasfını yitirecektir (Platon, 2015, s. 46-47; Strauss, s. 203).

Strauss'un klasiklere dayanarak devlet adamı ile filozof arasındaki öngördüğü radikal ayrım, onuru veya hakikati merkeze alan iki farklı erdeme ve iki farklı adalete işaret etmektedir. İyi bir vatandaş olmanın erdemi, ki bu Platon'un *Devlet*'inde (I. Kitap) belirtildiği şekliyle, dosta iyi ve düşmana kötü davranmak veya güçlünün/yasanın yanında yer almak şek-

⁶ "... felsefe kelimenin orijinal anlamıyla kişinin bilgisizliğinin bilgisinden başka bir şey değildir... Bu şekliyle felsefe, esaslı ve temel problemlerin hakkındaki hakiki farkındalıktır..." (Strauss, 1991b, s. 196). Filozof için baskın arzu, hakikat arzusudur, yani baki olanın veya bütünün ebedi sebeplerinin hakikati. Böyle bir hakikat arayışında, beşere dair meseleler ve kaygılar, değersiz ve geçici görüncedir (Strauss, 1991, s. 197-98).

linde gözükecektir. Devlet ve toplum yaşamının öngördüğü adalet, biz/onlar dolayısıyla dost/düşman ayrımları etrafında şekillenecektir (Xenos, 2008, s. 116). Beşeri ilişkilerden azami ölçüde sarfınazar eden filozofun peşinde olduğu erdem, dolayısıyla da adalet ister istemez, *polis*'in sınırlarını aşacaktır. Bilge'nin peşinde olduğu adalet siyaset üstü (*transpolitical*) bir mahiyete sahip olacaktır. Ebedi ve değişmez düzenin prensiplerine göre hareket eden filozof, eksiklik, ihtiyaç ve sınırlılıkla şekillenmiş olan siyasal toplumun erdemi, ahlakı ve adaletiyle ister istemez çelişecektir.

Strauss'un siyasi felsefesi bu noktada Kojève'den ayrılmaktadır. Kojève için, felsefe verili gerçekliğe dair söyleyeceği şeyler olduğu sürece, pedagojik bir mahiyete sahip olacak ve sosyal gerçekliği dönüştürmek adına *polis*'in işlerine karışacaktır (Kojève, s. 163). Bunun karşısında, Strauss tam tersi bir yöne işaret etmektedir. *Polis* ile filozof arasında gergin bir ilişki vardır. Filozof, siyasi topluma sadece güvenlik, barınma ve beslenme gibi ihtiyaçlar yüzünden bağımlıdır. Bunun dışında siyasi toplum, filozofa Hakikat arayışında kolaylıktan ziyade zorluk getirecektir. Strauss'un çizdiği tabloda, Sokrates'in beşer ile olan münasebeti, yani vaktini sürekli *agora*'da geçiriyor olmasının nedeni, felsefeyi anlayabilecek gençleri bulabilmektir (Strauss, 1991b, s. 205). Sokrates'in akıbetinden çıkardığı dersler ile felsefesinin ana hatlarını çizen Platon, filozof ile siyasi toplum arasındaki ince ve nazik bir denge kurmuştur. Filozof Hakikat arayışının sonucu olarak, siyasi toplumun çizdiği dar çerçevenin (Mağara) dışına çıkarken, aynı zamanda siyasi toplumu huzursuz edecek görüşlerini yakın çevresiyle sınırlı tutmalı ve iyi bir vatandaş olarak hareket etmelidir.⁷ Strauss'un vurguladığı şekliyle, teorik soyutlamalardan değil, somut tecrübelerden hareket eden böyle bir siyaset felsefesinin temel düsturu "ihtiyat" olacaktır (Duff, 2010, s. 620-621; Kenneally, 2007, s. 145; Strauss, 1964, s. 76). Filozofa düşen görev, siyasi toplumu, felsefenin bir tehdit olmadığına, filozofun kutsal tanımaz bir

7 "Felsefi siyaset neleri içermektedir? *Polis*'i, filozofların ateist olmadığına, *polis*'in değer verdiği şeyler karşısında saygılı olduklarına, kısacası filozofların sorumsuz maceracılar değil ama iyi vatandaşlar olduklarına ikna etmeyi içermektedir" (Strauss, 1991b, s. 205-206).

ateist olmadığına ve dahası filozofun iyi bir vatandaş olduğuna ikna etmektir (Strauss, 1989, s. 51; Strauss, 1980, s. 34-35). Bu çerçeveden meseleye bakınca Xenophon'un Simonides'e biçtiği rol anlaşılmaktadır. Felsefeci, iktidara yaklaştığı zaman iktidara talip olmak yerine iktidara iyiliği gösterecek şekilde hareket etmelidir. Bu noktada, Strauss Hiero'nun Simonides'in tavsiyeleri karşısındaki suskunluğunu Kojève'den farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Simonides'in tavsiyelerinin Hiero tarafından kulak arkası edildiği doğrudur ancak Simonides yapabileceğini yapmıştır. Ahlak, erdem, doğal hak gibi tiranın gündeminde yer bulması imkânsız söylemlerden yola çıkmak yerine, Makyavelvari bir şekilde, ahlaki olanı olduğu gibi göz ardı etmiş, ama tirana yine de iyiliğe yönelik siyasi tavsiyelerde bulunmuştur. Simonides, bir ütopyacı gibi iktidarı dönüştürmek gayesiyle hareket etmemiştir (Tarcow, 2004, s. 222). Makul ve itidalli bir tasarruf ile iktidarın, yöneticiye ve yönetilene mutluluk getirebileceğini ortaya koymuştur.

Strauss'un Kojève'ye yönelik eleştirileri sadece filozof ile siyaset arasındaki ilişki ile sınırlı değildir. Tarihin sonunda ortaya çıkacak olan Mutlak Bilgi ile İdeal Toplumsal Düzen hakkında da Strauss'un ciddi şüpheleri vardır. Tarihin sona ermesi, tanınma sayesinde elde edilecek tatminin kusursuz olmasına bağlıdır. Tanınmadaki en ufak eksiklik, ne kadar önemsiz gözükürse gözüksün, tatminsizliğe yol açacak ve netice olarak tarihin çarkları (bu tatminsizliği gidermek için) tekrar harekete geçecektir. Demek oluyor ki, tarihin sonundan bahsedebilmek için kişilerin tatminlerinin, yani tanınmalarının kusursuz olması gerekmektedir. Bu noktadan hareketle, Strauss tarihin sonunda herkesin payına düşen tanınmanın eşit olup olmadığını sorgular: Devlet başkanı ile sıradan bir vatandaş aynı tatmin noktasında buluşabilirler mi? Yoksa devlet başkanı, sıradan insana göre daha yüksek bir tatmin düzeyinde mi yaşayacaktır? Eğer devlet başkanının hissettiği tanınma sıradan insana göre daha üst düzeydeyse, o zaman tarihin sonunda herkesin tatmin olmasından bahsedemeyiz (Strauss, 1991, s. 207). Bu eleştiriler ile tanınmanın niceliksel değil, niteliksel boyutunun önemini vurgulayan Strauss, Evrensel ve Homojen Devletin, küresel bir Doğu Despotluğu olup olmadığını sorgular (Auffret, 1990, s. 333; Smith, 2006, s. 152). Sadece bir kişinin gerçek tanınma ve tatmini yaşadığı bu devlette, tarih ister istemez sa-

ray suikastları ve komploları şeklinde devam etmeyecek midir? Kojève'nin tarih felsefesinde trajik olan yan budur. İnsanlığın son sığınağı, rezil bir saray komplosunun siyasi suikastları mı olacaktır (Strauss, 1991, s. 207)? Kojève, felsefesindeki trajik boyutun farkındadır. 1930'lardan 1950'lerin sonlarına gelindiğinde, Kojève'nin görüşlerinin değişim geçirdiğini görmekteyiz. 1930'larda devrimci ve militan bir söylemin parçası olan tarihin sonu tezi, 1950'lere gelindiğinde nihilizm yüzünden çölleşen bir dünyanın ironik tasvirine dönüşecektir (Roth, 1985, s. 295). Böylelikle tarihin sonu, Savaşçı-Vatandaş'ın tanınma için hayatını riske attığı etik bir ülküden, hayvanlığa dönüşün parodisi haline gelecektir (Kojève, 1980, s. 160-61).

Strauss, Evrensel ve Homojen Dünya devletinin Büyük bir Global Doğu Despotluğu olmasının yaratacağı tatminsizlikten ve trajediden daha derinde işleyen başka bir trajedinin varlığına da dikkat çeker. Veleve ki tanınma mükemmel olsa bile, Kojève'nin tarih felsefesi trajik olmaktan kurtulamayacaktır. İnsanı diğer biyolojik varlıklardan ayırarak insan yapan tanınma arzusunun iki asli ögesi olan emek ve mücadele tarih sonunda ister istemez ortadan kalkacaktır. Demek ki tarihin sonunda kaçınılmaz olarak bizi bekleyen şey insanı insan yapan faaliyetlerin ortadan kalkmasıdır (Strauss, 1981, s. 208). Tatmin olan insan için artık verili gerçekliği değiştirme/dönüştürme şeklinde bir emek ve mücadeleden bahsetme imkânı kalmayacaktır. İnsan, refah, konfor ve vasatlığın hüküm sürdüğü bir dünyada kendine verilen görevi yerine getiren basit bir otomata dönüşecektir. Tarihin sonu, insanın insanlığının elinden alınmasıyla neticelenecekse, tarih trajiktir ve bu trajedi Global Doğu Despotluğunda söz konusu olan trajediden, telafisinin mümkün olmaması bakımından, çok daha derindir. Telafi için gösterilecek her çaba, trajedinin derinleşmesiyle sonuçlanacaktır. Tanınma ne kadar kusursuz olursa, insan daha fazla otomata dönüşecektir.

Tarihin sonunda ortaya çıkacak tabloda, Strauss'a göre insanı mutlu edecek bir yan yoktur. Strauss'un Kojève'ye sorusu açık ve nettir: Tarihin sonunda doğuşuna tanık olacağımız İnsan'ın Nietzsche'nin Son İnsan'ından herhangi bir farkı var mıdır? Bu nokta kritik bir öneme sahiptir, çünkü tarih sonunda karşımıza çıkacak olan şahıs, Kojève'nin tasvir ettiği muzaffer İşçi-Asker-Vatandaş figüründen ziyade bir nihiliste daha yakın olacaktır.

(Kojève, 1980, s. 69). Bu nokta, Kojève'in tezleri için büyük bir öneme sahiptir. Eğer tarihin sonunda varılacak yer nihilizmden başka bir şey değilse, tarihin anlamı ve anlamlılığı hakkında ciddi bir soru işaretinin oluşması kaçınılmaz olacaktır. Strauss'a göre, tarihin sonunda karşımıza çıkan insan, Nietzsche'nin Son İnsanına benzemektedir. Strauss mektuplarında da bu noktayı ısrarla vurgular ve tarihin sonunda varılacak yerin, Nietzsche'nin Son İnsanı olup olmadığı sorusunu tekrarlar. 19 Eylül 1950 tarihli mektubunda, Kojève bu soruya ironisi yüksek ama nihilizmi bariz bir cevap verir:

Nihai aşamada, anladığımız anlamda tarihi olarak var olmuş bir insan varlığı artık mevcut olmayacak. Sağlıklı otomatlar (spor, sanat, erotizm vb. şeyler ile) tatmin olacaklar ve sağlıklı olmayanlar da kapatılacaklardır. Amaçsız faaliyetleri ile (sanat vb.) tatmin olmayanlara (eğer yeterince tefekkür eder ve bilgeliğe ulaşırlarsa) gelince, onlar da filozof olacaklardır. Böyle hareket ederek, tanrılara dönüşeceklerdir. Tiran ise bir idareci haline gelecektir, otomatlar tarafından otomatlar için dizayn edilmiş makinede bir dişli (Kojève ve Strauss, 1991, s. 255).

Kojève'nin çizdiği bu ironi dolu tabloda Strauss'un korkularını teskin edici bir yan sezebilir miyiz? İnsanlar amaçsız ve şuursuz otomatlara dönüşmüş olsa bile, tarihin sonunda filozoflar huzura kavuşmuş olmayacaklar mı? Strauss, filozofların Tanrı, devlet adamlarının da dışındaki bir çark oldukları dünya hakkında o kadar iyimser değildir (Roth, 1991, s. 414). Eğer toplum düşüncenin üzerinde zorbalık (*tyrannizing*) yapıyorsa, yani Mağaranın dışına çıkma teşebbüsleri Mağaradakiler tarafından engelleniyorsa, Kojève'nin öngördüğü ve her geçen gün vakıa haline gelen Evrensel ve Homojen Devlet, toplumun düşünce üzerindeki tahakkümünü (tiranlığı) mutlak hale getirecektir. Modern tiranlığın elinde olan ama klasik tiranlığın elinde olmayan iki tane araç vardır: teknoloji ve propaganda. Bu iki araç sayesinde, doğanın ve sosyal hayatın tahakküm altına alınmadık hiçbir köşesi kalmamaktadır. Devlet adamının çarklardaki herhangi bir dişli haline gelmiş olması, Strauss'un Kojève'ye yönelttiği eleştirilere cevap olarak yeterli değildir. Kojève'nin felsefi sistemi, tanınmanın mutlak olması üzerine kuruludur ve açmaz da burada yatmaktadır: Başkasının emrine girmiş bir Tanrı (filozof) tatmin olmuş olarak kabul edilebilir mi? Filozofu tatmin edecek tek şey

Bilgeliktir. Bilge olmayanların şekillendirdiği bir dünyada filozofun tatmin olması mümkün olmayacaktır (Gourevitch ve Roth, 1991, s. xviii; Merrill, 2000, s. 91). Demek ki, tarihin sonunda tatmin ol(a)mamış birileri mutlaka kalacaktır.

Bu tespitten çıkacak sonuç, tarihin sonunun tarihin kendisinden pek farklı olmayacağı yönündedir. Ancak bir farkla. Geçmiş tiranlıklar Evrensel bir hegemonyaya sahip olmadıkları için, aykırı bir filozof, iş başa düştüğünde, toplumun homojenleştirici etkisinden kurtulmak için, başka diyarlara kaçabilme imkânına sahipti. İktidar aygıtlarındaki yetersizlik, iktidarın elinin uzanamayacağı vahalarda filozofun yaşamasına imkân veriyordu. Ancak modern teknoloji ile iktidar aygıtlarının ulaşmadığı bir yerin kalmamış olması, filozofa kaçabileceği bir saha bırakmamaktadır:

Evrensel Tirandan kaçmak mümkün değildir. Doğanın tahakküm altına alınması ve kuşku ile korkunun yasanın yerini alması nedeniyle, Evrensel ve Son Tiran, düşünce yönünde yapılacak en mütevazı faaliyetleri bile sürmek ve yok etmek için sınırsız bir güce sahiptir (Strauss, 1981, s. 211).

Kojève'nin yukarıda tasvir ettiği tarih sonrası dünyada, Hegel'in tanımladığı anlamda bir tanınma ile yetinmeyen filozofun, tanrıdan ziyade, hastalıklı (*sick one*) olarak telakki edilip dışlanması daha muhtemel olacaktır. Bütün bu tespitler ışığında baktığımızda Strauss'a göre, tarihin sonu bir kâbustan farksızdır. Bacon, Descartes ve Makyavel ile başlayan sürecin Kojève ile taçlandığı yerde karşımıza sadece iki alternatif çıkmaktadır: hayvana veya otomata dönüşmüş insanlar ile Japonya'da devam eden aristokratik kökenli faaliyetler (*Japanese snobbery*) (Kojève, 1980, s. 161). Bu, madalyonun sadece parlak kısmıdır. Strauss, Hobbes'un siyasal-öncesi (*pre-political*) evrenini çağrıştıran karanlık tabloyu 1940'larda tespit etmekte zorluk çekmeyecektir: "... sınırsız teknolojik ilerleme... hayatın sadece sefil ve kısa değil aynı zamanda gaddarlaştığı daimi bir kaos" (Strauss, 1991b, s. 194).

Tartışmanın Genel Değerlendirmesi

Kojève ile Strauss arasındaki tartışma *Hiero*'nun çok ötesine taşıdığı, Felsefeye ve Siyasete dair derin bir sorgulamaya dönüşmüştür. Tartışmayı ilginç kılan husus, tarafların kendileri dışındaki görüşleri fazla ciddiye almamalarıdır (Smith, 1993, s. 693). Ortada Platon ve Aristoteles'ten gelen klasik siyaset felsefesiyle Hegelci modern felsefe vardır. Taraflar, bunların dışındaki görüşleri ya irrasyonel ve yanlış bulur ya da Hegel'in veya Klasik siyaset felsefesinin bir türevi olarak görürler (Frost, 2013, s. 3). Bu durum, tarafların mektuplaşmasında kolaylıkla tespit edilebilmektedir. Tarafların birbirlerine olan hayranlıklarının açıkça ifade edildiği mektuplarda, Strauss'un Kojève'yi, Kojève'nin de Strauss'u dikkate alınmaya değer birkaç (çağdaş) filozoftan biri olarak telakki ettikleri görülmektedir (Smith, 1992). Tarafların birbirlerine olan derin muhabbetinin yanında tartışmayı ilginç kılan bir başka nokta ise, Strauss'un ve Kojève'nin pek çok ana meselede hemfikir olmalarıdır (Frost, 2013, s. 12). Anlaşamadıkları nokta her kadar nicelik olarak küçük gözüktü de, nitelik olarak büyüktür: felsefenin amacı nedir ve filozof nasıl yaşamalıdır?

Tartışmayı kimin kazandığına dair bir soru sorduğumuzda, tartışma üzerine olan literatür ibrenin Strauss'dan yana olduğunu göstermektedir. Straussçu geleneğin akademide daha köklü olması ve Kojève'nin ardında Strauss gibi kalabalık bir öğrenci kitlesi bırakmamış olması, bu durumu açıklamak için tek başına yeterli değildir. Strauss'un tabiriyle Kojève'nin tiranlık hakkında Makyavel'i bile geride bırakacak bir açık sözlülük sergilemiş olması, Kojève'nin pozisyonunu zora sokmaktadır. İlginçtir ki, Kojève ile tiranlık konusundaki ihtilafına rağmen Strauss da tiranlığa sempatiyle bakmakla suçlanmıştır. Shadia Drury, Strauss'un Kojève gibi açıkça olmasa da, örtülü bir şekilde tiranlığa destek verdiğini iddia etmektedir. Bu iddiaların dayanak noktası, Strauss'un canlandırmaya çalıştığı klasik siyaset felsefesinin ve doğal Hak kuramının eşitlikçi olmayan yapısıdır. Drury'ye göre, söz konusu seçkin yapı ile tiranlık arasında yapısal bir bağ vardır (Drury, 1987). Gerçekten de Strauss'un tiranlık ile hukuki bir yönetim arasındaki ayrımın mutlak olmadığını dile getirdiğini görmekteyiz (Strauss, 1981a, s.

74-75). Strauss için Hakikat (Filozof/Hakim) en yüksek değerdir ve bir yönetimin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna karar verecek kriter, Hakikate (doğal hakka) ve filozofa bu yönetimde ne kadar değer verildiği olacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki, Strauss filozofun kral olmasını mümkün görmemektedir (Strauss, 1981b, s. 193). Makul olan orta yol, filozofun sözünün dinlendiği bir yönetim olacaktır. Bu noktada, Strauss, filozofun sözünün dinlendiği bir tiranlığı, filozofun sözünün dinlenmediği hukuki bir rejime tercih edecektir (Havers, 2002; Strauss, 1981a, s. 74-75; Tarcow, 2004, s. 223).

Ancak Strauss farkındadır ki, Sokrates'i idam eden Atina demokrasisi, onun yaşamasına 70 yıl müsaade etmiştir ve Platon'un İdeal Devletinin belli bir oranda esin kaynağı olan Sparta'da Sokrates'in 70 yıl yaşaması mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla, Platon'un Sicilya seferlerinin gösterdiği gibi, tiran filozof için çok ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Demokrasi sahip olduğu bütün kusurlara rağmen filozof için daha iyi bir yaşama olanağı sunmaktadır (Zuckert ve Zuckert, 2014, s. 340). O zaman, Filozof-Kral gibi mümkün olmayan bir hayalin peşinde koşup demokrasiyi istikrarsız hale getirmek yerine, *demos*'un ruhunda hakim olan tiranlık eğilimlerini terbiye etmeye çalışmak daha uygun olacaktır. Felsefe, tabiri caizse, *psukhe*'de mündemiç olan *eros*'un istikametini süfli ve dünyevi boyuttan ulvi ve bilge olana döndürmeye yardımcı olmalıdır⁸ (Platon, 2015, s. 47). Kojève'nin tavrı ise radikaldir. Filozofun rolü doğayı, toplumu ve tarihi fethetmek için *eros*'u yönlendirmek olmalıdır. Demokratik bir idealin ancak tiranlık ile kurulabileceğine inanan Kojève için dünyevi boyut ile bilgelik arasında Strauss'un resmettiği gibi bir tezatlık yoktur.

Ancak bu tezat üzerinde durmak tartışmanın daha derin katmanlarından habersiz kalmamıza neden olabilir. Kojève ile Strauss arasında bu tezatin gölgelediği bir birlik var mıdır? Daha açık bir ifadeyle soracak olursak, tartışmada sadece iki taraf mı vardır? Michel Serres'in Platonik diyalogların gizli bir üçüncü özneye hitaben yazılmış olduğu şeklindeki tespiti, Kojève ve Strauss arasındaki diyaloga uyarlayabiliriz. Kojève'nin

8 Platonik felsefenin temelinde yatan *psukhe*'nin bu nevi bir yön değiştirmesi için bkz. Haşlakoğlu, s.42-43 ve 122-23.

ateizm ve tiranlık hakkındaki Strauss'un tabiriyle korkutucu açık sözlülüğü, en azından bir konuda işe yaramıştır. Bu açık sözlülük karşısında, Strauss'un kartlarını açık etmekten başka bir çaresi kalmamıştır. Düşüncelerini, alışık olduğu tarz üzere, yoğun ve kapsamlı bir metinsel analizin labirentinden geçirerek açıklamaz. O yüzden Kojève'ye verdiği yanıtta, Strauss-Kojève tartışmasının hitap ettiği gizli bir özne kendini belli eder: Martin Heidegger. Strauss'un kapanış cümlesi, Kojève ile aralarındaki tüm tezatlarla rağmen, felsefe ile tiranlık arasındaki ilişkiyi ihmal etmenin sıkıntıları konusunda hemfikirdir (Singh, 2005, s. 70; Velkley, 2011, s. 8-9). Filozof, Varlığın arkasına saklanıp, siyasi sorumluluğunu unutmamalıdır:

... ikimiz de dikkatimizi Varlık'tan (*Being*) tiranlığa doğru çeviriyoruz, çünkü tiranlığın sonuçlarıyla yüzleşecek cesareti olmayanları gördük. Onlar, alçakça hizmet edip gururla yönetenler, aynı zamanda Varlığın sonuçlarından kaçmışlardır, çünkü varlık hakkında konuşmak dışında bir şey yapmadılar (Strauss, 1991b, s. 212).

Strauss'un dikkat çektiği nokta Kojève ile müttefik olmalarına imkân sağlayan Sokratik tavidir. Strauss, felsefenin Epikürcü bir tavır ile *polis*'in dışında bir bahçede keyifle yapılacak bir şey olmadığını, Sokrates'in tavırlarına atıfta bulunarak vurgulamıştır. Strauss için Kozmos ve terbiye olmuş güzel bir Ruh her şeyden önce gelmektedir, ancak beşeri boyutların hesaba katılması gereklidir. Siyaset ile felsefe arasında aşılamayacak bir uçurumun olması ve dahası felsefecinin beşeri mevzulara daldıkça filozof kimliğini yitirecek olması, onun beşer ve *polis* karşısındaki sorumluluğunu azaltmaz. Bu nokta ışığında, Heidegger ile kıyaslandığında, Kojève ile Strauss'un ortak noktada buluştuklarını söyleyebiliriz: felsefenin toplumsal boyutunun üzerinde hassasiyetle durmak.

Kojève ile Strauss ikilisine bu noktada üçüncü bir figürü eklediğimizde tartışmaya daha geniş bir açıdan bakabiliyoruz: Simonides. *Hiero*'da Sokrates yerine Simonides'in konuşmacı olarak seçilmiş olmasının tek nedeni, Tiranlık ile Sokrates'i yan yana getirmemek olabilir mi? Simonides'in ayırıcı vasıflarından biri, Hiero'nun yönettiği ülkeye yabancı olmasıdır. Strauss, Kojève ve Simonides arasındaki ortak nokta, Strauss'un ve

Kojève'nin *emigre* olmaları dikkate alındığında, kolaylıkla anlaşılacaktır. İki filozof da anavatanlarını siyasi çalkantılar yüzünden terk etmişler, göçmen oldukları ülkelerde bürokratik ve akademik olarak önemli mevkilere gelmişlerdir. Simonides de yabancı olduğu bir ülkede, iktidara doğrudan hitap edebilecek bir mevkiye çıkabilmiştir. Strauss, *Hiero*'yu yorumlarken çok kıvrak bir hamle ile konuyu Xenophon'un kozmopolitanizmine getirir (Strauss, 1991a, s. 99; Havers, 2002, s. 156-157). Strauss liberal kozmopolitanizm hakkındaki menfi görüşlere sahiptir (Dobski, 2016, s. 228; Paskewich 2009, s. 48-49; Strauss, 1989a, s. 31). Ancak, hakikatin peşinde koşan bir filozofun, siyasi toplumun mağarasının dışına çıkabilmesi, kozmopolitan bir tavrı gerektirmektedir. Strauss'un dikkat çektiği kozmopolitanizmin, Ebedi Barışın kurulmasına katkı sağlayacak bir dünya vatandaşlığından uzaktır. Bu kozmopolitanizm, daha çok, ebedi Hakikate âşık bir filozofun beşeri düzende yaşayacağı sürgün halidir. Strauss'un Siyonist geçmişi ve daha sonra Siyonizm'e tepkisi bu noktada felsefi görüşlerini ciddi anlamda şekillendirmiştir (Sorensen, 2003, s. 406). Nasıl ki, bir Yahudi içinde bulunduğu toplumda sürgün (*galut*) hayatı yaşıyorsa ve yaşaması gerekiyorsa, hakikat peşinde koşan bir filozof da kaçınılmaz olarak sürgün hayatı yaşayacaktır (Seppard, 2006, s. 6; Strong, 2013, s. 723).

Emigre Kojève ile *emigre* Strauss arasındaki fark, bu iki filozofun sürgün karşısındaki farklı tavırlarına bağlanabilir. Kojève için sürgün kalıcı bir hal değildir ve filozof, dünyayı evi yaparak, Evrensel ve Homojen bir devletin vatandaşı olmak için çabalamalıdır. Bu uğraşı filozofu beşeri olana bağlayacak ve Varlık tarihin ivmesinde şekillenecek bir projeye dönüşecektir. Strauss için, sürgün filozofun arızı değil asli vasfıdır, dolayısıyla iktidara itidali, dengeyi ve ahengi tavsiye ettikten sonra asli vatanına yani idealar dünyasına geri dönmelidir. Kojève'nin filozofu dünya devletinin vatandaşı olmaya çabalarlarken, Strauss'un filozofu, değişmez ve mükemmel Kozmos'un vatandaşı olmayı arzulamaktadır (Strauss, 1991b, s. 212). Değişmez ve tarihi olmayan Varlığın Strauss için bir projeye dönüşmesi mümkün değildir. Dönüşmesi gereken şey, *psukhe*'dir ve *psukhe* yönünü Kaos'tan yani tarihi ve sürekli değişen arzulardan Kozmos'a doğru çevirmelidir (s. 200-201). Strauss'u korkutan, bu dönüşümün modern ideolojiler ile toplumsal bir pro-

je haline gelmesi ve sonuç olarak büyük felaketlere yol açmasıdır. Meseleye bu açıdan bakılınca, Strauss'un tozlu raflarda unutulmuş 20 sayfalık antik bir metni, modern otoriterlik ve totaliterlik tartışmaları bağlamında gün yüzüne çıkarma nedeni anlaşılır hale gelmektedir. Xenophon'un *Hiero*'su tiranlığı *psukhe* ile irtibatlandırır ve devasa bürokratik mekanizmaların ve toplumsal yapıların gölgesinde unutilan bir boyuta dikkat çeker: eros ile tiranlık arasındaki ilişki. Strauss'un ısrarla üzerinde durduğu nokta, filozof ile iktidar arasında aşılması mümkün olmayan bir uçurumun varlığıdır. Filozof sürgünün kaçınılmaz bir yazgı olduğunu unuttuğunda, yani Filozof ile iktidar arasındaki uçurum kapandığında, tarihi tecrübenin Heidegger ve Schmitt ile sonuçlanacağını kestirmek zor olmayacaktır.⁹

Kojève'nin altını çizdiği evrenselliğin ve eşitlikçiliğin, bu sonuca mani olup olmayacağı spekülasyon konusudur. Strauss ile Kojève arasındaki dostluğun ve fikir alışverişinin sağlayacağı en büyük katkılardan biri de bu spekülasyon hakkında karar verirken günümüz siyaset felsefesinde revaçta olmayan iki farklı diyaletik ve düşünme/yaşama şekli hakkında bizi düşünmeye zorlamasıdır. Düşünce ile gerçeklik arasındaki uçurumun kapanmasının tehlikelerine dikkat, Strauss için diyalektik, hakikate ulaşmaya çalışan *eros*'un emrindeki bir araç olacaktır. Dolayısıyla, bu tip bir diyalektik Kudüs ile Atina, Vahiy ile Akıl, Premodern ile Modern, Elit ile Kitle arasındaki farkı öğüten ve homojenleştiren bir toplumsal projenin işleyiş şekli değildir. Kojev'nin tanımladığı şekliyle diyalektik ise, bir güdünün yaşattığı tatminsizliğin giderilmesi amacıyla arzu nesnesinin zapt

9 *Hiero* Strauss'un kariyerinde orta dönem diyebileceğimiz bir dönemde yazılmıştır. Bu dönemin diğer eserleri, *Natural Right and History* ve *Persecution and the Art of Writing* adlı çalışmalardır. Bu üç çalışma birlikte okunduğunda aynı problematiğin farklı veçhelerini ele aldığını görebiliriz. Bu bağlamda, nasıl ki, *Hiero*'da Heidegger'e gönderme varsa, *Natural Right and History*'de de Schmitt'e gönderme vardır. Özellikle, Strauss'un İbn Rüşd ve Thomas Aquinas arasında Doğal Hak bağlamında yaptığı kıyaslamaların, Schmitt'in istisna kuramına bir yanıt olduğu görülebilir (Strauss, 1965, s. 159-161). Strauss'un Doğal Hak bağlamında, Schmitt'in istisna kuramındaki eksikliklerin bir eleştirisi için bkz. Sousa, 2016, s. 420.

edilmesi çabasıdır (Singh, 2005, s. 130). Bu fethetme arzusu, tarih boyunca kendini hep bir toplumsal proje olarak ortaya koymuştur. Filozofun rolü ise bu arzuya tercüman olmak ve siyasi felsefesinin gerektirdiği pedagoğ rolünü oynamaktır (Schlie, 2003, s. 528).

Kojev ile Strauss arasındaki ana hatlarını vermeye çalıştığımız polemik tarihi tecrübe ışığında değerlendirdiğimizde, ilginç bir durumla karşılaşırız. Amerikan siyasetindeki ve akademisindeki ağırlığına bakıldığında Strauss, Kojève'nin idealine Kojève'den daha çok yaklaşmıştır. Buna karşın, Kojève de hayatının sonlarına doğru, Strauss'un idealize ettiği kitlelerden uzak ve yalnız filozofa daha çok benzemiştir (Smith, 1992, s. 693). Kojève, Strauss'a yazdığı 29 Mart 1962 tarihli mektubunda, diyalektik üzerine verdiği ders vesilesiyle hissettiği karamsarlıktan bahseder. Salonu tıka basa dolduran 300'den fazla genç Kojève'nin kışkırtıcı ve paradoksal demeçlerine rağmen, söylenen her şeyi sorgulamadan not etmektedir. Durumdan dert yanan Kojève mektubunda kendini twist dansı hocası gibi hissettiğini dile getirir ve ekler: "Bütün bunları sana gittikçe daha çok Platoncu olduğumu söylemek için yazdım. İnsan az sayıda kişiye hitap etmeli, kalabalığa değil" (Strauss, 1991c, s. 308).

Kaynakça

- Auffret, D. (1990) *Alexandre Kojève: La Philosophie, L'État, La Fin de L'Histoire*, Paris: Bernard Grasset.
- Darby, T. (2000) "Who Has the Right to Rule the Planet?", *Bulletin of Science & Society*, sayı: 20(1), s. 40-53.
- Dobski, B. (2016) "Robert Howse, Leo Strauss Man of Peace," *Soc*, sayı: 53, s. 226-229.
- Drury, S. B. (1987) "Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching," *Political Theory*, sayı: 15(3), s. 299-315.
- Duff, A. S. (2010) "Stanley Rosen's Critique of Leo Strauss," *The Review of Metaphysics*, sayı: 63(3), s. 615-642.

- Frost, B. P. (2013) "Who Won the Strass-Kojève Debate?", American Political Science Association Annual Meeting, Ağustos, Chicago.
- Grant, G. P. (1964) "Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève," *Social Research*, sayı: 31(1), s. 45-72.
- Gourevitch, V. ve Roth, M. S. (1991) "Introduction" *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Toronto: Maxwell Macmillan.
- Haşlakoğlu, O. (2016) *Platon'un Düşüncesinde Tekhné: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Havers, G. (2002) "Romanticism and Universalism: The Case of Leo Strauss," *Dialogue and Universalism*, sayı: 6(7), s. 155-167.
- Kenneally I. (2007) "The Use and Abuse of Utopianism: On Leo Strauss's Philosophic Politics," *Perspectives on Political Science*, 36(3): 141-147.
- Kojève, A. (1980) *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, çev. J. H. Nichols, Londra: Cornell University Press.
- Lenzner, S. J. ve Kristol, W. (2010) "Leo Strauss: An Introduction," *Perspectives on Political Science*, sayı: 33(4), s. 204-214.
- Merill, C. A. (2000) "Leo Strauss's Indictment of Christain Philosophy," *Review of Politics*, sayı: 62(1), s. 77-105
- Minowitz, P. (2011) "What was Leo Strauss?", *Perspectives on Political Science*, sayı: 40, s. 218-226.
- Pangle, L. T. (1986) "Introduction," *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Parens, J. (2010) "Strauss on Maimonides's Secretive Political Science," *Perspectives on Political Science*, sayı: 39(2), s. 82-86.
- Paskewich, J. C. (2009) "Leo Strauss' Modern Regime Cycle," *Theoria: Journal of Social and Political Theory*, sayı: 56(118), 40-62.
- Pippin, R. B. (1993) "Being, Time and Politics: The Strauss-Kojève Debate," *History and Theory*, sayı: 32(2), s. 138-161.
- Platon. (2015) *Phaedo: Sokrates'in Ölümü*, İstanbul: Oda Yayınları.
- Racu, A. (2015) "On Tyranny: The Debate between Leo Strauss and Alexandre Kojève," *South East European Journal of Political Science*, sayı: 3(1), s. 121-125
- Roth, M. S. (1991) "Natural Right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève," *Revue de Metaphysique et de Morale*, sayı: 96(3), s. 407-422.

- Roth, M. S. (1985) "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History," *History and Theory*, sayı: 24(3), s. 293-306.
- Roth, M. S. (1983) "A Note on Kojève's Phenomenology of Right," *Political Theory*, sayı: 11(3), s. 447-458.
- Schlie, M. (2013) "Words Without Desire: Strauss, Hegel and Political Violence," *The Review of Metaphysics*, sayı: 66, s. 519-544.
- Seppard, E. R. (2006) *Leo Strauss and the Politics of Exile*, Hanover: Brandeis University Press.
- Singh, A. (2005) *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, New York: University Press of America.
- Smith, S. B. (2006) *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Steven (1992) "On Tyranny by Leo Strauss," *Political Theory*, sayı: 20(4), s. 690-693.
- Sorensen, K. (2003) "Revelation and Reason in Leo Strauss," *The Review of Politics*, sayı: 65(3), s. 383-408.
- Sousa, A. L. C. (2016) "Thoughts on Leo Strauss's Interpretation of Aristotle's Natural Right Teaching," *Review of Politics*, sayı: 78(4), s. 419-442.
- Strauss, L. (2007) "Notes on Carls Schmitt, The Concept of the Political," *The Concept of the Political*, çev. George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989a) "An Introduction to Heideggerian Existentialism," *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989b) "On Classical Political Philosophy," *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1984) *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1980) *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964) *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strong, T. B. (2013) "Exile and the Demos: Leo Strauss in America," *The European Legacy: Toward New Paradigms*, sayı: 18(6), s. 715-726.
- Tarcow, N. (2004) "Preface to the Japanese Translation of On Tyranny," *Perspectives on Political Science*, sayı: 33(4), s. 221-225.
- Xenophon. (1991) *Hiero or Tyrannicus*, New York: The Free Press.
- Xenos, N. (2008) *Cloaked in Virtue: Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of*

Mete Ulaş Aksoy

American Foreign Policy, New York: Routledge.

Velkley R. L. (2011) *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, Chicago: The University of Chicago Press.

Zuckert, M. P. ve Zuckert C. H. (2014) *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.

Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hudûs Delili Savunması

Enis Doko

ÖZET • Hudûs delilinin (Çağdaş Batı felsefesi literatüründe Kelamın Kozmolojik Argümanı olarak anılmaktadır) ilk öncülü evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu iddia eder. Bu öncülü savunmakta kullanılan iki felsefi argümandan biri Hilbert oteli benzeri paradokslardan hareketle bilfiil sonsuzun varlığını reddetmeye dayanır. Bazı felsefecilere göre bilfiil sonsuzun varlığının reddi Platonizm ve klasik teizmle çelişir. Söz konusu argümanla ilgili tartışmalarda bu kritik bir eleştiridir. Bu konu matematik felsefesiyle de din felsefesiyle de ilgilidir. Makalemizde bu iddiayı değerlendirdikten sonra, Hilbert otelinin bilfiil sonsuzun varlığını genel olarak reddetmeyi gerektirmediği, birinci öncülü savunmak için geliştirilen bu felsefi argümanın Platonizm ve klasik teizmle tutarlı bir şekilde geliştirilebileceğini göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Hudûs delili, Kelam'ın kozmolojik argümanı, Matematik Felsefesi, Din felsefesi, Allah'ın varlığı, Bilfiil sonsuz, Platonizm*

ABSTRACT • Huduth argument's (in contemporary western philosophy known as Kalam Cosmological argument) first premise claims that universe began to exist. One of the two philosophical arguments which is developed to defend this premise depends on rejecting the existence of actual infinite using paradoxes like Hilbert's hotel. According to some philosophers, rejection of the existence of actual infinite contradicts with Platonism and classical theism. This issue is of interest to both philosophy of mathematics and philosophy of religion. After assessing this claim, we argue that Hilbert's hotel does not rule out the existence of actual infinite in general, and try to show that this philosophical argument developed to defend the first premise may be constructed in a way that is compatible with Platonism and classical theism.

Keywords: *Huduth argument, Kalam cosmological argument, Philosophy of mathematics, Philosophy of religion, Existence of God, Absolute infinite, Platonism*

1. Hudûs Delili

Aslında tek bir kozmolojik delil yoktur, farklı versiyonda kozmolojik deliller felsefe tarihi boyunca savunulmuştur. Kozmolojik deliller, tarihi Platon ve Aristoteles'e kadar geriye giden Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilen bir deliller ailesidir (Craig 2001). Bu delil türü özellikle İslam düşüncesinde çok ilgi çekmiş; Kindi, Gazzali, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi önemli düşünürler tarafından bu delilin farklı versiyonları savunulmuştur. Kozmolojik deliller evrenin varlığının ya da ondaki değişim, hareket benzeri olguların Tanrı'nın varlığına delil teşkil ettiğini göstermeye çalışır. Delilin odaklandığı olguya bağlı olarak farklı formları mevcuttur. Günümüzde en çok tartışılan kozmolojik delil, İslam literatüründe Hudûs delili¹, Batı'da ise Kelam'ın kozmolojik delili olarak anılan delildir. Tarihte bu delil John Philoponus, Kindi, Gazzali, Saadia ben Gaon, Bonaventure gibi felsefeciler tarafından savunulmuştur (Craig 1979, s. 1-50). Delil günümüzde William Lane Craig (Craig 1979, Craig ve Sinclair 2009) tarafından modernize edilmiştir. Craig dışında Mark Nowacki (Nowacki 2007), Stuart Hackett (Hackett 1957), Robert Koons (Koons 2014) ve David Oderberg (Oderberg 2002) gibi çağdaş felsefeciler tarafından farklı formatlarda savunulmuştur. Literatürde en çok bilinen ve tartışılan format olması nedeniyle bu makalemizde Craig'in savunduğu Hudûs delili versiyonuna odaklanacağız.

Hudûs delili öncüller halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Evren var olmaya başlamıştır.
2. Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır.
3. Dolayısıyla, evrenin de bir nedeni vardır. (1. ve 2. öncülden.)
4. Eğer evrenin bir nedeni varsa bu neden Tanrı'dır.
5. Tanrı vardır. (3. ve 4. öncülden)

¹ “Hudûs”, sonradan meydana gelme anlamına gelmektedir. Söz konusu argüman, evrenin sonradan meydana gelmesine odaklandığı için İslam düşüncesinde Hudûs delili olarak anılır.

Yukarıdaki argümanın savunulması gereken üç tane öncülü vardır. Biz makalemizde ilk öncüle, yani evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu iddiasına odaklanacağız. Craig bu öncülü savunmak için iki adet felsefi argüman ile iki adet bilimsel doğrulama sunmaktadır (Craig 1979, s. 65-141). Birinci bilimsel doğrulama genişleyen evren kozmolojisine dayanır. Buna göre büyük patlama kuramı evrenin bir başlangıcı olduğuna işaret ederek birinci öncülü doğrulamaktadır. İkinci bilimsel doğrulama, termodinamiğin ikinci yasasına (entropi yasası olarak da bilinir) dayanır. Bu yasaya göre evren bir gün termodinamik dengeye gelecektir. Eğer evren ezeli olsaydı termodinamik denge çoktan yaşanmış olmalıydı. Termodinamik dengede olmadığımızı göre evrenimiz sonlu bir süredir vardır ve dolayısıyla zamansal başlangıcı olmalıdır. Birinci felsefi argüman bilfiil sonsuzun (bilfiil sonsuz bir sonraki bölümde tanımlanacaktır) var olamayacağını göstermeye çalışır. Eğer bilfiil sonsuz imkânsızsa, olayların geçmişe doğru sonsuz olması da bilfiil sonsuz olduğu için, evrenin geçmişi ezeli olamaz. Dolayısıyla evrenin zamansal başlangıcı olması gerekir. İkinci felsefi argüman ise bilfiil sonsuzun ardışık eklemeyele oluşturulamayacağı iddiasına dayanır. Bu iddia savunulduktan sonra, zamansal geçmiş olaylar silsilesi de ardışık toplamla teşekkül ettiği için, geçmiş olaylar silsilesinin bilfiil sonsuz olamayacağı sonucuna varılır. Dolayısıyla evrenin zamansal başlangıcı olması gerekir.

Makalemizde birinci, yani bilfiil sonsuzun imkânsızlığına dayanan felsefi argümanın Platonizmle ve Tanrı'nın bilgisiyle ilişkisi irdelenecektir. West Morriston bu argümanın Platonizmle ve klasik teizmle çeliştiğini savunmuştur (Morriston 2002). Platonizm bilfiil sonsuz sayıda soyut cisim olduğunu iddia eder. Platonizmi makul bulan biri birinci felsefi argümanı reddetme eğiliminde olacaktır. Morriston'a göre Tanrı'nın bilgisi kapsamında da bilfiil sonsuz ortaya çıkar. Eğer her şeyi bilen bir Tanrı varsa, Tanrı bilfiil sonsuz sayıda olayı bileceği için, bilfiil sonsuz da var olmalıdır. Dolayısıyla eğer bilfiil sonsuzun varlığı imkânsızsa o zaman klasik teizmin tanrısının varlığı da imkânsızdır. Makalemizde Morriston'un bu argümanını inceleyip değerlendirmeye çalışacağız. Bir sonraki bölümde bilfiil sonsuz kavramını tanımlayıp, aritmetik özelliklerini hatırlatacağız. Üçüncü bölümde, birinci felsefi argümanı ve Craig'in bilfiil sonsuz aleyhinde Hilbert otelinden

hareketle geliştirdiği argümanı inceleyeceğiz. Dördüncü bölümde West Morriston'un klasik teizm ile bilfiil sonsuzun reddinin çeliştiği yönündeki iddiasını desteklemek için verdiği argümanları ile Craig'in bu argümanlara verdiği cevabı inceleyeceğiz. Bu bölümde ayrıca Craig'in yaklaşımının bize neden başarısız olduğunu göstermeye çalışacağız. Son bölümde Hilbert otelinin bilfiil sonsuzun reddini gerektirmediğini, sadece uzay-zamanda var olan, dolayısıyla çıkarılıp eklenebilen bilfiil sonsuz sayıda cismin var olmadığını gösterdiğini savunmaya çalışacağız. Bu yaklaşım doğruysa o zaman birinci felsefi argüman, klasik teizm ve Platonizmle tutarlı hale getirilebilir.

2. Bilfiil Sonsuzun Tanımı ve Aritmetik Özellikleri

Felsefe literatüründe genelde iki tür sonsuzdan bahsedilir: Bilkuvve ve bilfiil sonsuz. Bilkuvve sonsuz (∞ sembolü ile gösterilir), durmadan ilerleyen, ancak sonsuza hiçbir zaman ulaşamayan süreçlerde açığa çıkar. Örnek olarak doğal sayılar dizisi: 1, 2, 3, 4... bu dizi hiç durmadan ilerler ama sonsuza asla ulaşamaz ve bundan dolayı bu serinin limiti bilkuvve sonsuzdur. Bu sonsuz türü özellikle türev ve integrallerle ilgilenen matematiğin alt dalı olan kalkülüste karşımıza çıkar. Sonu olmayan bir ardışıklığı ifade ettiği için bilkuvve sonsuz tamamlanmamış dinamik sistemleri temsil eder. Bilkuvve sonsuz, keyfi büyük sonlu bir sayı olarak da düşünülebilir², o yüzden bazen "değişken sonlu sayı" olarak da adlandırılır.

Diğer taraftan, bilfiil sonsuz $\{\aleph\}$, tamamlanmış ve değişmeyen sonsuz sistemleri temsil eder. Buna örnek olarak doğal sayılar kümesindeki ($N=\{1, 2, 3, 4, \dots\}$) eleman sayısı verilebilir. Doğal sayılar dizisi durmadan artarken, doğal sayılar kümesinin eleman sayısı sabittir ve değişmez. Bilfiil sonsuza bir başka örnek de doğru parçasındaki nokta sayısını ifade eden kümenin elemanlarıdır. Bilfiil sonsuz matematikte kümeler teorisinde karşımıza çıkar. Bilfiil sonsuz kavramını daha iyi anlamamız için, birkaç temel tanım yapmamız yerinde olacaktır.

² x 'in keyfi olarak büyük olması, verilen herhangi bir n sayısı için, $x>n$ demektir.

Bir kümenin büyüklüğüne, kümenin kardinalitesi denir. Mesela $\{A, B, C\}$ kümesinin üç elemanı olduğu için, bu kümenin kardinalitesi üçtür. Bu örnekteki gibi sonlu sayıda elemanların kardinalitesi doğal sayılarla ifade edilir. Ancak, doğal sayılar kümesi gibi sonsuz sayıda elemanı olan kümelerin kardinalitesi doğal sayılarla ifade edilemez. Bu kümelerin kardinalitesi sonsuz ötesi sayılarla $\{\aleph_0, \aleph_1, \aleph_2, \dots\}$ ifade edilir. Sonsuz ötesi sayılar reel sayı değildir.

Bir kümenin büyüklüğü (kardinalitesi) nasıl belirlenir? Sonlu eleman içeren kümeler söz konusu olduğunda bu sorunun cevabı basittir, tek yapmamız gereken elemanları saymaktır. Ancak sonsuz kümelerin elemanları sayılamayacağı için alternatif bir yaklaşım kullanmak gerekir. Saymaya alternatif yöntem, kümelerin eşleştirilebilmesi işlemine dayanır. İki küme ancak ve ancak elemanları birebir eşleştirilebilirse eşit sayıda elemana sahiptir. Örnek olarak $\{1, 2, 3\}$ ve $\{A, B, C\}$ kümelerini alalım. Bu iki küme eşit elemana sahiptir, çünkü elemanları birebir eşleşebilir: $1 \leftrightarrow A$, $2 \leftrightarrow B$, ve $3 \leftrightarrow C$. Bu yaklaşım sonsuz eleman içeren kümeler için de geçerlidir. Eşit sayıda elemana sahip kümeler, eşdeğer kümeler olarak adlandırılır. Diğer taraftan iki kümenin elemanları birebir eşleştirilemezse, o zaman bu iki kümenin eleman sayısı eşit değildir ve kümelerden birinin kardinalitesi diğerinden büyüktür.

Astküme, bir kümenin bütün elemanlarını içermeyen alt kümesidir. Mesela, çift sayılar doğal sayıların astkümesidir. Bütün çift sayılar doğaldır ancak bütün doğal sayılar çift değildir. Bu bilgiler ışığında, sonsuz kümeleri şu şekilde tanımlayabiliriz: Sonsuz kümeler, kendilerine eşdeğer astkümeleleri olan kümelerdir. Örneğin doğal sayılar kümesi, astkümesi olan çift sayılar kümesine eşdeğerdir çünkü iki kümenin elemanları birebir eşleştirilebilir: $1 \leftrightarrow 2$, $2 \leftrightarrow 4$, $3 \leftrightarrow 6 \dots n \leftrightarrow 2n \dots$ (n burada herhangi bir doğal sayıyı temsil ediyor). Bu tanımın doğal bir sonucu olarak sonsuz kümelerde özparçanın³ bütüne eşit olabileceği sonucuna varabiliriz.

Doğal sayılar kümesinin kardinalitesi en küçük sonlu ötesi sayı

³ Özparça, bir cismin kendine eş olmayan parçasıdır.

olan $\aleph_0$ 'dır. Rasyonel sayılar kümesinin⁴ doğal sayılar kümesi ile birebir eşleştirilebileceği gösterilebilir, dolayısıyla kardinalitesi $\aleph_0$ 'dır. Öte yandan reel sayılar kümesi doğal sayılar kümesinden büyüktür ve onunla birebir eşleştirilemez. Doğal sayılara eşdeğer kümeler sayılabilir sonsuz kümeler olarak bilinir. Reel sayılar⁵ kümesi sayılabilir sonsuz bir küme değildir. Süreklilik hipotezinin doğru olduğunu varsayarsak,⁶ reel sayılar kümesinin kardinalitesi $\aleph_1$ 'dir. Sonsuz sayıda farklı büyüklükte sonsuz küme vardır. Sonlu ötesi sayılar şu şekilde sıralanabilir: $\aleph_0 < \aleph_1 < \aleph_2 \dots$

Sonlu ötesi sayılarla aritmetik yapmak mümkündür. Mesela toplama işlemi tanımlanabilir. Birkaç örnek:

- $\aleph_0 + n = \aleph_0$ (n: herhangi bir doğal sayı.)
- $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$
- $\aleph_0 + \aleph_0 + \aleph_0 + \dots = \aleph_0$
- $\aleph_0 + \aleph_1 = \aleph_1$
- $\aleph_1 + \aleph_1 = \aleph_1$

Buradaki örneklerden çıkan ilk sonuç, çıkarmanın (toplamanın tersi) birden fazla cevaplara yol açmasıdır: $\aleph_0 - \aleph_0 = n$ (birinci örneğe göre) ve $\aleph_0 - \aleph_0 = \aleph_0$ (ikinci örneğe göre). Bunun bir sonucu olarak sonlu ötesi sayılar için çıkarma tanımlanamaz. Sıfırla bölme nasıl tanımsızsa, bu sayılar için de çıkarma işlemi tanımsızdır. Çıkarmanın yegâne bir sonuca yol açmaması, özparçanın bütüne eşit olmasının, yani sonsuzun tanımının sonucudur. Yukarıda verdiğimiz toplama örneklerinden yola çıkarak çarpma işlemi de

⁴ Rasyonel sayılar kümesi, iki tam sayının oranı olarak ifade edilebilecek (p/q , p ve q tam sayılardır ve q sıfırdan farklıdır) sayıların kümesidir.

⁵ Reel sayılar, sayı çizgisindeki herhangi bir değeri temsil eden sayılar kümesidir. Reel sayılar, hem rasyonel sayılardan, hem de kesir şeklinde yazılamayan irrasyonel sayılardan oluşur. Bütün Reel sayılar ondalık formatta yazılabilir.

⁶ Süreklilik hipotezi: Doğal sayıların kardinalitesinden büyük fakat reel sayıların kardinalitesinden küçük kardinaliteye sahip bir küme yoktur. Süreklilik hipotezi, Zermelo-Fraenkel kümeler teorisinde doğruluğu karar verilemez bir önermedir.

tanımlamak mümkündür. Bazı örnek durumlar şöyle yazılabilir:

- $\aleph_0 \times n = \aleph_0$ (n: herhangi bir doğal sayı.)
- $\aleph_0 \times \aleph_0 = \aleph_0$
- $\aleph_0 \times \aleph_0 \times \aleph_0 \times \dots \aleph_0 = \aleph_0$
- $\aleph_0 \times \aleph_1 = \aleph_1$
- $\aleph_1 \times \aleph_1 = \aleph_1$

Yukarıdan görebileceğimiz gibi klasik işlemlerdeki gibi bölmeyi çarpmanın tersi olarak aldığınızda bu işlemlerde bölme de çıkarma gibi yegâne bir sonuç vermez. Bunun sonucu olarak sonlu ötesi sayılar için bölme de tanımlanamaz.

Bilfiil sonsuz kavramını hatırladığımıza göre şimdi bilfiil sonsuzun imkânsızlığına dayalı felsefi argümanı ve Craig'in bilfiil sonsuz aleyhinde Hilbert otelinden hareketle geliştirdiği argümanı inceleyebiliriz.

3. Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığına Dayanan Felsefi Argüman

Bu bölümde bilfiil sonsuz ile Hudûs delili arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Hudûs delilinin üç temel öncülü de aslında bilfiil sonsuza doğrudan atıf yapmaz ve genel formu ile argüman aslında bilfiil sonsuzla ilişkili değildir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz gibi Hudûs delilinin ilk öncülünün savunmasında kullanılan felsefi argümanların ikisi de bilfiil sonsuzla yakından ilişkilidir. Önce makalemizin asıl konusu olan birinci felsefi argümanı inceleyelim. Craig ve Sinclair'in Hudûs delilin birinci öncülünü savunmak için kullandığı birinci felsefi argüman (bilfiil sonsuzun imkânsızlığına dayanan felsefi argüman) şu şekilde özetlenebilir:

1. Bilfiil sonsuz var olamaz.
2. Olayların geriye dönük zamansal sonsuz olması bilfiil sonsuzdur.
3. Dolayısı ile, olayların geriye doğru sonsuzluğu var olamaz.
(Craig ve Sinclair 2009, s. 103)

Bizi ilgilendiren öncül birincisidir. Bilfiil sonsuzun var olmadığını neden düşünelim? Sezgiciler dışında bütün matematik düşünce okulları bilfiil sonsuzun tutarlı ve geçerli bir matematiksel kavram olduğunu kabul ederler. Birinci öncül bu iddia ile çelişmez, burada bilfiil sonsuzun imkânsız olmasıyla kastedilen, bu sonsuzun zihinden bağımsız bir şekilde gerçek bir varlık olarak var olamayacağıdır. Craig ve Sinclair birinci öncülü savunmak için Hilbert oteli gibi bilfiil sonsuzu içeren düşünce deneyleri kullanır (Craig ve Sinclair 2009, s. 108-110). Hilbert oteli bilfiil sonsuz sayıda oda içeren bir oteldir. Bu otelin dolu olduğunu ve otele kalmak için gelen yeni bir misafir olduğunu düşünelim. Eğer otel sonlu sayıda oda içerseydi resepsiyonist misafiri oda olmadığı gerekçesi ile göndermek zorundaydı. Ancak bilfiil sonsuzun “özparça bütüne eşittir” özelliği sayesinde Hilbert otelinde yeni misafiri kolayca bir odaya yerleştirilebilir. Yeni misafir için boş oda şöyle bir manevrayla sağlanabilir: Resepsiyonist 1 numaradaki misafiri 2 numaraya, 2 numaradaki misafiri 3 numaraya vs. gönderebilir. Bu manevranın sonucunda 1 numaralı oda boşalmıştır ve yeni misafir o odaya yerleştirilebilir. Hilbert oteli sonsuz sayıda yeni misafir gelse bile misafirleri geri göndermek zorunda değildir. Resepsiyonistin tek yapması gereken 1 numaradaki misafiri 2 numaraya, 2 numaradakini 4 numaraya, 3 numaradakini 6 numaraya vs. göndermesidir. Bu işlem sonucunda otelde sonsuz sayıda boş oda açılmış olur. Hilbert oteli misafirler geldiğinde dolu olsa da bilfiil sonsuzun “özparçanın bütüne eşit olması” özelliği kullanılarak sonsuz sayıda misafire kolayca yer açabilir. Üstelik bu manevralar istendiği kadar tekrar edilebildikleri için sonsuz defa sonsuz misafirli gruplar gelse bile Hilbert oteli bunları misafir edebilir! Fakat Hilbert otelinin garipliği burada da bitmez. Varsayalım ki tek sayılı odadakiler oteli terk ettiler ve bunun sonucunda otelin yarısı boşaldı. Buna rağmen oteldeki misafir sayısı aynı kalmıştır ve 2 numaradaki misafiri 1 numaraya, 4 numaradakini 2 numaraya, 6 numaradakini 3 numaraya vs. taşıyarak otel tekrar dolu hale getirilebilir. Varsayalım ki 3 numaradan büyük numaralı odalarda kalan misafirler oteli terk etti. Bu durumda otelde sadece 3 adet misafir kalacaktır. Otel bir anda boşalmış oldu ve misafirlerin yerini değiştirerek evi doldurmanın artık hiçbir imkânı yoktur. Ancak garip bir şekilde oteli terk eden misafir sayısı, tek

numaralı odalarda kalan misafirlerin terk ettiği durumdakine eşittir; ikisi de sonsuzdur! Bu iki grup birebir eşleştirilebilir, bundan dolayı aslında aynı insanların oteli terk ettiği bile düşünülebilir!

Hilbert oteli nasıl yorumlanmalıdır? Craig ve Sinclair'e göre Hilbert oteli metafiziksel olarak absürttür (Craig ve Sinclair 2009, s. 110). Onlara göre bu absürtlüğün nedeni bilfiil sonsuzdur ve dolayısıyla matematik dışında gerçekliği reddedilmelidir. Bu iddialarını aşağıda değerlendireceğiz.

Craig ve Sinclair'in ikinci felsefi argümanları da bilfiil sonsuza atıf yapar ve öncüller halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Ardışık toplama ile oluşan bir yığın bilfiil sonsuz olamaz.
2. Zamansal geçmiş olaylar silsilesi ardışık toplamla teşekkül etmiş bir yığındır.
3. Dolayısıyla zamansal geçmiş olaylar silsilesi bilfiil sonsuz olamaz. (Craig ve Sinclair 2009, s. 117)

İkinci argümanın ilk öncülünden de görebileceğimiz gibi, bu argüman bilfiil sonsuzun varlığını reddetmez, sadece ardışık toplama ile oluşan yığının bilfiil sonsuz olması reddedilir. Bu argüman ya da öncülleri makalemizin temel odağı olmadığı için, Craig ve Sinclair'in öncüller lehindeki argümanlarını bu makalede değerlendirmeyeceğiz.

4. Platonizm, Tanrı'nın Bilgisi ve Bilfiil Sonsuzun Varlığının Reddi

Önceki bölümde gördüğümüz gibi Hudûs delilinin kendisi bilfiil sonsuzu reddetmeyi gerektirmese de birinci öncül lehinde verilen birinci felsefi argüman bilfiil sonsuzun varlığını reddeder. Ancak bilfiil sonsuzu reddetmenin iki yaygın felsefi görüş olan Platonizm ve klasik teizmle çeliştiği iddia edilmiştir (Morrison 2002). Bu bölümde bu iddiaları ve Craig'in bunlara yaklaşımını değerlendireceğiz.

Platonizm, soyut nesnelerin uzay-zaman dışında var olduğunu savunan görüştür. Soyut nesneler uzay-zaman dışında var oldukları için, ne fiziksel ne de zihinsel varlıklardır. Zamandan bağımsız olmalarının bir sonucu olarak

değişmezler. Soyut nesnelerin önemli ve ayırt edici özelliklerinden bir diğeri de nedensel ilişkiye girememeleridir. Nedensel ilişkiye girememelerinin bir sonucu olarak da soyut nesnelerin zorunlu olarak var olduğu iddia edilir.⁷ Bu şekilde tanımlanan Platonizm, Platon'un felsefesinden bağımsızdır ve idealar dünyasını savunmayı gerektirmez. Bu görüş, Gottlob Frege (Frege 1964), Bertrand Russel (Russel 1912), Kurt Gödel (Gödel 1983), ve Willard van Orman Quine (Quine 1961) gibi felsefeciler tarafından savunulmuştur. Soyut nesnelere örnek olarak sayılar, önermeler, tümeler, mümkün dünyalar, mantık nesneleri gösterilebilir. Elbette ki Platonistler bazı soyut nesnelerin varlığını reddedip, bazılarını kabul edebilir.

Platonizm lehinde çelitle argümanlar verilebilir. Bunlardan en önemlisi vazgeçilmezlik argümanlarıdır. Bu argümanlara örnek olarak Quine (Quine 1961) ve Putnam'ın (Putnam 1971) savunduğu matematiksel nesnelerin var olduğunu göstermeyi amaçlayan vazgeçilmezlik argümanı verilebilir. Vazgeçilmezlik argümanı öncüller halinde şu şekilde özetlenebilir:

1. En iyi bilimsel teorilerimiz için vazgeçilmez olan varlıkların var olduğuna inanmamız gerekir.
2. Matematiksel nesneler en iyi bilimsel teorilerimiz için vazgeçilmezdir.
3. Dolayısıyla matematiksel nesnelerin var olduğuna inanmamız gerekir.

Bu argüman farklı formlarda çok sayıda felsefeci tarafından savunulmuştur (Colyvan 2001). Vazgeçilmezlik argümanı ya da başka bir gerekçeyle Platonizmi benimseyen biri, bilfil sonsuzun var olduğunu düşünecektir.⁸

⁷ Geleneksel olarak Tanrı da uzay-zaman dışında zorunlu olarak var olan bir varlıktır. Ancak Tanrı soyut nesne değildir, zira soyut nesnelerden farklı olarak nedensel ilişkiye girebilir. Yine soyut nesneler bilinç sahibi değilken Tanrı bilinç sahibidir. Bu yüzden Tanrı'nın soyut nesneden ziyade, bedensiz bir zihin olduğu kabul edilir.

⁸ Platonizm lehinde alternatif argümanlar için bakınız: (Bealer 1993) ve (Tennant 1997).

Zira doğal sayılar, önermeler ya da mümkün dünyaların sayısı bilfiil sonsuzdur. Dolayısıyla Platonist, Hudûs delili lehinde verilen birinci felsefi argümanı reddedecektir. Diğer taraftan Hudûs delilinin genel formülasyonu ile ikinci felsefi argüman Platonizmle uyumludur. Dolayısıyla bir Platonist, birinci felsefi argümanı reddedip Hudûs delilini savunmaya devam edebilir.⁹ Craig bu durumun farkındadır, ancak o nominalizmi benimsediği için bu durumu sorun olarak görmez (Craig 2016). Craig ve Sinclair, Platonizm ile bilfiil sonsuzun reddi arasındaki felsefi gerginliği nominalizm türlerinin çokluğuna atıf yaparak geçirir (Craig ve Sinclair 2009, s. 106-108).

Klasik teizm her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın var olduğunu savunan görüştür. İslam, Hristiyanlık, Yahudilik ve mono-teist Hinduizm gibi dinler klasik teizmin Tanrı kavramına sahiptir. Tanrı her şeyi bilen sıfatının gereği olarak klasik teizmde tüm doğru önermeleri, tüm mümkün dünyaları, tüm matematiksel teorileri, tüm sayıların özelliklerini, gelecekte olacak bütün olayları bilir.¹⁰ Ancak doğru önerme sayısı bilfiil sonsuzdur. Mesela matematikte bilfiil sonsuz doğal sayı vardır ve her sayıyla ilgili birden fazla doğru önerme vardır. Zira her sayı ya çifttir ya tektir, ya asaldır ya da asal değildir vs. Tanrı her şeyi bildiği için her sayının bütün özelliklerini bilir. Benzer şekilde mümkün evrenlerin sayısı da bilfiil sonsuzdur. Mesela sadece su moleküllerinden oluşan mümkün evrenleri düşünelim. Bu evrenlerin içerebileceği su atomu sayısında bir sınır olmadığına

⁹ Platonizm ile Hudûs delili uyumlu olsa da, klasik teizm ile Platonizmin çeliştiği iddia edilebilir. Klasik teizmde Tanrı dışında her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır, diğer taraftan Platonizm soyut nesnelerin ezeli ve ebedi olarak Tanrı'dan bağımsız olarak var olduğunu iddia eder. Bu çelişme iddiasını değerlendirmek makalemizin konusu dışında olmakla beraber, klasik Platonizmin bazı özelliklerinin reddedildiği teist Platonist pozisyonlar olduğunu hatırlatmakta fayda görüyorum. Bu görüşlere örnek olarak, Platonik nesnelerin Tanrı'nın zihninde var olduğunu iddia eden teist kavramsalılık, Tanrı'nın soyut nesneleri uzay-zaman dışında yarattığını iddia eden teist aktivizm verilebilir.

¹⁰ Açık teistler bu son örneğe katılmayacaktır. Ancak açık teistler Tanrı'nın geleceği bilmediğini iddia etmekle beraber, Tanrı'nın her şeyi bilen sıfatını reddetmezler. Dolayısıyla onlara göre de Tanrı'nın bildiği önerme sayısı bilfiil sonsuz olmalıdır.

göre, her doğal sayıya tekabül eden sayıda su mükülleri içeren mümkün evren olacaktır. Yani bu mümkün evrenler birebir doğal sayılarla eşleştirilebilirler, dolayısıyla sadece su moleküllerinden oluşan mümkün evrenlerin sayısı bilfiil sonsuzdur. Benzer şekilde gelecekte yaşanacak olayların sayısı da sonsuzdur. En azından cennetin ezeli olacağı inancı teist dinlerin temel bir mesajıdır. Cennette bir bireyin her gün bir olay yaşayacağını varsaysak bile, bu bireyin yaşayacağı toplam olayların sayısı bilfiil sonsuz olacaktır. Çünkü her olay doğal sayılardan bir sayı ile eşleştirilebilir. Tanrı cennette olacak her şeyi biliyorsa, o zaman Tanrı'nın gelecekle ilgili bilgisi bilfiil sonsuz olayın bilgisini de içeriyordur (Morrison 2002, s. 160-161). Bu noktada gelecekteki olayların daha yaşanma sürecinde oldukları için bilkuvve sonsuz oldukları, dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin de bilkuvve sonsuz olması gerektiği iddia edilebilir. Ancak bu yaklaşım başarısızdır. Eğer klasik teizmin öngördüğü gibi Tanrı'nın gelecekle ilgili bilgisi değişmiyorsa, diğer bir deyişle ezelden beri mevcutsa o zaman Tanrı'nın bilgisi bilkuvve sonsuz olamaz. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bilkuvve sonsuz devamlı büyüyen dizileri temsil eder. Tanrı'nın bilgisi ise büyümektedir. Bütün bu örneklerin gösterdiği şey Tanrı'nın bilgisinin bilfiil sonsuz önermeyi içermesi gerektiğidir. Eğer bilfiil sonsuz mümkün değilse o zaman klasik teizm bilfiil sonsuzu varsaydığı için benzer şekilde mümkün olamaz.

Klasik teist olan Craig'in bu argümana ilginç bir cevabı vardır (Craig 1999).¹¹ Craig'e göre Tanrı'nın bilgisi basittir, diğer bir deyişle birden fazla Tanrısal düşünceden oluşmaz. Biz sonlu varlıklar, bilgiyi ayrı önermelere böleriz ve Tanrı'nın bilgisini çok sayıda düşünce olarak temsil ederiz. Craig'e göre Tanrı'nın bilgisi önermelerden oluşmadığı için bilfiil sonsuzu içermez. Dolayısıyla Tanrı'nın her şeyi bilen sıfatı ile bilfiil sonsuzun reddi çelişmez.

¹¹ Genelde klasik teizmin varsayımları arasında Tanrı'nın zamandan bağımsız olduğu ve Tanrısal basitlik sıfatına sahip olduğu görüşleri de yer alır. Craig bu iki doktrini de reddeder: Ona göre Tanrı evreni yaratınca zamanın içine girmiştir. Gene Craig'in üçleme anlayışı geleneksel Tanrı'nın basitliği doktrini ile uyumsuz. Ancak bu makalemizde klasik teizmi dar anlamda her şeye kadir, her şeyi bilen ve mutlak iyi olarak tanımlıyoruz. Bu tanım altında Craig'in klasik teist olduğu söylenebilir.

Craig'in Tanrı'nın bilgisinin basit olduğu iddiasını kabul etsek bile sorun çözülmüyormuş gibi gözükmektedir. Zira Tanrı'nın bilgisi basit olsa da bilfiil sonsuz sayıda farklı olayla ilgilidir. Diğer bir deyişle Tanrı'nın tek bir düşüncesi olsa bile bu düşünce bilfiil sonsuz nesne ve olayla ilgilidir. Dolayısı bu model de bilfiil sonsuzun var olmasını gerektiriyormuş gibi gözükmektedir. Dahası Tanrı'nın mutlak kadir sıfatı da bilgisi ile birleştiğinde bilfiil sonsuzu içeren durumlara yol açabilirmiş gibi gözükmektedir. Örnek olarak aritmetik teorilerinin ispatlarını ele alalım. İyi bir matematikçi 10 dakika içinde 10 tane aritmetik teorisini ispatlayabilir. Her şeye kadir ve her şeyi bilen sıfatı gereği Tanrı düşünülebilecek en iyi matematikçidir. Tanrı 10 dakika içinde kaç teori ispatlayabilir? Tanrı'nın ispatlayabileceği teori sayısı sonlu bir sayı olamaz. Zira o sayıdan çok daha fazla teori ispatlanmasında mantıksal bir çelişki olmadığı için, o sayıdan bir fazla teori ispatlanabilir. Bu durumda Tanrı düşünülebilecek en iyi matematikçi olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın ispatladığı teori sayısı sonsuz olmalıdır. Soru 10 dakika ile sınırlı olduğu için bu bilkuvve sonsuz olamaz, çünkü ispat sayısının devamlı arttığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla Tanrı'nın 10 dakikada, hatta herhangi bir zaman aralığında ne kadar küçük olursa olsun yapacağı ispat sayısı bilfiil sonsuz olmalıdır. Bu senaryonun ikinci felsefi argümanla çelişmediğine dikkat edilmelidir. Her şeye kadir, her şeyi bilen bir yaratıcı bütün ispatları aynı anda yapabilir. Dolayısıyla oluşacak bilfiil sonsuz ardışık toplamla oluşan bir yığın olmak zorunda değildir.

Sonuç olarak, bilfiil sonsuzun reddi Platonizmle ve muhtemelen de klasik teizmle uyuşmamaktadır. Ancak bir sonraki bölümde tartışacağımız gibi, Craig'in Hilbert oteline dayanan argümanı bilfiil sonsuzu reddetmeyi gerektirmediği gibi birinci felsefi argüman Platonizm ve klasik teizm ile uyumlu hale getirilebilir.

5. Hilbert Otel Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığını Gösterir mi?

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Craig'in bilfiil sonsuzun imkânsız olduğunu iddia etme gerekçesi Hilbert oteli gibi senaryolardır. Hilbert otelinin

absürt olduğu fikrine katılmakla beraber, bu düşünce deneyinin bilfiil sonsuzun genel olarak absürt ya da imkânsız bir kavram olduğunu gösterdiği kanaatinde değilim. Eğer bilfiil sonsuz kendi başına sorunlu absürd bir kavram olsaydı bu absürtlüğü ortaya çıkarmak için Hilbert oteli düşünce deneylerine ihtiyacımız olmazdı. Bir matematikçi de en az bir felsefeci kadar tutarlılığa önem verir ve Craig ile Sinclair’in de kabul ettikleri gibi (Craig ve Sinclair 2009, s. 103-107) bilfiil sonsuz meşru bir matematiksel kavramdır ve çelişki içermez.¹² Dolayısıyla Hilbert oteli düşünce deneyinden yapabileceğimiz tek çıkarım sonsuz odalı bir otel ile bu otelle ortak özellikleri olan sistemlerin var olamayacağıdır. Yapmamız gereken şey absürtlüğe yol açan bu özellikleri tespit etmektir. Eğer bu özellikler sonsuz geçmiş olaylar dizisi tarafından da paylaşılyorsa, o zaman geçmişin bilfiil sonsuz olay içermeyeceği sonucuna genel anlamda bilfiil sonsuzun varlığını reddetmeden ulaşabiliriz. Bu bölümde bunu yapmaya çalışacağız.

Matematiğin en şaşırtıcı özelliklerinden biri evreni temsil etme yeteneğidir. Bu temsil yeteneğini¹³ anlamak için genelde, biri fiziksel biri matematiksel olmak üzere iki farklı yapı düşünülür. Fiziksel sistemi tasvir eden matematiksel yapının o sistemin ilgili özelliklerini tasvir edebilecek kadar zengin bir yapıya sahip olması gerekir. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse fiziksel sistem ile onu tasvir eden matematiksel yapı arasında homomorfizma olmalıdır. Örnek olarak fiziksel cisimlerin kütlesini alalım. Kütle kavramı karşılaştırma içerir, bir cisim diğer bir cisimden daha ağır olabilir. İki fiziksel cisim birleştirilebilir ve bu birleşimin kütlesi onu

¹² Leopold Kronecker, L.E.J. Brouwer gibi bazı sezgiciler bilfiil ve bilkuvve sonsuzun meşru matematiksel kavramlar olduklarını reddetmişlerdir. Onlara göre bir matematiksel nesne doğal sayılardan sonlu sayıda adımda inşa edilemediği sürece meşru değildir. Sezgicilik günümüzde yaygın bir pozisyon olmamakla birlikte, sezgiciliği benimseyip bilfiil sonsuzu meşru bir matematiksel kavram olarak kabul etmek de mümkündür.

¹³ Buradaki yaklaşımımızın matematiksel nesnelerle ilgili yapısalcı (*structuralism*) pozisyonun yanlış olduğunu varsaydığı düşünülebilir. Ancak bu doğru değildir, yapısalcı “temsil etmek” fiillerini “tasvir etmek” fiili ile değiştirip analizi kabul edebilir.

oluşturan cisimlerin bireysel kütesinden büyük olacaktır. Fizksel cisimler kütleleri kendisinden daha küçük olan cisimlere bölünebilirler vs. Reel sayılar karşılaştırma (daha büyük ve daha küçük ilişkisi), birleştirme (toplama, çarpma işlemleri), bölme (çıkarma, bölme işlemleri) gibi prosedürler içerdikleri için, kolayca fiziksel cisimlerin kütlelerini temsil edebilirler. Kütle ile reel sayılar arasında homomorfizma vardır. Diğer taraftan eğer fiziksel sistem ile matematiksel yapı arasında homomorfizma yoksa, gerçekliğin matematiksel temsili başarılı olamaz. Mesela, reel olmayan kompleks sayılarla karşılaştırma yapılamayacağı için bunlar kütleleri temsil edemezler. Mesela yenilen bir pastanın yenilen kısmının yüzdesi irrasyonel sayılarla temsil edilemez. Çünkü bu yüzde, yenilen pasta atomları ile toplam pasta atomlarının oranı ile orantılı olacaktır ve irrasyonel sayılar kesir olarak yazılamadıkları için bu oranla homomorfik olamazlar.

Hilbert oteline dönersek, absürt sonuca yol açan özellik bilfiil sonsuz misafir olmasının yanında misafirlerin uzay-zamanda konumu olan dolayısıyla yerleri değiştirilebilecek, çıkarılıp eklenilebilecek varlıklar olmalarıdır. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi sonlu ötesi sayılarda çıkarma işlemi tanımlı değildir, ancak Hilbert otelinden misafir çıkarmak mümkündür. Bunun bir sonucu olarak doğal sayıların kardinalitesini temsil eden sonsuz ötesi sayı $\aleph_0$ ile Hilbert otelindeki misafirler arasında homomorfizma yoktur. Bundan dolayı oteldeki misafir sayısı bilfiil sonsuz olamaz ve bilfiil sonsuzun matematikteki anlamlılığı ve tutarlılığı Hilbert oteline yansımaz.

Hilbert otelinin sorunlu özellikleri geçmişteki olaylar tarafından da paylaşılır. Eğer evrenin bir başlangıcı yoksa geçmişteki olaylar doğal sayılarla birebir eşleşebilir. Dolayısıyla geçmişteki olayların sayısı bilfiil sonsuz olmalıdır. Fakat, geçmiş olaylar bilfiil sonsuz ile temsil edilemez. Çünkü olaylar Hilbert otelindeki misafirlerin sonsuz ile bir araya geldiğinde absürt sonuçlara yol açan özelliklere sahiptirler. Olaylar, tıpkı misafirler gibi uzay-zamanda konuma sahiptirler ve bunun bir sonucu olarak çıkarılıp eklenebilirler. Mesela ben bu makaleyi yazmamaya karar verebilirdim. Bu kararımın sonucunda sizlerin bu makaleyi okuması gibi bu makaleyle ilgili olan olaylar gerçekleşmeyecekti. Dolayısıyla geçmiş olayların sayısı değişebilir, daha fazla ya da daha az olabilir. Hatta nedensel olarak bağlı

olmayan olayların sıralaması bile değişebilir.¹⁴ Mesela bu makaleyi iki yıl sonra yazabilirdim. Bunun sonucunda bazı olaylar benim bu makaleyi yazmamın önüne geçerdi. Metafiziksel olarak geçmiş olaylar kümesinden olaylar çıkarmak ya da eklemek mümkündür. Dolayısıyla geçmiş olaylar kümesi, Hilbert oteline benzer şekilde bilfiil sonsuz ile homomorfizmaya sahip değildir. Geçmiş olaylar bilfiil sonsuz olamaz.

Bu noktada geçmişin değişmez olduğu, dolayısıyla geçmiş olaylar kümesinden olay çıkarıp olay ekleyemeyeceğimiz, dolayısıyla analizimizin hatalı olduğu iddia edilebilir. Kanaatimce bu itiraz başarısızdır. Günümüz perspektifinden geçmiş olayları değiştiremeyeceğimiz, dolayısıyla olay çıkarıp ekleyemediğimiz doğru olsa bile,¹⁵ gelecekteki olayları etkileyerek, gelecekteki günü gelince geçmiş olacak olaylar kümesini değiştirebiliriz. Mesela ben bu makaleyi yazmamaya karar verseydim 2100 yılındaki geçmiş olaylar kümesi farklı olacaktı. Bu makaleyle ilgili tüm olaylar 2100 yılındaki geçmiş olaylar kümesinden silinmiş olacaktı. Dolayısıyla gelecekteki bir gün “geçmiş olaylar olacak olaylar kümesi”ne olay ekleyip çıkarmamız mümkündür. Bunun sonucu olarak geçmiş olaylar kümesine olay ekleyip çıkarmak metafiziksel olarak mümkündür.

Bu analizimiz sonucunda bilfiil sonsuzun imkânsızlığına dayanan felsefi argüman şu şekilde yeniden formüle edilebilir:

1. Zaman-mekânda konumu olan, dolayısıyla elemanları çıkarılıp eklenebilen kümeler bilfiil sonsuz olamaz.

¹⁴ Özel görelilik teorisinin terminolojisinde uzaysal (*space-like*) olaylar.

¹⁵ Blok evren ya da büyüyen blok evren gibi evren modellerinde geçmiş olaylar varlığını hep koruduğu için geçmişin değiştirilemeyeceği iddiası doğru olmak zorunda değildir. Bu evren modellerinde tutarlılığı bozmayacak şekilde zamanda yolculuk yapıp geçmişteki olayları değiştirmek en azından metafiziksel olarak mümkündür. Dolayısıyla söz konusu itiraz şimdiciliği varsaymaktadır. Bunun makul bir varsayım olduğu, zira Hudûs delili büyüyen blok evrenle uyumlu olsa bile geleceği de kapsayacak şekilde blok evrenle uyumlu olmadığı iddia edilebilir. Ben bu iddianın doğru olmadığı kanaatindeyim, ancak bu tartışma makalemizin konusu dışında olduğu için bu yaklaşım burada değerlendirilmeyecektir.

2. Geçmiş olaylar, zaman-mekânda konumu olan dolayısıyla elemanları çıkarılıp eklenebilen kümelerdir.
3. Dolayısıyla geçmiş olaylar kümesi bilfiil sonsuz olamaz.

Bu argüman, Craig'ın orijinal argümanının aksine hem Platonizm, hem de klasik teizmle uyumludur. Platonik nesneler, zaman-mekân dışındadır ve yok edilip yaratılamazlar. Dolayısıyla Platonik nesneleri temsil etmek için çıkarma işlemi gereksizdir ve doğal sayılar kümesiyle Platonik nesneler arasında homomorfizma vardır. Dolayısıyla Platonik nesneler Hilbert otelindeki absürtlüklere yol açmazlar. Aynı durum klasik teizm için de geçerlidir. Klasik teizmde Tanrı ve onun bilgisi zaman-mekân dışındadır. Tanrı yeni bir şey öğrenmez ve bildiklerini unutmaz. Tanrı'nın bilgisini eksiltmek mümkün değildir ve dolayısıyla Tanrı'nın bilgisini temsil etmek için de çıkarma işlemine gerek yoktur. Bunun sonucunda Tanrı'nın bilgisi de Hilbert otelinden farklıdır ve onun yol açtığı absürtlüklerden muaftır. Bilfiil sonsuz ile Tanrı'nın bilgisi arasında homomorfizma mevcuttur ve bunun sonucunda rahatlıkla klasik teizmin tutarlı olduğu söylenebilir.

6. Sonuç

Makalemizde Hudûs delilinin klasik teizm ve Platonizm ile tutarlılığı incelendi. Makalemizin ilk bölümünde Hudûs delilini ve bilfiil sonsuzu kısaca tanıttıktan sonra Hudûs delili ile bilfiil sonsuzun ilişkisini inceledik. Hudûs delilinin günümüzdeki en önemli savunucusu Craig, evrenin zamansal başlangıcı olduğunu iddia eden öncülü savunmak için bilfiil sonsuz kavramına dayanan iki felsefi argüman ortaya atmaktadır. Bu felsefi argümanlardan birincisi bilfiil sonsuzun gerçekte var olamayacağı iddiasına dayanır. Bu iddia Hilbert oteli benzeri paradokslarla temellendirilmeye çalışılır. Morriston gibi felsefeciler bu argümanın Platonizm ve daha önemlisi klasik teizmle çeliştiğini savunmuşlardır. Platonizm doğruysa bilfiil sonsuz sayıda soyut cisim vardır ve birinci felsefi argüman bu durumda geçersizdir. Bilfiil sonsuz klasik teizmde de Tanrı'nın bilgisi ve bu bilgisinin bazı uygulamalarında ortaya çıkar. Makalemizde Hilbert otelinin bilfiil sonsuzun reddini gerektir-

mediğini, sadece uzay-zamanda var olan, dolayısıyla çıkarılıp-eklenebilen bilfiil sonsuz sayıda cismin var olmadığını gösterdiğini savunmaya çalıştık. Bu argümanımızın sonucu olarak geçmiş olaylar dizisi de uzay-zamanda olduğu için bilfiil sonsuz olamaz. Diğer taraftan, Platonik nesneler ve Tanrı'nın bilgisi uzay-zaman dışında olduğu için bu argümanla çelişmez. Dolayısıyla Hilbert oteline benzer paradokslardan hareketle, Hudûs delilinin ilk öncülü lehinde, Platonizm ve klasik teizm ile uyumlu felsefi argümanlar üretmek mümkündür. Craig'ın bilfiil sonsuzun varlığını genel anlamda reddi ise gereksiz ve temelsizdir.

Kaynakça

- Bealer, G. (1993) "Universals", *Journal of Philosophy*, sayı: 90(1), s. 5-32.
- Colyvan, M. (2001) *The Indispensability of Mathematics*, New York: Oxford University Press.
- Craig, W. L. (1979) *The Kalām Cosmological Argument*, Londra: The Macmillan Press.
- Craig, W. L. (1999) "A Swift and Simple Refutation of the Kalam Cosmological Argument?," *Religious Studies*, sayı: 35, s. 57-72.
- Craig, W. L. (2001) *Cosmological Argument from Plato to Leibnitz*, Oregon: Wipf & Stock Publishing.
- Craig, W. L. ve Sinclair, J. D. (2009) "The Kalām Cosmological Argument," *The Blackwell Companion to Natural Theology* içinde, ed. W. L. Craig ve J. P. Moreland, Londra: Blackwell, s. 101-201.
- Craig, W. L. (2016) *God Over All: Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, New York: Oxford University Press.
- Frege, G. (1964) *The Basic Laws of Arithmetic*, Berkeley: University of California Press.
- Gödel, K. (1983) "What is Cantor's Continuum Problem?," *Philosophy of Mathematics* içinde, ed. P. Benacerraf ve H. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press, s. 470-485
- Hackett, S. (1957) *The Resurrection of Theism*, Chicago: Moody Press.

- Koons, R. (2014) “A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper”, *Noûs*, sayı: 48 (2), s. 256-267.
- Nowacki, M. R. (2007) *The Kalām Cosmological Argument for God*, New York: Barnes and Noble.
- Morrison, W. (2002), “Craig on the actual infinite”, *Religious Studies*, sayı: 38, s. 147-166.
- Oderberg, D. S. (2002) “Traversal of the Infinite, the ‘Big Bang,’ and the Kalam Cosmological argument”, *Philosophia Christi*, sayı: 4(2), s. 305-344.
- Putnam, H. (1971) *Philosophy of Logic*, New York: Harper and Row.
- Russel, B. (1912) *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1961) “On What There Is,” *From a Logical Point of View* içinde, ed. W. V. O. Quine, New York: Harper and Row, s. 1-19.
- Tennant, N. (1997) “On the Necessary Existence of Numbers”, *Noûs*, sayı: 31 (3), s. 307-336.

Ernst Cassirer'in Fonksiyonalist Kavram Teorisi

Kubilay Hoşgör

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

ÖZET • Bu çalışma kavramlarımızın ontolojik statüsüyle ilgilidir. Çeşitli teorilere bakıldığında bu statüyü belirleyen temel kriterin, kavramın –empirik ya da mantıksal– dayanağı (*substratum*) olduğu görülür. Ben burada alternatif bir dayanağı önermesi bakımından değil, aksine dayanağı reddetmesi bakımından bir teoriyi akla daha yatkın ve açıklayıcı buluyorum. Bu teori Ernst Cassirer'in fonksiyonalist kavram teorisidir. Burada bu teoriyi anlaşılır hale getirmeyi deniyor ve sensualist ve mantıksal kavram teorilerini eleştirel olarak değerlendiriyorum. Sensualist ve mantıksal teorilerin ortak noktasını, kavramın daima –zihinsel ya da şeyssel– bir dayanağa sahip olduğu inancının oluşturduğunu düşünüyorum ve bu fikre fonksiyonalist teoriden hareketle karşı çıkıyorum. Bu karşı çıkışta hareket noktamı oluşturan Cassirer'in fonksiyonalist kavram teorisine göre kavram, var olmak için –transendent ya da immanent– bir dayanağa ihtiyaç duymaz. Bu görüşe göre, kavramı bir “dayanak” (*substratum*) olmaksızın belirlemek, ancak onu bir fonksiyon, bir ilişkiler ağı olarak görmekle mümkündür. Böylece kavramın anlamı objektif ya da subjektif olarak değil, aksine düşüncenin özel bir nesnelleştirme tarzında açığa çıkar.

Anahtar Kelimeler: *Zihin, kavram, fonksiyon, sembol, Cassirer, Substratum, soyutlama, sensualizm.*

ABSTRACT • This study is concerned with the ontological status of our concepts. Some views suggest that this status is determined by a criterion which is the -empirical or logical- substratum of concept. In this study, due to its plausibility and explanatory potential, I favor the theory that which rejects the idea of substratum rather than suggesting it. This theory is the theory of Cassirer's theory of concept. Here, I am attempting to clarify this theory while criticizing sensualist and logical theories of concept. Departing from the functionalist theory, I also object to the common point of sensualist and logical theories which commit themselves to the belief that concepts possess a -mental or thing-like- substratum. Given this objection a concept (*which finds its basis in Cassirer's functionalist theory of concept*) does not need a -transendent or immanent- substratum to exist. According to this view, determining a concept without a substratum is possible only to evaluate it as a function, or as a network of relations. Thus, the meaning of a concept is not revealed as objective or subjective, but rather it is revealed in the manner of thought's particular objectification.

Keywords: *Mind, concept, Function, symbol, Cassirer, Substratum, abstraction, sensualism.*

Felsefe Tartışmaları, sayı 54, s. 80-121, 2017.
© 2017 Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

a) Giriş

Bu çalışma temelde kavamlarımızın ontolojik statüsünü problem etmektedir. Kavram teorisi çatısı altında bulunan pek çok görüş bu problem çerçevesinde ortaya çıkar. Bu konuda özellikle (modern görüşler yanında) çağdaş literatür de oldukça verimlidir.¹ Sözgelimi kimileri (Locke 1690, Hume 1739, Fodor 1987) kavamlarımızın birer mental temsil (psikolojik entite) olduklarını ileri sürerken (*representational theory of mind*), kimileri ise bir kavramın bilişsel ajanlara (*agent*) mahsus bir yeti olduğunu iddia eder (Dummett 1993, Kenny 2010). Ayrıca Frege'nin, kavamlarımızın soyut (*abstract*) objeler olduğu fikri bugün de kabul görmektedir (Peacocke 1992, Zalta 2001).² Kavamlarımızın varlık tarzı sorununun yanında, onların içeriğinin nasıl belirlendiğine ilişkin tartışmada da çeşitli görüşler birbirlerine karşı konumlanırlar. Bu çerçevede ortaya çıkan görüşler şöyle sıralanmaktadır: Klasik teori, prototip teorisi, teori-teorisi, kavramsal atomizm, pluralizm ve eliminativizm.³ Bunun yanında çağdaş bir empirist tavırdan ve özellikle Steven Pinker'in çalışmalarıyla belirginleşen bir nativizmden söz etmek mümkündür. Ancak benim bu çalışmada amaçladığım şey, bugünkü zihin ve dil felsefelerinde popüler hale gelen bu görüşlerin temelde kendilerine geri götürülebilecekleri iki tarihsel kavram teorisine geri dönmek. Bunlar sensualist ve mantıksal teorilerdir. Burada Ernst Cassirer'in, kavramı zihinsel bir fonksiyon olarak kabul eden fonksiyonalist yaklaşımının bu iki teori karşısındaki avantajlarını göstermeyi deniyorum.⁴ Öyleyse öncelikle

¹ Bu konudaki ayrıntılı bir monografi için bkz. Margolis, E. & Laurence, S. (2011), "Concepts", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, <http://plato.stanford.edu/entries/concepts>.

² Ancak Frege'nin soyut kavramlarının mental objeler ve mental durumlar ile karıştırılmaması gerekir.

³ Margolis, E. & Laurence, S., a.g.y.

⁴ Literatürde Cassirer'i bir fonksiyonalist olarak gören çalışmalara örnek olarak Moynahan'ın çalışmalarını gösterebilirim: G. B. Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany 1899-2001a*, Anthem Press, 2013; burada özellikle bkz. s. 193-209 (bölüm 7). G. Moynahan, "Liberty and the "Coming-

“kavram” ve “fonksiyon” sözcükleri ile başlayalım.

Nedir kavram? Onu zihnimizin *fonksiyonel* bir edimi (*Akt*) olarak düşünmek ne anlama gelmektedir? Aslına bakılırsa “kavram” genelde, iki ya da daha çok mental birimin (*unit*) integrasyonu ile gerçekleşen bir soyutlama süreci olarak anlaşılır. Ayrıca kavramların (nitelikler ve ilişkiler gibi) tümeller olduğu da sıkça tekrarlanmıştır. Ne var ki, bu türden tanımlamaların gözardı ettiklerini dikkate aldığımızda kavramı şöyle tanımlayabileceğimizi düşünüyorum: O, zihnin *integral* ve *intrinsik* bir performansı yoluyla yaptığı spesifik bir belirlemedir. Fonksiyon, aşağıda yeniden ifade edileceği gibi, tekil bir birimin bir organizmanın bütünü içinde ortaya koyduğu performanstır; ama bu performansı ya da başarıyı (*Leistung*) mümkün kılan şey, bu tekilin diğer birimlerle ve organik bütünün kendisiyle kurduğu ilişkiler ağıdır. Çünkü bir bütüne ait bir birim, sistematik olarak yapılaşmış bu bütün içinde ve ancak bütünün kendi performansı aracılığıyla çalışır. O halde burada fonksiyonalist bakış açısından hareketle, önemli olan birinci nokta, kavramın, zihnin farklı işler için uzmanlaşmış bileşenlerinde (*component*) gösterdiği *diferansiyel* performansın bir toplamı olarak değil, aksine onun integral bir bütünsellik içinde, deyim yerindeyse topyekûn bir başarının sonucu ortaya çıkmasıdır. Diğer nokta ise, birincisinden hareketle, zihnin bu başarısının intrinsik, yani onun içsel yapısına özgü olması, *ekstrinsik*, yani dış kaynaklı olmamasıdır. Bu özellikler karşısında kavramın soyutlanmış (*abstracted*) olma özelliği, onun olmazsa olmazı değildir, aksine bu özellik ihmal edilebilir. Öte yandan fonksiyonel bir kavram teorisi açısından mental unsurların bir araya getirilmesi yoluyla kavram oluşumu kabul edilemez. Bunun aksine, tekrarlayacak olursak, kavram, zihnin integral bir başarısını gerektirir. Zihin, “şey”leri (*Dingen/thing*) bu şekilde düşünür. Aşağıda yineleneyeceği gibi, kavram ve nesne, doğa

into-Being” of Natural Law: Hans Kelsen and Ernst Cassirer”, *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory* içinde, Berghahn Books, 2011, s. 55-77. Ayrıca J. Heis’a da bakılabilir: “Realism, Functions and the a priori: Ernst Cassirer’s Philosophy of Science”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A 48: 10-19, Aralık, 2014.

ve zihin, bu fonksiyonel bakış altında bir ve aynı şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişkiyi şöyle somutlaştıralım: “çanta” kavramımın işaret ettiği şey, herhangi bir “çanta nesnesi”dir. Kavramım açısından nesne “temsil edilen” (*represented*) durumundadır. Bu örnekte kavramım, sanki duyuşal deneyimi yansıtmakta, onu soyutlayarak taklit etmektedir. Oysa bir çanta benim için, belirli renk, ton, şekil ve direnç içinde biçimlenen bir özellikler ağıdır. Bunun yanında bir nesnenin kavramını biz o nesnenin türdeşleriyle ve çevresiyle arasındaki ilişki ve düzen ağı içinde oluştururuz.

Cassirer’e göre, “deneyimin her tekil parçası, onda parçaların birliğini çevreleyen, birlikte anlamlandıran ve birlikte kuran genel bir ilke olarak sembolik karaktere sahiptir” (2000, s. 324-25). Kavramsal deneyimin “sembolik” olması, şimdi görülebileceği gibi, her tekil deneyimin zihnin integral bir başarısı anlamına gelir. Öyleyse fonksiyonalizm, Cassirer’e uygun bir anlamda, kavramlarımızın tözsel (*substantive*), şeysel (*thing-like*) ya da realist bir tarzda tanımlanmasından kaçınır.

Şimdi bu çalışmada konu ettiğimiz üç temel kavram teorisini başlangıçta şöyle özetlemek mümkün:

1. Kavramın sensualist belirlenimi: Mill’in öznel empirizme dayanarak sınırlarını belirlediği psikolojist-tasarımcı yaklaşım. Bu yaklaşımın temel hedefi aslında kavramı nesneye geri götürerek tanımlamaya, ikisi arasındaki ayrımı yadsımaya çalışmaktır. Kavramın mantıksal belirlenimi: Frege’nin, psikolojist yaklaşıma karşıt şekilde, sayı kavramını, nesneler dünyasıyla arasına duvarlar örülmüş bir kavramlar dünyasının sınırları içinde anlamaya yönelik yaklaşımı. Burada kavram bir “şey”in olmaktan çok “nesnel” bir kavram-şeyinin göstergesi durumundadır.

2. Kavramın fonksiyonel belirlenimi: Cassirer’in, kavramın içeriğini, onu ne duyuşal dünyadan belirgin sınırlarla ayırıp adeta yeni bir soyut kavramsal dünya içinde tanımlayarak, ne de doğrudan doğruya onu empirik dünyanın belirlenimine tabi kılarak belirleyen yaklaşımı. Burada kavrama bir dayanak aranmaz. Bunun ne anlama geldiğini bu noktadan itibaren daha ayrıntılı inceleyebiliriz.

b) Ernst Cassirer'in Genel Hedefi: Transendental Felsefenin Genişletilmesi

Cassirer'in, dünyayı daima belirli bir işaret ve anlam yapıları sistemi –sembolik formlar– yoluyla deneyimlediğimizi ileri süren teorisi, onun *Sembolik Formlar Felsefesi*⁵ adlı temel eserinde karşımıza çıkar. Ancak Cassirer, orada sistematize ettiği zihin felsefesini adım adım *Töz-kavramı ve Fonksiyon-kavramı*⁶ ile *Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi*⁷ başlıklı doçentlik tezinin ilk cildinde önceden işlemeye başlamıştır. O halde Cassirer'de Kant'ın düşüncesinin gelişimine benzer bir köklü sapma görmeye çalışmak doğru olmaz. Bu nedenle yalnızca *Sembolik Formlar Felsefesi*'ne odaklanmak, özellikle kimi soruların yanıtlarını ararken kuşatmayı daraltmaya neden olabilir. Ama bu, *fonksiyon*, *sembol*, *sembolik form* gibi özellikle belirli konularda böyledir. Ben bunlar dışında onun temel eserine bağlı kalmayı doğru buluyorum. Şimdi bu çerçevede Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'ni, tarihi, onun gençliğinde Kant'ın felsefesiyle tanışmasına kadar geri giden bir “proje” olarak anlamaya çalışacağım. Böylece eserleri farklı farklı konuları ele alan bir yazar ile değil, aksine her yazısının bu projenin bir parçası, onun bir tamamlayıcısı olarak görülmesi gereken bir düşünürle karşı karşıya olduğumuz gösterilebilir.

Cassirer Marburg'daki eğitimini tamamladığında Kant'ın felsefesinin yalnızca bir kavramsal düşünme teorisi ile sınırlı olduğunu anlamış ve kendi projesini onun sınırlarını, onu bir kültür felsefesine doğru genişletmek için kaldırmak üzere oluşturmaya başlamıştı. Bir başka ifadeyle, soyut kavram formundan somut yaşantı formuna doğru gerçekleşen bir genişlemeydi bu. Ne var ki, onu hâlâ Kant'a bağlı tutan da, bu projenin ancak Kant'ın “teorik” felsefesinin açtığı yolda gerçekleşebileceğini görmüş olmasıdır. Çünkü transendental felsefe bir fonksiyon felsefesidir; zihnin teorik operasyonlarını, zihnin kendini gerçeklik alanında nesnelleştirirken izlediği yollar,

⁵ Orj. *Philosophie der symbolischen Formen* (PsF)

⁶ Orj. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*

⁷ Orj. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*.

fonksiyonel belirlemeler olarak ortaya koyar. Cassirer bu düşünceyi benimser, ancak onu teorik düşünme ile sınırlandırmak Kantçı sistemin kendine çizdiği çerçevenin zorunlu sonucudur. Bu nedenle Cassirer'e göre zihin yalnızca teorik fonksiyona sahip değildir. Bunun yanında dil, bilim, teknik, sanat, mit, din gibi zihnin kendini nesnelleştirme fonksiyonları bulunmaktadır. Bu noktada bir sembolik formlar felsefesine giden yolun onu bir fonksiyonlar felsefesi olarak anlamaktan geçtiği söylenebilir.⁸ Bundan dolayı öncelikle fonksiyon kavramını bütünle ilgisi açısından daha spesifik olarak yeniden ele alarak başlamak istiyorum. Bunu yapmaktaki temel amaçım, Cassirer'in felsefede gerçekleştirmeye çalıştığı genişlemenin yönünü daha iyi görebilmek, bir başka deyişle, kavramsal (teorik) düşünmenin teorisinden genel bir zihinsel edimler teorisine doğru gerçekleşen genişlemede bir fonksiyon felsefesinin rolünü anlayabilmektir. Bu da onun *kavram* ile ilişkisinde anlaşılabilir.

c) Cassirer'in Kavram Teorisi: Fonksiyon Olarak Kavram

Varlık (*Being*) ve düşünme (*thinking*) arasındaki ayrım genel olarak metafiziğin belirgin karakteristiğidir.⁹ Bu ayrımın temel nedeni varlığın doğasına yönelik eski meraktır. Varlık, onu düşünen zihnin önünde bulunduğu adeta verili, olmuş-bitmiş bir gerçekliğe sahiptir. Böyle bakıldığında varlığın karşısında zihin pasif bir refleksiyon fonksiyonuna geriler. Gerçeklik (*reality*), henüz onu düşünen zihne ait değildir; aksine evrenin doğasının ve köklerinin ne olduğuna dair kozmolojik sorular gerçeğin dışarda bir yerlerde olduğunu varsaymaktadır.

Varlığı realist bakışla kavrama, onun kendine özgü prensiplerini ve yasalarını arama kaygısı ilk kez Platon ile birlikte yön değiştirecektir. Bunlar daha önemli bir kaygı karşısında gücünü yitirir. Platon varlığın kendisini

⁸ Krş. Guido Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, s. 31-37.

⁹ Hatta Heidegger'in bu metafizik kabule karşı, ilk kez Parmenides tarafından ileri sürülmüş olan özdeşliğine geri döndüğü hatırlanacaktır.

değil, onun kavramını ve bu kavramın anlamını araştırmaya yönelir.¹⁰ Böylece felsefe tarihinde ilk kez varlığın merafizik doğası sorunu, bir başka deyişle, tüm değişimlerin arkasında yatan değişmeyen neden sorununun yanında, onun düşünsel anlamı kaygısı ortaya çıkmaktadır. Ancak düşünme, varlığın yanında, varlık hakkında değildir yalnızca, bundan daha fazla birşeydir. Cassirer'in sözleriyle, "düşünme, şimdi artık yalnızca varlığın yanında ortaya çıkmaz; o salt varlığın kendisi "üzerine" refleksiyon değildir, aksine varlığın içsel formunu düşünmenin kendi içsel formunu belirler" (2001b, s. 2). Artık burada ontik bir şey olarak varlık ile veya var olanlar ile değil, düşünmenin doğası ile veya zihin ile ilgilenilir. Çünkü varlığa anlamını verenin zihin olduğunu keşfetmiştir Platon.¹¹ Varlığın içsel formunu tayin eden refleksiyonun ortaya çıkışıyla birlikte zihin artık varlığın bir yansıması olarak anlaşılamaz. O, bizzat varlığın inşasına katılan temel bir rol üstlenir. Felsefe ve bilimler tarihinde bu bakış açısı değişiminin Platon'dan sonraki gerçek mecrası Kantçı transendental felsefedir. Kant, bu dönüşümü kılı kırk yararak işleyen bir sistematik ortaya koymuştur. Kant'tan sonra tek tek özel bilimlerin, kendi nesnelere yönelişlerinde bu bakış açısı değişiminin izlerini görürüz. Özellikle Heinrich Hertz ve Hermann von Helmholtz'ün doğabilimsel bilgi öğretilerinin tam orta noktasında bu değişim doğrudan yansımakta, mekanikte ve optikte elde ettikleri bulguları yönlendirmektedir. Sembol kavramı, zihnin edimlerinin (*Akt*) sembolik olmasının, her tekil deneyimin zihnin integral bir başarısı anlamına geldiği hatırlanacak olursa, örneğin Helmholtz'ün algı teorisinin çekirdek kavramıdır. Hertz ise *Mekanik'in İlkeleri*'nde¹² bu yöndeki düşünmeyi yalnızca izlemez, aynı zamanda onun tam ve açık bir formülasyonunu verir.¹³ Böylece bilimsel kavramlar verili olanın zihinsel bir yeniden-sunumu, yani representasyonu olarak görülmezler; bu kavramlar veya genel olarak kavram, varlığın bir

¹⁰ Krş. *Sophistes* 243 C.

¹¹ Tabii Parmenides'in yalnızca düşünülebilen şeyin var olabileceği öncülünün Platon için önemli bir miras olduğu unutulmamalı.

¹² Orj. *Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*

¹³ Bkz. Cassirer 2004, s. 256.

pasif yansıtıcısı değil, aksine aktif zihinsel semboller olarak anlaşılır. Varlığa bakışımız artık zihnin varlığa *fonksiyonel* yönelimi yoluyla belirlenmektedir.

“Fonksiyon” kavramı en iyi şekilde “töz” (*Substanz/substance*) kavramı ile karşıtlık içinde anlaşılabilir. Tözsel kavrayıştan fonksiyonel kavrayışa doğru dönüşüm önce yeni fizikte gerçekleşmiştir. Yeni fiziğin gösterdiği en önemli değişim, belki şu ya da bu somut keşiften çok, bu keşiflerin işaret ettiği perspektiflerin değişiminde görülebilir. Yirminci yüzyılın başında Max Planck, bize “fizikalist bir hipotezin değerlendirilişindeki asıl ölçüt(ün), hiçbir zaman onun görüsellğinde” değil, aksine “onun verimliliğinde aranması” gereğine dikkat çekerek, bu değişimi tüm yönleriyle uygulamıştır.¹⁴ Bu perspektif değişimi fiziksel düşünmenin görüye sırt çevirişi anlamında değil, yalnızca ona kendini bağlamaksızın “kendine özgü yeterliliği içinde” kendini açığa çıkarması anlamındadır: “Fizik şimdi artık doğrudan içeriksel-gerçek olarak orada var olandan (*Daseiend*) değil, aksine onun “düzen”inden, onun formel durumundan hareket eder. [...] Dünyanın kendisi artık şey-birliklerinin toplamı olarak değil, aksine “olaylar”ın bir düzeni olarak kendini gösterir” (Cassirer 2002, s. 542). Tıpkı dilin başarısının onun tek tek cümlelerin anlamlarında değil, bir bütün olarak kendi temsil gücünde belirmesinde olduğu gibi, sembolün iş görme yetisi, onun nasıl oluştuğu yönündeki empirik araştırmanın önüne geçmiştir: “Dünya artık “özellikleri” zaman içinde değişen, konstant “şeyler”in dünyası olarak kavranmaz, aksine o bağımsız bir “olaylar” sistemi haline gelmiştir[...]” (Cassirer 2002, s. 547-48). Artık evrendeki her türden nesne alanında şey ve özellik (*Ding und Eigenschaft*) arasındaki bilindik ayırım, yerini nesnenin, dinamik bir ilişkisel şey birliği olarak temsil edilişine bırakmaktadır. Nesnenin özelliklerinden değil, artık (zihinsel) süreçlerin fonksiyonundan söz edilmesi gerekecektir. Böylece nesnenin yerine onu temsil eden bir tasarım geçecek, dolayısıyla bu temsilin *kendinde* birtakım özelliklere sahip olduğu söylenemeyecektir. Temsil yalnızca bir bağıntısal fonksiyon, bir sembolik operasyon olarak var olur: “Dünya tablosu tamamen dinamiktir;

¹⁴ Krş. Cassirer 2002, s. 537. Görelilik teorisinin zaman ve mekân tasarımı, mekândaki hareketlerin göreliliği fikri bu dönüşüme neden olan en önemli keşiftir.

madde bir “süreç”e dönüşmüştür ve bizim maddenin “özellikleri” olarak işaret ettiğimiz şey, süreçlerin bir fonksiyonudur. Tüm maddelerin ağırlık ve eylemsizlik gibi temel özellikleri de, saf alan olguları olarak incelenir ve türetilir” (Cassirer 2002, s. 550). Dünya, “özellikleri” zamanla değişse de kendisi değişmez kalan bir “şey” olarak kavranamaz. Yeni fiziğin bu dinamik dünya resmi, gelişim psikolojisinin verileriyle de uyumludur. Hayvan açısından da, insanda olduğu gibi, şeyler, hayvanın algı ve tasarımıyla değişebilen, kendisinde ise sürekli ve aynı kalan bir içeriğe sahip olarak verili değildirler. Algı ve tasarımın fonksiyonel bakış altındaki göreliliği, değişebilirliği veya ilişkiselliği karşısında, “şey”in kendi kendinde bir aynılığı söz konusu olamaz. Bir algı ve tasarımdan bağımsız, değişmez, tözsel olarak “sürekli” bir “şey”den söz edilemez. Çünkü “şey”in içeriğine ilişkin “hiçbir tekil karakteristik algı yaşantısının karmaşık bütününden ayrılmaz” (Cassirer 2002, s. 133). Kendisiyle özdeş kalan içerik, “doğrudan yaşantıda sabitleşmiş bir *Moment* değildir; çünkü duyusal yaşantı deneyimi alanında “aynının dönüşü” yoktur. [...] Bu türden saf olarak her duyusal etki, orada asla tekrarlanmayan gerçek bir “nüans” ya da “renk alışı”a sahiptir. [...] bizim anladığımız anlamda “homojen” ve konstant bir dünya yoktur” (Cassirer 2002, s. 134). Örneğin masamın üzerindeki lambanın görsel algısı, benim ona olan uzaklığım, lambanın retinaya göre yer aldığı duruş açısı, odadaki ışık seviyesi gibi pekçok fiziksel koşulun belirlenimine tabidir. Hatta daha dikkatli bakıldığında, bu lambanın bir defalık görülmesi esnasında, canlı bir varlık olmam bakımından kalp atışlarımın her vuruşta bedenimde yarattığı basınca bağlı olarak, ortaya çıkan belli belirsiz sarsılmadan ötürü bu görünümün fiziksel koşulları yine belli belirsiz biçimde değişmekte ve karşımdaki nesnenin bir an sonraki görsel algısını farklılaştırmaktadır. Aynı nesne ile –başımı geriye çevirip sonra yeniden ona baktığımda olduğu gibi– farklı anlarda yeniden karşılaştığımda duyusal deneyim kendi fiziksel koşullarını yaratır. Bu koşullar artık bir öncekiyle zaman-mekânda asla özdeş olamaz. Bu gibi nedenlerle bir nesnenin duyusal yaşantısı asla bir sonrakinde özdeş olarak tekrarlanamamaktadır.

Varlıktan bilgi kavramına doğru gerçekleşen bu dönüşümde varlığın tözsel birliği ve sürekliliği, yerini zihnin saf fonksiyonel birliğine bırakır.

Bu dönüşümde kavramlarımız, zihnin fonksiyonel etkinliğinde ortaya çıkan genel ve yol gösterici sembollerdir. Sözgelimi Hertz'e göre her doğabilimsel düşünme, her fizikalist kavram ve teorinin yapısı temel bir sembolik edim içinde yer alır: "Biz dışsal nesnelerin içsel imajlarını (*Scheinbild/image*) veya sembollerini kendimiz realize ederiz ve daha doğrusu imgelerin (*Bild/image*) düşüncedeki zorunlu ardıllarının, imgelenmiş (*Abbild/image*) nesnelerin doğadaki zorunlu ardılları olan resimleri (*Bild/image*) olduğunu her zaman yeniden bu tarzda sembollerle ortaya koyarız" (Hertz 1894, s. 1). Bir diğer deyişle sembol, bir duyu malzemesinin yeniden ve her seferinde yeniden kurulmasıdır.

d) Doğal Dünya Kavramı

Cassirer için kavram ne soyut ne somut bir nesne (*entity*) olmadığı, aksine mental sistemin ilişkiler ağı olduğu halde, ontoloji de Cassirer'in kavram teorisinde sınırdışı edilmez; o zorunlu olarak bir tür görünüm ve içerik değişimine tabi tutulur. Çünkü Cassirer için düşünmenin mantıksal fonksiyonları doğanın fonksiyonel düzenini kurar. Fonksiyonlar dünyası olarak doğa, kavramlar dünyasıyla dolaylı bir ilişki içindedir. Ancak bu şekilde, doğanın fonksiyonel yapısı sayesinde zihin düşünebileceği bir şeysel bütüne sahip olur. Bir "şey-ontolojisi"¹⁵ yerini *eo ipso* "fonksiyonel

¹⁵ Almanca'da *Gegenstands-Ontologie*, *Sachen Ontologie*, *Dingontologie* gibi karşılıkları vardır bu terimin. Ancak bunlar arasındaki felsefi bakımdan nüans ayrımlarını gözardı etmemek gerekir. Sözgelimi *Gegenstand* formel maddi nesneler dünyasına gönderme yapar; kognitif bir ifadedir, yani düşünme süreci yoluyla ortaya çıkar; formel yazı, konuşma ve tartışma gibi. Kant'tan beri *Gegenstand* bir soyutlama olagelmıştır. *Sache* ise düşünce, hafıza, argüman gibi maddi olmayan nesneleri imler. Günlük dilde en çok kullanılan *Ding* ise informel maddi nesneleri, fiziğin konusu olan katılaşmış maddi var olanları adlandırır; İngilizcede *thing* gibi. Bunlara ek olarak *Objekt*, *Ding* ile aynı kategoride yer alabilir. Burada benim şey-ontolojisinden kastım *Dingontologie*'dir. Yine de Cassirer'in fonksiyon teorisinin şeylerin ontolojisini yalnızca informel olarak değil formel olarak da reddedeceği sonucuna varılabilir. Zira ilişkiler ağı olarak fonksiyon,

ontoloji”ye bırakır. Aşağıdaki alıntının gösterdiği gibi bir “gerçeklik” ancak teorik zihnin kavramlarının başardığı birşeydir. Bu kavramsal ilkeler ya da yasalar gerçekliği garanti eder. Yoksa objektif gerçeklik dışında başka bir gerçeklik de yoktur.¹⁶ Bu anlamda fonksiyonel bir ontolojiden söz edilebilir. Cassirer 1937’de yazdığı *Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm*’de¹⁷ kendi ontolojisi hakkında şöyle demektedir:

Empirik bilginizin içeriğini aslında sağlayan şey, daha çok bir araya getirdiğimiz belirli düzenlilikler olan gözlemlerin içeriğidir ve onu biz bu düzen uyarınca teorik yasa kavramları yoluyla resmedebiliriz. Bu kavramların hâkimiyeti kabul edildiği ölçüde bizim objektif bilginiz de kabul edilir. Yasalılık var olduğu sürece ve var olduğu için “nesnesellik” veya objektif “gerçeklik” vardır, aksi yönde değil (2004, s. 159).

Bu teorik yasalılık, doğa ile düşünme arasında bir “ilişki”nin yerine özdeşliği koyar. Ama bu ne doğayı düşünmeye, ne de düşünmeyi doğaya indirgemek anlamına gelmez. Öyleyse Cassirer’in idealizmi ne mutlaklıktır ne de tam olarak transendental. Burada bir parantez açacak olursak, bu “sembolik idealizm”dir. Cassirer 1920’lerde bu kavramı kendi idealizmini tanımlamak için kullanır (1995, s. 261). Onun, özellikle Mach pozitivizminin ve sensualist empirizmin dogmatik realizminden türeyen metafiziğe karşıt bir noktada kendini ortaya koyduğu elyazmalarında Cassirer şöyle diyor:

yalnızca dış dünyadaki şeylerin değil, kavram şeylerinin de yerine geçmektedir. Bu anlamda hem somut hem de soyut bir “şey”den söz edilemez.

¹⁶ Cassirer’de objektivite, sensualist veya çağrışımçı psikolojide olduğu gibi, bir izlenimin belirleyicisi değildir. Eş deyişle, ona göre “nesne”nin objektif bir izlenim ya da ifadesi olmaz. Çünkü sözelimi son moda bir “gulet” sadece lüks görünümü nedeniyle birinde “erişilmezliği”, bir başkasında ise “kaballığı” çağrıştırtabilir, daha tam bir deyişle **ifade** edebilir. Öyleyse objektivite **tam anlamıyla** nesneye Ben ve Sen tarafından salt tarihsel uyuşum içinde raslantısal olarak aynı adın verildiği dilsel aşamada değil, bu nesnenin bilinçli olarak bir terime bağlandığı teorik bilgi aşamasında mümkündür. Bu Hegelci objektiflik formunu çağrıştırmaktadır. Ancak Cassirer’in mitik –dilsel– teorik olarak yapılanan modüller zihin teorisi bu çalışmanın sınırlarını aşıyor.

¹⁷ Orj. *Determinismus und Indeterminismus in modernen Physik*

“Sembolik idealizm”in dünya görüşü çok tanın[mış] *pozitivizmin* metafiziği karşısında olduğu gibi, işte bu *dogmatik realizmin* metafiziği karşısında da kendini dönüştürür. O, her ikisiyle mücadele içinde tüm apaçık görüş farklarına rağmen onların genel özelliklerini benimser: ki o zihinsel fonksiyonları ve zihinsel yaşamın çekirdeğini bir şekilde onların verili “gerçekler”inden bağımsız bir “taklit” ve “reprodüksiyon” içinde görür. Bu gerçek olan, eski metafizikte şeylerin mutlak varlığıdır; o pozitivizm içinde “basit” duyumların mutlak verililiğinden daha azı değildir (1995, s. 261).

Cassirer’de “nesnesellik” (*Gegenständlichkeit*) ya da objektif “gerçeklik”i garanti altına alan teorik yasalılığın kendisi, fonksiyonların yapısal etkinliğidir. Bu fonksiyonel yapının doğa ile düşünmeyi veya şeyler dünyası ile kavramlar dünyasını belirli bir düzen içinde birleştirmesi sayesinde matematiğin kavramlarıyla doğa bilimlerinin kavramları birlikte ortaya çıkmaktadır. Bilimsel ve matematiksel kavramlar birlikte aynı fonksiyonel terminolojinin ürünüdür, yoksa duysal gerçekliğin taklidi ya da figürü değildir; soyut matematiksel kavramlar bilimsel kavramlar içinde yer alır: “Kavram, duysal gerçekliğe yabancı birşey olarak direnmez, aksine o işte bu gerçekliği kendisinin bir parçası olarak resmeder; *bir soyutlama, onun kendisinde aracısız olarak içerdiği şeydir*. Kesin matematiksel bilimin kavramları bu bakımdan tanımlanmış bilimlerin kavramlarıyla birlikte bulunurlar” (Cassirer 2000, s. 3).¹⁸ Bu ortak üretim zihninin teorik fonksiyonu tarafından gerçekleştirilmektedir. Cassirer teorik-zihinsel fonksiyonun iki farklı alanda bir ve aynı işi yaptığını şöyle örneklendirir:

Biz ağaç kavramını, nasıl meşe, kayın, huş vb. unsurların bütünlüğünden hareketle genel karakteristikler kümesini vurgulayarak

¹⁸ Cassirer’in sözlerindeki bir noktayı vurgulama gereği duydum; çünkü bir sonraki alıntıda onun fonksiyonalizminin soyutlamacı teorilerden (*Abstraktionstheorie*) farkını görmek zorlaşabilir. Bir kavramın ortaya çıkışında bize soyutlama gibi görünen şey, doğa ile düşünme alanlarının arasında varsayılan ayırmadan kaynaklanır. Bu ayırım terkedilince kavramımızın duysal gerçekliğin bir parçası olarak onu aracısız olarak kendinde yansıttığı anlaşılabilir.

resmediyorsak, düzlemsel dörtgen kavramını da aslında aşağı yukarı aynı şekilde eşkenar dörtgen ve paralelkenarda, simetrik ve asimetrik yamuk ve ikizkenar yamukta keşfedilen bir özelliği ayırtırmak suretiyle imgeleriz ve burada onun kendisini aracısız olarak kavrayabiliriz (2000, s. 3).¹⁹

Doğa ile zihin arasındaki bağlantının, artık bu bağlantı fonksiyon kavramı açısından ele alındıktan sonra, bu ikisi birbirinden farklı şeylermiş gibi düşünmeye engel olduğu görülür. Burada Cassirer'in ruh ve beden ilişkisini ele alışıyla Ludwig Klages'ten (1872-1956) övgüyle söz ettiğini belirtelim. Klages, bize temsil eden açısından temsil edilen neyse, ruh (ya da zihin) için de bedenin o olduğunu söylüyordu.²⁰ Klages'in bu ilişkide kavramın oluşumunu "fonksiyonel" bir yaklaşımla belirleyişi burada dikkat edilmesi gereken temel yol işaretidir. Kavram empirik nesneden yola çıkarak türetilmiş değildir, o bir önceden görme fonksiyonudur.²¹ Çünkü biz dış dünyanın "çoklu"suna (*Mannigfaltigkeit/manifold*), onun ögelelerinin karşılıklı ilişkisi ve düzeni içinde sahip oluruz. Bu düzen nesnenin *explizit* olarak tamamlanmış bir biçimini değil, *implizit* bir fonksiyonunu varsayar. Yani onu dışarda hazır bulmayız, adeta nesneden önce onu biz

¹⁹ Ayrıca krş. Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, s. 75.

²⁰ Ne var ki, Klages'in ruh-beden sorununu bu şekilde çözme denemesi zihnin temsil fonksiyonu ile ifade fonksiyonu arasındaki ayrımı gözardı etmektedir. Klages'in çözümü bu ayrım içinde ifade fenomenine karşılık gelen mitos düzeyinde geçerlidir. Dil düzeyinde ise geçerli olamaz; çünkü zihnin temsil fonksiyonunun geçerli olduğu düzeyde gösteren ile gösterilen ayırdır. Örneğin kalem "nesnesi" başka, kalem "kelimesi" başkadır; öte yandan mitos düzeyinde sözelimi Medea'nın üzüntü "ifadesi" ile onun "üzüntüsü" ayrılmazdır.

²¹ Burada Cassirer'in teorisine göre, kavramlara bir soyutlama sürecinin sonunda erişmediğimiz görülebilir. Soyutlama teorileri (Aristotelesçi gelenek, Locke, Mill) tekillere ait kimi ortak özelliklerin bir kavram formu etrafında bir araya geldiğini ileri sürerler kabaca. Bu teorinin iyi bir serimlenmesi için bkz. D. Kelly, "A Theory of Abstraction", *Cognition and Brain Theory*, 1984, 7 (3 & 4), pp. 329-357.

yaparız (Cassirer 2000, s. 16).²² Ne nesne kavramın önüne geçmektedir, ne de kavram nesnenin. Zihnin teorik düzeyde edindiği bu beceri, bir nesneye ait özelliklerin bir başka nesnenin özelliği olarak karıştırılmasına engel olmaktadır. Bu ilişki, kavramımı, adeta algıyla elde ettiğim bir “özellikler dizisi düzeni” (*Glied der Reihe*) içinde art arda getirerek belirlememi sağlamaktadır. Hem matematiksel hem de fiziksel kavramlarım için geçerli olan bu düzen ve ilişki kurma aktı nesnesel değil, zihinseldir. Zihnin fonksiyonel edimidir. Sözgelimi rüzgâr kavramım açısından rüzgâr nesnesi tenimde hissettiğim belirli bir sıcaklığa sahip hava partikülleridir. Ama biz hiçbir zaman bu partiküllerin kendilerini kavramlaştırmayız. Aksine yaptığımız şey, zihnin algıladığı şeyi bir kavram altında *anlama* bürümektir. Öyleyse biz bir tasarımı/imgeyi/figürü (*Bild*) kavramlaştırır, bir nevi soyutlama yaparız. Ancak bu soyutlama, tekrar söylemek gerekirse, bir nesneden hareketle gerçekleşmez; aksine nesne ancak, bu soyutlama edimiyle oluşan kavramdan yola çıkarak tanınır. Örneğe dönecek olursak, tenime süründüğünü hissettiğim rüzgârın zihnimde oluşturduğu ürperme hissinin doğada doğrudan bir referansı yoktur. Zihin hem teorik düzeyde hem de temel algı düzeyinde gerçekleştirdiği fonksiyonel işlemde adeta doğa ile kendisi arasındaki boşluğu doldurmakta ve sanki onunla “bir” olmaktadır. Bu birleştirme ve ilişkilendirme hem doğaya dönük kavramlarımız hem de soyut saf matematiksel kavramlarımız için geçerlidir.

Zihinsel yetilerimiz çokluyu/yığını (*Mannigfaltigkeit/Aggregat*) bireysel tekil varoluşlara dönüştürür. Düşünmenin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği özsel (*intrinsic*) fonksiyonlar verili duyusal çoklunun karşılaştırılması ve ayrıştırılmasıdır. Henüz bu fonksiyonlar ortaya çıkmadan önce, çocuk yeni yeni edinmekte olduğu engellenemez “köklü nesnel görü arzusu” tarafından yönlendirilmektedir (Cassirer 2002, s. 135).²³ Burada temsil fonksiyonunun

²² Burada şöyle denmektedir: “Ancak ‘kavram’ türetilmiş değildir, aksine önce gelmektedir. Çünkü biz bir çokluya, onu bir düzen ve onun unsurlarını bir ilgi içinde tanımak suretiyle, onun tamamlanmış yapısı içinde değil, temellendirilmiş fonksiyonu içinde hâlihazırda önceden varsayıldığında sahip oluruz.”

²³ Buradaki köklü nesnel görü arzusu, çocuktaki duyusal nesneler dünyasını tanımaya

yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladığı ön aşamada, nesnenin temsili kazanılmamış, nesne isminden ayrıştırılmamıştır: “Nesnenin varlığı ve adı onda (çocukta) tamamen bir birlik içinde karışır: Çocuk nesneye isimde ve isim aracılığıyla sahip olur” (Cassirer 2002, s. 135). Bir eşyanın adıyla onun ne olduğunun birbirine karıştığı bu aşama, çocuğun adları, işaret edici bildirimler olarak kullanmaya başlaması, böylece tasarım dünyasını inşa edebilmesi için zorunlu bir aşamadır. Bir tasarımda, o tasarımın içeriğini oluşturan herhangi bir nesne ile bu nesneye ait özellikler yalnızca o nesnenin özellikleri olarak belirlenip, nesnede kristalize edilebiliyor olmalıdır. Örneğin herhangi bir gömleğin çizgililiği, yalnızca söz konusu gömlekle ilgili bir özellik olarak tanımlanmalı, her türden gömleğin bir özelliği olarak tayin edilmemelidir. Çocukta temsil fonksiyonu tamamen yerleşip hâkimiyetini oluşturduğunda *şey ve özellik kategorileri* de yerleşir ve birbirlerinden ayrılır. Bu noktada artık tüm özellikler yalnızca bir nesnenin özelliği olarak tespit edilir, yoksa bir nesneden bir başka nesneye tesadüfi olarak taşınmazlar.

Dilin ortaya çıkışıyla *şey (Ding/thing)* ve özellik kategorilerinin fonksiyonel kazanılışı, zihne dair bir başka intrinsik gerçeği su yüzüne çıkarmaktadır. Şey-birlikleri düşüncede taklit edilen veya resmi oluşturulan nesnesel varoluşlardır. Taklit edilen nesne ise yalnızca tasarım içeriğidir. Öyleyse şey-nesne (*thing-object*) ilişkisi yalnızca tasarımın sınırları içinde kalır, mutlak gerçekliğin (*reality-of-thing-in-themselves*) kendisine temas edemez; ²⁴ nesnenin düşüncede oluşturulmuş bir soyutlaması olarak şeyin değişmez fiziksel dünyadaki kökleri gösterilemez. Fonksiyon denen şey, bir konstant varlığın zihindeki karşılığı değildir. Bir zihinsel şey-özdeşliğinin fonksiyonu fiziksel gerçekliğin değil, tasarımlar dünyasının sınırları içinde

dönük açlığı adlandırmaktadır. Bunu çevremizdeki, nesnelerin ne olduğunu bıktırıcısına soran çocuklarda gözlemliyoruz.

²⁴ Şey (*thing*) ve nesne (*object*) arasındaki ilişki fonksiyonalist kavram teorisi bakımından her ikisinin de mental unsurlar haline geldiğini, ontik gerçekliğe ait birimler olmadıklarını ifade etmektedir. Bir başka deyişle empirizmin kabul ettiği şekilde bir duyuşal nesneler dünyasının unsurları olmaktan çıkarlar.

belirlenir.²⁵ Burada fonksiyonun görevi algılanan nesneyi uygun yerde konumlandırmak, algının nesnesine uygunluğunu garanti etmektir. Böylece bir nesneyi bir “şey” olarak biliriz.²⁶ Onu fonksiyonel operasyon aracılığıyla adeta “yaparız”. Öyleyse şöyle denklemler oluşturulabilir:

Bilmek = yapmak = fonksiyon $\neq$ gözlemek, $\neq$ kendinde-şey

Bilmek, duyusal yaşantının etki-görü ilişkisiyle sağladığı malzemenin anlama-yetisi tarafından işlenmesiyle gerçekleşen fonksiyonel bir ayrıcalıktır. Bu nedenle bilme alanı ile fonksiyon alanı arasındaki bağlantı, bilme alanı ile ontik (fiziksel, reel, olgusal) dünya arasında kurulamaz. Yani teorik zihnimizin kendinde-şeyler alanına erişimi yoktur; kavramlarımız duyularımızın bize gösterdiği kendinde-şeye özdeş değildir. Şey-özdeşliklerinin sınırını bu nedenle duyusal dünya değil, tasarım dünyası oluşturur. Neden duyu ve algı yaşantımız özneldir? Eğer zihin, duyusal yaşantı zemininde elde ettiği duyu malzemesini işleyen bir fonksiyonlar ağı olmasaydı, onun yalnızca (bir doğaçlama ile ifade edecek olursak) bir fiziksel gerçekliği alımlama kapasitörü olduğunu söyleyebilirdik. Bu durumda bilginin nesnesine, yani tasarımına değil, ontik-reel varlığa (*noumenal reality*) uygunluğundan söz edecektik. Yine bu durumda özdeş ve aynı kalan zihinsel içeriğin kendisi de, yansıttığı gerçeklik gibi, her zaman değişmez olmalıdır. Oysa algılarımız ansal ve uzamsaldır; yere ve zamana göre değişir. Bu yüzden ontik-reel

²⁵ Burada açığa çıkan reprezentasyonist yaklaşımın az ileride “Fonksiyon Olarak Sayı Kavramı” başlığı altında ortaya koyduğum sensualist tarzdaki reprezentasyonizmden farkı çok açık değildir. Ne var ki, şimdilik Cassirer'in reprezentasyonist olduğunu kolayca ifade edemeyeceğimizi akılda tutmak uygun olur. O farklı zihinsel edimlere ait stratejiler geliştirir. Bunlar bazen reprezentasyonist iken, bazen anti-representasyonisttir. Bu karışıklığı gidermek için şu üç kaynağa bkz. Martina Plümacher, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analyse zur Struktur des Bewusstseins*, Parerga Verlag; Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, s. 89-108 ve özellikle Cassirer ile ilgili “anti-representasyonist bir reprezentasyonizm” için bkz. Guido Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, Suhrkamp Verlag, s. 235-257.

²⁶ Artık bu “şey”, bir kendinde-varlık değil, bir özellikler dizisi toplamıdır.

varlığın sürekliliğinden değil, bir tasarımın özdeşliğinden söz edebiliyoruz.

Zihinsel yaşantının adeta bir piramit gibi hiyerarşik bir skala görünümünde olduğunu kabul etmek yerine, özdeş ve değişmez bir dünyanın bu zihinsel yaşantıdan bağımsız ontik (*noumenal*) gerçekliğe sahip olduğu varsayılırsa, onun her türden zihinsel evrede, organizmada veya akıllı varlıkta aynı ve durağan algılanacağı sonucunu da kabul etmek gerekecektir. Çünkü bu durumda salt bir edilgin duyu reseptörüne dönüşecek olan zihin, onu bir özne haline getiren, yani türdeşlerinden farklılaştıran (*reproduktiv*) kavram ve yargı yetileri olmayacağı veya bu yetiler gelişmemiş olacağından, o bir ilkel otomata dönüşecektir. Bu durumda bir çocuk için olduğu gibi, ilkel bir hayvan için de dünya, temsil fonksiyonunun hâkimiyetine girmiş teorik zihnin, onu *gördüğünden* farklı bir dünya olamaz. Bu nedenle her türden ve dereceden fonksiyonel faaliyet dünyayı salt bir “etki” (*Affektion*), değişmez ve konstant bir gerçeklik alanı olarak algılayacak, ona adeta maruz kalacaktır. Burada artık bilme–yapma–yaşama ilişkisi söz konusu olamaz. Bu varsayıma göre zihin, dil öncesi evrede karşı karşıya kaldığı bir eşyayı, onunla, temsil fonksiyonuna tamamen sahip olduğu teorik evrede karşılaştığında, onu belirli düzeyde bir soyutlama yaparak nasıl bir şey-özdeşliği olarak görecektir ve konumlandırıcaksay aynı şekilde görüp konumlandırıcaktır. Halbuki gelişim psikolojisinin araştırmaları hem çocuklar hem de hayvanlar için böyle değişmez, kendiyile aynı kalan, transendent süreklilikler olarak bir ontik gerçeklik alanından söz etmenin anlamını eleştiriye açan örneklerle doludur.²⁷ Bir görünüm etkisi olarak bir algı içeriğini farklı zihin şartlarında hep aynı içerik olarak tanımayı sağlayan şey, “algı yaşantısının karmaşık bütünü”nden bağımsız bir “şey” değildir (Cassirer 2002, s. 133). Yani nesnenin sürekliliğini sağlayan şey, aynı nesnenin bir hayvan için karmaşık niteliklerden ibaret olmasına yol açan şey ile aynıdır: Zihnin fonksiyonları. Buraya kadar ortaya konan gerekçelerle zihin dışında bir yerde, örneğin salt

²⁷ Bununla ilgili olarak yirminci yüzyılın açılışından başlayarak pek çok deneysel çalışma bulunmaktadır. Özellikle Gelb ve Goldstein’in çalışmalarına, ayrıca Karl Bühler’in eserlerine (öz. *Sprachtheorie*) bakılabilir. Günümüze geldikçe Chomsky ve Pinker bize bol miktarda örnek sunuyor.

duyusal yaşantı düzleminde “aynı olanın tekrarlanması” yoktur (Cassirer 2002, s. 134). Süreklilik, aynılık, değişmezlik teorik zihnin fonksiyonlarıdır; yoksa transendent dünyanın, onları kullanmak suretiyle duyulara ve zihne etkide bulundukları ontik (nesneye ait) karakteristikleri değildir.²⁸ Karmaşık nitelikte oluş, akıcılık, farklı renk ve tonlardalık da ifadenin fonksiyonlarıdır: “Bu bakımdan sonuç olarak “şey”in asla algının, salt “etki”nin duyusal karakteri içinde temellenmediği, aksine “refleksif” bir karakter olduğu [...] açıkça gösterilir” (Cassirer 2002, s. 134).

Burada zihin felsefesi zemininden hareketle gerçeğin kesinliği negatif bir görünüm kazanır. Çünkü o, mutlak ve kesin değildir; aksine fonksiyonel ve değişkendir. Her zihinsel şart ve aşama için farklı bir gerçeklik algısından söz etmenin gerekçesi budur. Aynı zihnin aynı eşyaya dair farklı anlarda farklı refleksiyonlar oluşturması bundandır. Gerçeklik problemi mutlak varlığın zemininden bilincin zeminine taşındığında “gerçeğin tümü”, her gerçeğin özü olarak anlaşılması gereken şey, en sonunda yalnızca salt belirlenebilirlik momentini kendinde taşıyan ama artık bağımsız ve pozitif kesinliğe dair hiçbir şey içermeyen bir şey olarak kendini gösterir” (Cassirer 2001b, s. 30). Bir başka deyişle o bilinebilirse de bu bilgi asla evrensel ve mutlak olmayacaktır. Bu belirlemenin salt fizik kavramlarımız için geçerli olmadığını, onun genel bir belirleme olduğunu yukarıda tekrarlamaya çalıştım. Yine de Cassirer “doğal dünya-kavramı”²⁹ ile matematiksel-mantıksal dünyanın kavramını birbirinden ayırarak incelemiştir.³⁰ Aşağıda göreceğimiz gibi, özellikle matematik ve mantık arasındaki ilişkiyi o Frege’den sonra yeniden fonksiyon kavramından hareketle ele alır. Kavram kendi doğası uyarınca burada fonksiyon olarak tanımlanır.³¹

²⁸ Aksi halde nasıl olması gerektiğine ilişkin bir çıkarım için paragrafın başındaki argümana bakınız.

²⁹ Orj. “*natürlichen Weltbegriffs.*”

³⁰ Krş. Cassirer 2002, s. 323.

³¹ Bkz. Cassirer 2002, s. 337.

e) Saf Fonksiyonel Birlik Olarak Matematiksel Dünya Kavramı

Cassirer'in sembolik formlar felsefesi bir fonksiyonlar felsefesidir. O halde ancak bir fonksiyonun ne olduğu anlaşıldığında sembolik formlar felsefesi de anlaşılabilir. Öncelikle *Töz Kavramı ve Fonksiyon Kavramı*'nda bir fonksiyonlar felsefesinin metodik temellerinin nasıl ortaya konduğunu göstermek istiyorum. Yukarıda söylediğim gibi, problemin iyi anlaşılması için sembolik formlar felsefesinin, zihinsel operasyonları yalnızca bir teorik düşünme edimleri bütünü olarak sınırlandırmadığını kavramak çok önemlidir. Cassirer'in sembolik formlarının birliği kendi içinde böyle bir teoriye, yani teorik düşünme edimleri bütünü olarak zihinsel fonksiyon teorisine sahiptir ve ona "kavramsal düşünme teorisi" denir; ancak o, zihnin fonksiyonlarından yalnızca biridir. Öyleyse sembolik formlar felsefesi, teorik fonksiyonu, Kant'ta olduğu gibi diğer zihinsel fonksiyonlardan bağımsız ele almaz; aksine onu zihinsel operasyonların genel teorisi içinde ele alır. Şu halde sembolik formlar felsefesi bir fonksiyonlar felsefesi olmayı güçlenerek sürdürür. Sembolik formlar felsefesinin yöneticisi fonksiyon kavramıdır. Bu kavram, bu felsefi yaklaşımı zihnin bütüncül bir teorisine dönüştürür ve içinde yaşadığımız dünyanın zihinsel olarak yapılandırılmış bir dünya olduğunu anlamayı sağlar.

Böyle bir kavrayış aynı zamanda "organik"tir. Çünkü Hegel'in doğruluğun veya hakikatin³² bütün olduğu fikrini kendine rehber edinir.³³ Cassirer'e göre eğer bilgide her parçanın koşulu bütünsel ve her parça yalnızca bütünden hareketle anlaşılır hale geliyorsa, bilgi organiktir.³⁴ Her parça kendinde, bütünün "Form"unu taşır. Temelde fonksiyon kavramının tanımı, onun kimi başka kavramlarla bağıntısını açığa çıkarır. Bunların başında "ilişki" ve "bütün" kavramları gelir. Çünkü bir fonksiyon, bir tekil parçanın bir organizmanın bütünü içinde ortaya koyduğu performanstır;

³² Orj. *Wahrheit*.

³³ Bkz. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke* Band II (SW II) içinde, s. 24. Orj. *Das Wahre ist das Ganze*.

³⁴ Krş. Cassirer 2002, s. 199.

ama bu performansı ya da başarıyı mümkün kılan şey, bu tekilin diğer parçalarla ve organik bütünün kendisiyle kurduğu ilişkiler ağıdır. Aslında çağdaş zihin felsefesindeki kimi fonksiyonalizm türleriyle akraba sayılabilecek bu yaklaşım, onun çok daha eski ele alınış tarzlarından bağımsız değildir.³⁵ Özellikle matematiksel ilişkiler, Leibniz'den beri fonksiyon kavramının tarihsel anlamını belirlemiştir. Böylece matematiksel ve organolojik fonksiyon kavramı ayrımı yapabiliyoruz. Yine de bunlar birbiriyle bağıntılıdır. Çünkü matematikte de, doğada da bir bütünün fonksiyonel tekil bir parçası, sistematik olarak yapılaşmış bu bütün içinde ve ancak bütünün kendi performansı aracılığıyla çalışır. Böylece tekil parçanın performansı bütün içinde söz konusudur. Bir organizmanın bütünlüğü içinde olmaksızın kendinde (*an sich*) bir tekil fonksiyondan söz edilemez. Fonksiyonalizm bu şekilde töz ile fonksiyon kavramlarının karşıtlığı içinde anlam kazanır. Çünkü her tekil parçanın kendisi, içinde yer aldığı organik bütünden bağımsız ortaya çıkamaz. Aksine onu işler kılan, içinde yer aldığı ilişkiler ağıdır. Bu organik sistem içinde her parça bir fonksiyondur, bununla birlikte bütünün kendisi de bir fonksiyondur. Bu çerçevede kavramlar düşünmeyi mümkün kılan fonksiyonlarken, düşünme de bir genel fonksiyon olarak karşımıza çıkar. Burada o halde iki fonksiyon kategorisiyle karşılaşıyoruz: *düşünme* ve *kavramlar*.

Her düşüncenin nesnesi, Kant'a göre fonksiyonel olarak düzenlenmiş doğadır. Doğa öyleyse bir ontik gerçeklik (*noumenal reality*) alanı olarak değil, fonksiyonel bir gerçeklik olarak düşünülmelidir. Doğanın kendisi de bizzat bir fonksiyon olarak karşımıza çıkar. Yeniçağ bilimi doğanın düzenini fonksiyonların düzeni olarak ele almaktadır.³⁶ Bilimsel kavrayışa

³⁵ Özellikle krş. J. Fodor, *The Modularity of Mind*, MIT Press, 1983, s. 47-108. Ancak buradaki yaklaşımın Cassirer'in fonksiyonalist zihin konsepsiyonu ile akrabalığını yalnızca bir varsayım olarak ortaya koyuyorum.

³⁶ Bkz. Cassirer 1999, s. 314-50. Burada özellikle Galilei'nin araştırmalarının değerlendirilişine dikkat ediniz. Galilei'nin başarısı bilgi kavrayışına bağlanmakta, onun, doğayı transendent değil, zorunlu olarak düzenlenmiş ilişkiler bütününün oluşturduğu deneyim alanı olarak gördüğü vurgulanmaktadır. Deneyim kavramının anlamı da değişmektedir.

burada bilgi teorisinin sızdığı görülebilir. Cassirer'in başarısı düşünmenin fonksiyonel yapısını somut bilimsel kavram oluşumu içinde göstermesidir.³⁷ *Töz Kavramı ve Fonksiyon Kavramı*'nın temel iddiası bilimsel kavramların fonksiyonlar olduğu yönündedir. Öyleyse nihai olarak karşımıza üç fonksiyon alanı çıkmaktadır:

1. Fonksiyon olarak doğa alanı,
2. Fonksiyon olarak düşünme,
3. Fonksiyon olarak kavramlar alanı.

Düşünmenin fonksiyonel yapısı, yani onun kavramsal karakteri, transendental felsefe açısından bakıldığında, her tekil deneyimin, teorik anlam bütünü'nün bir momenti olması fikriyle, bir başka deyişle Kant'ın sentetik *a priori* olarak ortaya koyduğu fikirle uyumludur.

Her empirik “verili” tekil, deneyim-bütünü formu yoluyla belirlenir.³⁸ Bu, şu sorunun yanıtıdır: sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür? Her tekil, aynı zamanda “deneyim bağlamı”nı daima reprezente eder.³⁹ Her *individual* olan, zihnin fonksiyonel-integral performansının (*reproduktiv*) ürünüdür. Düşünme karşısında kavram neyse, deneyim bağlamı karşısında tekil odur. Her tekil veya kavram, bizzat kendisi deneyim bağlamını, yani teorik anlam bütünü'nü yansıtmaktadır. Çünkü onun imkânı bu bağlam içinde diğer kavramlarla girdiği ilişkide yer almaktadır. Bu yüzden “düşünmek tamamen ilişki kurmak anlamına gelir” (Natorp 2000, s. 67).⁴⁰ Kant bu fonksiyonel ilişkiyi *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sürekli yineler. Özellikle *Transendental Mantık*'ta bilginin unsurları incelenirken karşımıza organolojik bir değerlendirme çıkar. Bilginin tüm bileşenlerinin burada bir

³⁷ Krş. G. Kreis, a.g.e., s. 60.

³⁸ Burada “deneyim” (*Erfahrung*) kavramını yalnızca Kant'ın ona kazandırdığı orijinal anlamda kullanıyorum; yoksa eski metafiziğin veya materyalizmin onu ele aldığı ontolojik bağlamda değil. Kantçı deneyim kavramının ayrıntıları için bkz. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Hildesheim 1987.

³⁹ “*Kontext der Erfahrung*”; Bkz. Cassirer 1995, s. 199.

⁴⁰ Orj. “Denken heißt überhaupt Beziehen.”

fonksiyonu gerçekleştirdikleri söylenir ve bu fonksiyonlar hiçbir zaman birbirine karışamaz, bir başka unsur tarafından devralınamaz. Ayrıca ancak bu fonksiyonel unsurların oluşturduğu birlik “bilebilir”; yoksa tek başına bir bireysel fonksiyon değil: “İçerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördür. [...] Bu iki yeti veya yetenek, fonksiyonlarını takas edemezler. Anlama-yetisi görüleyemez, ve duyular düşünemez. Bilgi yalnızca onların birleşmelerinden ileri gelir. Bu yüzden de onların ilgileri karıştırılamaz, aksine herbirini diğerinden dikkatlice yalıtıp ayırmak için büyük bir neden bulunur” (Kant 1968, A 51-2/B 75-6). Bu neden, her bir “organ”ın yalnızca kendi fonksiyonu için ve bu fonksiyon yoluyla var olmasıdır. Duyarlılığın fonksiyonu görü ve benzer biçimde anlama-yetisi-nin fonksiyonu düşünmedir;⁴¹ bu edimler başka “organ”ların fonksiyonu olamazlar ve başka fonksiyonları da üstlenemezler. Kant bilmenin unsurlarının fonksiyonlarını böylece kesin sınırlarla belirler ve bu organolojik bir belirlemedir. Organolojik terminoloji, saf aklın yapısını kesin biçimde tanımlayıcı bir rol oynamaktadır: “o (saf, spekülâtif akıl) bilginin ilkeleri açısından bütünüyle yalıtılmış,⁴² kendi için var olan bir birliktir; bu birliğin her bir üyesi, örgütlenmiş bir bedende olduğu gibi, tüm, diğerleri uğruna ve tüm de bir uğruna orada olur” (Kant 1968, B XXIII). Bu yaklaşım tarzı bir yandan “zihin” dediğimiz yapının unsurlarının (kavram ve ilişkiler) kusurluluğunu, diğer yandan bu eylemlerin oluşturduğu birliğin kusurluluğunu,⁴³ yani bizzat zihnin kendisinin kusurluluğunu yansıtmak için son derece işlevseldir:⁴⁴ “(Saf spekülâtif akıl), gerçek bir bedensel yapı içerir, ondaki

⁴¹ Krş. Kant 1968, A 51/B 75.

⁴² Bir başka ifadeyle “benzersiz.”

⁴³ Burada “kusur” sözcüğünü literal anlamıyla, olumsuzlama amacıyla kullanmıyorum; aksine onu akıl sahibi varlıklar içinde onu benzersiz kılan unsur olmak bakımından insani kusurluluk anlamında kullanıyorum.

⁴⁴ Tam da bu kusurlu yapı, zihni benzersiz kılmakta, onu başka (öz. Sentetik) bedenlerde realize etmenin olanaksızlığını gerekçelendirmektedir. Eğer zihin kusursuz olsaydı, değişmez ve bilinebilir olacağından (*multiple* olarak) realize edilebilecekti.

herşey organdır; yani tümü biri ve her bir tekil tümü uğrunadır. Bundan dolayı her en küçük zayıflık, o bir yanlış (yanılgı) veya eksiklik de olsa, kullanım esnasında kendini kaçınılmaz olarak ele vermek durumundadır” (Kant 1968, B XXXVII-VIII). Aklın organolojik fonksiyonu, yukarıda daha genel olarak belirtildiği gibi, Kant ile ilgili olarak da matematiksel fonksiyon kavramından bağımsız düşünülemez. Organolojik fonksiyonlar matematiksel fonksiyonlar içinde yer alırlar. Çünkü her tekil fonksiyon ancak bir bütün içinde mümkündür. Fonksiyon ise birleştirici bir edimde bulunur.

Bununla ilgili olarak *Transendental Analitik*’in “Genel Olarak Mantıksal Anlama-yetisi Kullanımı” adlı kesiminde fonksiyon kavramının çok daha spesifik bir belirlenimiyle karşılaşırız. Buna göre fonksiyon kavramı görü ile anlama-yetisi arasındaki ayırmda belirginleştirilir. Anlama-yetisi görüsel değil, diskursif (*pertaining reason or thinking, intellectual*) olduğundan dışsal, yani verili bir etki (*Affektion*) tarafından harekete geçirilmez. Bir başka deyişle kavramlarımızı, görüde olduğu gibi izlenimlerin aldığı bir etkiyle değil, aksine düşünmenin kendiliğinden edimiyle ediniriz. Oysa görü yetisi için durum tam da tersine gerçekleşir. Tüm görüler etkilere dayanırlar. Buna karşın anlama-yetisinin kavramları ise fonksiyonlara dayanır.⁴⁵ Kant burada fonksiyon kavramını net biçimde ortaya koyar: “Fonksiyon (kavramı) altında[ysa], farklı tasarımları genel bir tasarım altında düzenleme eyleminin *birliğini* anlıyorum.”⁴⁶ Her bir kavram öncelikle bir fonksiyonel birlik olarak tanımlanır ve her birlik düşünmenin kendiliğinden edimi yoluyla, farklı tasarımların genel bir tasarım altında düzenlenme edimiyle elde edilir. Burada fonksiyon anlama-yetisine özgüdür ve o düşünmenin kendiliğindenliğidir. Tasarımları kavramlar yoluyla bağlayıp birleştirme, onları birbirleriyle ilişkilendirerek “düşünme”, imgelem yetisinin, “ruhun bu kör fonksiyonu”nun ürünü olan sentezi karşımıza çıkarır; yine de kavramları senteze getirme anlama-yetisinin bir fonksiyonudur. Sentez edimi, anlama-yetisinin genelde bir yargılama yetisi olarak anlaşılmasını sağlar.

⁴⁵ Krş. Kant 1968, A 68/B 93

⁴⁶ Vurgu bana ait.

Çünkü anlama-yetisi düşünme yetisidir (Kant 1968, A 69/B 94). Düşünme de kavramlarla gerçekleşir ve hiçbir kavram dolaysızca görüye dayanmaz, ama başka bir kavram veya tasarımla bağıntı halindedir. Bir nesne hakkındaki her düşünme bu nedenle kavramsal, yani dolaylı bir yargıdır. Her yargı bir tasarımın tasarımıdır.⁴⁷ Bir yargı daima anlama-yetisinin kendiliğinden ediminin birliğinin sonucudur. Bu birlik fonksiyonu diğer yandan düzenlilik ve düzenleme anlamlarına gelir. Yargıyı oluşturan iki tasarım bir düzenleyici ilke tarafından ilişkiye sokulur. İşte matematiksel fonksiyon bu düzenleme ilkesinden başka bir şey değildir. Cassirer *Bilgi Problemi*'nin ilk cildinin Galilei bölümünde matematiksel fonksiyonun teorik şemanın en üstünde yer alan spesifik bir role sahip olmadığını, onun genel bir ilke olarak yargıların oluşumuna katkıda bulunduğunu ortaya koyar:

Aynı zamanda zorunluluk karakterinin matematiğin koşul önermelerinde temellendiği, onun nihai ve üst düzeydeki şematik tür kavramlarını değil, aksine genel-geçer ilişki ve kurallarını reddettiği açık hale gelecektir. Bu ilişkiler aynı zamanda evrensel ve bireysel, yani somut olarak belirlenir: Genel fonksiyon denklemi nasıl aynı zamanda tüm mümkün tekil x değerlerini kendinde kapsıyor ve onun bağımlı değişkeninin değerini belirliyorsa, bu yeni görüş, fonksiyon kavramı içindeki onun en açık karakteristiği (*Ausprägung*) olan ilişki düşüncesinin hâkimiyeti ve idaresi altında bulunur (1999, s. 349).

Görüldüğü gibi anlama-yetisinin organolojik fonksiyonu artık matematiksel ilişki kavramının hâkimiyeti içinde düşünülebilir. Kısacası matematiksel fonksiyon bir yargının oluşumunda anlama-yetisinin unsurlarının üstlendiği organolojik fonksiyonların koşuludur.⁴⁸

⁴⁷ Bir nesnenin tasarımının tasarımı representatif bir edimdir.

⁴⁸ Tasarımlar veya kavramlar arasında bir hiyerarşi düşünecek olursak kimileri daha yüksek kimileriye aşağı düzeyden kavram veya tasarımlar olarak karşımıza çıkacaktır. Kant'ın çok bilinen örneğini burada yüksek düzeyden kavramların matematiksel düzenleme fonksiyonunu göstermesi açısından anabiliriz. Kant'ta yargı, bir nesnenin tasarımının tasarımıdır; buna göre her yargı birçok tasarım için geçerli olan üst düzey bir genel kavram barındırır ve bu tasarımlar arasında

f) Soyutlama Teorisi (*Abstraktionstheorie*)

Cassirer'in kavram teorisini genel olarak Kant'ın modern çoklu-öğretisinin (*Mannigfaltigkeitslehre*) bir devamı olarak düşünebiliriz.⁴⁹ Bu bakımdan o matematiksel dünyayla ilgili olduğu kadar, yukarıda gösterildiği gibi doğa bilgisiyle de ilgilidir. Bir başka deyişle, kavram kurma etkinliği yalnızca matematiksel-mantıksal alanda değil, aynı zamanda duyusal yaşantı dünyasının ortaya koyduğu görü malzemesinin fonksiyonel tasarımı ve düşünülüşü düzeyinde gerçekleşir.⁵⁰ Ama bunların birbiriyle bağlantılı olduğu unutulmamalıdır. Böylece karşımıza soyutlama teorisi çıkar.

Nesneler dünyasına ilişkin refleksiyon, bizi zorunlu olarak soyutlamaya taşır. Aksi halde sensualizmin “doğalcı” tavrının genel-geçerliği kabul edilmiş olur.⁵¹ Çünkü biz bir kitabı düşünürken zorunlu olarak dörtköşe-lik,

nesne ile dolaysızca bağıntılı –verili yargıda içerilmiş– alt düzey bir kavram da bulunmaktadır. Kant'ın örneğine göre, “tüm cisimler bölünebilirdir” yargısında “bölünebilir”lik kavramı, aynı kavram aracılığıyla tasarımılanan pek çok başka durumla bağıntılıdır, ama buradaki yargıda da “cisim” kavramı ile bağıntılıdır. Cisim kavramı ise bize etkide bulunan görünüşlerle bağıntı halindedir. İşte bu nedenle, onun görü alanı ile dolaysız bir ilişkide olması nedeniyle onu hiyerarşide aşağı düzeyde ele alıyoruz. Çünkü üst düzey kavramlarımız yoluyla tüm nesneleri tasarımılayabiliyoruz. Kategoriler de, işte bu üst düzeyden yargı fonksiyonlarından başka bir şey değildir (Kant 1968, B 143).

⁴⁹ Bu konudaki bağlantılar için bkz. Cassirer 2000, s. 1.

⁵⁰ Cassirer *Töz Kavramı ve Fonksiyon Kavramı*'nın (SuF) hemen başında çoklu-öğretisinin ortaya çıktığı alanları saf matematiksel problemler alanı yanında doğa bilgisi metoduğu düzeyinde de ortaya koyar. Krş. s. 1-2.

⁵¹ Cassirer, soyutlama teorisiyle ilgili olarak bu doğalcılığa John Stuart Mill'in tavrını örnek verir. Kısaca Mill matematiksel kavramları somut fiziksel durumların ifadesi olarak anlar. Bir aritmetik işlem, yalnızca şeylerle kombinasyon içinde yararlandığımız bir deneyimdir. Özellikle şununla krş: John Stuart Mill, *A System Of Logic, Ratiocinative And Inductive, Being A Connected View Of The Principles Of Evidence, And The Methods Of Scientific Investigation* (1882), Book II, Chap. V; Book III, Chap. XXIV. Ayrıca Ernst Nagel'in Mill'in aynı çalışmasının 1950 tarihli edisyonuna yazdığı giriş de oldukça yararlıdır. Bkz. E. Nagel, “Editor's Introduction”, *John Stuart Mill's Philosophy Of Scientific Met-*

eşkenar-lık veya yamuk-luk gibi geometrik kavramların soyutlanmış belirlenimi altında yer alırlar. Bu soyut kavramlar olmaksızın bir nesnenin, zihinde biçimlendirilmesi (*gestaltierung*), nesnesine uygun olarak tasarımılanması mümkün değildir. Yargılarımızın doğruluğunu sağlayan test, bu doğuştan (*nativ*) soyutlama yetisidir (Cassirer 2000, s. 3).⁵²

Soyutlama teorisinin iki yönü vardır: Doğaya dayalı ve mantıksal. İlki Cassirer'in Aristotelesçi soyutlama teorisini eleştirisi şeklinde ortaya çıkar; ikincisi ise Frege'nin kavramları mantıksal "şey"ler olarak gören teorisini. Aristoteles'in soyutlama teorisi genel bir cins kavramının soyutlanması anlamına gelir. Cassirer bu tür bir soyutlama teorisine karşı kendi ilişkisel ve

hod (1950) içinde, s. XV-XLVIII. Ayrıca bu konuyu aşağıda izleyen başlık altında ele alıyorum.

⁵² Kavramın orj.: *Mutterwitz*. Bu kavram, bugün daha çok kullanılan *Klugheit-Zekâ* (*Gewitztheit*) sözcüğünün kaynağı durumundadır ve doğuştan getirilen bir zihinsel yeti olarak anlaşılabilir. Yani *Mutterwitz*'e sahip olabilmek için doğmuş olmak gerekiyor. *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*'nde Kant, zihnin yetilerini üç kavram altında belirliyor: Anlama-yetisi, akıl yetisi, yargı-yetisi (*Verstand, Witz, Urteilskraft*). Burada bu üç yetinin doğuştan getirildiğine dikkat çekiyor (als Eigenschaften des Temperaments) [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. IV içinde, s. 249]. Diğer yandan onu yargı-yetisi (*gesunder Menschenverstand*) ile ilgili düşünmek durumundayız; öyle ki "akıl" veya "zekâ" olarak çevirebileceğimiz *Witz* kavramının, *Verstand*'ın kurallarının yanlış ya da kötüye kullanılmasını denetleyen yeti olduğunu belirtiyor Kant. Bu yeti olmaksızın bir kavrayışın (*Einsicht*) uygun bir kategori altında ilişkilendirildiği test edilemez. Ayrıca bkz. Cassirer 2001a, s. 432. 1770'lerin başında *Logik Blomberg* olarak bilinen bir ders metninde Kant *Mutterwitz*'i, "sağlıklı aklın ve sağlıklı kavrayışın doğal kapasitesi" olarak belirler (I. Kant: *Vorlesungen* 23: 22-23). Bu kavramın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile ilişkisini görebilmek için bkz. Wolfgang Ritzel, "Kant über den Witz und Kants Witz", *Kant-Studien* 82, 1991, s. 102-109. Ritzel ayrıca Kant hakkında yazdığı bir biyografide "sağlıklı kavrayış" (*gesunden Verstand* ya da "allgemeinen Kenntnisse und Regeln") ile "*Mutterwitz*"in Kant tarafından birlikte düşünüldüğünü söylüyor (Ritzel, *Immanuel Kant: Eine Biographie*, Berlin, de Gruyter, 1985, s. 251-52). Ritzel haklı görünüyor, çünkü Kant *Mutterwitz*'i "sağlıklı kavrayışın ve sağlıklı aklın doğal yetisi" olarak tanımlıyor. Öyleyse bu kavram yargı-yetisinin bir özelleştirilişi olarak ortaya çıkmaktadır. Yargı-yetisi ancak *Mutterwitz* ile ilişkisinde özel bir yetenek olarak belirir.

fonksiyonel soyutlama teorisini oluşturur ki, bu da teorinin diğer yönünü gösterir: Burada kavramlar önceki paragrafta ortaya konduğu gibi matematiksel fonksiyonlarla tam bir analogi içinde tanımlanır. Ancak Aristoteles'in klasik teorisine göre kavram salt subjektif bir şema değildir. Biz bir kavramda subjektif unsurları raslantısal bir şey grubuyla ilişki içinde kavrarız (2000, s. 5). Kısacası bir kavram bir doğal şey ile bağıntıda oluşur. En sonunda kavram belirli bir doğabilimsel cins kavramı olarak tanımlanır (2000, s. 10). En doğrudan ifadeyle Aristoteles kavramları doğa gerçekliğine hâkim olan tözsel güçlerin soyutlamaları olarak görmüştür. Bir kavramı, ait olduğu gerçeklik alanı hakkında yanılmaz yapan bir özellikten söz edebiliriz. Bu, onun önerme ile arasındaki farkta kendini göstermektedir. Önermelerin bileşik niteliklerine karşılık kavramlar bir ve basit olan duyusal unsurların akıl (*Nous*) aracılığıyla soyutlanmalarıdır. "Kavramlar bir ve basit doğaları, içlerinde herhangi bir çokluk içermeyen doğaları ifade ederler" (Arslan 2007, s. 72). Bu basitlik içinde bir yanlış kavramanın mümkün olmadığı, doğruluk ve yanlışlığın karmaşık durumlara dair belirlemeler olacağı sonucu Aristoteles açısından açıktır: "Çünkü kavramların kavranmasında, duyusal algıda olduğu gibi zihnimizin onların karşılıkları olan basit doğaları ya "görmesi" veya "görmemesi" söz konusudur. Eğer bu basit doğaları görmüyorsa, mesele yoktur, çünkü ortada kavrama diye bir şey yoktur. Ama eğer onu görüyorsa yani kavriyorsa, bu görmenin veya kavramanın yanlış olması mümkün değildir. O zorunlu olarak şeye, nesneye uymak durumundadır" (Hamelin'den akt. Arslan 2007, s. 72).

Yukarıda Aristoteles'in kavram ve nesnesi arasında zorunlu bir uyum bulunduğu iddiasını temellendirme biçimi, kavramlarımızı onun tanımladığı gibi, basit "şeyler" olarak düşünmeye itiraz edildiğinde gücünü yitiriverir. Çünkü Aristoteles her zaman bir biyolojik çerçeve içinde doğabilimsel bir kavramlaştırmayı düşünür. Öte yandan bizim bilhassa geometriye ait deneyimimiz, kavramları burada karmaşık ilişkiler ağı olarak karşımıza çıkarır. Belki tavşan, zeytin, kırlangıç gibi biyolojik kavramlarımız, doğal şeyin bir soyutlaması olarak düşünülebilir, ama nokta, çizgi, alan gibi geometrik kavramlarımız fiziksel cisimleri oluşturan parçaların basit soyutlamalarına indirgenemez: "Bir konstrüktif bağlantının düşünsel saptanışı yoluyla, ge-

netik olarak belirlenen matematiksel kavramlar kendini, yalnızca şeylerin verili gerçekliği içinde olmak isteyen kimi gerçek karakteristiklerin taklidi durumundaki empirik olandan ayırıştırır” (Cassirer 2000, s. 11). Bir başka deyişle matematiksel kavramlarımızın doğabilimsel kavramlarımız gibi düşünülemeyeceği açıktır. Onların oluşumlarında rol oynayan fonksiyonel bağlantılar empirik nesnelere geri götürülerek tözsel olarak kavranamazlar.

Aksine şeylerin çoklusu tözsel veya doğabilimsel incelemenin transendent nesneleri olarak değil, dilsel ve kavramsal ifade birlikleri olarak kümelenir. Bilimin nesnesi olarak çoklu, kendini öyleyse “sistematik bir ilişki içindeki düşünce yapılarının ilerici bir sentezi” yoluyla ortaya koyar (Cassirer 2000, s. 11). Yani kavramın doğruluk kriteri onun dışında değil, bizzat kendi içinde aranmaktadır. Klasik kavram öğretisinin bu fonksiyonel yaklaşımdan farkı, şeylerden kavramlara ilerleyen düşünme tarzıdır. Buna göre bir (kavramsal) soyutlama ancak basit nesneselliğin ve gerçekliğin koşullu olarak ortaya konduğu ontolojik bakış altında mümkündür. Oysa Cassirer yukarıda da belirtildiği gibi şöyle diyor:

Empirik bilgimizin içeriğini aslında sağlayan şey, daha çok bir araya getirdiğimiz belirli düzenlilikler olan gözlemlerin içeriğidir ve onu biz bu düzen uyarınca teorik yasa kavramları yoluyla resmedebiliriz. Bu kavramların hâkimiyeti kabul edildiği ölçüde bizim objektif bilgimiz de kabul edilir. Yasallık var olduğu sürece ve var olduğu için “nesnesellik” veya objektif “gerçeklik” vardır, tersi değil (2004, s. 159).

Öyleyse soyutlama burada belirli ilişki bağlantıları içinde ortaya çıkan bir üretim (*Produktion*) olarak anlaşılır. Bir başka deyişle kavram bu ilişki ağı içinde fonksiyonel bir belirlenime tabi kılınmaktadır. Oysa tümeller sorunu çerçevesinde ortaya çıkan tutumlar Platon ve Aristoteles’ten beri kavramın metafizik gerçekliği sorunuyla ilgilidir. Aristotelesçi kavram öğretisi bu bakımdan, yani deneyle ilgili olması bakımından kavramın mantıksal belirlenimini tartışma dışında bırakmaktadır. Deney kavramı, bir defalık empirik etkinliğe indirgenemez; Aristoteles onun daha çok hatıralar tarafından oluşturulduğunu düşünür. *Metafizik*’in I. kitabında şöyle denir: “İnsanlarda deney hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra,

sonunda, tek bir deneyim meydana getirir” (Arist. 2012, 980b). Böylece hastalığa ilişkin deneyim hasta birinin iyileştirilmesi ve sonunda bir yargı oluşturulmasının koşulunu oluşturur. Deney olmaksızın kavrama sahip olmak, Aristoteles’e daha düşük başarıyı işaret eder. Buradan hareketle en soyut ve yüksek düzeyden kavramlarımız da en temelde deneye dayanacaklardır. Örneğin ruh ve mantık, organ olarak (*Organon*) anlaşılmak suretiyle, onların oluşturduğu kavramsal formlar hep duysal etkiler çerçevesinde oluşan şeyler olarak belirlenir.⁵³ 19. yüzyılın büyük mantık tarihçisi Carl Prantl, Aristoteles’teki bu organolojik mantığı şöyle betimler:

... o (*Nous*) ruh, kavramsal formları duysal etkiler içinde “düşünür”; [...] Öyleyse *voûç*, o yalnızca etkide sahneye çıktığı anda, esas itibarıyla duysal olarak algılanabilir olanı kavramsal olana dönüştürür, ama o şimdi bu yüzden deneyime bağlanmıştır. Ruh duysal etkiler olmadan düşünemez ve aktif *voûç* genelde pasif etki olmaksızın var olmaz; çünkü orada hiçbir Şey duysal olarak algılanabilir mekânsal uzanımlı büyüklüklerden açıkça ayrılmaz. Öyleyse düşünülür olan, algılanabilir formlar içinde hareket eder, ve salt dışsal olguların incelenmesi değil, matematiğin kendisi de algıyla bağlanmıştır. Bu olmaksızın orada öğrenme ve kavrama yoktur, aksine saf teorik olanın kendisi aynı zamanda etkileri incelemek zorundadır (1855, s. 107-08).

Oysa saf teorik düzeyde öğrenme ve anlamının imkânı böyle, matematiksel kavram formlarının algıda temellerini bulmasına koşul olarak dayandırıldığında geometrik soyutlamaların standardın dışında kaldığını yukarıda göstermiştim.

⁵³ Organ olarak mantık anlayışı Aristoteles’in mantığını metafizik bir yapı içine yerleştirir. Böylece Aristoteles’ten mantık bir varlık bilimine dönüşür. Çünkü Aristoteles mantıksal kavram ve formları kökleri en sonunda duysal yaşantıya geri götürülen ruhsal karakterler olarak belirler. Bununla ilgili olarak özellikle bkz. Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I, Leipzig 1855. Ayrıca “organ” ile ilgili olarak krş. *a.g.e.*, s. 107-108. Ayrıca bkz. Fr. Adolf Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre. (Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I), Berlin 1846, s. 209-217.

g) Fonksiyon Olarak Sayı Kavramı

Peki, sayı kavramı veya genelde aritmetiğin kavramları için durum nedir? Burada Frege'nin mantıksal soyutlamacı tavrıyla yüzyüze geliriz. Cassirer'in kavram teorisi Frege'nin *Die Grundlagen der Arithmetik*'te ortaya koyduğu objektivist kabullerle, onlar sensualist matematiksel kavram tanımının eleştirisi için kullanıldıklarında uyum içinde görünür. Burada Frege özellikle J. S. Mill'in doğalcı tavrına karşı mantıksal bir sayı kavramı teorisi ortaya koyar. Öyleyse matematiksel kavramların sensualist doğalcı tavır bakımından nasıl değerlendirildiğini kısa bir parantez açarak belirtmekte fayda var. Mill, *Logic*'te kendi sensualist empirizminin psikolojist varsayımlarına dayanmaktadır. William Hamilton üzerine kaleme aldığı incelemede bizzat mantığın teorik temellerinin "bütünüyle psikolojiden ödünç alındığı"nı söyler (Mill 1865, s. 445). Mantığı psikolojize etme çabalarının Mill'e sensualist psikolojiden, bilhassa Locke ve Berkeley'den miras kaldığını görebiliriz. Aslında psikolojizmin hedeflediği şey daha başlangıçta klasik pozitivizmin sınırları içinde Bacon tarafından formüle edilmiş durumdadır. Bacon, soyut-teorik düşünmenin gerçeklik karşısında yalnızca pasif alımlama yetisi olmak yerine, onu dönüştürerek biçimlendirme becerisi olduğunu ifade ederken⁵⁴ kavramlarımıza ilk kez "öznellik" damgasının vurulduğu görülmektedir.⁵⁵ Böylece kavramın içeriği bir tasarıma dönüşür. Bir kavramda tasarımına sahip olduğumuz veya kendisini dönüştürerek biçimlendirdiğimiz şey ise duysal algının dünyasıdır.⁵⁶ Burada, öznel empirizmin başlangıç adımlarında Berkeley sonradan kendine yürüyeceği yolu açacaktır. Ayrıca Berkeley kavramlar arasında bir hiyerarşi oluşturmaktan da kaçınmıştır. Ona göre fiziksel, mantıksal, hatta matematik ve matematik-

⁵⁴ F. Bacon, *Novum Organum*, İkinci Kitap, § 1. İlk cümle şöyledir: "Verili bir cisim üzerine yeni bir tabiat veya yeni tabiatlar yerleştirmek ve o cisme bu yeni tabiatı veya tabiatları eklemek insan gücünün hem işi hem de amacıdır. [...] (Bu) insanın kendi bilgisi aracılığıyla yaptığı bir iş"tir.

⁵⁵ Krş. Cassirer, 2002, s. 332.

⁵⁶ Reprezentasyonun empirik psikolojide çağrışım (*Assoziation*) kavramıyla ilişkisi için bkz. Plümacher, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen*, s. 7-18.

fiziksel kavramlarımız da köklerinde ortak tasarım karakterine sahiptirler. Matematiksel kavramların tasarıma geri götürülüşü bir anlamda aritmetiği de psikolojize etmektedir.⁵⁷ Böylece Nagel’in belirttiği gibi, tarihsel temellerden hareketle Mill’in yapmaya çalıştığı şey, “en saf bilimlerin olduğu kadar şeylerin gündelik manzarasının, fiziğin olduğu kadar matematiğin, tümevarım mantığının olduğu kadar formel mantığın önerme ve ilkeleri”nin aynı “öznel” olgusal verilere dayandığını göstermektir.⁵⁸ Oysa Frege’nin ifadesiyle, bir astronom nasıl gezegenlerin tasarımıyla değil, gezegenlerle ilgileniyorsa, aritmetiğin de nesnesi tasarım olamaz (Frege 1884, § 27, s. 37). Frege kavramın kapsamını kavramın kendisine değil, tekil şeylere dayandırma girişimini eksik bulduğunu söyleyerek⁵⁹ özellikle matematik ile kavram (mantık) arasındaki ilişkiyi fonksiyon kavramından hareketle ele almaktadır (Cassirer 2002, s. 337). Kavramı *ekstensiyonel* (kapsamsal) olarak ele almanın yaratacağı problem, onun, tasarımını oluşturan sınıfın bireylerini tam olarak kuşatıp kuşatmadığı sorusunu sormayı gerektirmesidir. Oysa aksine kavramı *intensiyonel* olarak tanımladığımızda böyle bir soru önemini yitirir; çünkü artık onun içeriğini ve sınırlarını belirleyen bir tasarım objesi sınıfı değil, bizzat kavramın *implizit* fonksiyonel içeriğidir. Bertrand Russell 1903 tarihli eseri *The Principles of Mathematics*’te ekstensiyonel mantığın ortaya çıkardığı sorunu görmüş ve kavram sınıflarının hem ekstensiyonel hem de intensiyonel olarak iki yolla belirlenebileceğini açıklamıştır. Russell şöyle yazar: “Sınıf ekstensiyonel olarak ya da intensiyonel olarak belirlenebilir. Yani biz bir sınıf olan nesnenin türünü, ya da bir sınıfı gösteren nesnenin türünü belirleyebiliriz: Bu tam anlamıyla bu bağlantı içinde ekstensiyon ile intensiyonun karşılığıdır. Ama buna rağmen genel Kavram bu iki parçalı tutum içinde belirlenebilir; özel sınıflar, onla-

⁵⁷ Krş. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884, § 27, s. 37.

⁵⁸ E. Nagel, “Editor’s Introduction”, in *John Stuart Mill’s Philosophy Of Scientific Method*, s. XXXIII.

⁵⁹ Frege’nin “Kritischen Beleuchtung einiger Punkte in E.Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik” adlı 1895’te *Archiv für systematische Philosophie* 1’de (s. 433-456) yayımlanan yazısından akt. Cassirer 2002, s. 336-37.

rın sonlu oldukları an dışında yalnızca intensiyonel olarak belirlenir; yani söz konusu kavramlar yoluyla nesneler olarak belirlenir. Ben bu ayrımın yalnızca psikolojik olduğuna inanıyorum: Mantıksal olarak ekstensiyonel belirlemenin sonsuz sınıflara eşit ölçüde uygulanabilir olduğu ortaya çıkar, ama pratikte⁶⁰ sınıfın üyelerini oluşturan unsurların neler olduğunun belirlenmesi gerekecektir. Örneğin “bütün insanlar bencildir” dediğimde “öyle ki bununla kesinlikle Afrika’nın içlerinde yaşayan bütünyle tanınmaz kabile şeflerini ifade etmek istiyor değilimdir. Demek ki, “insan” kelimesiyle herhangi bir kabile şefini işaret ettiğim bütünyle yanlıştır.”⁶¹ Burada Russell ile Frege’nin kavramın doğruluk kriterinin, onun dışında değil, bizzat kendi içinde aranması gerektiği yönünde ortak bir fikri benimsedikleri ortaya çıkar. *Principia Mathematica*’da Russell’ı Frege’ye yaklaştıran şey, onun aritmetiksel kavramın içeriğini tayin eden sınıfın üyelerini, ekstensiyonel olarak belirli bir yargı fonksiyonunun değil, intensiyonel olarak belirsiz bir önerme fonksiyonunun değişkenleri olarak düşünmesidir.⁶² Bundan böyle sözgelimi “bütün insanlar” sınıfının üyeleri, sınıfın geriye kalan üyeleri için (yani *quantitative*) yanlış, ama “gerçek” üyeleri için (*qualitative*) doğru olan değerleri aracılığıyla tanımlanırsa doğru tanımlanmış olur. Bir başka deyişle kavramın anlamı sonsuzca içine aldığı üyelerle “belirli” kılınmaz, aksine “belirsiz” veya latent biçimde dahil edilen bir içerik tarafından oluşturulur. Artık bütün insanların bencil olduğunu söylediğimde aslında hiç de kabile şefini işaret etmediğim bilinir ve belirsiz biçimde kabul edilir. Böylece bir kavram, ait olduğu sınıfa geri götürülerek, ona tabi kılınarak, onun belirlenimine sokularak tanımlanmaz; aksine sınıf, kavram aracılığıyla ve kavramda temellendirilir. Bu şekilde şeylerden fonksiyonlara doğru

⁶⁰ Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge (1903), bölüm VI, kısım 71.

⁶¹ Frege, “Kritischen Beleuchtung...”, s. 454’ten akt. Cassirer 2002, s. 337.

⁶² Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge 2000 (y.b. 1963), cilt II, s. 75. Ayrıntılar için bkz. Cassirer 2002, s. 339. Russell’in önerme fonksiyonu hakkında yaptığı ayrıntılı analizler için bkz. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londra 2001a (y.b. 1920), bölüm XV, s. 155-156. Sınıf kavramıyla ilgili olarak da böl. XVII, s. 181-194. Ayrıca yine sınıf kavramı için bkz. Russell, *The Principles of Mathematics*, böl. VII, kısım 80-84.

gerçekleşen mantıksal tanımlama formunun yönü, kavram fonksiyonundan fenomenlere doğru değiştirilir. Daha önce Mill ve Russell’da olduğu gibi, kavramın mantıksal kapsamından (*extension*) hareketle gerçekleşen analizi, her ne kadar onu mükemmelleştirmeye ve kusursuz doğruluk değeri elde etmeye yönelikse de, bu analiz, kavramın anlamını tasarım içeriklerinden hareketle kusursuz biçimde yakalayamaz.⁶³ Ancak fenomenolojik ve fonksiyonel bir kavram analizi, araştırmanın yönünü değiştirmek suretiyle anlam birliğini kavramaya yönelebilir.

Öyleyse yeniden başladığımız yere dönecek olursak, Frege de, Cassirer ile aynı yönde gelişen bir eleştiri ortaya koyması açısından önemlidir. Yukarıda belli sınırlar içinde gösterilmeye çalışıldığı gibi, kavramın genelliği ve soyutlamasının şeylerin gerçekliğine geri götürülmesi bakımından empirizm ve mantıkçılık örtüşmektedir. Bu örtüşmeye Cassirer’in kavramı fonksiyon olarak ele alan yaklaşımı açısından bakıldığında, Frege’nin matematik ile mantık ayrımını yadsıyan akıl yürütme tarzı ile Mill’in tasarımcı (psikolojist) empirizmi arasında bir fark aranamaz. Mill sayı kavramının köklerini duyuşal deneyime dayandırdığında aritmetik ile fizik arasında bir ayrım kalmaz. Frege de onları sayılar âleminin “kavram-şeyleri”ne dayandırdığında matematik, mantığa tabi hale gelmektedir. Cassirer Frege (ve hatta Russell) ile bir tür mantıkçılığı (*logicism*) paylaşıyorsa da, bu aradaki farkı görmeyi engellememeli; burada Cassirer Dedekind’in aritmetiğin temellerini ele alışı model olarak daha özerk bir matematik fikrine yönelmektedir.⁶⁴ Bu noktada o Frege’den de ayrılır. Çünkü “nasıl Mill empirik şeyler katmanından hareket etmişse, Frege de buna uygun olarak saf sayılar alanının

⁶³ Kavramın kapsamı burada *quantitative* olarak belirlendiğinden kavram ve nesnesi arasında bir kuşatma sorunu ortaya çıkacak, kavram temsil ettiği şeyi işaret edemeyecektir.

⁶⁴ Cassirer’in Dedekind’i eleştirel mantık açısından yorumlayışı için bkz. 2001b, s. 183-84. J. Heis’in Ernst Cassirer’s “Neo-Kantian Philosophy of Geometry”, adlı çalışmasında Cassirer’in Dedekind’i model alışı açısından benim burada gösterdiğim ilişkinin desteklendiği görülebilir. Krş. J. Heis, Ernst Cassirer’s “Neo-Kantian Philosophy of Geometry”, *British Journal for the History of Philosophy*, c. 19, sayı 4, 2011, s. 759-794.

kaçınılmaz zorunlu dayanağı olarak incelediği belirli kavram-şeylerinden hareket eder” (2002, s. 432). Ne var ki Cassirer için sayının asıl hakikati, onun kendi içinde aranmalıdır. Onun için bir “dayanak” (*Substrat*) arama çabaları,⁶⁵ önünde sonunda farklı yollardan realizme ulaşmaktadır.

Cassirer'in Dedekind yorumuna bakıldığında onun Kant ile nasıl görüş ayrılığına düştüğü de görülebilir. O, Dedekind'in aritmetiğe bakışında, Kant'ın, matematiğin, kavramların yapısından (*construction of concepts*) türeyen bir bilme yetisi (*cognition*) olduğu düşüncesinin modern bir versiyonunu bulur (1968, A 713/B 741). Cassirer, Kant ile, doğal sayılar gibi matematiksel nesnelerin bir doğaya ve niteliklere sahip olmadığı, onların kavram sistemi ilişkileri açısından ifade edilebileceği hususunda hemfikir-dir.⁶⁶ Öte yandan Heis'in da belirttiği gibi, Cassirer'e göre Kant, (üçgen gibi) geometrinin kavramlarının *a priori* fiziksel ve empirik uzay ve zaman-da tasarımlanabildikleri ölçüde mümkün oldukları iddiasında yanılmaktadır. Cassirer saf matematiğin önermelerinin fiziksel uzay ve zamanla ilgili olmadıklarını düşünür. Bu şu anlama gelir: Basit aritmetik sayılar, nokta, doğru gibi geometrik formlarda karşımıza çıkan tekil şeyler değildir; biz tüm bu formları bir ilişkiler sistemi içinde bir araya getirir ve anlamlandırırız. Bu onun Dedekind modelini izlediğini gösteriyor.⁶⁷

⁶⁵ Bu çalışmada, Mill'in empirik soyutlamalar olarak kavramlarının duysal deneyi-me dayandığını, öte yandan Frege'nin soyut kavram-şeyleri olarak kavramlarının aklın belirsiz bir yetisine dayandırıldığını düşündüğümü belirtmiş oluyorum. *Substratum*/dayanak olmaksızın bir kavramın nasıl mümkün olacağına örnek, fonksiyon olarak kavram teorisinde gösterilmiştir. Dayanak arama çabası, onu so-yut ya da somut bir “şey” olarak görmenin getirdiği önünde sonunda kaçınılmaz bir sonuçtur. Kavrama bir ilişkiler ağı olarak bakılınca, bir “şey olmaktan çıkan kavramın dayanağı da olmaz.

⁶⁶ Bkz. J. Heis, a.g.m., s. 773.

⁶⁷ Krş. Dedekind, “The Nature and Meaning of Numbers”, § 73, s. 68, *Essays on the Theory of Numbers* içinde, s. 29-115.

h) Matematiksel ve Bilimsel Kavram Fonksiyonu

Fonksiyonel bakış açısından kavramın transendent veya immanent bir dayanağı yoktur (PSF III, 441). İster matematiksel ister fiziksel olsun her kavram bir semboldür. Burada “sembolik” «biri ya da diğeri değildir, aksine o “diğeri”ni ve “birindeki diğeri”ni ifade eder.»⁶⁸ Cassirer bu ilkeyi dil, mitos ve sanat gibi zihinsel etkinliklerden hareketle matematiğe uygulamakta, matematiğin kavramlarının zihnin sembolik form verme edimiyle oluştuğunu dile getirmektedir. Bu kavramların anlamları ne dıştaki nesnede ne de Frege’nin iddia ettiği gibi, immanent bir kavramlar dünyasında değildir. Onlar düşüncenin özel bir nesnelleştirme (*Objektivierung*) tarzında açığa çıkarlar (PSF III, 442). Bu anlam şeyssel değil, fonksiyonel olarak oluşur ve sembolik biçimde ifade edilir.⁶⁹

Die Grundlagen der Arithmetik’te Frege kavramların nesnel olduklarını söylerken nesnellik burada tıpkı Kant’ta olduğu gibi, bir kez daha anlam değiştirir. Öyleyse bu yeni nesnellik anlayışı ile Cassirer’in sözünü ettiği “düşüncenin özel bir nesnelleştirme tarzı” arasındaki ayrıma da dikkat etmek gerekir. Frege aritmetiğin önermelerinin sentetik *a priori* oldukları, bir başka deyişle kardinal sayının, mevcut olana bir yenisinin eklenerek inşa edildiği düşüncesini reddetmektedir.⁷⁰ Biz “6 elma” kümesinin elemanları

⁶⁸ İki kişi arasındaki ideal iletişim, iletişime girenlerin karşılıklı olarak benliklerini paranteze almalarıyla sonuçlanan bir salt interaksyondur. Bu interaksyonda niyetler görülmez olacağından hedeflenen hümaniter veya (iki kişinin de amaçladığı şeye ulaşmaları bakımından) pragmatik amaçlara erişmek mümkün olacaktır. Tabii ki bunun imkânı, bilhassa hermeneutik bakış açısı altında sorguya açılabilirse de nihayetinde bu bir idealdir. Bu örnekten yola çıkarak bizim ideal-düşünsel dünyamızda cereyan edenlerin kesinlikle “şeyssel” yapıda olmadığını, aksine onları birer şeymiş gibi düşünmemize yol açanın bu ilişkisel interaksyon olduğunu söylemek mümkün.

⁶⁹ Fonksiyon kavramı ile sembol arasındaki ilişkiyi belirginleştirebilmek için burada sembol kavramının ayrıntılı bir analizine ihtiyaç duyulduğu açıktır.

⁷⁰ *Kardinal* (sayı) terimi, bir kümenin kardinalitesi olarak bilinen büyüklüğünü göstermek için kullanılır. Yani bir kümenin kaç elemanı olduğu kardinal sayı ile

için kullandığımız altı sayısını, zaman formunun belirlenimi altında ilk elmayaya bir yenisini, bulduğumuz sonuca ise bir diğerini ekleyerek elde ettiğimizi düşünmeye eğilimliyizdir. Bu şekilde ortaya şöyle bir denklem çıkar:

$$\begin{aligned} 1 + 1 &= 2, \\ 2 + 1 &= 3, \\ 3 + 1 &= 4, \\ 4 + 1 &= 5 \text{ ve} \\ 5 + 1 &= 6 \end{aligned}$$

Frege'ye göre bir kümenin kaç elemandan oluştuğu öğrenildiğinde, o kümenin topyekûn bir görünümünün elde edileceğini düşünmek bir yanılgıdır (1884, §26). Bir sayının nesnelliği görüden kaynaklanmaz, aksine kavramsalıdır. Frege iki tür nesnelliği birbirinden ayırır: Birinci tür nesnelliğe göre, Kuzey Denizi nesneldir, çünkü onun nesnelliği bizim ona veya başka bir su parçasına bu adı vermiş olmamızdan bağımsızdır (1884, §26). Kant'ın nesnellik anlayışından farklı olarak burada nesnel olan uzamsal görüye tabi olan değildir; nesnel olan “yasalı, kavramsal, ölçülebilir olanın içindeki, kendini sözcüklerde ifade edebilen şeydir” (1884, §26). Sayının nesnelliği de aynı şekilde onun kavramsallığından, yargı ya da cümle fonksiyonuna bağımlı oluşundan ve sözcüklerle ifade edilebilir oluşundan gelmektedir. Öyleyse sayılar duyusal değil, kavramsal şeylerdir. Kavramsal olan Frege'ye göre gerçek anlamda nesnel olandır. Eğer sayı duyusal olsaydı tam anlamıyla öznel olacak, böylece Mill'de olduğu gibi, psikolojik bir tasarıma indirgenebilir olacaktı. Öznel bir tasarımın duyusal bir yapısı vardır ki, Frege'nin sayıları nesnel anlamda tasarımlardır; bu nedenle tüm insanlar için aynı anlama gelirler.⁷¹

gösterilir. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*'te sayı kavramıyla genelde kardinal sayıyı (*Anzahl*) kasteder.

⁷¹ Frege, öznel ve nesnel tasarım ayrımı ile sayının öznel duyusal-psikolojik çağrışım yasalarına değil, nesnel mantığın yasalarına tabi olduğunu ileri sürer. Tasarımı o, Kant'ın aksine yalnızca öznel anlamda kullanarak psikoloji ile mantığı birbirinden ayırmanın önemini vurgulamaktadır. O, bu ayrımlarla özellikle

Frege'nin kavram teorisinde düşünce alanına tanınan bu özerklik kavramların nesnelliğini garanti ederken, Cassirer'in fonksiyon kavramı teorisinde kavramsal deneyimin iki boyutlu olduğu görülür. Sembolik formlar felsefesi, fonksiyonlar felsefesi olduğu ölçüde şimdi fonksiyonlar felsefesi de bir kavramsal deneyim teorisi olarak ortaya çıkar (Kreis, 91). Şimdi kavramsal deneyimin sembolik formlar felsefesi açısından hem subjektif hem de objektif bir boyutu vardır. Her iki tarafta da kavramın nesnelliği bir fonksiyonel düzenleme bağlamını şart koşarken, Frege'de gerçek nesnellik yalnızca akla tanınmış bir ayrıcalık olarak karşımıza çıkar. Oysa Cassirer'de nesnellik tözsel değil, aksine fonksiyonel bir düzenlenmiş ilişkiler bütünü tarafından sağlanırken, o iki özsel noktada karşımıza çıkar: Subjektivite ve objektivite açısından. Bu ayrımı burada kısaca şöyle özetlemek mümkün:

1. Subjektivite Açısından Kavramsal Fonksiyon

Bir kavramsal deneyimin öznesi olmak, bir fonksiyonel düzen-bağlamı (*Ordnungszusammenhang*) olmak demektir. Bu şekilde özne, kendisi bir obje olmayan, aksine objeleri genel olarak yargı içinde düşünebilen bir ilkesel ilişkiler ağı olarak anlaşılır. Bu nedenle “Ben” asla kendine yönelmez; “onun bakışı geriye, kendi kendisine ve kendi işleyişine yönelik değil, ileriye, şeylerin “gerçekliği”ne doğru yönelmiştir” (Cassirer 2002, s. 323). Bu gerçeklik yargılarda Ben tarafından düşünülür ve rekonstrükte edilir. Görülebileceği gibi buradaki bakış, kendini doğrudan Kant'ın özne teorisine dayandırmaktadır. Aradaki fark, Kant'ın teorisinin bir *belirgin* kategoriler öğretisine dayanması, Cassirer'in ise *değişken* bir fonksiyonlar tablosundan hareket etmesidir.

2. Objektivite Açısından Kavramsal Fonksiyon

Diğer yandan bir kavramsal deneyimin nesnesi olmak, bir fonksiyonel olgu-durumu (*Sachverhalt/Tatbestand*) olmak anlamına gelir. Çünkü deneyim

kavram ile nesne arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışmakta olduğunu, böylece transendental yöntemin bir adım daha geliştirilebileceğini belirtmektedir. Bkz. *a.g.e.*, 46 no'lu dipnot.

dünyamız tözsel nesnelerin değil, fonksiyonel ilişki yapılarının bütünüdür. Bu nedenle bir kavramsal deneyim ya da bir kavram aracılığıyla zihin dünyamızdan yalıtılmış bir tekil-şeyi değil, bir olgu-durumunu tecrübe ederiz: “Dilsel cümlelerin sentaktik düzeni belirli bir şey-durumunu ifade etmek ister, ve bu bir nesnesel tekil içinde değil, aksine bir kompleks, düzenlenmiş ilişki içinde temsil edilir” (Cassirer 2005, s. 85). Biz bir nesneyi, izole bir nesne olarak değil, aksine daima yalnızca ilişkiler kompleksi olarak deneyimleriz. Sözelimi bir ev iki katlıysa, bu ev aynı zamanda bir merdivene, odalara, kapılara, renge vb. sahiptir. Bir nesnenin kavramının bir olgu-durumundan doğması bu anlamdadır.

Kavramın subjektif nesnelliği matematik ve matematiksel doğabilimleri alanında, objektif nesnelliği ise bilimsel kavramlarımızın alanında geçerlidir. Bu nedenle örneğin sayı, küme, mekân gibi aritmetik ve geometrik kavramlar subjektif nesnellik kriterine sahipken, madde, atom, zaman-mekân, enerji, molekül gibi fizik ve kimya alanının kavramları objektif nesnellik kriterine tabidir.

ı) Sonuç

Cassirer'in *fonksiyon* adını verdiği formlar bilginin, eylemin, tüm deneyimin kurucu ön koşullarıdır. Onlar, Cassirer'in sınırlarını çizme tarzı içinde, son derece *ideal* unsurlar gibi görünüyor. Bu durumda şu sorudan kaçmak nasıl mümkün olabilir: Bu ideal fonksiyonlar (kavramlar) nasıl oluyor da reel dünyaya karşılık gelebiliyor? Bir kavram, nesnesini temsil etmekten öte, yeniden kuruyor ise (*reproduction*) onun karşılık gelebileceği bir nesne olmayacağı, kavramın bir ontik-reel (*noumenal*) şeye değil, onun tasarımına işaret edeceği açıktır. Yine de yazı yazmak istediğimde kavramımın beni yönelttiği şey, kağıt nesnesinin tasarımı değil, bizzat o nesnenin kendisidir. Bu durumda bir mental fonksiyon ile çeşitli nesne yapıları arasındaki karşılıklı ilişki (*a problem of correspondence*) nedir? Bu soruların yanıtları Cassirer'in *sembolik form* ve *sembolik ilişki* kavramlarında bulunabilir. Gerçekten de onun sembolik formlar öğretisi,

temelde Kant’a geri giden bu probleme (*correspondence problem*: Nasıl oluyor da *a priori* kavramların dış dünyaya karşılık gelebiliyor?) yanıt arama girişimi olarak ortaya çıkmıştır. Onun Kant’ta gördüğü esas problem buydu. Bu problem Kant’ın saf aklın sınırlarını, onu salt teorik bir yapı olarak görmesinden, dolayısıyla zihni teorik dünyanın bir teorisyeni haline getirmesinden hareketle çizmesinden dolayı belirmişti. Oysa Kant’ın *SAE*’nde ortaya koyduğu gibi, zihin tek başına teorik bir fonksiyondan ibaret değildir. Zihnin birbirini tamamlayan üç fonksiyonu vardır: Birinci olarak zihin insanı kişiler ve güçler dünyasının bir parçası yapar, ikinci olarak zihin insanı şeyler dünyasının bir parçası yapar, üçüncü olarak zihin insanı teorik dünyanın bir teorisyeni yapar. Öyleyse biz dış dünya ile zihnin bu üç fonksiyonel evresinde hep aynı mesafede yer almayız. Nesneler ile aramıza ontolojik bir mesafe girmeye başladığı noktada, yani dünyanın Ben’e “yabancı” bir yer haline geldiği teorik noktada, artık onlarla dolaysız bağımız kopar ve bu bağı kavramlarla geri getirmek mümkün değildir. Bu yüzden kavramlarımız ancak imgeleri, zihnimizdeki resimsel imajları anlamlandırabilir ve doğrulukları bu resimlerle karşılaştırılarak test edilebilir. Yoksa bu resimlerin duyuusal deneyiminin oluşturuldukları kendinde-şeylerle değil. Bunu kabul etmek ilk bakışta zor değildir, ne var ki, sağduyu (*gesunder Menschenverstand*), yine de kavramı empirik dünyayla ilişkiye sokma eğilimine girmeye çalışıyor.

Bu durumda Cassirer’in idealist, kendine özgü anlamı içinde *objektif* fonksiyonalist teorisi günümüzde hâkim olan empirik araştırma temeline dayalı felsefe anlayışlarına son derece “metafizik” gelecektir. Bunun tek sorumlusu felsefi paradigma ve terminolojinin değişmiş olması değildir; Cassirer’in, kendi çağının düşünme tarzından kaynaklanan nedenlerle, bazı noktalarda yeterince açık olmayışı, anlaşılmasının giderek zorlaşmasına, kavramını (*intend to mean*), Kant’ın deyimiyle, yeterince belirleyememiş olmasına yol açmaktadır. Bunun bir çözümü, onun felsefesini bütünsel olarak kavramaya çalışmaktır. Orada veya burada ortaya çıkan soruların yanıtları bu bütünselliğin elde edilmesiyle çoğunlukla giderilebilir. Örneğin yukarıda sorduğumuz soru (*correspondence problem*), onun insani evrenin, yaşam ile tinin (*Geist/spirit*), bir aktör olarak insan ile kültürün birliği iddiası

anlaşılınca yanıtını bulabilir.

Ne var ki, Cassirer'in idealizmi, realist bir eleştirinin karşı çıkışları için anlamlı bir savunma oluşturabilir mi? Bir şeyi açıklamak için o şey hakkında asgari bir kavramsal uyuşmanın gerekli olduğu düşünüldüğünde, Cassirer'in "birlik ideali"nde bu uyuşmanın imkânı bulunmakta mıdır? Empirik bilimlerden elde edilen hızlıca bilgiler yığılırken, Cassirer'in fonksiyonel ontolojisine, onu doğrulayacak bir veri sunması beklenemez. Çünkü bugün fonksiyonalist zihin teorisinde (Turing, Armstrong, Dennett, Fodor) bile zihnin *bütünsel* performansının ne anlama geldiğine ilişkin sorular, yanıtlanması güç şeyler olarak felsefenin alanına gönderiliyor. Bir bakıma bize empirik verilerin en doğru bakış açısını sunamayacağı kimi sorunlar olduğu açık ve felsefenin de bu konularda kendi tarihine dönerek bu verileri yorumlamada kendilerinden yararlanabileceği teoriler olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Kaynakça

- Aristoteles (2012) *Metafizik*, İstanbul: Sosyal Yay.
- Arslan, A. (2007) *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt III, İstanbul: Bilgi Üni. Yay.
- Bacon, F. (1999) *Novum Organum*, İstanbul: Doruk.
- Cassirer, E. (1995) *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Nachgelassene Manuskripte und Texte ECN 1, Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (1999) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* Bd. I (Vier Bände), Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 2, Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2000) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 6, Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2001a) "Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie", Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 9, (s. 389-439), Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2001b) *Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache*

- (*Zur Phänomenologie der sprachlichen Form*), Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 11, Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2002) *Philosophie der symbolischen Formen III. Phänomenologie der Erkenntnis*, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 13, Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2004) *Determinismus und Indeterminismus in modernen Physik*, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 19, Hamburg: Meiner Verlag.
- Cassirer, E. (2005) *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe ECW 21, Hamburg: Meiner Verlag.
- Dedekind, R. (1963) *Essays on the Theory of Numbers*, tr. by W. W. Beman, New York: Dover.
- Frege, G. (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner.
- Hegel, G. W. F. (1807) *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke Band II (1986) içinde, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Heis, J. (2011) Ernst Cassirer's "Neo-Kantian Philosophy of Geometry", *British Journal for the History of Philosophy*, cilt 19, sayı 4, s. 759-794.
- Hertz, H. (1894) *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Gesammelte Werke, Bd. III içinde, Leipzig: Barth.
- Kant, I. (1903) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, I. (1968) *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. III, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kreis, G. (2010) *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Margolis, E. & Laurence, S. (2011) "Concepts", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, <http://plato.stanford.edu/entries/concepts>.
- Mill, J.S. (1865) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Londra: Longmans, Green and Co.
- Mill, J.S. (1882) *A System Of Logic, Ratiocinative And Inductive, Being A Connected View Of The Principles Of Evidence, And The Methods Of Scientific Investigation*, New York: Harper & Brothers.
- Nagel, E. "Editor's Introduction", *John Stuart Mill's Philosophy Of Scientific Method* (1950) içinde, New York: Hafner Publishing, s. XV-XLVIII.
- Natorp, P. (2000) *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft*, Leipzig: B.G. Teubner.

- Plato (1997) *Sophist*, Complete Works içinde, ed. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company, s. 235-294.
- Plümacher, M. (2004) *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analyse zur Struktur des Bewusstseins*, Bremen: Parerga Verlag.
- Prantl, C. (1855) *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I, Leipzig: Verlag von S. Hirzel. Ritzel, W. (1991) "Kant über den Witz und Kants Witz", *Kant-Studien* 82, s. 102-109.
- Ritzel, W. (1985) *Immanuel Kant: Eine Biographie*, Berlin: de Gruyter.
- Russell, B. (1903) *The Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge Uni. Press.
- Russell, B. (2001a) *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londra: George Allen & Unwin, Ltd.
- Schwemmer, O. (1997) *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag.
- Whitehead, A.N. & Russell, B. (2000) *Principia mathematica*, cilt II, Cambridge: Cambridge Uni. Press.



felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

Felsefe Tartışmaları'nda yayınlanan yazılar uluslararası bir endeks olan *Philosopher's Index*'te listelenir. Yılda iki kez çıkan *Felsefe Tartışmaları*'nın yayın dili Türkçedir.

- *Felsefe Tartışmaları*'nda yayınlanması için göndereceğiniz yazıları elektronik posta yoluyla (feltar1987@gmail.com) bize ulaştırabilirsiniz. Yazınız mesajın içinde değil, ek (*attachment*) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde iletilmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderdiğiniz eserin içinde isminizi belirtmemeniz ve kimliğinizi açığa çıkaracak ifadeler kullanmamanız, eğer metin içinde kendi eserlerinize atıfta bulunuyorsanız isminizin ve eserinizin adının geçtiği yerleri boş bırakmanız rica olunur.
- *Felsefe Tartışmaları* özgün makale, çeviri, tartışma, kitap "inceleştirisini" (kitap inceleme ve eleştirisi) ve anma yazıları yayınlar. Gönderilen yazıların daha önce yayınlanmamış olması ve başka bir dergi veya kitap için değerlendirme sürecinde olmaması gerekmektedir. Yayınlanması için *Felsefe Tartışmaları*'na gönderilen tüm yazılar yayın kurulu tarafından saptanacak hakemlere gönderilir. Yayın kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir.
- Makalelerde yapılan alıntıların aslına uygunluğunu sağlamak yazarın sorumluluğu dahilindedir. Eserlerde savunulan felsefi fikirler yalnızca yazarın görüşünü yansıtır.
- Eserlerini *Felsefe Tartışmaları*'na yollayacak olan yazarların, bu sayının **DERGİNİN BİÇİMSEL KURALLARI** bölümünde verilen normlara eksiksiz uymalarını rica ederiz.

Elektronik posta:
feltar1987@gmail.com

Internet sitesi:
www.ft.boun.edu.tr

Adres:
Felsefe Tartışmaları
Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü
34342 Bebek-İstanbul
Telefon: (212) 359 65 58
Faks: (212) 287 24 69



felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

DERGİNİN BİÇİMSEL KURALLARI

- **Özgün makale bölümünde** felsefenin her geleneğinde ve her alanında özgün eserler yayınlanır. Bu bölüme göndereceğiniz yazılar için herhangi bir uzunluk sınırı yoktur. Özgün makalelerin başına, yazının –her biri kesinlikle 100 sözcüğü geçmemek üzere– hem Türkçe hem de İngilizce-Almanca-Fransızca dillerinden birinde özet (abstract) eklenmeli ve 5-10 adet anahtar sözcük (keywords) belirtilmelidir.
- **Tartışma bölümü** *Felsefe Tartışmaları*'nın eski sayılarında yayımlanmış bir yazının eleştirel olarak irdelendiği, 4000 sözcüğü geçmeyen yazılardan oluşur.
- **Çeviri bölümünde** felsefi öneme sahip özgün bir makale veya kitap bölümünün Türkçe çevirisi yayımlanır. Bu bölüme yollanacak eserler de –felsefi önem ve çevirinin dilsel niteliği/yeterliği açısından– hakem değerlendirmesinden geçer. (Çevirilerinizi *Felsefe Tartışmaları* için hazırlamaya başlamadan önce editörlerle iletişime geçmeniz tavsiye edilir. Yayın hakkı söz konusu olan durumlarda, yayıncı kurum ile gerekli izin görüşmesini yapmak yazarın sorumluluğundadır.)
- **Kitap incelemesi bölümü** Türkçe ya da yabancı dilde yayımlanmış bir felsefe kitabının eleştirel biçimde incelendiği 2000 sözcüğü geçmeyen yazılardan oluşur.

KAYNAK ESERLERİN BELİRTİLMESİ

KİTAP İÇİN KULLANILACAK FORMAT

- Goldman, A. I. (1999) *Knowledge in a Social World*, New York: Clarendon Press.
- Eagleton, T. (2004) *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları.

DERGİDE BASILAN ÖZGÜN MAKALE İÇİN FORMAT

- Keskin, F. (2005) “Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları”, *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 34, s. 1-27.
- Gettier, E. (1963) “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, sayı: 23, s. 121-123.

DERLEME YAZILARDAN OLUŞAN KİTAPTA Kİ MAKALE İÇİN FORMAT

- Fine, A. (1996) “The Natural Ontological Attitude”, *The Philosophy of Science* içinde, ed. D. Papineau, Oxford: Oxford University Press.

- Eğer bir yazarın aynı yıl içinde basılan birden fazla eseri Kaynakça içinde yer alıyorsa, eserlerin basım yıllarına ‘a’, ‘b’ ... şeklinde harfler eklenmelidir. Örnek: Quine (1972a), Quine (1972b, s. 71).
- Ana metin dışında “not” olarak belirtilecek düşünceler için çok uzun olmamaları kaydıyla dipnot kullanılabilir. (Notlar yazının en sonunda ve topluca değil, ait oldukları sayfaların alt kısmında verilmelidir.) Buna karşın, *kaynak atıfları* notlarda değil, ana metinde parantez içinde belirtilmelidir. Metin içinde yapılacak atıflar için aşağıdaki örnek paragrafta verilen biçimsel yapı esas alınmalı ve, bağlama göre, aşağıda verilen atıf şekillerinden biri kullanılmalıdır.

Bu konuda özellikle A. White (1976), R. Stone (1988) ve B. Wood (1996) önemli fikirler öne sürmüşlerdir. White’a göre, metafizik kuram üretimi söz konusu olduğunda Kantçı anlamda bir noumenon fikrinden bütünüyle kurtulmamız olanaksızdır (1976, s. 53). Elbette bu fikri destekleyenler olduğu kadar karşı çıkanlar da azımsanmayacak sayıdadır. Karşı çıkanların üzerinde uzlaştığı ortak nokta şu şekilde özetlenebilir: “*Noumena* ilkece bilinemez ve üstünde konuşulamaz olması ile felsefi açıdan ilginç bir konu olmaktan çıkar” (Burns 2003a, s. 194).

- Yazarlar metindeki vurgularını yalnızca italik kullanarak göstermelidir. Altı çizili veya **kalinlaştırılmış** biçimlerde vurgu yapılmamalıdır.
- Yazının biçimsel olarak *Felsefe Tartışmaları* formatına uygun hale gelmesi açısından bilgisayar ortamında şu kurallara uymanızı rica ederiz: (1) Bir sözcük ve o sözcüğü izleyen noktalama işaretinin arasında hiç boşluk olmamalıdır. (2) Bir noktalama işareti ve o işareti izleyen sözcük arasında tek boşluk olmalıdır.
- Yazının son gözden geçirilmesi aşamasında Türk Dil Kurumu’nun internet sayfası kapsamında verilen Yazım Kılavuzu’na (<http://tdk.org.tr/yazim>) başvurulması özellikle tavsiye edilir.
- Yazıların hakemler tarafından incelenebilmesi için yukarıda verilen kurallara uygun olarak yazılmış olmaları tercih edilir. Basılmasına karar verilen yazıların, yazarları tarafından son bir kez daha gözden geçirerek burada betimlenen biçimsel kurallara uygun hale getirilmesi zorunludur.
- Makalelerde yapılan alıntıların aslına uygunluğunu sağlamak yazarın, sorumluluğundadır.







