DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Betül Çotuksöken

Ortaçağ Yazıları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Betül Çotuksöken

26 Ağustos 1950'de İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini İstanbul Kız Lisesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi (1972). *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* başlıklı doktora tezini Prof. Dr. Nermi Uygur'un yönetiminde hazırladı (1984). 1987 yılında yardımcı doçent, 1988'de doçent, 1996 yılında da profesör oldu. Çalışmaları büyük ölçüde Batı Ortaçağı felsefesiyle ilgili olan Betül Çotuksöken, yaklaşık yirmi yıldır, bilgi ve dil felsefesinin temel sorunlarıyla uğraşmakta, özellikle felsefenin neliği ya da ne olduğu konusunda çalışmalar yapmaktadır. 1998 yılından beri çalışma alanlarına insan haklarının felsefi temellerini ekledi. Bu konuda çeşitli projelere katıldı, farklı düzeylerde eğitim verdi. 2000-2001 eğitim-öğretim yılından itibaren çalışmaya başladığı Maltepe Üniversitesi'nde 2004 yılında Felsefe Bölümü'nü kurdu. Türkiye Felsefe Kurumu Başkan Yardımcısı ve Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu Başkan Yardımcısı olan Betül Çotuksöken aynı zamanda UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Felsefe Komitesi Başkan Vekilidir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Betül Çotuksöken

Ortaçağ Yazıları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Notos Kitap 050
Kuram 005
Felsefe
©Betül Çotuksöken, Ortaçağ Yazıları, 1993
©Notos Kitap Yayınevi, 2011

Birinci Basım
Temmuz 2011

ISBN 978-605-5904-30-2

Sertifika 16343

Editör
Kaan Özkan

Kapak Resmi
Albrecht Dürer, *Doktorların Arasında İsa*, 1506

Notos Kitap Yayınevi
İnönü Caddesi, Emektar Sokak, 18/1
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul
0212 243 49 07
notoskitap.blogspot.com

Baskı ve Cilt
Pasifik Ofset
Baha İş Merkezi, Haramidere İstanbul
0212 412 17 77

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Betül Çotuksöken

Ortaçağ Yazıları

Gözden geçirilmiş ve
genişletilmiş yeni basım

Felsefe

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

9 **Yeni Baskıya Önsöz**
15 **Önsöz**

BİRİNCİ BÖLÜM

18 Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema
44 Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Bazı Temel Bilgiler
69 Tümeller Tartışması: İlk Çözüm Denemeleri
116 Ortaçağda Akıl
132 Gülün Adı ve Ortaçağ Felsefesi
147 Ortaçağ ve İşkence Üzerine
153 Günümüzde Ortaçağ Felsefesi
162 İnsan-Dünya-Bilgi Bağlamı Olarak Ortaçağ ve Ortaçağın Aydınlığı
184 Betül Çotuksöken ile Söyleşi I
"Ortaçağ ustalarından çağımızın ünlü filozoflarına ulaşmak hiç de zor değil."
197 Betül Çotuksöken ile Söyleşi II
"Avrupa kendini bir öz olarak gördükçe sorunları artacaktır."

İKİNCİ BÖLÜM

239 Boethius'un Bilgi Anlayışı
251 Ortaçağ ve Anselmus Üzerine
260 Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlaması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri
273 Abælardus'a Göre Tümeller Sorunu – *Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü
287 Dil-Mantık Filozofu Olarak Abælardus ve Ockham
304 Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı

328 **Kaynakça**
333 **Yazıların Daha Önce Basıldıkları Yerler**
335 **Dizin**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

YENİ BASKIYA ÖNSÖZ

Nermi Uygur, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*'na yazdığı "Önsöz"de ortaçağa ilişkin şöyle bir değerlendirme yapıyor: "Genellikle Ortaçağ tartışmalı bir kültür dönemidir. Bunun en inandırıcı belgesi, Ortaçağla ilgili değerlendirmelerin dolandığı karşıtlıklar, en çok da önyargılardır. Ne yazık ki yurdumuzda, pek çok önemli çağdaş konu için geçerli olan şey, Ortaçağ konusunda da geçerlidir: yetesiye bilimsel yaklaşımlardan yoksunuz. Yüzyıllar boyunca nice insan topluluklarının soluk alıp verdiği bir kültür iklimi oluşturan Ortaçağ, bir araştırma konusu olarak, ya bağnaz nitelikli birtakım amaçlara gerekçe olarak kullanılmak istenir; ya da, yalnızca uzmanlara düşen bir iş diye umursanmaz. Oysa katkılı değerler kadar olumsuz etkiler yönünden Ortaçağı anlayıp anlatmak, Ortaçağla hesaplaşmak kaçınılmaz bir görevdir. Nerelerden gelip nereye gittiğini bilmek isteyen insana, çağdaş düşünme, modern örgütlenme, geleceğe dönük atılım yönünden gereklidir bu."*

Gerçekten de ortaçağ çoğun göz ardı edilen ya da yaşanan olumsuzlukları "daha iyi", "daha çarpıcı" bir biçimde anlamak, betimlemek, anlatmak için kullanılan bir terim durumundadır. Oysa adına "ortaçağ" denilen tarihsel kesitteki her türlü insan

* Nermi Uygur, "Önsöz", *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* (Betül Çotuksöken, Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988, s. 5.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ilişkisi ya da insan-toplum, insan-kurum ilişkisi tekdüze bir nitelemeler toplamının altında bir araya getirilebilir mi? Tarihsel, toplumsal, kültürel dönemler salt olumlu ya da salt olumsuz yargılamaların konusu olabilir mi? Ne yazık ki toptancı bakış açıları böyle bir tutum içinde ortaya çıkıyor.

Yaşama dünyasının ayrıntılarıyla başa çıkamayan insanlar kısa erimli, kolaycı belirlemelerle, çok rastlanan bir örnek olarak önyargılarla yetinebiliyor; başat olanın peşinden gidebiliyor, yalınkat benzerlikleri daha çok öne çıkarıp kesin yargılamalarda bulunabiliyor. Oysa asıl önemli olan çekinik, henüz belirsiz, aynı zamanda gücül (potansiyel) olanın farkına varmak; yüzü geleceğe dönük olanın, farklı olanın peşine düşmek.

1993'te yayımlanan *Ortaçağ Yazıları*, farklılıklara dikkati çekmiş, yüzü geleceğe dönük olmayı ilke edinmişti. *Ortaçağ Yazıları*'nın 2011 tarihli yeni baskısı ise zenginleşmiş içeriğiyle aynı yaklaşımı sürdürüyor; ortaçağın eskiçağla olan ilişkisini tümeller tartışması bağlamında ele alıyor; yeni karşılaşmaların eşliğinde ortaçağın farklı yüzlerini belirginleştirmeye çalışıyor. *Ortaçağ Yazıları* yeniden aykırı olanı, yüzü geleceğe dönük olanı öne çıkarmayı önceliyor. Bir kez daha belirtmekte yarar var: Felsefi düşünme ve felsefe bilgisi tekil-tümel geriliminden doğduğuna göre, yapıtın ana amacı "ortaçağ", "orta zamanlar" (*media tempestas*) olarak belirlenen tarihsel kesitte yer alan ve tekil-tümel geriliminde somutlanan felsefi yönelimin serüvenine ayna tutmak. Yazıların ortak paydasında, bir yandan dışdünya-düşünme-dil ilişkileri, bir yandan da insan-dünya-bilgi ilişkileri yer alıyor.

Toplumsal-tarihsel-kültürel bir varlık olarak insan, bu bağlamdaki temsilci olarak "ortaçağlı filozof", dünyaya ve bilgiye tüm belleğiyle yöneliyor. Kimi temsilciler dışdünyayı, doğayı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve onun öznel uzantısı olan bedenini inanç içerikleriyle perdeleyerek anlamaya çalışıyor; kimi temsilciler de yüzü geleceğe dönük olarak bireysel varoluşunu her türlü düşünsel yaklaşımın sıçrama tahtası yapıyor.

Yapıt her şeyden önce, ortaçağın belleğini oluşturan ana düşünme doğrultularını gözler önüne seriyor. Ortaçağdaki felsefi düşünmenin tekil-tümel gerilimi bağlamındaki yürüyüş yolu, önerilen çözüm denemeleri kaba ya da sıradan gerçekçilik olarak adlandırılabilecek bir düşünme biçiminden daha incelikli, daha insansal bir düşünme biçimine doğru gidişin hangi durak noktalarından geçtiğini gösteriyor. Aralarında her zaman için ilişkisel bir bağlılık olmakla birlikte, varlıksal olanla bilgisel olanın henüz tam olarak sorunlaştırılmadığı, varlıksal ve bilgisel olanın ayrıştırıl(a)madığı bu dönemde bir bakıma, zamanın büyük anlatıları birçok şeyin üstünü örtmüş, yetkeyi öne çıkaran, mutlak olanı kutsayan, genellikle düzeni, özellikle de sıradüzensel (hiyerarşik) olanı içselleştiren bir dünya tablosu kendini göstermiştir. Ancak, böyle bir dünya tablosunda, çekinik de olsa, farklı olan da kendine yer bulmuştur. Dışdünyayı, bedeni ve onunla bağlantılı olarak duyusal olanı, duyulara karşılık geleni varlıkça önceleyenler, ama aynı zamanda bilme bağlamında kavram yaratmanın gerekli ve yeterli koşulları üzerinde düşünenler daha uzun erimli görüşlerin temsilcisi olmuşlar, bilimsel bilginin de yolunu açmışlardır.

Felsefi düşünme ediminde ve/veya felsefe bilgisini oluşturmada gözden kaçırılmaması gereken temel yön şudur: İnsana ilişkin bir görüş, bir bakış açısı edinmek ve ardından da ontolojiyle epistemolojinin sınırlarını iyi bir biçimde çizmek. Başka bir deyişle, ontolojik sorunlarla, epistemolojik sorunları birbirine karıştırmamak. Oysa çoğun bu iki farklı bağlamdaki

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sorunların birbirine karıştırıldığına tanık olmaktayız. "Bu karıştırmanın temelinde ne vardır?" sorusu ise ancak dışdünya-düşünme-dil arasındaki sınırları doğru bir biçimde çizmekle ve/veya bu ilişkileri dikkate almakla yanıtlanabilir. Dışdünya-düşünme-dil de bizi insana götürür: Beden olarak insana, düşünen olarak insana, konuşan ve yazan olarak ya da dil varlığı olarak insana. Öyleyse felsefi düşünme doğrultusunu benimseyen ve/veya felsefe bilgisini yaratan/üreten kişilerin her şeyden önce, bu genel ontolojiyi ve epistemolojiyi taşıyacak olan insan-varlık bilgisinde (antropontolojide) yoğunlaşması gerekmektedir.

Bir beden varlığı, düşünen ve dili olan, konuşan ve yazan bir varlık olan insanı, dünyayla ve bilgiyle olan ilişkisinde kalkış noktası olarak ele alan bir tutum, ontolojik olanla epistemolojik olanı birbirine karıştırmayacak; salt imgesel, düşünsel olana dışdünya öğesiymiş, gerçekten varmış gibi bir muamele yapmayacaktır. Sözde ve yazıda, daha özet bir deyişle yalnızca dilde/söylemde yer alanın, dışdünyada karşılığı olmayan düşünsel yapıların tam da söylendiği, dile getirildiği gibi olmadığı, hatta belki de hiç var olmadığı konusunda daha temkinli olacaktır.

Ortaçağ Yazıları, bir yandan da ortaçağın felsefi söylemine ilişkin karşılamaların, karşılaşmaların sonuçlarını içinde barındırıyor. Yazıların tümünde asıl sorun olarak, tekil-tümel geriliminin çözüm yollarına ilişkin yansımalar kendini gösteriyor. Dışdünya düzlemindeki bireysel varlığın öncelenmesi, ontolojik düzlemdeki gerçekçiliğin giderek daha çok dikkate alınması, imgesel ve bir o kadar da öyküsel olana, salt sözel olana bel bağlamanın sakıncalarının görülmesi için epey bir zaman gerekmiştir. Ancak hâlâ böyle düşünenler de var: Birçok insan,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

öyküsel ve salt imgeye dayalı dile getirişlerin, anlatımların gerçekten varolanı imlediği sanısı içinde olabilmektedir.

Bu noktada mercek altına alınması gereken "bilmek" ile "inanmak" arasındaki ayrımlarla, "bilgi" ile "inanç" arasındaki ayrımlardır. Aynı zamanda üzerinde durulması gereken bir başka nokta da insanın bilme ve inanma edimleri karşısındaki tutumudur. Bu bağlamda değerlendirildiğinde ortaçağın, çoğun, inanca ilişkin olanın, inanılanın, dışdünyada nesnel karşılığı ol(a)mayanın hükmünü sürdürdüğü yaklaşımlar, kavrayışlar toplamının içinde yer aldığı bir toplumsal-tarihsel-kültürel kesit olduğu anlaşılır. Düşünen ve dile getiren bir varlık olarak insan, yarattığı, oluşturduğu imgeleriyle, tasarımlarıyla, kavramlarıyla, bazı ideleriyle öylesine ileri gider ki her türlü varolanı bu yapıların güdümüne bırakır; yaşama dünyasını tümüyle bu yapılarla çerçevelendirir. Bu noktada dışdünyaya ilişkin olanla, düşünmeye ve dile ilişkin olan iyice birbirine karışır.

Felsefi söylemde bu türden karıştırmaların ilkin çözümlenmeye, ardından da çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı anımsanmalıdır. Bütün filozofların temel kaygısının bu olduğuna, felsefe tarihi farklı görünümleriyle tanıklık eder. Bu bağlamdaki sıkıntıları tüm berraklığı içinde fark eden de Kant olmuştur diyebiliriz. Kant'ın farkı gerçekten de felsefenin sınırlarla ilgili olduğunu keşfetmiş olmasında kendini gösterir. Filozofların hepsi şu ya da bu biçimde sınırlarla uğraşmış; ama sınır çizmenin öndayanaklarını, bu bağlamdaki sınır çizme çabalarının incelikli noktalarını keşfedememişlerdir. Kant'la birlikte gün ışığına çıkan sınır çizme çabası, felsefe tarihini yeniden anlamlandırmada da katkılı olacaktır.

Tekille tümel, kavramla nesne arasındaki gerilimli ilişkiler, Aydınlanma-Romantizm geriliminde de kendine yer bulacak

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ve Kant'ın getirdiği aydınlıkla, düşünmenin felsefi serüveni artık hiçbir çağı, dönemi yok saymamak üzere yeniden dikkate alınacaktır. Ortaçağ tam da bu noktada yeniden okunmaya başlanmış, düşünenlerin ilgisini çekmiştir. Elbette ortaçağa günümüzden bakıyoruz; başka bir olanağımız da yok. Ama şunun da farkındayız artık: Ortaçağ da her çağ gibi bir çağ; ortaçağ terimiyle neyi imlersek imleyelim, ortaçağ, bir yandan, dışdünya-düşünme-dil, öte yandan da insan-dünya-bilgi ilişkisinin bir türü olarak hâlâ sürüyor.

Yenilenen *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap Yayınevi'nin özenli tutumuyla yeniden okurlarıyla buluşuyor. Bu buluşmada büyük katkısı olan Kaan Özkan'a teşekkür ediyor; bir çağı, bir dönemi "karşılama"nın ve gerçekten onunla "karşılaşma"nın ne kadar incelikli ve tuzaklı, ama bir o kadar da önemli ve hatta keyifli bir çaba olduğunu şimdi daha iyi anlıyorum.

Güven-Çotuksöken Kitaplığı
Kurtköy, 12 Şubat 2011

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Burada bir araya getirilen yazılar 1986-1992 yılları arasında kaleme alınmıştır. Yazıların ortak yanı, ortaçağdaki felsefi söylemin ana yapısını çeşitli açılardan belirgin kılmaya çalışıyor olmalarıdır. Ortaçağın felsefi söyleminde hangi sorular (sorulaştırılmış-sorunlaştırılmış konular) öne çıkmaktadır? Bu sorulara, sorunlara (konulara) hangi yönden bakılmaktadır? Bakış açıları hangi tür dile getirişlerle kendilerini sunmaktadır? Ortaçağdaki felsefi söylemin niteliğini anlamak bu üç yaklaşım çerçevesinde mümkündür ve ayrıca, filozofların özgül söylemleri bu anlama çabası için uygun bir dolayım sağlamaktadır. Başka bir deyişle, filozofların özgül söylemleri aracılığıyla ortaçağın felsefi söylemini somut bir biçimde anlamak ve yorumlamak olanaklıdır.

İkisi dışında yazıların hepsi daha önce çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Bu yazıların mantıkça özgül ayrımları ortaçağın felsefi söylemine ilişkin oluşlarıdır. Onları ortak bağlamlarına göre bir araya getirmek gerekli gibi görünüyordu. Bu gerekliliğin kimi gerekçeleri şunlar olabilir: Ülkemizde, özellikle üniversitelerin felsefe bölümlerinde ortaçağ felsefesine ilgi duyulmaktadır artık. Bu konuda dersler verilmekte, henüz sayıca az da olsa yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmakta, bazı ortaçağ metinleri Türkçeye çevrilmektedir. Bir bakıma bu ilgi belki –şimdilik– sadece birkaç kişinin çabasında somutlaşmaktadır; ama bu ilginin gelecekte de artarak sürmemesi için bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

neden yoktur. Ortaçağ felsefesine duyulan ilgi, temelde felsefeye duyulan ilgidir. Ortaçağdaki felsefe, *philosophia perennis*'in çok önemli bir kesitini oluşturmaktadır.

Ortaçağdaki felsefe *argumentatio*'ya (günümüzdeki yaygın deyişle argümanlara – tıpkı analitik felsefede olduğu gibi) dayalı söylemin en parlak örneklerini içermektedir. Felsefi söylemi anlamada argümanların belirginleştirilmesinin ne denli önem taşıdığı da bilinmektedir.

Bu yapıtın içeriğini oluşturan ve her biri temelde bağımsız olan, ancak hepsi de ortaçağdaki söylemle ilgili olan bu yazılar, ortaçağda işlenen bazı sorunlara ağırlık vermeleri nedeniyle, ortak bir özellik de sergilemektedirler. Yazıların asıl ilgi alanını dil, bilgi, mantık ve ahlak felsefesine ilişkin bazı soru ve sorunlar oluşturmaktadır.

Bu nedenle elinizdeki yapıt bir yandan hem üniversitelerimizin felsefe bölümlerinde öğrenim gören öğrencilere hem de ortaçağdaki felsefeye ilgi ve merak duyan okurlara yardımcı olabilecek niteliktedir. Ayrıca, kendilerinden, daha rasyonel tavır takınmaları beklenen ve akıl ile inancın sınırlarını belirleme konusunda daha duyarlı olmaları istenen ilahiyat fakülteleri (öğrencileri) için de yararlı olabilecek durumdadır. Öte yandan da ortak özgül ayrımı ortaçağ dönemi olmakla birlikte, felsefede her zaman varlığını sürdüren ve sürdürecek olan sorunsalların bu yapıtın gündeminde de yer alması okuyucuya felsefenin neliğini kavramasında bir ölçüde yarar sağlayacaktır. Çünkü ortaçağda yoğun bir felsefe çabasının var olduğu ortadadır.

Kızıltoprak, Haziran 1992

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCİ BÖLÜM

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GENEL ÇİZGİLERİYLE ORTAÇAĞ FELSEFESİ YA DA ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE BİRKAÇ TEMA

Ayrıntılarda çok büyük farklılıklar olmakla birlikte her çağın, her dönemin varolana bakışında, araştırıldığı zaman birbirine benzer yönler bulunabilir. Bir dönemi, bir çağı kavramanın yolu hem onu diğerinden ayrı, hatta benzersiz kılan yönleriyle sergilemekten hem de daha önceki dönem/dönemlerden, bakış açılarından, kavrayış biçimlerinden, düşünme doğrultularından neleri aldığını saptamaktan geçer. Başka bir deyişle, önceleri gizilgüç durumunda olan, artık "yeni" denilen bir biçimle ve hatta içerikle nasıl ortaya çıkmıştır; "yeni"yi nasıl oluşturmuştur; onu "yeni kılan" ne olmuştur; üzerinde durulması gereken, her şeyden önce budur. İşte bütün bu açıklamalar bizi, bir dönemi betimleme çabasına girdiğimizde temkinli olmaya çağırıyor. Kesin, hiç kuşku götürmeyecek denli belirgin, değişmez yargılamalardan kaçınmak âdeta bir görev oluyor bizler için.

Konumuz ortaçağ olduğuna göre bu belirtilenleri göz ardı etmeden konumuza girebiliriz artık. Ortaçağın tarihlendirilişi oldukça büyük bir sorun oluşturmuştur felsefe ve kültür tarihçileri için. Bu konuda Étienne Gilson'a bir kulak verelim; şöyle diyor: "9. yüzyıldan 14. yüzyıla değin gelişmiş olan felsefe öğretileri, genel olarak ortaçağ felsefeleri adı altında gösterilir. Zamanla ilgili bu sınırlama, kuşkusuz, oldukça yapay bir nitelik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

taşımaktadır. Ortaçağ düşüncesinin, ortaçağın kendi sınırları içinde sonuna varmış gibi düşünülemeyeceği ortadadır; 13. yüzyıldan başlayarak yavaş yavaş biçimlenen ve 14. yüzyıldan itibaren de gerçekten, modern dönemin ayırt edici bir niteliği olarak düşünülen bir felsefe tutumunun oluştuğu görülür."[1] Ortaçağın sonuyla ilgili olarak yapılan bu değerlendirme, başlangıç dönemi için de yapılabilir. Antikçağ ile ortaçağ arasına tam bir sınır konulabilir mi? Ortaçağa doğru ani bir dönüşüm olmuş mudur? Ayrıca, üretilen düşünceler salt felsefe adına mı üretilmiştir? Başlangıçta hiç de felsefi boyutu olmayan düşünceler hangi düzlemde kendilerini sergilemişlerdir?

Herkesçe kabul edildiği gibi, antikçağ bize çokyönlü düşünüşün en güzel örneğini vermiştir. Özellikle Helenistik dönem yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan yaşama biçimlerinin temelinde yer alacak düşünsel öndayanaklar açısından, düşünce tarihinin en zengin, en karmaşık dönemini sergilemektedir denebilir: Akılcı tutumların yanında mistik eğilimlerin kendilerine verimli ortamlar bulmaları, hatta bu ortamları yaratmaları, yaşamın içine doğrudan girmeleri, bir tür yaşama felsefeleri olarak asıl niteliklerini kazanmaları, daha sonraki düşünsel gelişimler için büyük önem taşımaktadır. Helenistik dönemde insan yaşamına, bilinen sınırları içinde dünyaya yeni anlamlar yükleme denemeleri, kuramla eylemi bütünleme çabaları, gündelik yaşayışı kurgusal metafiziklerle kavrama istekleri iç içe girer. Stoacılık, özellikle Yeni Platonculuk düşünmenin yeni yöntemleri olarak çok kişiye seslenir.

İnsanlık dünyasına din olgusunu büyük bir ağırlıkla katan ama aslında metafiziksel-felsefi söylemle pek bir alışverişi olmayan Yahudilik ve ardından gelen Hıristiyanlıkla dinler, bu tektanrıcı dinler çok etkin olmaya başlar. Lange'nin dediği gibi,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"bütün tektanrıcı dinler içinde evrenin yoktan varlığa geldiği fikrini ilk olarak tasarlayan Yahudilik olmuştur."[2] Ancak, başka bir değerlendirmeyi yapan Gilson'a göre de, "Yahudi dehası felsefi bir deha değildi; onların dehası dinsel nitelikliydi. Nasıl ki, felsefedeki ustalarımız Eski Yunanlılarsa, Yahudiler de din konusundaki ustalarımızdır. Yahudiler kendilerine özgü dinsel açınlamalarını kendilerine sakladıkları sürece felsefeyle ilgili herhangi bir şey olmadı."[3] Oysa Hıristiyanlar dinsel görüşlerine felsefeden bir temel arama, onları felsefeleştirme çabasına girdiler. İS 1. ve 2. yüzyılda ortaya çıkan kimi düşünüş biçimleri bunun örneğidir. Gnostikler* ve Apologyacılar** felsefeye ilişkin farklı tavır almanın birer ürünü olarak kendilerini gösterirler. Dolayısıyla, dinsel içeriği felsefeleştirenler Hıristiyanlar olmuştur: "'Ben varım' diyen Tanrı her şeyin, hatta felsefenin

* Tinsel gizler bilimi, bilgisi demek olan *gnosis*'ten türemiştir. Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında ortaya çıkan dinsel, felsefi birçok grubun ortak adı. Bunlar bazen birbirleriyle uyumlu görüşler sergiledikleri gibi bazen de birbirlerine karşıt tutum içine girerler. Bu tür felsefi bir anlayış, antikçağ Yunan felsefesini, Platonculuğu, Pythagorasçılığı, ilkçağın gizemsel edimlerini, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı seçmeci bir tutumla birleştirmiştir. Gnostiklere göre dinler, mutlak bilginin sağlanmasında yetersizdir. Mutlak bilgiler, spekülatif ve gizemli bilgilerdir. İşte bu nedenle Hıristiyanlar, Gnostikleri sapkın olarak görür. Gnostikler, Hıristiyan dogmalarını yadsır; İsa, onlar için sıradan bir insandır. Tanrı'yı doğrudan doğruya düşünme ile değil, duygu ile bilme önemlidir Gnostikler için. Bir Gnostik olan Sinoplu Markion'a göre, *Markos İncili*, *gnosis*'ten türemiştir. Origenes de Gnostiklerden biridir, İskenderiyeli Clemens de bir Gnostiktir.

** Hıristiyanlığı savunmak üzere çeşitli yazılar yazanların ortak adıdır. Asurlu Tatianus örneğin Hıristiyanlığı Yunan felsefesine karşı savunur. Justinus ise Hıristiyanlık ile Yunan düşüncesinin arasında bir uyum olduğunu dile getirir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

de ilkesi olmuştur artık. Kendi modern terminolojimizi kullanmak söz konusu olunca, Hıristiyan felsefesinin kendine özgü bir yapı içinde 'varoluşsal' bir felsefe olduğunu söylemek gerekir."[4]

Var olan toplumsal kurumları hiçbir zaman doğrudan karşısına almayı düşünmeyen Hıristiyanlık, toplumsal örgütlenişin her kademesine zaman içinde girmeyi başarmıştır. Çok farklı dinsel inanışların, akımların kol gezdiği Avrupa'da, Akdeniz uygarlığının egemen olduğu yörelerde inancın gücünü hep ön planda tutma savaşımı sürüp gitmiştir. İnsanlara güven veren, onların her türlü sorununa çözüm getirmeyi vaat eden tavrıyla yandaşlarının sayısını günden güne artırmış ve önceki kültür dünyasıyla da bağını hiç koparmamıştır bu din. Dolayısıyla da, özgün olmasa da doğrudan Eski Yunan kaynaklarına dayalı olarak yaratılan Latin kültürünü ve böylelikle doğrudan olmasa da Eski Yunan kültürünü özümseme çabasına girmiştir. Kullanılan ve geliştirilen ortak dil (Latince) önceki zaman boyutunun kültür dünyasını bütünüyle bu insanlara açmıştır. Artık, oluşturulan yeni kurumlar salt inanca ilişkin gereksinimlerin doyurulduğu bir yer olmaktan çıkmış, birer kültür kurumu, yeni düşünüş biçimlerinin oluşup serpildiği yerler haline gelmiştir. Maurice de Wulf'un yerinde bir deyişiyle, bir anıt gibi yükselen felsefeye, düşün dünyasına yeni yeni taşlar eklemeye başlamıştır bu insanlar.

Ortaçağın başlangıcında nasıl bir insan tipi, düşünür tipi ile karşılaşıyoruz? Sanırım bunun en ilginç örneği Aurelius Augustinus olacaktır. Bir ayağı antikçağda, ötekisi de ortaçağın başlangıçlarında olan düşünürlerden biridir Augustinus. Augustinus'un yaşadığı dönem, her türlü yaşama serüveninin içinden geçmiş ve artık sonunda çileci bir hayatı ilginç ve ya-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şamaya değer bulmaya başlamış insanlarla doludur. Augustinus da bunlardan biridir. Bu geçiş döneminde genellikle Yeni Pyhtagorasçı, Yeni Platoncu görüşler doğrultusunda kurgusal metafizikler söz konusudur. Roma'nın en canlı, en renkli son dönemini yaşayan biri olarak Augustinus, çağının tam bir temsilcisidir. Kuzey Afrika'nın bazı kentlerinde, Roma, Milano gibi yörelerde, diğer deyişle çağını kuran kültür kentlerinde yaşamını sürdüren, çağının etkilerine uzak kalmayan, yeni eğilimlerin, yeni düşünüş biçimlerinin kendilerini götürdüğü son sınırlara değin gitmekten vazgeçmeyen ve edindiği bilgileri "yalın bilgiler" olmaktan çıkartıp yaşamına geçiren bir filozoftur Augustinus. Felsefeyle tanışmasını Cicero'ya, felsefi spekülasyonlar yapabilme gücünü de Plotinos'a borçlu olan Augustinus aynı zamanda temelleri atılmakta olan yeni düşünüş biçiminin de, ortaçağ felsefesinin de mimarlarından biridir.

Ortaçağ düşüncesini özetleyecek olan *credo ut intelligam*'ın ("anlayayım diye inanıyorum") da ilk savunucusu olacaktır Augustinus. Tanrıbilimle felsefenin kesiştiği noktada yer alan sorular ve bu sorulara ilişkin olarak gözler önüne serdiği çözüm denemeleri onu, çok çeşitli yönlerden hep gündemde kalmayı başaran bir filozof haline getirmiştir. Felsefe literatürüne yeni bilme türleri de katan, bilgiyi özne ile nesnenin salt bir karşılaşması olarak görmeyip özneye ilişkin bilmeyi bu arada ön plana çıkartan tutumuyla farklılığını ortaya koymuştur. "Kendini bilme" sorununa yaklaşımını tanrıbilimsel öğelerle de zenginleştirmesi, bilmenin varoluşsal boyutuna yer vermesi onu çok sonraları felsefenin gündemine girecek olan düşünüş biçimlerinin en verimli damarlarından biri durumuna getirmiştir; bu üstü kapalı adı geçen düşünme biçimi varoluşçuluktan başka bir şey değildir. Daha yukarıda da belirtildiği gibi,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ortaçağ felsefesi bir Hıristiyan felsefesiyle bazı yerlerde ortak sorunları paylaşırken yine ortak noktalar olan, varlığa, varoluşa ilişkin bir felsefe biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Augustinus'un kültür kalıtının yeni kuşaklara geçirilmesinde büyük payı olan *septem artes liberales*'e (Yedi Özgür Sanat) ilişkin çabaları da, ayrıca çağının yapısı gereği böyle bir eğitimden geçmiş olması da ortaçağda, daha sonraki yıllarda âdeta kemikleşecek yeni bir düşünme modelinin doğmasına yol açmıştır.

Varlığa fenomenal boyutuyla bakmama eğilimi daha bu ilk yüzyıllarda belirgin bir biçimde kendini göstermiştir. Bu dönemi araştıran birçok felsefe tarihçisi haklı olarak, "Ortaçağın doğası yoktu," diyecektir. İşte, gerçekten de antikçağ felsefesi ile ortaçağ felsefesinin en ayırt edici, en karakteristik yanı sorunlarında kendini açığa vurur. Antikçağ filozofu, "Doğa nedir?", "Evrenin ana maddesi, ilkesi nedir?" diye sorar.[5] Bundan böyle felsefede, varlığın bütününe ilişkin söylemler yer almaya başlayacaktır: Gramer, retorik ve diyalektik aracılığıyla keskinleştirilmiş zihinler, en yüce varlığı kavramaya çalışacaklar ve bu kavrayışların türce bir sonsuzluğu yaşanacaktır âdeta; birbirinden çok farklı yaklaşımlar, tutumlar, anlatım biçimleri söz konusudur artık.

Her türlü dinsel inanıştan ayrı, salt bir biçimde inanılan ya da düşünmeye verilen ödev şudur: "Varlık nedir?" sorusunu yanıtlama. Antikçağda olmayan "yoktan var etme", "yaratma" gibi deyişler, yeni dinsel inanışlarla birlikte her türlü düşünüş biçimini kökten etkilemektedir. Hıristiyan düşüncesinin getirdiği dönüşümdür bu. Tanrı kendisi gibi olmayanı yaratmıştır. Ancak bu yaratma nedir? Bu, bir şeyi var etmedir. Ama tam da bu noktada ortaçağ düşüncesi antikçağdan tam anlamıyla kurtulmuş

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

değildir. Burada ortaçağ filozofu "varlık"ı "öz"e indirgemekte; "Bir şeyin var olması ne demektir?" sorusunu, "O şeyin olduğu şey", "o şeyi o şey yapan şey" diye yanıtlamaktadır.[6]

"Varlık nedir?" sorusuna yanıt vereceği inancı büyüktür bu dönemin filozoflarında; düşünme, insan zihni varlığı kavrayabilir. Düşünmenin, zihnin varlıktan edindiği "şey", yani "bilgi" varlığı tam anlamıyla, upuygun bir biçimde yansıtır. İnsanın anlama gücüne ilişkin çok köklü çözümlemeler yok bu bağlamda; insan yine birçok düşünmenin gündeminde ama, insan düşünmesinin, anlama gücünün, zihnin kendisi henüz soru konusu değil; bu iş çok sonraki dönemlerin vazgeçilmez uğraş alanı olacaktır. Ortaçağda bu konuda salt amaç olarak değil, araç olarak, başka şeyleri anlaşılabilir kılma açısından insan düşünmesine eğilen birkaç filozof vardır. Boethius, Abælardus bu tür düşünceler de üreten filozoflara örnek teşkil ederler. Ancak, daha sonraları felsefi söylem, hatta 9. yüzyılda da hep varlıkla ilgili; doğrudan doğruya zihin gücüyle, zihinle ilgili değil. Varlıktan dolayı zihne geçiliyor bazen, ama asıl ağırlık hep varlıktan yana. Üstelik de varlığa gelişin ilkesinin tam anlamıyla altüst olduğu bir düşünme dünyasında, düşünen varlığa ilişkin çözümlemeler ne kazandırır? Her şeyi yoktan var eden bir Tanrı, her şeyin ilkesi durumunda: Tam güçlü, her şeyi bilen, duyumlara gereksinimi olmayan, en yetkin, en gerçek ve en iyi varlık. Varlığın bütün niteliklerini bir "eksiksizlik", "tamlık" içinde kendinde toplamış; her şeyi yaratan, üstelik yoktan var eden ve kendisi yaratılmamış olan varlık. Bu dönemde her türlü düşünce, Tanrı'nın varlığının ipoteği altındadır. Düşünme yöntemi, varlığa geliş ilkesini *ex nihilo* olarak kabul ettikten sonra, antikçağda sınırları çizilmiş düşünme modelleriyle varolana yaklaşmaktan başka bir şey gerçekleştirmiyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Yeni Platoncu çizgisini yüzyıllar boyu koruyan ortaçağ düşüncesi, varlığa gelişi böyle bir ilkeye dayandırdıktan sonra artık, her şey bu en yetkin varlığa göre, ona oranla belli bir yer alacaktır evrende. Tanrı'nın varlığının dışındaki her varlığın betimlenişi yine Tanrı'ya göre olacaktır.

Bilgiyi salt özneye ilişkin görmeyen, asıl bilgi derken "özne tarzında" bilgiyi anlamayan Boethius bilgide ağırlığı yine de özneye verir. Bilgi elde etme araçlarını duyum (*sensus*), imgelem (*imaginatio*), akıl (*ratio*) ve anlama gücü (*intelligentia*) diye bölümlere ayıran Boethius, insanı Tanrı'ya göre kavramadan yanadır. Boethius'ta görülen kuşkusuz, bir zihin çözümlemesi; ama bu, Tanrı'ya göre olan bir zihin çözümlemesidir; burada ölçüt Tanrı'dır.

Bilgiye ilişkin çözümlemelerde Tanrı'ya göre insanı ele alan bu anlayış her yönde tutarlılığını sergiliyor: Varlığın kipi olarak zorunluluğu ve zorunlu olmayışı da ele alan bu dönemin anlayışında, varlığı zorunlu olan tek varlık Tanrı'dır. Onun dışında kalan hiçbir varlığın varoluşu zorunlu değildir; Tanrı dışındaki her türlü varlık şöyle ya da böyle olabilir.

"Bir şeyi o şey yapanın ne olduğu"nun açığa çıkartılması büyük bir önem taşır bu dönemde. Varlığı anlamada Aristoteles'in *Metafizik*'i ile tanıştıktan sonra onun düşünme biçimine büyük ölçüde bel bağlayan ortaçağ filozofları bu bağlamda onun kategori öğretisini, töz-ilinek ayrımını, neden kuramını hep ön planda tutarlar. Bu tür düşünme biçiminin doruğunda yer alan bir filozoftur Thomas Aquinas. O; metafiziğini, yargı biçimlerini, varlık kipleriyle özdeş kılmayı isteyen Aristoteles'in ana düşünceleri doğrultusunda kurmaya çalışır. Oysa Aquinas'a gelinceye değin kurulan metafizikler Yeni Platoncu öğelerden oluşmaktaydı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gilbert Murray'in[7] dediği gibi nasıl ki İS 3. yüzyıla, yani Plotinos'a gelinceye değin Platon'un eserinin dinsel gizilgücü ortaya çıkmadıysa, İS 13. yüzyıla, Thomas Aquinas'a kadar da Aristoteles'in bu gücü ortaya çıkmamıştır.[8] Edim olarak var olma, asıl üzerinde durulması gereken yöndür. Ama bu da "varlık"ı tam olarak kavramlaştırmayı sağlayamaz. Bir şeyi o şey yapan "öz"e geri gitmek gerekmektedir artık. İşte bu noktada hiçbir şeyin özü "var olmak" değilken, Tanrı'nın özü var olmaktır; "Ben varım" demektedir Tanrı. Onun varlığı ile özü bir ve aynıdır. Burada biraz geriye, Aristoteles'e dönelim. Aristoteles'te tek tek varlıklar için durum nasıldır? Aristoteles'te tikel/tekil varlığın durumu nedir?

Aristoteles'te sorun a) salt madde b) madde-nesne arasındaki ilişkide kendisini gösterir. "(Aristoteles'te) somutluk aktüelliği zorunlu kıldığından, salt özdek de hiçbir aktüellik ya da nitelenim taşımadığından, onun bağımsız ve somut varlığı da söz konusu olmamalı. Ancak, Aristoteles'e göre salt özdek yine de vardır... Çünkü Aristoteles'e göre herhangi bir şey potansiyel olarak da varolabilir."[9] Salt madde nasıl vardır? Aristoteles'e göre salt "özdek vardır ama ayrı bir varlık taşıyamaz. Onun varlığı varolan somut nesneler içinde, onlarla fiziksel olarak özdeş, ancak tanımsal olarak ayrılabilir bir anlamda söz konusudur. Salt özdek aktüel olarak var olan her somut nesnede, o nesne ile birlik içinde vardır. Ayrılabilirliği ancak kavramsal olarak söz konusudur. Bu da demek ki, salt özdek ayrı bir varlık olarak ancak soyuttur; kavramsaldır. Somut olduğu her durumdaysa, bir aktüel tikelle fiziksel olarak özdeştir."[10]

Aristoteles'in salt madde ve tikel "şey"le ilgili bu görüşleri daha sonraki kimi düşünürlerin, bütünüyle ya da bölümlü olarak benimsedikleri, kendi varlık-nesne anlayışlarını saptar-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ken yararlandıkları görüşler olmuştur. Hep yinelendiği gibi, Aristoteles'in varlık anlayışının etkisi altında kalmış olan en önemli filozoflardan biridir Thomas Aquinas. Varlığı ayrıntılarıyla incelemeyi amaçladığı yapıtı *De ente et essentia*'da (Varlık ve Öz Üzerine) dile getirdikleri onun geleneğe bağlı tutumunu açıkça sergilemektedir; ayrıca perspektifi oldukça geniş bir geleneksel tutum içinde yer alan Aquinas, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Aritoteles'ini benimsemektedir. Bu açıdan adı geçen bu yapıtın 1. Bölümü çok ilginçtir; Aquinas burada şöyle diyor: "Aristoteles'in *Metafizik*'in beşinci kitabında dediği gibi, tam anlamıyla varlığın (*ens per se*) iki anlamı olduğunu bilmek gerekir:

"1. On kategoriye ayrılan varlık

"2. Yargıların (*propositionum*) doğruluğunu gösteren varlık.

"Bu iki anlam arasındaki fark şudur: İkincisinde, kendisi hakkında olumlu bir önerme oluşturabilen her şey varlık (*ens*); bununla, gerçeklik alanındaki (*in re*) hiçbir şey arasında uygunluk yoktur – yoksunluklara (*privationes*), yadsımalara (*negationes*) varlık denmesi bu anlamdadır, olumlama (*affirmatio*) yadsımanın karşıtıdır (*opposita negationi*) deriz; körlük gözde vardır deriz. Fakat birinci anlama göre, gerçeklik alanında (*in re*) var olan şeye varlık (*ens*) denebilir yalnızca. Bundan ötürü, bu anlamda körlük ve diğer benzer şeyler varlık değildir (varlıklar-*entia*). Öz (*essentia*) terimi varlık hakkında (*ab ente*) ikinci anlamda alınmış değildir: Gerçekten de bu anlamda, yoksunluklarda görüldüğü gibi varlık denilenin özü yoktur; fakat öz birinci anlamda alınmıştır. Bu nedenle, Aristoteles'in metnini yorumlayan İbn Rüşd (*Commentator*) 'birinci anlamdaki varlığın (*ens*), şeyin tözü (*substantiam rei*) anlamına gelen şey' olduğunu söyler.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"Fakat söylendiği gibi, birinci anlamdaki varlık on kategoriye ayrılan şeyi gösterir; bundan ötürü, özün (*essentia*) bütün yapılarda ortak olan herhangi bir şey anlamını taşıması gerekir; işte bu yapılarla farklı varlıklar (*diversa entia*) farklı türler ve cinsler halinde (*in diversis generibus et speciebus*) sınıflandırılmışlardır; tıpkı insanlığın, insanın özü olması ve başkalarının da böyle olması gibi. Şeyin ne olduğunu belirten tanım, bu şeylere varlıkların kendine özgü cins ve türde (*in proprio genere vel specie*) kurulmuş olduklarını gösterir: Öz adı (*nomen essentiae*) filozoflar tarafından *quidditas** (*in nomen quidditatis*) olarak değiştirildi ve yine bundan dolayı Aristoteles sık sık, *quod quid erat esse*, yani bir şeyi o şey yapan şey der."[11]

Görüldüğü gibi, Aquinas varlık, öz, şey, gerçeklikte olan varlık, varlığın özü, *quidditas*, bir şeyi o şey yapan şey üzerinde, geleneksel tutumları sergileyerek ve düşünüşünün kökenlerini, arka planlarını açıkça ortaya koyarak durmaktadır. Daha önceki dönemde de özellikle mantık bağlamında Porphyrios'un, Boethius'un Aristoteles'i etkili olmuştur.

İşte bu noktada Aristoteles'le ilgili farklı değerlendirmelerin ya da başka bir deyişle Aristoteles'in engin yapıtının verdiği esinin önceleri nasıl olduğuna ve ortaçağ felsefi literatüründe ne gibi görüşlere yol açtığına biraz geriye dönerek bakmakta yarar var sanırım.

Bilindiği gibi, Yeni Platoncu Porphyrios, Aristoteles'in *Kategoriler*'inin kolay okunmasını sağlamak amacıyla *Isagoge*'yi yazar. Felsefe tarihçilerinin yaptığı haklı bir belirlemeyle, yapıtında ortaya koyduğu sorularla yüzyıllar boyu sürüp gidecek olan tartışmaların da başlatıcısı olur. Sorular şunlardır: "İlkin

* Öz "nedir?" (Quid est?) sorusunun yanıtı; tanım.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi, yoksa cisimsiz mi olduğunu, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre var olup olmadığını bilme konusunda konuşmaktan kaçınacağım; burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır."[12]

Temelde dille, varlıkla, düşünmeyle ve bunlara ilişkin felsefe disiplinleriyle ilgili bu sorulara ortaçağda önerilen yanıtlar zengin bir literatürü oluşturur. Soruları açık seçik bir biçimde ilk dile getiren Porphyrios olmuştur; ama Platon'da ve Aristoteles'te de bu sorularla bir hesaplaşma vardır. Konuya, Platon söz konusu olduğunda onun idea öğretisi doğrultusunda, Aristoteles söz konusu olduğunda da onun özellikle, Platon'a yöneltilmiş eleştirilerle yüklü görüşleriyle birlikte, felsefesinde yer alan kategori, töz-ilinek, neden, gizilgüçten edime geçme gibi kavram ve bakış açılarıyla yaklaşmak gerekmektedir. Aristoteles söz konusu olduğunda ayrıca gözden kaçırılmaması gereken, onun bilgi kuramının özelliklerinin saptanmasıdır. Ama dendiği gibi bu da birçok güçlüğü içermektedir. Aristoteles'in görüşleri bir bütünlük içinde birçok görüşe temellik edecek durumda görülebilir; ama ayrıntılarda birçok güçlük söz konusudur. Şu görüş bunun bir örneğidir: "*Metafizik Zeta*'daki sınamada *Kategoriler*'in birincil tözü varlıksal ölçütü .... karşılayabilirken, bilgisel ölçütleri karşılayamayacak, ikinci töz ise, bilgisel ölçütleri .... karşılayabilirken, bu kez varlıksal ölçütü tatmin edemeyecektir."[13]

Aristoteles'i incelerken nasıl bir görüş edinmeli? Onun aslında kucaklayıcı olan ve âdeta çok farklı yorumlara açık bu görüşlerinden nasıl bir yol bulup da gerçeğe yakın olanına

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ulaşabilmeli? Bu bir serüven olacaktır, hem de yüzyıllar boyu süren bir serüven.

Asıl bilginin genele, tümele ilişkin olduğu anlayışı zihinleri çok uzun zaman işgal etmiştir. Ama bu nasıl bir tümel? Bu tümelin "varlığı" nasıl bir varlık? Tümeller bazen Tanrı'ya kadar götürülmüş ve onların "gerçekten" var oldukları savı böyle temellendirilmiştir (Augustinus'ta, Ioannes Scotus Eriugena'da olduğu gibi). Kimi zaman da Anselmus'ta olduğu gibi, düşünmede var olmanın varlıksal boyutu ile gerçeklik alanında var olmanın varlıksal boyutu bir ve özdeş görülmüştür. Hiç kuşkusuz alternatif görüşler de belirmiştir arada. Bu görüşler de ılımlı bir bakış açısı sergiledikleri gibi aşırılıklar biçiminde de ortaya çıkmışlardır. Tek tek varlıkların dışında hiçbir şeyin olamayacağı, tümel denilenin boş, anlamsız bir şeyden, *flatus vocis*'ten başka bir şey olmadığı görüşü ileri sürülürken, ılımlı bir görüşün temsilcisi olarak Abælardus belirmiştir. Lambertus Marie de Rijk'in dediği gibi, Abælardus felsefi açıdan gerçekçi, mantıksal açıdan adcıdır. "Abælardus'un bir mantıkçı olmasından ötürü, mantık hakkındaki düşüncesi, mantığın bir 'ars sermocinalis' [söz/söylem sanatı] olması bakımından 'voces'le [sesle/sözcükler/sözler], 'sermones'le [sözler/söylemler] ilgilidir sadece; bu da mantıksal adcılıktır. Eğer obje olarak 'şeyler'i olsaydı mantığın, artık o, mantık olmaz fizik olurdu. Bununla birlikte Abælardus felsefi gerçekçiliğe bağlı kalır."[14]

Abælardus'un burada şöyle bir dokunulup geçilen görüşlerinden de anlaşılacağı gibi tümeller sorunu, o dönemin felsefi söyleminin asıl konusuydu. Artık, bu sorunla birlikte mantık (diyalektik), bilgi felsefesi, varlık felsefesi, dil felsefesi iç içe giriyordu. Özellikle Abælardus bunun bilinçli bir biçimde ayrımındaydı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bireyin "gerçek" varlığı kavram gerçekçilerini son derece tedirgin etmiştir. (Bu noktada özellikle Anselmus anımsanmalı.) Burada, asıl varlığı, tek tek varlıklardan yükselerek düşünme planına aktarış söz konusudur. Bu görüş biraz olsun sallantıya düştüğü takdirde kendini korumak için neye sığınacaktır? Aquinas'ta görüldüğü gibi, bireyselleştirici ilkeye (*principium individuationis*). İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Aristoteles'ini kendine *Philosophus* olarak seçen Aquinas aslında İbn Sina'nın yolundadır; şöyle der *De ente et essentia*'da sırasıyla: "Ayrıca, İbn Sina bileşik tözlerin (biçim ve maddeden oluşan töz, yalın töz Tanrı) *quiddita*'sının madde ile biçimin bileşimi olduğuna işaret eder: 'Doğabilen şeylerde tür denen yapı (doğa) bir çeşit aracıdır; yani madde ve biçimin bileşimidir (*compositum ex materia et forma*). Akıl bununla uyuşur; çünkü bileşik tözün varlığı ne yalnızca biçimin ne de yalnızca maddenin varlığıdır; bunların bileşimidir. Bundan dolayı, kendisiyle nesnenin varlık olarak adlandırıldığı özün yalnız biçim ya da yalnız madde olması gerekmez, ama her ikisi de olması gerekir. .... bireyselleştirici ilke (*principium individuationis*) madde olduğu için bundan, kendinde aynı zamanda hem maddeden hem de biçimden oluşan özün sadece tekil olup tümel olmadığı sonucu çıkabilecekmiş gibi görünüyor; (bundan da B.Ç.) tümellerin tanımının olmadığı sonucu çıkacaktır – özün tanımla belirtilen şey olduğu kabul edilmiş olarak kaldığı takdirde. Bundan ötürü bireyselleştirici ilke olan maddenin herhangi bir anlamda anlaşılan madde olmadığını, onun yalnızca belirli bir madde olduğunu (*materia signata*: bu, tamamen farksız (ayrımsız) olan ilk maddeye karşıt olarak duyulur maddenin bir parçasıdır; işte 'bu' diye gösterilen maddedir. Öyleyse, bu sözcükle bireyleşme sorununa girilmiştir ve bu sorunu Thomas Aquinas kendinden öncekilere

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

göre, özgün ve net bir biçimde çözmüştür – Catherina Capelle) bilmek gerekir. Ben buna belirli boyutlar içersinde tasarlanmış olan belirli madde (*materia signata*) diyorum. İmdi bu madde, insan olarak insanın tanımının bir bölümünü oluşturmaz, ama eğer Sokrates'in bir tanımı olsaydı o, Sokrates'in tanımına girecekti ('Sokrates' böyle bir bireyi göstermektedir – Catherina Capelle.) İnsanın tanımı tam tersine, belirlenmiş olmayan maddeyi (*materia non signata*) içerir; bu tanıma gerçekten, belirlenmiş bu kemik, bu et girmez, ama insanın belirlenmiş olmayan maddesini oluşturan ve soyutluk içinde alınan kemik ve et girer."[15]

Aquinas bu görüşleriyle Aristoteles'in geniş perspektifini yakalayabilmiştir. Lange'nin yorumuna göreyse durum şudur: "Skolastiklerin diliyle konuşacak olursak 'bireyselleştirici ilke'yi (*principium individuationis*) nereden bulacağız? Bu konuda Aristoteles doyurucu bir yanıt verememiştir. İbni Sina ise Aristoteles'ten ayrılarak bu bireyselleştirici ilkeyi, yani tümel köpek kavramının şu belli köpeği meydana getirmesini sağlayan şeyi maddeye aktarır. Ancak, Aristoteles'ten bu sapış, ya Aristoteles'in ve özellikle Platon'un anladıkları anlamdaki madde kavramını ortadan kaldırır veya Platon gibi, bireyi buharlaştırıp yok eder. Arap yorumcularını kullanırken onların yanlışlarından sakınmak yönünde her zaman için gösterdiği bütün tedbirliliğine karşın Aquino'lu Thomas da bu tuzağa düşmüştür. O da bireyselleştirici ilkeyi maddeye aktarmış ve böylece mezhep sapkınlığına gitmiştir. .... Bu güçlükten Duns Scotus, çoğunlukla fikirlerin bağlantısı göz önüne alınmaksızın skolastik saçmalıkların bir doruk noktası olan ünlü 'haecceitas'ını* ortaya atarak kurtulmaya çalışır."[16]

* "Bu olma": Duns Scotus tarafından bireysel varlığı göstermek üzere kul-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hiç kuşkusuz, bütün bu güçlükler farklı ince ayrımlarıyla gerçekçiler (kavram gerçekçileri) için söz konusuydu. Adcılar bu güçlüklerden, asıl varlığı somut bireysel şeye, nesneye vermekle kurtuluyorlardı. Adcılara göre bireysellik, böylesine büyük güçlüklere yol açmayacak kadar ortadadır. İşte bu nedenle, "Ockham rahat rahat, bireyselleştirici ilkenin bireylerin kendilerinde bulunduğunu söylemektedir ve bu noktada, ikinci dereceden tözleri (cins ve tür kavramlarını) ve tözsel formları uydurmuş olan Platoncu Aristoteles'le tam bir uyum içindedir."[17] Öyleyse, Aristoteles ortaçağ filozofları için çok verimli bir kaynak durumundadır. Tümeller tartışmasının içerdiği sorulara yanıt arama çabasına giren tüm filozoflar için Aristoteles vazgeçilmez bir hoca olmuştur. Asıl tözün birey olduğunu söyleyen, tözün tümel olmadığını *Metafizik*'inde kendinden öncekilere, özellikle Platon'a karşı geliştirdiği düşüncelerle savunan Aristoteles, adcıların bile çıkış kaynağıdır denebilir.

Varlıkla, yer yer de tümellerle ilgili olarak sunulan bu görüşlerde görüldüğü gibi, ortaçağ, antikçağı yalın bir biçimde gün ışığına çıkaran bir çağ olarak görülemez; başka bir deyişle, ortaçağın antikçağa yaklaşımı edilgin değildir, etkindir tam tersine. Yeni kurulan düşünme dünyasına uygun gelecek, karşılaşılan güçlükleri çözümleyecek, yeni *theoria*'yı açık kılacak, güçlendirecek öncüller sadece antikçağdan alınmışlardır. Böylesi bir tutum tüm felsefe çabası için söz konusudur. Ortaçağda hatta

lanılmıştır. Kendi sınıfı içinde bireysel bir varlığın ortak olmayan niteliklerinin oluşturduğu yapı, bireysel ayırım: Tekillik. Scotus bunu varlığın özel bir kipi olarak düşünür. Thomasçılar genellikle bireyselliği belirli maddeye verirler (örneğin doğal yapılardaki kök gibi) ve tinsel yapılarda birey ile özü özdeşleştirirler.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

her filozof, bütünün bir bakıma bir parçası durumunda olan kendi küçük *theoria*'sını oluştururken özgünlüğünü de sergilemektedir. Varlıkla ilgili söylem sadece Thomas Aquinas'ınki değildir. Ioannes Scotus Eriugena, Aquinas'tan çok farklı bir boyutta bakıyordu konuya ve hatta genel *theoria*nın sınırlarını zorluyordu, tepkiyle karşılaşıyordu. 9. yüzyılın bir ürünü olan *De divisione naturae*'de doğa şöyle bölümlenir: 1. Yaratan ve yaratılmamış olan doğa. 2. Yaratılan ve yaratan doğa. 3. Yaratılan ve yaratmayan doğa. 4. Yaratmayan ve yaratılmayan doğa (*quae creat et non creatur, quae creatur et creat; quae creatur, et non creat, quae nec creat nec creatur*). Birinci ve sonuncu basamağın ortak özelliği yaratılmamış olmalarıdır. İkinci ve üçüncü basamağın ortak özelliğiyse yaratılmış olmalarıdır. Varlığı anlamayı on kategoriyle sınırlı olan anlamanın dışına çıkaran Eriugena, özce en üstün varlık olan Tanrı'nın anlaşılamayacağını, bilinemeyeceğini açıkça ortaya koyarak olumsuz bir tanrıbilim anlayışı sergiler. Üstelik ona göre doğayı; "yaratılmamış ve yaratmayan doğa diye düşünen bizim aklımızdır; bu ayırma onda değildir, sadece ve sadece bizim onu tasarlama biçimimizdedir."[18] Yaratılanı Tanrı'nın kendisini göstermesi olarak tanımlayan Eriugena, Yeni Platoncu çizgide kurgusal bir metafizik ortaya koymuştur böylece.

Ortaçağın İkinci Augustinus'u diye ünlenen Anselmus'un varlığa yaklaşımında üzerinde durduğu iki temel nokta vardır: *Monologium*'da ortaya koyduğu düşüncelerde varolanların yetkinlik yönünden eşit olmadıkları ve her varolanın Tanrı'dan başka bir şey olmayan mutlak yetkinlikten az ya da çok pay almasının gerekli olduğu üzerinde durur. Adcıları eleştirerek, sözcüklere göre değil (*secundum vocem*), şeylere göre (*secundum rem*) düşünmenin asıl benimsenmesi gereken düşünme biçimi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olduğunu belirten Anselmus, "şeyler"in düşünme ve dil aracılığıyla kendi doğasına upuygun biçimde yansıtılacağı inancını taşımaktadır. Tüm felsefesini, "anlamak için inanıyorum" önermesi ile "aklı araştıran inanç" önermesi üzerine yerleştiren Anselmus, *theoria*'sında mutlak hakikate büyük bir yer verir. Gerçeklik alanında var olma ile düşünmede var olmaya aynı hakkı tanıyan Anselmus'un dizgesinde kuşkunun yeri yoktur. İnsan zihni, açıkça söylenmese bile, düzgün çalıştığı takdirde varlığı tam olarak yansıtabilir, varlık ile kendisi arasında upuygun bir ilişki kurabilir ve bunu dille de ifade edebilir; öyleyse hakikati elde edebilir. *De veritate*'nin başlıklarına bir göz atmak, böyle bir sonuca varmak için yeterlidir:

- Hakikatin ne başlangıcı, ne sonu vardır (salt varlık Tanrı).
- Anlamın hakikati ile önermenin iki tür hakikati üzerine (dinsel bağlamda).
- Düşüncenin hakikati üzerine.
- İstencin hakikati üzerine.
- Doğal eylemin ve doğal olmayan eylemin hakikati üzerine
- Duyuların hakikati ve aslında düşüncede olan yanlışlığın duyulara yüklenmesi üzerine.
- Şeylerin özünün hakikati üzerine vb. başlıklarda hakikat ele alınmaktadır. Anselmus varlık-düşünme-dil-düşünce arasında tam bir uyumun olduğu kanısına varmaktadır.

İster mistik eğilimler doğrultusunda olsun, ister skolastik kavrayışlar doğrultusunda, en yüce olduğu kabul edilen tanrısal varlık uğruna, başka bir deyişle onunla ilgili söylemlerin somut durumu olan dogma uğruna yapılan ve döneme özgü bir akılcılıkla sergilenen düşünceler, tanrıbilimle felsefenin kesiştiği noktada felsefe yapmaya yol açmıştır ve bu noktada Hauréau'nun şu değerlendirmesi çok yerindedir. "Felsefe dinlere çok şey ver-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

miştir, ama o, onlara hiçbir şey borçlu değildir." Henüz erginleşmeyen aklın, yaşadığı bu serüvende bütünü kavrayan söylemler öne çıkmıştır. Ama zamanla belirginlik kazanan yeni düşünüş biçimlerinde, yeni oluşan *theoria*'larda aklın doğruları ile inancın doğrularının sınırları belirginleşmeye, örtüşme ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu da yine insan aklının bir başarısıdır. Aynı zamanda akılcı bir tutumdur ama artık içeriği, amacı farklı olan bir akılcılık burada söz konusu olmaya başlayacaktır; üstelik bu değişme çok uzun zaman gerektirmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Porphyrios'tan beri süregelen ve felsefe literatüründe büyük bir zenginlikle beliren tümellere ilişkin tartışma, bu dönemde yine tanrıbilimsel sorunlarla iç içe girmiş bir biçimde düşünme alanına çıkmıştır. Filozoflar, mantıkçılar bu tartışmada uzun ve zorlu bir yol katetmişlerdir. Bu tartışma bağlamında ortaçağda dilsel ürünler asıl araştırma konusu olmuştur. Önermelerin ayrıntılı bir biçimde incelendiği, her dilsel ifadenin işlevinin önerme yapısı içinde gösterildiği bu çalışmalarda dilde var olan bir dünyanın, bir evren tablosunun sergilendiği görülmektedir. En yalın önermede bile, doğrudan gramere ilişkin olmayıp anlama ilişkin olan ve sözcüklerin anlamı ile işlevleri arasında bir bağ kurmaya çalışan bir yöneliş söz konusudur. "Kategorematik"*-"Sinkategorematik"** ayrımı bu dönem mantıkçı-filozoflarının gündemlerinde yer alan en önemli sorunlardan biridir artık.

* Kendi başına bir anlam taşıyan ve bir önermede özne ya da yüklem olabilen insan, kedi gibi.

** Kendi başına bir anlam taşımayan, fakat cümle içinde diğer sözcüklerin (terimlerin) belli anlamlar kazanmasına yardımcı olan sözcükler. Bunlar sadece sözcüktür, terim değildir. Örneğin "ve", "değil", "veya", "ise", "öyleyse", "bütün", "hiçbir", "biri", "sadece" gibi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dışdünya-düşünme-dil ilişkisinde dinsellik öteden beri ön planda olmakla birlikte, gerçekçi olduklarını ileri süren filozoflar, özellikle Anselmus "şeye göre" düşündüğünü dile getirirken sonuna dek tutarlı kalabiliyor muydu? Dilin gücü onu hiç zorlamıyor muydu? Dilde anlamını bulmuyor muydu dile getirdikleri? Dilin gücü kavrandıkça ve çözümlemeler bu noktada yoğunlaşmaya başladıkça, artık gerçeğin yerine geçen, onun yerine duran gündeme girmiyor muydu? Üstelik de gerçeklik alanında artık sadece teklerin, bireylerin olduğu, onların dışında var olan hiçbir şeye "gerçek" niteliğinin verilemeyeceği uzun tartışmalarla berraklık kazandığından bu yana bu yeni düşünce, oluşmakta olan düşünceleri yönlendirmeye başlamıştır denebilir. Dil çözümlemeleri bundan böyle daha da önem kazanmaya başlar.

Oluşan yeni terminolojinin yaratıcısı William Ockham'dan başkası değildir artık. "Bilgi"yi ayrıntılı bir biçimde inceleyen Ockham, bilginin önerme ya da önermelerle yapılmış olduğunu açıkça ortaya koyar. Ona göre önermeler, duyulur şeylerden ya da tözlerden değil, bu tür şeylere ilişkin zihinsel içeriklerden ya da kavramlardan oluşur. Öyleyse bilgi, doğrudan tözlerle, tikellerle ilgili değil, tikellerin, tözlerin yerine geçen, onların yerine duran deyişlerle, kavramlarla ilgilidir. Ona göre bilim, doğrudan maddesel şeyler hakkında değil, maddesel şeylerle ilgili zihinsel içerikler hakkındadır. Önermelerde kavramlar maddesel şeylerin yerine geçer, onların yerine durur. İşte Aristoteles, bilginin tekil şeylerle değil, ama tekil şeylerin yerine duran tümellerle ilgili olduğunu söylediğinde anlatmak istediği budur. Bilgi tek tek şeylerin, tözlerin yerine duran terimlerle ilgilidir. Ama hiç kuşkusuz bu terimlerin de (bir bakıma tümellerin) varolana, nesneye başvurduğunu da hesaba katmak gerekmektedir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu noktanın önemini daha 12. yüzyılda Abælardus kavramıştı.

Ockham "yerine durma"yı *suppositio* kuramı ile açıklar. Ockham'ın *suppositio* kuramının en iyi açıklanmış hali 1329'dan önce yazılmış olan *Summa logicae*'nin ilk bölümünün sonunda yer alır.

"Ockham'a göre 'suppositio' terimin bir niteliğidir; terime ilişkindir ama bu durum sadece bir önermede terimin kullanılması durumunda söz konusudur. Eski mantıkçıların doğal 'suppositio'sunu Ockham dikkate almaz. Çünkü ona göre, 'suppositio' terimin bir işlevidir; bu terim önermede özne ya da yüklem olabilir, Ockham 'suppositio'yu terimlerin işlevleri olan özne ya da yüklemle gösterebilir."[19]

Suppositio eğer özneyse böyle bir önermede, yüklem ya öznenin bizzat kendisine ya da öznenin yerine geçen daha genel bir terime yüklenmiştir. "İnsan hayvandır" örneğinde olduğu gibi. Bu önerme insanın hayvan olmasına işaret eder, yani Sokrates'in hayvan olduğuna işaret eder. Bu nedenle bu önerme şöyle de dile getirilebilir: Sokrates hayvandır ya da "bu hayvandır". Burada "hayvan" yüklemi "bu" diye çok genel bir ifade biçimine yüklenmiştir. "Bu", Sokrates'in yerine geçmektedir, yerine durmaktadır. Dolayısıyla, "Sokrates hayvandır" önermesi de doğrudur, onun yerine söylenen "bu hayvandır" önermesi de. "İnsan hayvandır" önermesinde "insan"ın yerine geçen, onun yerine duran *suppositio*'lar vardır; yani onun yerine geçen şeyler vardır.

Ayrıca *suppositio* yüklemle de ilgili olabilir; şu örnekte olduğu gibi: "Sokrates beyazdır", "Sokrates budur". Yüklem konumundaki "bu", beyazın (bir önceki önermedeki yüklemin) yerine geçendir, yani *suppositio*'dur.

Ockham'a göre bizim bütün bilgimiz önermelere dayanır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önermeler de ister yazılmış, ister düşünülmüş isterse sadece dile getirilmiş, söylenmiş, konuşulmuş olsun terimlerden, yani tümellerden oluşur. Bir terim, önermede yerini tuttuğu, yerini aldığı nesneye işaret eder, onu gösterir. İşte terimin, nesnenin yerini tutmaya ilişkin olan bu işlevinden başka bir şey değildir *suppositio*. Ockham'a göre üç türlü yerine durma ya da yerine geçme vardır: Birinci durumda, yani *suppositio materialis*'te saptanması gereken üç durum vardır. İlkin, terimin herhangi bir şeyi göstermek gibi bir işlevi yoktur. İkinci olarak, dolaylı da olsa, zihinsel bir terime ya da kavrama işaret etmesi ya da göstermesi gerekmez. Sonuç olarak da sadece maddesel bir sesi ya da yazılı bir sözcüğü göstermek zorundadır. *Suppositio materialis*'e şu örnekler verilebilir: "İnsan bir sözcüktür", "İnsan beş harften oluşmuştur."*

İkinci durumda, terimin anlam düzleminde bir işlevi vardır ve gösterdiği şeyin yerine durmaktadır artık. Her kategorematik terim, *suppositio personalis* olmaya elverişlidir. Burada terim artık gerçek bireyleri gösterir; örneğin, "insan koşuyor"; burada koşan, insan sözcüğü değildir; bir kişidir, bireydir, insanın kendisidir.

Üçüncü durumdaysa terim, ortak herhangi bir şeyi gösterir. Örnek olarak şu verilebilir: "İnsan bir türdür"; burada "insan" bir bireyi, bir kişiyi göstermez, bir ortaklığı yalın bir biçimde gösterir; buna da *suppositio simplex* denir.

Önermedeki terimin işlev bakımından zenginliğini bu biçimde çözümlemeye çalışan Ockham, dilin aşkın yanını, ger-

* Tümeller tartışmasında tümele *flatus vocis* diyen Roscelinus'un bu görüşü, Ockham'ın bu değerlendirmesine göre, tümelin sadece bu türden bir işlevi olduğunu görme aşamasında kalmıştır denebilir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çeklikle bağını, zihinle olan bağını böylece dile getirmeye, ortaya koymaya çalışmıştır. Dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkiyi böyle bir içerikle dile getirmekten başka bir şey değildir *suppositio* kuramı. Dil ne tümüyle aşırı gerçekçilerin sandığı gibi hep *suppositio personalis* düzleminde ne de aşırı adcıların sandığı gibi salt *suppositio materialis* düzlemindedir. Önermenin bölümleri olan terimlerin birer *suppositio* olarak çokyönlü işlevleri vardır. *Suppositio simplex* sayesinde de bilimlerin yolu açılmıştır; bu, soyutlamayı sağlar. Dolayısıyla Ockham soyutlayıcı bilgiye büyük önem verir; bu da bilimin yolunu açmaktan başka bir şey değildir. Soyutlayıcı bilmenin koşulu, sezgisel bilmedir. Soyutlayıcı bilme sezgisel bilmeyi koşul tutar, önceden varsayar; ama bunun tersi olamaz. Soyutlayıcı bir bilme edimiyle ortaya çıkan soyutlayıcı bilgi, temelde varolana, tekil olana ilişkin bir bilgidir ve hiç kuşkusuz, bilginin ilk aşaması da tekil şeyle ilgilidir. Öyleyse sonuç olarak böyle bir bilgi tekil şeye başvuran, onunla ilgili olan bir bilgidir; ama tam olarak ortaya çıktığında artık doğrudan tekil bir şeye özgü değildir ve böyle bir bilgi artık tümeldir.

Ockham'a giden yolu açanlar, bilgi elde etme ediminde dilin rolünü iyice kavrayan filozoflar olmuştur. Bunların başında da hiç kuşkusuz, Abælardus gelir. "Gerçekten de Abælardus'un mantıkla ilgili çalışmaları, mantık anlayışı ortaçağı derinden etkilemiştir. Mantığın, şeyleri mi (*res*), yoksa sözcükleri mi (*voces*) incelediğini bilmek büyük bir sorun oluşturur ve görüşler de dolayısıyla ikiye ayrılır. Birinci çözümü, yani mantığın şeylerle ilgili olduğu çözümünü bir yana atan Abælardus mantığın özerk bir bilim olmasına çabalayanların başında gelir; böyle bir mantık aynı zamanda her türlü metafizik varsayımdan da uzaktır, bağımsızdır. Mantık dönemin özgür sanatlarla ilgili

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

fakültelerinde, bugün adları pek bilinmemekle birlikte yaşadıkları dönemin büyük mantıkçıları olarak değerlendirilen mantıkçılar sayesinde varlığını sürdürür. Bu büyük mantıkçılar William Shyreswood (1249) ve onun öğrencisi İspanyalı Petrus'tur (öl. 1277). Onun *Summa logicales* adlı yapıtı çok önemlidir; Auxerre'li Lambert'in ise *Summa logicae*'si vardır; bu yapıt yaklaşık 1250'lerde yazılmış ve esinini aynı gelenekten almıştır."[20]

Jean Jolivet'nin yerinde bir deyişle bir dil filozofu olarak değerlendirdiği Abælardus, tüm felsefeyi bu çerçevede ele alır, metafizik içeriklerden sıyrılmaktır bütün amacı da. Ancak, bir yandan da tümeli *flatus vocis* olmaktan çıkartır, onu *vox significativa* olarak görür ve bu görüşünü de temellendirir.

Asıl var olmayı bireysel olana indirgeyen Abælardus anlayış yetisine büyük önem verir bilginin kurulmasında, oluşmasında. Ona göre "anlayış yetisi maddeyi saf durumunda, biçimi de yalın durumunda düşünür; ne biri saf olarak ne de öteki yalın olarak vardır; öyle ki bu saflık ve bu yalınlık tasarlanan şeyin varlığıyla değil, onu tasarlayan akılla ilişkilidir; artık bunlar da varoluşsal değil, zihinsel varlık biçimleridir."[21]

Ortaçağ felsefesinde düşünme yöntemi salt *argumentatio* olarak başlamış ama giderek tekile, bireysel olana ilişkin olanın gün ışığına çıkarılması yönünde gelişmiştir. Anselmus ve Ockham'ın görüşlerini bir an göz önüne getirmek böyle bir sonuca varmak için yeterlidir.

Özetle; varlık, tümel, hakikat, bilgi ve düşünme yöntemi gibi konularda yoğunlaşan bu sunuşta somut olarak görünen şudur denebilir: Ortaçağda halis bir felsefe çabası vardır. Felsefe sorunları ve onlara ilişkin çözüm denemeleri yoğun bir biçimde sürüp gitmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Söze Gilson'un bir değerlendirmesiyle başlamıştım, yine onun bir değerlendirmesi, daha doğrusu bir saptamasıyla bitiriyorum: "Ortaçağı bilmezlikten gelen her türlü Batı düşüncesi kendi kendisini bilmezlikten geliyor demektir. Ortaçağı inkâr edersek tarihimizi de bir yana atmış oluruz. İnsan, geçmişi unutarak önceki yaşamından kendini kurtaramaz."[22]

[1] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge: de Scot Erigène à d'Occam*, Payot, Paris, 1925, s. 3.

[2] Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 159.

[3] Étienne Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1959, ss. 40-41.

[4] a.g.e., s. 41.

[5] a.g.e., s. 44.

[6] a.g.e., s. 61.

[7] Gilbert Murray, *Five Stage of Greek Religion*, Columbia University Press, New York, 1925, s. 17.

[8] Étienne Gilson, *God and Philosophy*, s. 62.

[9] Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul, 1985, s. 207.

[10] a.g.e., s. 208.

[11] Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia/L'être et l'essence*, 1. Bölüm, Çeviren Catherina Capelle, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1947, ss. 16-18.

[12] Porphyrios, *Isagoge. Arsitoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 31.

[13] Arda Denkel, a.g.e., s. 231.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

[14] Lambertus Marie de Rijk, "Introduction", *Dialectica,* Van Gorcum, Assen, 1956, s. XCIV.

[15] Thomas Aquinas, a.g.e., 11. Bölüm, ss. 22-24.

[16] Friedrich Albert Lange, a.g.e., s. 185.

[17] a.g.e., s. 126.

[18] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, s. 16.

[19] Philotheus Boehner, *Medieval Logic*, University of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 38.

[20] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, s. 288.

[21] Petrus Abælardus, "Première partie de la Logica 'Ingredientibus'", *Œuvres choisies d'Abélard, Textes présentés et traduction par Maurice de Gandillac*, Aubier, Édition Montaigne, Paris, 1945, ss. 115-116.

[22] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, s. 763.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ORTAÇAĞ VE RENAISSANCE ÜZERİNE BAZI TEMEL BİLGİLER

Renaissance'ın 12. yüzyılda başladığını ileri sürmek belki çok aşırı bir yargıda bulunmak gibi gelebilir ilkin okuyucuya; oysa bu yüzyılın gerek filozoflar, gerek genel özellikler açısından büyük bir nitelik değişimini sergilediği gözlenmektedir. Ayrıca kavramların ve dilin oluşturulmasında, mantık ile, yani düşünme ile gerçeklik arasında kurulan bağlarda artık geleneksel yaklaşımların aşıldığı görülüyor bu dönemde. Yine dil ve metinler aracılığıyla *logos*'un olanakları zenginleştiriliyor sürekli olarak. İnsani varoluşun temel öğesi olan dil ve dil ürünleri, nesne-dil-düşünme bağı büyük bir önem kazanıyor. İlkin bunlar dinsel (bir bakıma) pratik kaygılarla yapılıyordu; ama giderek kuramsal yaklaşım iyice ön plana çıkıyor; öteden beri varlığını sürdüren Gramer, Diyalektik, Retorik geleneği, özellikle ilk ikisine büyük ağırlık verilerek geliştiriliyor. Bu dönem artık, bir yorum çağı, sözün anlamını irdeleme çağı olarak kendini gösteriyor. Hiç kuşkusuz, temelde belki asıl güdücü etmen olarak daha önceki yüzyılların, özellikle 11. yüzyılın ülküsü olan mutlak hakikati arama söz konusu; ama mutlak hakikate ulaşmayı amaçlayan her türlü çaba onu biraz daha ileri götürüyor; oysa mutlak hakikatin olamayacağını aklının ucundan bile pek geçirmiyor bu dönemin filozofları.

Hatta öylesine büyük bir heyecanla mutlak hakikate ulaş-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mak isteniyor ki, *de veritate* başlıklı birçok yapıt kaleme alınıyor. Örneğin Anselmus (1033-1109) on üç bölümden oluşan *De veritate* adlı yapıtıyla, konuyu sonuna değin çözüme kavuşturduğu inancını taşıyor ve her şeye ilişkin hakikati hep dönüp dolaşıp mutlak hakikate götürme, onunla (Tanrı ile) temellendirme amacını güdüyor. Anselmus bu yapıtta işlediği konuları kısaca şöyle belirliyor: "... Başlı başına hakikatin ne olduğu, farklı şeylerde hakikatin nasıl yer aldığı ve Adaletin ne olduğu bu yapıtta işlenmektedir."[1] Ona göre hakikatin ne başlangıcı ne de sonu vardır, sonsuzdur, sınırsızdır hakikat, çünkü onun somutlaştığı varlık Tanrı'dır. Hakikati sınırlamak, Tanrı'yı sınırlamak olacaktır ki, işte bu, tam güçlü Tanrı'ya inanmakla işe başlayan biri için olası bir şey değildir Anselmus'a göre; hakikat tek tek şeylerin özünde yer aldığı gibi, şeylerle ilgili olarak dile gelen yargılarda da vardır ve incelenmelidir. Kısacası bu dönemin en büyük uğraşı durumundadır hakikat sorununu çözüme kavuşturmak. Yoktan her şeyi var eden Tanrı, insanlara öyle bir zihin yapısı vermiştir ki, bu yapı ile diğer varolanlar arasında mutlak bir uyum vardır ve düşünen varlıklarca da bu uyum eksiksizce dile getirilebilir.

Zamanla, böyle bir hakikat tasarımına ulaşmak üzere sergilenen her türlü çaba onu biraz daha sarsıyor, biraz daha varlığını zedeliyor; ama yine ona dönmek üzere kuşkulanmak ancak birkaç yüzyıl sonra mümkün olabiliyor. Bu bağlamda, kavramların oluşturulma biçimi, varlıksal yanı, kısacası ne türden varlıkları olduğu güncellik kazanıyor yeniden. Kavramsal yapılara gözlemlenen bir nesne kadar varlık verme çabaları, yine tam tersi sonuçlara vardırıyor düşünen insanları.

Neden daha 5.-6. yüzyıllarda, hatta daha da eskiye giderek 2.-3. yüzyıllarda Aristoteles'le kurulan ilgi salt mantık metinle-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

riyle sınırlanmıştı? Neden Porphyrios olsun, daha sonra da Boethius olsun, Aristoteles'in mantığına sadece el atmışlardı? Varolanı varolan olarak incelemeyi amaçlayan *Metafizik* bir yanda dururken, neden salt *Organon* ile yetinmeye çalışmışlardı? *Kategoriler*, mantık ile gerçeklik arasındaki bağları açıklamada bu denli yetkin miydi? Yoksa *Metafizik*'in bir bakıma Aristoteles öncesi felsefeye karşı takındığı eleştirel tutum, dolaylı da olsa, Helenistik dönem felsefelerini sarsıcı nitelikte mi görülmüştü? Aristoteles'in hemen her fırsatta Platon'u eleştirmesi, Yeni Platonculuğa bel bağlayan filozofların kavram ağında gedikler mi açıyordu? Platon ile Aristoteles'i uzlaştırma çabasına giren Boethius, bu çabasını zedelememek için *Metafizik*'e dokunmamış mıydı ya da bilgi elde etme sürecinde varlıktan çok, düşünmeye ağırlık vermesi mi bunda etken olmuştu? Kutsal metinleri yorumlamak için sadece sözel yöntemler yeterli mi oluyordu yoksa?

Bu dönemin düşünce dünyasında Gramer, Diyalektik ve Retorik üçlüsünün neden bu denli önem taşıdığı hemen anlaşılmakta. Ancak, metinleri bu denli incelikli bir biçimde araştırmanın artık, geleneksel bir tutum olduğu yerde, karşıt içerikli görüşler de kendileri için bir var olma hakkı isteyeceklerdir hiç kuşkusuz. Böylesi bir tutum herhangi bir sofizmaya düşmeden de olanaklı kılınabilir, konuya farklı yaklaşımlarda bulunulabilir. Metinlerin anlamsal yapısının bir çokluğu içerdiği; metinlerden birden fazla, hatta çok çeşitli anlamların çıkarılabileceği söylenebilir ve her felsefe çabasında olduğu gibi bunlar temellendirilebilir. Çünkü burada, olaylar, olgular dünyasıyla iş görülmemektedir.

Ortaçağda, alışılagelmiş tekniklerle hiç kuşkusuz, örtülü bir biçimde olsa da kuramsal yanı eksik olmayan, ama bu yanı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

üzerinde pek bilinçli olarak durulmayan el sanatlarıyla günlük yaşam düzleminde birçok şey çözüme kavuşturulmaktaydı. Asıl sorunsal olan, insani varlığın kurtuluşu ve kurtuluşa ilişkin olarak Tanrı sözü (*logos*) biçiminde sunulan yapıların temellendirilişidir. Böyle bir çaba için artık yalın fenomenler değil; dilsel yapılar, doğrudan düşünmenin ürünleri konu olacaktır. "Dilde anlamını bulan bu dünya" artık derinlemesine incelenecektir. Felsefenin kavramsal kalıtı aracılığıyla, bu döneme değin gelen düşünce birikimi yeni amaçlar doğrultusunda gündemdeki yerini alacaktır.

Böylesi bir çaba ve ulaşılmak istenen yeni amaçlar, tanrısal bir ışıkla aydınlanan akıl, inanca verilen önem; geleneksel tutumları sürdürmeyi istemekteydi. Buna karşılık, görünüşte birçok yüzyıl sürmüş olan hoca-öğrenci ilişkisi ilk bakışta dış görünüşte ilkin pek sezilmese de içten içe kemirilmiştir. Abælardus başkaldıran öğrenci türüne en tipik örnektir. Paris'te Champeaux'lu Guillaume'un yanında diyalektik öğrenen Abælardus (1079-1142) tanrıbilim öğrenmek için de Laon'lu Anselmus'un yanına gider ve sonunda her iki hocasını da acımasızca eleştirir. Antikçağda olduğu gibi sabit okul geleneği ya da daha sonra 12. yüzyılda görüleceği gibi üniversiteler henüz söz konusu değildir. Ne kendine sonuna değin birçok insanı bağlayan hocalar ne de yaşamı boyunca tek bir hocaya bağlı kalmış çıraklar yetişir artık. Ne hoca soyut bir *magister*'dir ne de öğrenci soyut bir *discipulus*'tur. 12. yüzyılla birlikte somut, canlı, bireyliğini koruyan kişiler ortaya çıkmıştır. Kendisiyle var olma, kendisiyle bir olma (*per se una*) varlığın en temel kategorisi olarak görülmüştür. Örneğin Gilbert Porreta yapıtlarında bunun üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Artık, bilgilerin kazanıldığı yerler de sadece manastır ya da katedral okulları değildir 12. yüzyılda. Son derece yoğun bir trafik vardır bu dönemin Avrupası'nda. Kurulan okullarda ya diyalektik dersleri verilir ya da tanrıbilim. Aslında birincisi araç, ikincisi amaç durumundadır. 11. yüzyılın kesinlikle, 12. yüzyılın da bir bakıma ilkesi durumunda olan temel görüşler vardır. İnsan bu dönemde bir akıl varlığı olarak değerlendirilir her şeye karşın; ama bu "akıl" kendi kendine dayanan bir akıl değildir; tanrısal akla bağlı olan bir akıldır. Bir bakıma insan, karşıt nitelikleri ve tutumları kendinde barındıran paradoksal bir yapının odağı durumundadır. İnsan kendi varlığıyla uğraşmaktadır; kendi varlığına, varolana bir anlam katma çabası içindedir ama, bunu Tanrı aracılığıyla yapmaktadır. Asıl sorun yine insanın yeri sorunudur; ama Tanrı'ya göre insanın yeridir söz konusu olan. Dünya işleriyle doğrudan uğraşmayan *Yeni Ahit* hep bu sorunun çözümünü aramaktadır ve arka planda *Eski Ahit*'in sunduğu yapı hiçbir zaman eksik değildir: Temeller orada atılmıştır. İnsan, Tanrı'nın kendine verdiği görevleri yerine getiren bir varlıktır.

11. ve 12. yüzyıllarda kimi düşünürler, inanca ağırlık veren tutumlarını sürdürmektedirler; Ermiş Bernardus da (Clairvaux'lu Bernardus) (1090-1153) bunlardan biridir; ona göre, sürekli bir biçimde *intelligentia*'yı araştırma inancı unutmaktan başka bir şey değildir. 12. yüzyıl, sanki 11. yüzyılın "aklı araştıran inanç" önermesini unutup "aklı araştıran akıl" önermesini oluşturmuştur (Modern dönemde de yapılan bundan başka bir şey değildi). İşte asıl misyonunu terk etmenin bir tehlike olacağını sezen Bernardus, kimilerini, bu arada da özellikle Abælardus'u araştırmanın çıkış noktasını unutmakla suçlamaktadır durmadan.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Her türlü niteliğin salt biçimini (Platoncu bir yaklaşımla, âdeta *idea*'sını) kendinde taşıyan varlık olan Tanrı'ya oranla insan ancak iyidir, adildir, bilgilidir. Mutlak niteliklerin tümü Tanrı'nındır. Bir yandan Yeni Platonculuğun, öte yandan Aristoteles'in kavramsal yaklaşımı, böyle bir dünya görüşünün ontolojik ve lojik örgüsünü bütünlemektedir. Şema, bu iki temel görüşün katkılarıyla sağlamlaşmaktadır; başlangıçta hiç de metafizik öğeler içermeyen temel dinsel metinler, felsefi yaklaşımla ve terminolojiyle bu türden öğeleri barındıran çalışma düzlemleri olmaktadır.

Bütün belirlenimler 12. yüzyılda hem bir yandan berraklık kazanmakta hem de bunlara eklenen yeni bakış açılarının habercisi olmaktadır. Böylesi bir gelişmede insanlararası ilişkilerin, siyasal ve ekonomik yapının payı hiç kuşkusuz büyüktür. Özellikle kentlerin ortaya çıkışı, sanki birer kişilik gibi kendilerini ortaya koyuşu son derece önemlidir.

12. yüzyıl Renaissance'ının en tipik filozofu Abælardus'tur; döneminin *l'enfant terrible*'i Abælardus yorum geleneğinin, tek bir yorumla yetinmeme ve okul kurma geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Muhalifleriyle arasında sürüp giden tartışmalar, kavgalar, hocalarına karşı takındığı eleştirel tavır ve özel yaşama biçimiyle bir bakıma ortaçağın önemli başkaldıranlarından biri olmuştur. Ancak yine de kimi temel görüşlerde, aklı tanrısal akla bağlamada öteki ortaçağ düşünürleriyle birlikte takındığı ortak tavır, Kilise'den tümüyle atılmış olmasını engellemiş olabilir. Ne Aristoteles'i ne de İsa'yı terk etmekten yanadır. Bir Roscelinus (1050-1120) kadar atak değildir. Oysa Roscelinus, tümeller tartışmasında aşırı bir adcılıktan yana olmakla (Böyle bir tavır nereye dek sürdürülebilir, yani sonuna kadar adcı kalınabilir mi?) dinsel çevrelerin tam bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

düşmanlığını kazanmıştır. Victor Cousin'in deyişiyle de Hıristiyan inancının temeli durumundaki *trinitas*'la ilgili tutumunda her şeyin sadece bir ad olduğunu ileri süren yorumuyla, inanç alanında gedikler açmıştır.

Dinlerin bu dönemde insan öbeklerini nitelemede büyük rolü vardır. Bir insan öbeğini diğerinden ayıran en belirgin yanın bir inanç dizgesine bağlılık olduğu; insanların pagan, Hıristiyan, Yahudi, Müslüman diye ayrıldığı bir dönemdir bütün bu yüzyıllar. Dinler, bilinen sınırları içinde dünyayı bölen inanç dizgeleridir. Bunların arasında da sürekli mücadele vardır. Aynı inancı paylaşmayanlar birbirlerine düşman olarak bakmışlardır; hoşgörünün hemen hiç görülmediği bağnaz ortamlar oluşmuştur, dünya tasarımı da dinler doğrultusundadır. Kutsal kitaplar aynı zamanda tarihsel bilgiler de sunarlar ve böylece insanlar, kendilerini de yorumlama, anlama fırsatını elde ederler. Değişmez *Kutsal Kitap* sözleri, mutlak geçerliği olduğu sanılan anlayışlar, insanları kökten etkilemiştir. İnsan için sunulan ve sonradan bilimlerle de çelişecek olan yaratılış öyküsü, insanın tarihsel arka planı; diğer toplumlarla kurulması gereken her türlü ilişki bu kitapların sayfaları arasında yer almaktadır. Bu görüşler, karşı çıkma türünden her türlü eleştiriye kapalıdır. Dışdünyaya ilişkin tasarımlarda bu denli aşırı biçimde kendini gösteren tekdüzelik; insana ilişkin, özellikle ahlaksal varlığa ilişkin olduğunda bir çoğulluğa dönüşür.

İnsanı yorumlama açısından ve bu yorumu onun ahlaksal ve tarihsel bir varlık olmasında görme bakımından bir çoğul görüşler dizisi içinde ortaya çıkan ortaçağ; varolana başka bağlamlarda eğilen ve antikçağa daha doğrudan gözlerle bakan İslam düşünürlerinin katkılarıyla, Aristoteles'in mantığın dışında kalan yapıtlarına ve düşüncelerine eğilmeyle, onları

birçok kez yorumlama çabaları ve yine bu çerçevede kendini gösteren çeviri çalışmalarıyla büyük ölçüde etkilenmiştir. Giderek esneklik kazanan, kimi filozofların katkılarıyla başka türlü olanın da varlığına değer veren yeni kavrayış biçimi daha da zenginlik kazanarak insan aklının evrenselliğini göstermiş olmaktadır.

Varolana daha doğrudan gözlerle bakan, somut olanı, empirik olanı gözlemeye ve onun hakkında yargıda bulunmaya çalışan İslam düşünürlerinin görüşleri, Batı'nın daha soyut olana, anlamsal olana eğilen yanıyla birleşince bir sentez dönemi başlamıştır.

Hemen hemen bir yüzyıl süren çeviri çalışmalarıyla, Aristoteles'in ikinci yeniden doğuşu gerçekleşir. Bilindiği gibi Aristoteles'in birinci yeniden doğuşu mantık yapıtları doğrultusunda olmuştur. Öyleyse artık, şema tamamlanmıştır; mantık-metafizik-ontoloji; düşünme-varlık; özne-nesne ilişkisinin açıklık kazanması diye özetlenebilir bu çabalar.

Bütün bu gelişmelerden sonra bir Thomas Aquinas (1225-1274), bir Duns Scotus (1265-1308), bir William Ockham (1300-1349) ortaya çıkabilirdi. Yeni farkına varılan düşünme biçim ve yöntemleri, etkin dinsel örgütler tarafından benimsenebilirdi. Bir Fransisken tarikatı, bir Dominiken tarikatı kendine özgü çizgilerini açıklıkla ortaya koyabilirdi. Gözleme ve ilkel boyutlarda da olsa deneye önem veren Fransiskenler, örneğin bir Roger Bacon'ı yaratabiliyordu; giderek Francis Bacon'ın ve sonra da Descartes'ın yolu açılabilirdi. Modern düşünceyi anlamak, ilkin çabayı bu kesitlerde yoğunlaştırmakla olanaklı olabilir demek, sanırım aşırı bir yargıyı dile getirmek değildir. Evrene ilişkin yeni tasarımlar, yeni düşünme biçimleri pıtrak gibi ortaya çıkabilirdi bundan böyle; nitekim de böyle

olmuştur. Yeni bir insan, yeni bir eğitim anlayışı, insanın düşünsel yeteneklerine ilişkin yeni bir bakış açısı ancak böylelikle sergilenebilirdi. Artık, insanın yeri ve konumu Tanrı'ya göre değil, salt kendine göre saptanabilirdi. Asıl anlamında Renaissance doğabilirdi. Öyleyse, gerçek Renaissance'lar daha baştan "gerçek" ortaçağları gerektiriyor. İşte bütün bu çabaların başlangıç noktasını 12. yüzyıl olarak görmek olanaklıdır ve bütün bu düşünceler, bu görüşün haklı gerekçelerinden başka bir şey değildir.

Yeni bilgiler edinmenin yolu her şeyden önce, bilindiği sanılanlara, üretilen bilgilere kuşkuyla bakılmasını gerektirir. Kuşkunun olduğu yerde yeni bilgiler edinme olanağı ve umudu vardır. Akla dayalı hiçbir bilgi genelgeçer bir nitelik taşıyamaz. Akıl, varlıkla olan ilişkilerinde hep bir arayışın peşindedir. Böyle bir anlayışladır ki ancak Renaissance'lar ortaya çıkmıştır. Ortaçağda bilmenin yolu hep *argumentatio*'dan geçmiştir. Oysa bilmenin tek bir yolu olamaz, daha 13. yüzyılda doğrudan, görünene, somut olana yaklaşımlar deney yolunu açmıştır insanoğluna, keşiflerde ve yeni buluşlarda bunun payı çok büyüktür. *Experientia* ile bilme *argumentatio*'nun vardıramadığı sonuçlara vardırır. 13. yüzyıl filozofu Roger Bacon'a göre her bilgi dalı, bilim matematiği gerektirir. Yeni bilim ona göre bir *scientia experimentalis*'tir; bu, tek tek deneylere açık, deneysel verileri toplamaya yönelik, bir bakıma çağdaş deneysel bilimlerle akraba bir tutum içinde şimdiyi ve geleceği de bilmeyi sağlar; bu anlamdaki deney sayesinde doğaya katkıda bulunabilir; doğal güçler, örneğin makine yoluyla geliştirilebilir.

13. yüzyılın en önemli bir başka yanı da Bologna, Paris, Oxford gibi üniversitelerin kurulmuş olmasıdır. Aslında ortaçağ üniversiteleri, araştırmacıların da belirttiği gibi, insanlardan

oluşmuştur (*Universitas magistrorum et scoliarum* [Hocaların ve öğrencilerin birliği/üniversitesi]. *Universitas societas magistrorum discipulorumque* [Hocalar ve öğrenciler topluluğu]). Günümüz üniversitelerinin temeli olan bu kuruluşlarda salt döneme özgü öğretim etkinlikleri vardır. Üniversiteler tümüyle uluslararası niteliktedir; Avrupa'nın birçok yerinden bu kurumlara gelen öğrenciler, ortak öğretim dili olan Latincede ürün verirler. Ortaçağın sonlarına doğru Avrupa'nın değişik bölgelerinde kurulmuş seksen kadar üniversite vardır. Paris, Montpellier, Bologna, Padua, Oxford, Cambridge, Viyana, Prag, Krakow, Leibzig, Salamanca, Louvain bunların başlıcalarıdır. Bir üniversite idesinin gerçekleşmesinde rol oynayan şu özellik, Jacques Le Goff'un da dediği gibi ortaçağın en belirgin özelliğidir: Ortak çıkarları gözetmek üzere bir araya gelmek; ulusal çıkarların ötesinde birleşmek.

Üniversitelerin yükseliş dönemi olan 13. yüzyıl, Hıristiyanlıkla ilgili çabaların da duraklamaya başladığı bir yüzyıldır. Üniversiteler bu yüzyıl boyunca, bir yandan dinsel güçlerin, öte yandan da yöneticilerin baskısıyla karşı karşıya kalırlar. Gelişmekte olan bu yeni kuruluşları yerleşik güçler ele geçirmek isterler; örneğin 1229 yılında Paris Üniversitesi'nde kanlı olaylar cereyan eder.

Üniversitelerin de katkılarıyla metin çalışmaları büyük bir önem kazanır. Ancak, belli yorumlar çerçevesinde bu metinlere anlamlar yüklenmesi söz konusudur. Hiç kuşkusuz, her dönem, her yüzyıl kendi değerleri doğrultusunda yazılı metinlere yaklaşmıştır; onları değerli ya da değersiz görmüştür. İşte böyle bir yaklaşım ortaçağ için de söz konusudur.

Varlıkla ilgili bütüncü yaklaşım, arka plana Aristoteles'in metafiziğini alarak, varlığı kıyısı bucağı boş kalmamacasına

belirginleştirme çabaları Thomas Aquinas'a bizi götürecektir. Öteden beri irdelenen dinsel kökenli sorunlar yanında, bu sorunları akıl ile çözüme kavuşturma çabaları yanında doğrudan doğruya "varlık"ın kendini ele alma; onda hiç değişmeden kalan yan ile değişen yönleri, "varlık"ın ne anlama geldiğini çok ayrıntılı bir tavırla inceleme, *De ente et essentia*'nın içeriği olmaktadır.

Akıl ile inancı örtüştürme çabaları, öte yandan ortaçağda Tanrı kanıtlamalarını gündeme getirir. Aristoteles'in ve yorumcularının katkılarıyla varlık hakkındaki bilgilere sahip olan Thomas, Aristoteles'in yapıtından haberi olmayan ve genel kavramlara tek bir nesneninki kadar varlık hakkı tanıyan Anselmus'un ontolojik Tanrı kanıtlamasını benimsemeyecek ve eleştirecektir; oysa bu kanıtlama biçimi yüzyıllar sonra Descartes tarafından büyük bir coşkuyla dile getirilecektir.

Yeni düşüncelerin birikimiyle, daha keskin eleştirilerle geçmişteki felsefeye yaklaşan Thomas, salt mantıksal kanıtlamaların sınırları içerisinde kalarak varlığın anlaşılamayacağını açıkça ortaya koymuştur. Aslında bunun zaten böyle olamayacağını, daha Anselmus'un çağdaşı Gaunilon bile dile getirmişti. Ancak, Thomas tavrında, eleştirisinde daha köktencidir. Tanrı'nın varlığı *a priori* olarak kanıtlanamaz, doğrudan eşyanın düzenine bakmayı gerektirir böylesine bir kanıtlama işlemi, varolanın varlığından yola çıkılmalıdır.

Kilise 15. yüzyıla değin her şeye karşın gücünü korumuştur. Çözülme bu yüzyılda başlamıştır ancak, denebilir. Tektanrıcı dinlerin insan dünyasının başına sardığı dinsel savaşlar, Reformasyon hareketiyle Avrupa dünyasını daha çok bölmeye başlamıştır. Yeni dinsel tutumlar, yeni arayışlar, ortaya çıkan yeni düşünme biçimleri, bunların her biri kendini ötekini yok

sayarcasına haklı gösterme çabasına girmiş ve Avrupa yeni bir kargaşanın içine atılmıştır âdeta. Daha önceki dönemlerde tektanrıcı dinler açısından dünyanın üçe bölünmüşlüğü söz konusuyken, artık bundan böyle, Avrupa'da yoğun bir biçimde yeni bölünme olayları yaşanmıştır. Sağduyulu bir tutum izlemekten yana olan, tüm bu bölünmelerin üzerine çıkıp ussal bir tavır takınmaya çalışan insanların durumu "trajikleşmiş"tir.

Öte yandan kentlerin gelişmesi, ticaret merkezleri haline gelmeleri insanlararası ilişkilerin farklı, yeni boyutlar kazanmasına yol açmıştır. Servet birikimi, kimi insanlarda en yetkin biçimiyle ortaya çıkan gezginci yaşam ve büyük bir bulma, keşfetme dürtüsü, yaşamı kolaylaştırmaya ilişkin derin istek Avrupa'nın sınırlarını genişletmiştir. Akdeniz kültürünün sınırları zorlanmaya başlamıştır artık. Louis Baeck'in de dediği gibi, Atlantik kültürüdür yeni kültürel yapının adı bundan böyle.

Dünya tasarımı değişmiştir artık; edebiyatta, felsefede kendini konu edinen insan, bir bakıma yaşadığı dünyayı da çok büyük bir merakla konu edinmeye başlamıştır. O güne değin görüldüğü gibi evrenin merkezi değildir dünya. Merkez, herhangi bir nokta olabilir her zaman için; Nicolaus Cusanus bu konuyu işlemekteydi yapıtlarında. Ayrıca evren sınırsızdı; sonlu, belli bir zaman içinde yaratılmış bir yapı da değildi. Bütün bu düşünceler alışılagelmiş düşünme yollarını, biçimlerini altüst etti.

Hiç kuşkusuz, düşünürlerin bütün bu düşünceleri salt kitap sayfaları arasında ya da onların kişisel kitaplıklarında kalmayacaktı. Matbaanın icadıyla birlikte büyük bir güç kazandı yazma etkinliği, bütün bunların yanında coğrafi keşifler Avrupalıların düşünce ufkunu somut olarak açtı. Yeni yeni farkına varılan toplumsal yapılar, tek yaşama biçiminin şimdiye dek

Avrupalıların gerçekleştirdiği yaşama biçimi olmadığını; başka türden toplumsal yapıların da, yaşama düzenlerinin de var olduğunu gösterdi Avrupa'nın sahiplerine. Bu, en kısa yoldan Avrupalıların kendilerine olan güvenlerini sarstı; ama yine de kendi yaşama biçimlerini zorla kabul ettirmekten vazgeçmediler. Ancak, ortaçağ insanı, özerk bir kişi olarak tam anlamıyla kendine güveniyor değildi. Bu dönemin insanı aklını ve istencini büyük ölçüde Tanrı'ya bırakmıştı ve kılıç aracılığıyla, şövalye ruhuyla tüm dünyaya egemen olmak istiyordu. Kilisenin zamanla yozlaşması, öteden beri konsillerin de etkisiyle güçlendiğini sanırken giderek zayıflaması ve dini yeniden asıl özüne döndürmeye kimi insanların çabalaması, kısacası yeni görüşleri de, eski görüşleri de bağnazca savunma istekleri bölünmeleri korkunç boyutlara ulaştırdı. Yeni ortaya çıkan da bir bakıma kendini zorbaca var etmeye çabalıyordu. Luther ve Calvin'e bu açıdan bakmak gerekir. Mezhep çatışmaları toplumsal kargaşayı en üst boyutlarına ulaştırdı 16. yüzyılda. Böylece Avrupa'nın bin yıldan beri süren inanç birliği ortadan kalktı.

Bir yandan dinsel planda bu tür katı, sarsıcı çatışmalar, tartışmalar söz konusuyken, öte yandan İtalya'da öteden beri varlığını sürdüren ve yaşamın içinde yer alan antikçağ dünyasının değerleri, tarihsel olayların yeni yorumları önem kazandı. Bu bağlamda, hoşgörü, düşünme özgürlüğü, istenç özgürlüğü gibi kavramlar en büyük tartışma odakları olmaya başladılar. Bu dönemin düşünürlerinde hep öze, asıl kaynağa dönme çabaları vardı. Kutsal kitapların insanın geçmişini, bugününü anlamasında ve geleceğini de kurmasında tek bir kaynak olamayacağı artık iyice kesinlik kazanmıştı. Ahlak, hukuk, toplumsal düzen, siyaset alanlarında yeni düzen arayışlarının asıl arkasında

olup biten, insanın kendini anlama çabasıydı. İnsanın yeri evrenin merkezi değildi artık; öyleyse neresiydi? İnsan kendine nasıl bir yer sağlayacak ve nasıl bir anlam yükleyecekti?

Bunu yapabilmek için geçmişteki değerleri eleştirerek yeniden açıklamaya, açık kılmaya, onlara yeni bağlamlarda yeni anlamlar yüklemeye çalıştılar. Söze dayalı kültür kalıtını değerlendirmeye çabaladılar. Artık, "söz"de varlığını sürdüren ve böylece ölümsüzleşen insan eylemini yeni düzeni yaratmada örnek olarak benimsediler. Özetle; mitoloji, antikçağ yazını ve felsefesi, kutsal kitaplar onların hazineleri oldu. Şimdiyi anlamada ve geleceği kurmada bütün bu öğeler çok büyük bir verimle güncellik kazandılar. İçi boş mantıksal formlar, hep aynı konunun çevresinde dönenip durma, kısır çekişmeler, tartışmalar, *Kutsal Kitap*'ı sürekli haklı çıkarma çabaları artık sona ermişti. İnsana yeni yerini kazandırmak gerekiyordu. Hatta bu yeni yer, bütünüyle yeni toplumsal düzen yaşanan gerçekliğin sınırları içinde belli bir yere yerleştirilemiyorsa, ona idealde bir yer aramaktan, bir *outopos* yaratmaktan çekinilmiyordu. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon yapıtlarıyla bunun en güzel örneklerini vermişlerdi.

Filozofların, düşünürlerin insana bakışı varolanı algılamalarında, yorumlamalarında birinci derecede önem taşır. Bütün bu görüşleri daha da somutlaştırmak için 16. yüzyıl ustalarından birkaçını ele almak gerekiyor. Filozof-yazar-düşünür kimliğiyle karşımıza çıkan bu kişiler de Rabelais, Montaigne ve Francis Bacon olacak.

I. François ve kız kardeşi Marguerite de Navarre'ın Fransa'da sağladığı oldukça özgür bir ortamda yetişen François Rabelais (1494?-1553) yapıtında ortaçağı, soysuzlaşmış Kilise'yi ve skolastik eğitim anlayışını acımasız bir dille, ama taşlama yoluyla

eleştirmiştir. Bu tür anlatım biçiminden ötürü de hiç bir ciddi tehlikeyle karşılaşmamıştır. Eserinin tümünde, özü temelden Hıristiyanlığa yabancı olan yeni ve neşeli bir yaşam kavramının betimlenmesi söz konusudur. Rabelais'ye göre insan temelde iyidir; ussal hiçbir temeli olmayan birtakım inançlardan ve geleneklerden ötürü bu iyi olan temelin gelişmesi engellenir, böyle bir engelle karşılaşılmadığı takdirde insan bu iyi özünü gerçekleştirir, bu iyi özü gerçeklik alanına geçirir.

Bir Fransisken manastırında yetiştiği için skolastiği çok iyi bilen Rabelais, artık, bir eğitim aracı olarak skolastiğin ne denli yozlaştığını yapıtlarında göstermeye çalışır. Eğitimin insanın asıl niteliklerini geliştirmede ne büyük etken olduğunu çok iyi bilen Rabelais, bu bağlamda skolastiği hedef alır haklı olarak.

"Fransisken Rabelais" başlıklı bir makale kaleme alan Étienne Gilson, Rabelais'nin ortaçağa ve skolastik geleneğe başvurmadan açıklanamayacağına işaret eder. Rabelais'nin gençliği, kişiliğini en çok belirleyecek olan yıllar bir *cordélier* keşişi olarak geçirdiği yıllardır. Rabelais, yaşadığı dönemin topoğrafyasını, folklorunu, arkeolojisini çok iyi bilmektedir. Yapıtlarının kaynağı bütün bu bilgilerdir. Onun kaynakları, bundan başka, âdeta yeni bir dil yaratma çabası içinde ilişki kurduğu antikçağ metinleriyle hekimliğe ve eczacılığa ilişkin metinlerdir.

Rabelais'nin temel düşüncesi, tüm yapıtına sinmiş olan temel ilkesi şudur: Tüm ruhsal, bedensel, entelektüel yanıyla yaşam bütündür ve bu yaşama sevgiyle yaklaşmalıdır, işte buradan da onun eğitim ve ahlak anlayışı çıkmaktadır. Ona göre, her insanın gerek bedensel, gerek ruhsal yeteneklerini sonuna dek geliştirme hakkı vardır, *Pantagruélisme*'in temeli burada atılır.

İlkgençlik yıllarını geçirdiği manastırı bir süre sonra terk

eden Rabelais taşkın davranışlardan kaçınır, sadece anılarını, deneyimlerini kaleme almakla yetinir. 1533'te *Pantagruel*'i, 1535'te de *Gargantua*'yı yazar. Aynı yıl Calvin de *Institutiones Christiana*'yı yazmıştır.

16. yüzyıl, insanları bir bağnazlıktan bir başkasına çekmeye çalışan bir yüzyıldır. Ya kralla birlik olup Katolik olacaktır insanlar ya da Calvin'le birlik olup Protestan; sanki başka bir yaşama biçimi yok gibidir. Benimsenen ilkeler, eski ya da yeni inançlar uğruna savaşmak, kısacası yan tutmak en büyük ve tek bir erdem gibi görünmektedir bu dönemde. "Kendisi olma"yı istememektedir âdeta insanlar, ortaçağda bir çeşit bağnazlık varken şimdi bağnazlıkların sayısı artmıştır. Belirli kalıpların dışına çıkmak isteyen özgür kafalı insanların sayısı çok azdır. Belirli kalıplara sığmayan, yaşamın bütünlüğüne ufku çok dar gözlüklerle bakmayan özgür kişiler; hep hoşgörüden, yaşamın doğal akışı içinde sürüp gitmesinden ve onun geliştirilmesinden yana olacaklardır hiç kuşkusuz. Her şeye karşın yönetici güçlerden de bazen destek görür bu dönemin düşünen birkaç bireyi; I. François buna en büyük örnektir. I. François, Rabelais'yi de koruması altına alır. Ancak, kral ölünce Rabelais'nin eserlerini yayımlayan Étienne Dolet, Maubert Meydanı'nda yakılır; Rabelais olay karşısında çok sarsılır ve bundan böyle uzun yolculuklarına başlar.

Ortaçağ bir birlik, bütünlük çağıdır büyük ölçüde; ortak inanç, ortak dil bu birliğin en belli başlı göstergelerinden biridir. Soyluluk, sıradan olmayış, ancak erdemli davranışların onanması ortaçağın tipik yönlerini ortaya koyar; bütünüyle insani olan yapılardan bir kısmı âdeta örtbas edilir. Oysa Renaissance'ta bedenin, bütünüyle insanın değeri keşfedilir. İnsan, bütünüyle sergilenir. Ancak, bir grup hümanist, halk di-

liyle konuşmayı, yazmayı küçümser; hep Latincenin varlığını sürdürmesini ister. Rabelais de bir hümanist yazar olmakla birlikte, "insani olan hiçbir şeyin kendisine yabancı olmadığı"nı vurgulamak istercesine, her eyleme bir değer yükler. Yapıtlarında ruhsal ve bedensel etkinlikleri tüm doğallıkları içerisinde dile getirmekten çekinmez.

Her hümanist gibi, bilgiye sonsuzca açık bir insandır Rabelais de. İnsanın edinmesi gereken bilgiler sonsuzca artmıştır, öteki diller de büyük önem kazanmıştır. *Eruditio* artık ön plandadır. Örneğin Pantagruel Eski Yunancayı, Latinceyi, İbrancayı, Arapçayı bilir; ayrıca geometriyi, aritmetiği, müziği, astronomiyi, hukuku, doğal tarihi, hekimliği, anatomiyi, kutsal kitapları ve askerliği de bilir. Ancak, elde edilen bilgiler yargılama gücüne değil, bellek gücüne dayanır; işte Rabelais bunun farkında değildir henüz; başka türden bilgilere bu denli coşkuyla sarılması belki de skolastiğin sınırlı bilgi anlayışına karşı çıkmaktan ötürüdür. Bir bakıma bilgiler tür olarak ve sayıca artsa bile yine de kafalar âdeta doldurulmaktadır.

Rabelais kendi düşünceleri doğrultusunda yıktığı ve içi boş kalıplardan oluştuğu için insanları giderek aptallaştırdığını ileri sürdüğü skolastik bilgilere karşılık günlük yaşamı düzenlemeyi sağlayan, insanın bütünlüğüne saygı duyan yeni bilgi türlerini insanlara sunarken, bu yeni bilgilerle kafası donatılmış insanlar yaratırken, öte yandan da ortaçağ manastırına, alternatif bir manastır sunmaktadır: Thélème Manastırı. İnsanı sınırlayan, darlaştıran ortaçağ eğitiminin ve manastır dünyasının tersine, kendi düşüncesi doğrultusunda kurduğu Thélème Manastırı'nın ana ilkesini Rabelais, "istediğini yap" cümlesinde ortaya koyar. Böyle bir manastırda yaşayan bütün insanlar özgür olacaklardır; doğanın istediği her şeyi eksiksizce yerine ge-

tireceklerdir; çünkü temelde doğa iyidir; doğal olan her şey de, doğal bir varlık olan insan da iyidir. O halde, öyle bir eğitim ve yaşama düzeni olmalı ki bütün bu özellikler geliştirilebilsin. İşte yine bu bağlamda Rabelais, ortaçağ Hıristiyan çileciliğine düşmandır, çünkü böyle bir tavır doğaya aykırıdır.

Son derece zengin bir imgelemi olan Rabelais, en ciddi konuları bile, öteden beri salt insana özgülenen "gülme özelliği"yle sergileme çabasındadır. Konunun kaplamı ile yüklemin kaplamının eşit olduğu "İnsan gülen varlıktır", "Gülen varlık insandır" önermesini kanıtlamak istercesine (ve bu noktada kimi bağnazlara ne denli ters düştüğü de ortadadır) salt gülmeyi göz önünde bulundurarak yapıtını kaleme alır. Düşüncelerini son derece canlı ve somut biçimler altında sunar. Yapıtlarında canlandırdığı kişilerle, onların adlarının simgesel anlamlarıyla geniş bilgisini ve kültürünü gözler önüne serer. Dilin bütün olanaklarını kullanan Rabelais, 16. yüzyıl dünyasının ölümsüz kişilerinden biridir.

Denemeleriyle bütün dünyanın tanıdığı ve sürekli sorgulayıcı kişiliğiyle karşımıza çıkan Michel de Montaigne (1533-1592) de 16. yüzyılın mimarlarından biridir. Montaigne'in denemelerinin tek konusu vardır: İnsan. Tüm bakış açılarının temeline, ilkin insanı anlamanın gerekliliğini koyanlar için Montaigne vazgeçilmez bir kaynaktır.

Étienne de la Boétie ile ölümsüz bir dostluk ilişkisini yaşamış olan Montaigne'e göre her şeyden önce, en önemli şey insanın kendi kendisiyle olabilmesidir, daha sonra Pascal'ın da diyeceği gibi. Kendini bilmenin ne denli zor olduğu öteden beri bilinen bir konudur. "Kendini tanı" buyruğu insana, insanlığa karşı bir sorumluluk taşıyan her filozof için yerine getirilmesi gereken bir buyruktur. Kendini tanımayla ilgili her

öneri hiç kuşkusuz, üzerinde bulunulan bilgi basamağına göre çeşitli anlatım biçimlerinde dile gelecektir. Düşünen kişilerin sözel kaynaklardan devşirebilecekleri sayısız anlatım ve yorum biçimi vardır insana ilişkin. Tarih tarihi kuran insanı (insanları) da ele verir; eylemin çokanlamlılığını sergiler. Renaissance'ın usta yazarları da bakışlarını çoğun antikçağa, tarihsel olaylara, tarihin yapıcısı insana ve onun eylemine çevirirler; kuşkusuz, empirik olarak insana eğilme de bu dönemde başlar.

Felsefi kalıtın içeriği, insanı anlamayı her şeyin üstünde bir değer olarak görenler için büyük önem taşır. Montaigne de kuşkucu yaklaşımıyla insana bakar ve bakışını tek bir özellikte yoğunlaştırmaz; sınırlamaz insanı; her insanda insanlığın bütün durumlarının bulunduğunu söylemekle onun çokboyutluluğunu sergiler. Tüm karşıt yapıdaki özellikler tek bir insanda bulunabilir. Montaigne, kendini yaşamı boyunca düşünmeye ve araştırmaya adamıştır. Bunu da derin bir gözlemleme ve çözümleme gücüyle başarmıştır. Çarpıcı, doğrudan anlatımlarla verir düşüncelerini; birçok denemesinde insani yapının tutarsızlıklarını ve çelişkilerini ustaca betimler.

Her şeyden önce kuşku duymayla işlevsellik kazandırılan yargılama gücü, eğitimin amacı olmalıdır ona göre. Rabelais'de görülen, birçok bilgiyle donatılmış, bir bakıma da doldurulmuş kafaların yerini Montaigne'de yargılama gücünü edinmiş, hiçbir şeye körü körüne bağlanmayan, hep araştıran, özgürce yaşamasını bilen; bir yandan da çağın kavramı olarak görülmeye başlanan hoşgörüyü elden bırakmayan kafalar alır. Kuşkulanmak, kuşku duymak sürekli yargıda bulunmak demektir başka bakımdan da. Eğitimin amacı insanlara yargıda bulunmayı öğretme, yargılama gücünü verme olmalıdır. Daha sonra Jean-Jacques Rousseau bu düşünceleri yeniden gündeme getirecektir.

Hemen her türlü insani özelliğin söz konusu edildiği *Denemeler*'de Montaigne, sorunları inanca değil, akla başvurarak çözüme kavuşturmayı dener. Ona göre, "gerçek"ten ve ona kavuşmaktan güzel bir şey yoktur. Ortaçağın Tanrı'da somutlaşan, ama aslında son derece soyut olan mutlak hakikat kavramından değil, gerçekliğin kendisinden yola çıkma büyük bir önem kazanır burada artık.

Renaissance, İtalya'da daha önceki düşünme gelenekleri canlı tutulduğu için daha yaygın ve geniş; felsefe açısındansa daha sistemli bir görünüş altında ortaya çıkar. Örneğin, kimi düşünürler Aristoteles'i, hiç kuşkusuz, ortaçağ ustalarının yorumlarından pay almış olan Aristoteles'i ya da Platon'u daha belirgin felsefi kalıplar içinde sunarlar; öteki Avrupa ülkelerinin düşünürleriyse daha geniş bir planda konularına yaklaşırlar. Rabelais de, Montaigne de, Francis Bacon da bu ikinci türe bir örnektir.

Yaşamı boyunca, yazma edimini birçok insani özelliği göz önünde bulundurarak canlı tutan ve birçok türde ürün veren Francis Bacon (1561-1626) modern Avrupa'nın kuruculararından biridir. Felsefenin hemen bütün disiplinlerine el atan, yazarlığının gücünü birçok alanda gözler önüne seren Bacon, insanın düşünme gücünün işleyişini çıkış noktası olarak alır.

Bilginin ne denli önemli olduğuna yürekten inanan Bacon, eldeki bilgileri sürekli geliştirerek bilinmeyene adım adım yaklaşılabileceğini ileri sürer. Bilmenin egemen olmayı sağladığını dile getiren Bacon, bunu *Kutsal Kitap*'tan çok farklı bir boyutta sergiler. Yahudi-Hıristiyan düşünme geleneğinde de insanın yeryüzüne egemen olsun diye Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürme söz konusuydu; ama bilgiyi bir başka yerde de gurur, kibir aracı olarak küçümsüyordu *Kutsal Kitap*.

Mademki bilgi insana yeryüzünü veriyordu, öyleyse her şeyden önce bizim nesneyle olan ilişkimizi sağlayan düşünme gücümüzün, bütünüyle zihnimizin ne durumda olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekiyordu. Öyle ki sonunda, şimdiye dek elde edilen bilgilerin, onların tür olarak ayrılmasındaki ölçütün ne olduğu da anlaşılabilsin ve bütün olarak bunların işleyişi ortaya konulabilsin.

Bacon'a göre zihnimizin üç yetisi vardır: Algıladıklarımızın, bildiklerimizin izini saklayan bellek; saklanan anılar aracılığıyla yeni düşünceler üreten imgelem ve asıl niteliği kavramları eleştirme ve yargılama olan akıl. Sırasıyla da bellek tarih denen bilgilerin üretilmesinde; imgelem sanatın; akıl da felsefenin üretilmesinde kendini gösterir.

Bacon'a göre, her türlü bilginin temelinde tekil olan, bireysel olan ve onlarla ilgili duyumlar vardır. Duyumların elde ettiği izlenimler ya da bireylerle, tekil olanla ilgili imgeler bellekte saklanır; insan bunları gerektiğinde anımsar; bilginin ilk aşamasındadır bu etkinlik. Bacon tarihi çok önemser, çünkü ona göre tarihi bir yana atmak, bilim ve felsefeyi de öldürmek demektir; tarihi de doğal tarih ve insanlık tarihi diye iki bölümde değerlendirir.

Aklın ürünü olan felsefeninse ona göre üç ana konusu vardır: Tanrı, doğa, insan. Tanrı'yla ilgili incelemeleri de kutsal tanrıbilim ve doğal tanrıbilim diye iki öbekte ele alan Bacon, ikincisinde aklın sınırları içinde kalan tanrıbilim anlayışını sergiler, Kant'ın yolunu açar bir bakıma.

Doğaya yönelen akıl fizik bilimini oluşturur; kuramsal fizik olayların nedenlerini araştırır. Fizik ve metafizik kavramları gündeme gelince Aristoteles'i anmadan edemez Bacon, çünkü Aristoteles bu iki bilgi dalına yüzyıllar boyu damgasını vur-

muştur. Öyle ki bu konulara el atan her filozof Aristoteles'le hesaplaşmak gereğini duymuştur. Düşünmenin, mantığın işleyişini Aristotelesinkinden çok başka bir biçimde yorumlayan Bacon yine de Aristoteles'in nedenler kuramıyla ilişki kurmadan düşüncelerini açıklayamaz. Oluşun nedenini maddesel neden, hareket ettirici neden, biçimsel neden ve ereksel neden diye ayırır Aristoteles. Fiziği asıl fizik ve metafizik diye ikiye ayıran Bacon, asıl fiziğin konusu olarak ilk iki nedeni görür (maddesel neden, hareket ettirici neden); diğer iki nedense (biçimsel neden ve ereksel neden) metafiziğin konusudur.

Bacon'ın yaşadığı dönem, meraklı, doğanın gizlerini anlamayı kendine amaç edinen insanlarla doludur. Tıpkı Marguerite Yourcenar'ın Zenon'u gibi çokyönlü kişilerdir bunlar; elde ettikleri bilgiler de yarı bilimsel niteliktedir henüz. Ürettikleri bilgilerin *theoria*'sını tam olarak kurmamakla birlikte bu insanlar, doğaya egemen olmanın sırrını keşfetmek üzeredirler. Aristoteles'in *Kategoriler*'inde temeli atılan düşüncelere maddeyi, varolanı, varlığı anlamanın yollarına yeni yollar katılmaktadır. Maddeyi ve insan bedenini anlamakla ilgili olarak yoğun çalışmalar yapılır bu dönemlerde; her türlü tehlikeyi göze alan, yılmayan, yeni bilgiler elde etme uğruna asıl kimliğini bile saklayan ve yine bilgi elde etmek için oradan oraya koşan; kendilerinden iki üç yüzyıl önce salt tanrıbilimi irdeledikleri için yargılanan insanların yerini, yeni "gezimciler", doğayı, insanı inceleyen "gezimciler" almıştır. Artık, hekimlik "filolojik" değildir, *experientia*'ya dayanmaktadır. Ama 13. yüzyılda bunları ilkin yarı ürkek de olsa söyleyenler olmasaydı; bilginin ilkin tümelle değil, tekille ilgili olduğunu canları pahasına savunanlar olmasaydı, 16. yüzyılın ustaları bu aşamaya gelebilirler miydi? Bacon ortaya çıkabilir miydi? Doğaya ilişkin bilgilerin

değerini sayısal anlatımlarla daha da arttıracağını söyleyebilirler miydi? Sayılar mistik yaklaşımların dışına çıkabilir miydi?

Tüm bilgilerin yapıcısı, yaratıcısı insan, Bacon için büyük önem taşır. Geleneksel bir bakış açısıyla, Bacon da insanın kurucu öğeleri olarak ruh ile bedeni görmekte, bunlar arasındaki ilişkileri sorgulamaktadır; bu, Kant'a kadar böyle sürüp gidecektir; insandaki tözsel yan ile ilineksel yanın asıl nitelikleri araştırılacaktır hep. Bacon'ın da ileri sürdüğü gibi bütün bu düşüncelere bir bakıma dilde varlık bulan *idola* gözüyle bakılamaz mı? İnsanın kendini bunlardan arındırması kolay mı, hatta olası mı böyle bir şey? Olası olduğunu bir an düşünelim: En önemli düşünme yetisi olarak bellek kalır mı? Üstelik birçok filozof için bellek bilincin ta kendisidir.

Aklın nesnelerle olan ilişkisinde işlevsellik kazandığını ileri sürdüğü mantık Bacon'a göre, bulma, bilgileri arttırma sanatıdır. Yeni bir araçtır (*novum organum*); oysa Aristoteles'in mantığının, bilgileri arttırması olanaksızdır; tasımlarla bilgi çoğaltılamaz, ileriye götürülemez.

Yukarıda da belirtildiği gibi, insan zihnini üç bölüme ayıran Bacon'ın insan zihni için genelde yaptığı niteleme onun bir ayna gibi olmasında temellenir. Zihin bir ayna, yani bir araç; ama bu araç şimdiye dek Bacon'a göre iyi bir sonuç vermiş değil. Onun iyi bir sonuç vermesi için neler yerine getirilmelidir? Ayna ne zaman işlevini tam olarak yerine getirebilir? İyi parlatıldığı, yani üzerindeki lekeler, pürüzler giderildiği, iyi ışık aldığı ve yansıtacağı nesneyle ilişkilerinin en iyi durumda olduğu zaman. Zihnin (aynanın) işlevselliğini kazanabilmesi için her şeyden önce temizlenmesi gerekir, ayna gibi olan zihin nelerden temizlenecektir? Zihni (aynayı) pürüzlendirenler nelerdir? Bacon'a göre bunlar dört öbekte toplanabilecek olan

idollerdir, boş imgelerdir, önyargılardır bir başka deyişle. *Novum Organum*'un "Doğanın Yorumlanması ve İnsanın Egemenliği Üzerine Özdeyişler" adlı bölümünde bunlardan söz eder Bacon; bu idollerin kaynaklarını, birey olarak insanı ve onun diğer bireylerle olan ilişkilerini göz önünde bulundurarak göstermeye çalışır. "Doğayı yorumlayan ve yöneten insan, bilgilerini ve eylemini (ister düşünmeyle, ister gözlemle olsun) nesnelerin doğal düzenini ortaya koyduğu ölçüde genişletir; bunun dışında hiçbir şey bilmez ve bilemez de" (Birinci kitap, I) diyen Bacon, tüm yanlışların kökenini yine insanın kendinde, onun ayna gibi olması gereken zihnini bulanıklaştıran önyargılarında bulur. İnsanın doğal yapısından, türünden, ırk yapısından kaynaklanan soy idolleri; Platon'un mağarasını anıştıran mağara idolleri; asıl kaynağını dilde ve bireylerarası ilişkilerde bulan çarşı idolleri; bilgiler sınanmadığı, yargılanmadığı için, yanlışların kuşaklar boyu sürüp gitmesine yol açan tiyatro idolleri. İnsani yanlışların kaynağı işte bu idollerdir.

İnsanı her yanıyla ele alan, yeni bilim anlayışının yöntemini dile getiren Bacon hep şunu ilke edinmiştir: Sadece amaçları belirlemek yetmez; bu amaçlara ulaştıracak araçları da incelemek gerekir. Bilgi, bilim, fizik, metafizik, insan, doğa kavramlarına yeni boyutlar katan, bilimsel yöntemin çağcıl temellerini atan Bacon, yüzyıllar boyu egemenliğini sürdüren birçok anlayışı çağdışı kılmayı başarmıştır.

Ona göre doğal biçimi, yapıyı belirlemek ona egemen olan yasaları, nedenleri araştırmakla olur; artık, tözsel bir yapı aramak boşunadır; tüm ortaçağ boyunca egemen olan anlayış yıkılmıştır ama sadece Bacon için; daha sonra gelecek olan Descartes, Spinoza için durum hiç de böyle değildir. Onlar hâlâ bir töz peşindedirler. Doğal oluşumların sözel açıklamalarla

çözülemeyen gizi, doğrudan doğruya olayların, görüngülerin kendisine eğilmesini istemektedir düşünenlerden. Sadece bir akıl yürütmenin sınırları içinde kalmak, boş sözden öteye geçmemektir. Roger Bacon'ın 13. yüzyılda dediği gibi artık, bilim *scientia experimentalis*'tir; yapılacak iş tek tek olaylardan yola çıkmaktır.

İnsanlık, sayısı belki Bacon'ın saptadıklarından çok daha fazla olan, ama hemen hepsinde ortak nitelik olarak yerini dilde bulan idollerden çok çekmiştir ve çekmektedir de. Bilinçle özdeşleşen bellek, yargılama gücümüze işlevsellik kazandırıyor ama, ürettiği (ön)yargılarla bizi var kılsa, başarılı kılsa bile başkalarını acaba nasıl yargılıyor ve başkalarıyla ilgili (ön)yargılar dönüp dolaşıp bizim de başımızı yakan idoller olup çıkmıyor mu? Başkasına zarar veren insan, bu zararın giderek artan etkilerinden kendini kurtarabilir mi? Başkalarının cehennemi olurken kendine nasıl bir cennet sağlayabilir bu cehennemler toplamından? *İdola*'nın kaynağı inanılana, benimsenilene mutlak bir değer yüklemekten başka bir şey değildir temelde. Asıl kaçınılması gereken de budur; Renaissance'ı sürekli kılmanın yolu idolleri, önyargıları ortadan kaldırmaktan geçer.

[1] Anselmus, *Œuvres philosophiques de Saint Anselme*, Çeviren Pierre Rousseau, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1947, s. 227.

TÜMELLER TARTIŞMASI: İLK ÇÖZÜM DENEMELERİ

Tümeller sorunu ve bu bağlamda oluşturulan tartışmalar, ortaçağın en önemli sorunlarından, tartışmalarından biri olarak belirir. İçerdiği daha alt düzeydeki sorunlar bakımından tartışmanın çeşitli şekillerde ele alınması mümkündür. Çünkü bu sorun her türlü varlıksal düzlemi, her türlü varolanı ilgilendirmektedir. Üstelik varolanlar dışdünya, düşünme ve dilde –bu alanlarda– yer aldığına göre, tümelin tam da nerede bulunduğu önemli bir sorun olarak belirir. Öyleyse sorunun, temel olarak dışdünya ile, düşünme ile ve dil alanı ile bağlantısı vardır. Sorun, serimlenme bakımından bu üç açıdan ele alınmalıdır; ancak, felsefi eğilime göre bu açılardan biri seçilebilir/seçilmektedir.

Bu bağlamda, soruna ilişkin çözümleme/çözüm denemeleri, filozofun varolan tasarımıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Herhangi bir filozofun varolana ilişkin tavrı tümellere ilişkin tavrını belirlediği gibi, tersi de aynı şekilde belirleyicidir. Başka bir deyişle, filozofun tümellere ilişkin tutumu varolana ilişkin tutumuyla ve çözümlemeleriyle bir tutarlılık ilişkisi içindedir.

Sorunun tarihsel kaynaklarıyla, örtük nitelikli ilk çözüm denemeleri antikçağda, Platon'un ve Aristoteles'in felsefi söylemlerinde kendini göstermiştir denebilir. Platon'un idea anlayışı ile Aristoteles'in özellikle *Metafizik*'inde bu anlayışa ilişkin olarak geliştirdiği eleştirel yaklaşım, bir anlamda sorunun tarihsel kö-

kenlerini oluşturur. Ancak, sorunu belirgin bir biçimde ilk kez dile getiren Porphyrios'tur. *Isagoge*, bu bakımdan büyük önem taşır. Boethius, geleneği ortaçağa bilinçli bir biçimde taşıyan filozof olarak dikkati çeker; Abælardus konuyla ilgili yerleşik çözüm denemelerine ilişkin eleştirel tavrıyla düşünenin önünde yeni ufuklar açar. William Ockham ise sunduğu çözüm denemesiyle yeni bir dönemin, köklü bir dönüşümün habercisi olur.

Tümeller sorunu bağlamında ilkin şunları belirlemek olanaklı görünüyor: Tümel nasıl bir varlığa sahiptir, nerede bulunmaktadır, ne gibi bir işlevi vardır? Tümeller düşünme alanındadır; tekil varlıklar kimi tümeller için belli bir dayanak noktası oluşturabilirler. Tümellerin işleviyse bilgiyi ve iletişimi sağlamada somutlaşır.

Bütün bunların ötesinde, tümele ilişkin yaklaşım bilgi sorununda büyük önem taşıyan doğruluk sorununun da belirleyicisidir; filozofun tümel tasarımı onun doğruluk anlayışını da belirler. Daha derinlikli bir bakış, nesnelliğin taşıyıcısının ne olduğu sorusunun da yine tümeller sorunuyla bağlantılı olduğunu gösterebilir.

Burada ilkin, sorunu hazırlayıcı nitelikte olması bakımından antikçağ filozoflarına başvurulacak, ardından ortaçağda, birkaç filozof aracılığıyla sorunun özellikle Aristotelesçi çerçevede nasıl değerlendirildiği gösterilecektir.

Platon'un felsefi söylemini taşıyan en önemli kavram idea kavramıdır. Platon'un, idea kavramına nasıl bir anlam yüklediğini, ideadan neyi/neleri anladığını kavramak için onun tüm yapıtını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Platon'da üç temel kalkış noktasının söz konusu olduğu ileri sürülebilir:

1. İdealar duyulur olanların nedenidir.

2. İdealar bilginin (*episteme*) nedenidir.

3. İdealar her türlü felsefi söylemin olanağını sağlar.

İlk iki önerme, tümeller tartışması bağlamında büyük önem taşımaktadır. Üçüncü önermeyse, herhangi bir felsefi söylemin oluşmasında tümele ilişkin belirlemenin ne denli önemli olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Birinci önerme görüldüğü gibi, varlıksal bir nitelikte ortaya çıkmaktadır. İdea bu niteliğiyle, duyulur olanın var olmasını sağlayan temeldir. İkinci önermeyse bilgisel oluşu taşımaktadır. Doğrudan duyulur olanlara ilişkin belirleme *doxa*'dan başka bir şey değildir. Asıl ulaşılması gereken, duyulur olanların da varlıkça ardında bulunan ideaların bilgisi, *episteme*'dir.

Ancak, bütün bu önermeler ideanın işlevine ilişkindir. İdeanın yapısı nedir öyleyse? Kısaca, idea nedir? İlkin bu soruya yanıt vermek gerekmektedir. İdealar duyulurüstü gerçekliklerdir. Duyumlanamayan, sonsuz, ezeli, ebedi yapılardır. İdealar düşünülür (*noetos*) olanlardır; idealar var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan, tam tersine diğer bütün şeylerin var olmak için kendisine gereksindiği yapılardır. "Birçok güzel şeyin, birçok iyi şeyin, birçok daha başka şeyin varlığını kabul ediyor, dilde de bunları birbirinden ayırt ediyoruz. .... Kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır diyoruz. Daha başka dediğimiz birçok şeyden her birinin de değişmez bir tek varlığı, ideası olduğunu kabul ediyoruz?"[1]

Platon'a göre idea kendi başına vardır; ancak, idea düşünme ve dil alanına taşınmadıkça, ona bütün bu alanlarda da var olma hakkı tanınmadıkça temel bir kavram olması, bir felsefi söylemi –Platon'un söylemini– bu denli temel bir biçimde taşıması mümkün değildir. İdea hem varlıksal, hem düşünsel hem de dilsel yapıya sahiptir.

Kratylos'ta dile getirildiğine göre, nesnelerin düşünene bağlı olmayan belirli bir özü vardır. Ona göre, "Nesneler imgelemimizin dileğince oradan oraya sürüklenmezler, kendi kendilerinin yaradılışları gereğince bir varlıkları olur."[2] Kendi kendisiyle bir ve aynı olan, değişmeyen idea, hem her türlü oluşun hem de oluşa ilişkin her türlü bilmenin ilkesi durumundadır.

Platon, idea ile ilgili kavrayışını eserinin tümüne yaymış durumdadır. Bütün metinlerde bu yönde yapılacak bir araştırmada ideanın yapısı ve işlevi olmak üzere iki boyut üzerinde durulabilir. Aslında daha önceki belirlemeler de temelde böyle bir amaca yöneliktir ve her iki yön de birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir; birbirini mantıkça tamamlar, bütünler niteliktedir. İdeanın yapısı, işlevinin boyutlarını belirlemekte; işlevi de onun yapısının ne olduğu konusunda belirleyici olmaktadır. Kesin bilgi elde etmenin onsuz olunmaz koşulu olarak idea, böyle bir işlevi ancak ve ancak ezeli ebedi olduğu takdirde yerine getirebilmektedir/getirmektedir.

Burada öyle bir düşünüş biçimi sergilenmektedir ki, bilginin elde edilme sürecinde ideanın onsuz olunmazlığı, insanın yapısı, varlıksal özellik ve nitelikleri yönünden de kendine bir temel bulmaktadır. Her şey birbiriyle, işlevinden dolayı uyum içindedir. İnsana ilişkin düalizm, varlıksal nitelikli düalizmin de bir parçası olmaktadır. Bu bağlamda, ideanın ezeli ebedi oluşuna insanda da karşılık gelen bir yapının var olması gerekmektedir. İşte buna karşılık gelen, insanın ruhudur. İdeayı insan, ruhuyla, ruhu aracılığıyla bilir. İdeanın bilgisi burada asıl bilgidir.

Platon'un varlıksal, bilgisel, dilsel bağlamda her şeyi anlaşılır kılmak için bir kalkış noktasına gereksinimi vardır; işte böyle bir kalkış noktasını ona sağlayan ideadır. İdea sanki bü-

yülü bir şey gibidir ya da her kapıyı açan bir anahtar gibidir; kabul edilmesi gereken bir yapıdır, örtük ya da açık her türlü düşünüşün taşıyıcısıdır; Platon'un söyleminden bu yapı, bu temel çıkarıldığı takdirde onun tüm düşünme dizgesi çöker. "Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin varolduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinden olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan, ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım. .... Bana öyle geliyor ki .... kendinden güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı için güzeldir."[3] Varlığı kurtarmak için ideaya; yine bilgiyi kurtarmak için, bilginin olanağını sağlamak için ideanın değişmezliğine ve sürekli varoluşuna, yine buna koşut olarak da insanda böyle bir yapının, ölümsüz ruhun var olmasına gereksinim vardır. İnsanın bilme yetisi, onu gerçekten var kılan bir yönün, başka deyişle ruhun olması, üstelik ruhun da ölümsüz olması gerekmektedir. İnsanın düşünme yetisi de, tüm düşünsel edimleri de böyle bir tasarıma –ruhun ölümsüzlüğü– denk düşmektedir. "İnsan dialektika ile duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın sonuna da varır, kavranan dünyanın da. .... İşte 'dialektika yürüyüşü' dediğimiz de bu değil midir?"[4] Burada da görüldüğü gibi Platon kurguladığı bu yapıyla her şeyi, varlığı, bilgiyi, insan dünyasını, insanın bilen ve eyleyen varlık oluşunu yerli yerine, başka deyişle ussal temellerine, genelgeçer temellerine oturtmaktadır. İnsan ve dünyası idea gibi bir temeli her bağlamda gerektirmektedir. İdea her türlü varoluşun taşıyıcı temelidir; idea her şeyi anlamlı kılan yapıdır. İdea özsel

olanı, tümeli, ilkesel olanı, kendisiyle varlıkça hep aynı kalanı dile getirmektedir.

Platon'un tüm yapıtına yayılmış olan bu açıklamaların anlamlı ve tutarlı olabilmesi için şu noktaların bir kez daha anımsanmasında yarar vardır: Her şeyden önce, varlık ve bilgi bağlamındaki sorunların çözümü için duyulur-düşünülür olan ayırımı, en temel nitelikli kalkış noktasıdır. Böyle bir ayrım da her iki dünyayı taşıyan ilkesel yapıları gerektirir. Duyulur olanın sınırları içinde böyle bir ilkesellik yakalanamaz; olsa olsa burada bir malzeme yığını olduğundan söz edilebilir. İşte bu malzeme yığınını anlamlı kılan, düşünülür olan ideadır. İnsan idealar aracılığıyla, tekil olanın sınırlarının dışına çıkıp tekil olanın –zaten– var olmasını sağlayan yapıyı kavrayabilir. Ancak, soruna başka bir yönden daha bakmak olanaklıdır: Olup bitenlerin sürekli değişir oluşunu, tekil olanın sürekli kayıp giden, elden kaçan yapısını kavrayabilmenin yolu nereden geçmektedir sorusu düşüneni, kalıcılıkları yakalamak üzere yeni bir temel arayışına iter. Her şey bu denli değişiyorsa, bilgi, dil, iletişim alanı nasıl kendini var edecek? Olup bitenleri varlıkça, bilgice, dilce taşıyan bir temel olmalı mutlaka. İşte bu temel, Platon için ideadan başkası değildir. İdeayla tekil olanın yalınkatlığından, kaypaklığından kurtulmak mümkündür. İdea hem varlığı, hem bilgiyi hem de konuşmayı, söylemi sağlayan bir temeldir. Ona bir alan, bir yer açmak gerekir. İşte bu yer de düşünülür, kavranılır olandır.

İdea tekili, değişeni, olup bitenler dünyasını anlamanın aracıdır. Böylece Platon'un söyleminde de tekil, tümel aracılığıyla kavranmaktadır; tekil yapılar içinde oyalanıp durmak, insana hiçbir şey sağlamaz. Asıl bilgi, tümele ilişkin bilgidir, başka deyişle, ideanın bilgisidir. Platon'da çok çeşitli kaygılar iç içe

girmektedir. Ona göre, varlıksal düzlemde doğal dünya, görünüşler alanı ve eylemler, yapıp etmeler alanı araştırılmaya değer ama bu iki alan da kendi kendine yetemez; bu iki alanın, kısaca duyulur dünyanın, temel kategorisi değişmezlik olan bir başka alanla, salt düşünülür ve kavranılır olanla anlaşılır, bilinir, temellendirilir olması gerekmektedir. İşte ideanın da gücü buradadır. Platon değişmez olanın, başka bir deyişle nesnel olanın peşindedir. Ama bu nesnel oluşun salt insan düşünmesiyle sınırlandırılması olanaksızdır. Nesnel oluşun temelleri insan dünyasını aşan daha yetkin, hatta en yetkin dünyadır. Asıl bilgi de ideaların bilgisidir; tümelin bilgisidir.

Bu son önerme bizi bir başka filozofa, Aristoteles'e götürür; asıl bilginin tümele ilişkin bilgi olduğu görüşünün bir başka temsilcisidir Aristoteles. Ama bu sonuca varan Aristoteles'in yürüyüş yolu Platonunkinden farklıdır. Aristoteles tam da bu konuda, hocası Platon'u kıyasıya eleştirir. Eleştiri oklarını da en çok onun (Platon) "tümel ideadır" kavrayışına yöneltir.

Aristoteles, Platoncu idealar kuramını *Metafizik*'te ele alır. Bu yapıtta Aristoteles birçok başka sorunun yanıtını aramakta; ayrıca da içinden geçtiği felsefe geleneğini sorgulamaktadır. Kuşkusuz, insan dünyasını anlamlandırmada kavramsal olanı ilk kez öne çıkaran Sokrates'tir. Yaşamı ve eylemler alanını kavramsal çerçeveye sokmaya çalışan, bu alana ilişkin soru ve sorunlara bilinç getiren, bu alana bilinçli bir biçimde bakılmasını sağlayan ilk kez o olmuştur denebilir. Bu bağlamda Aristoteles'in sorularını şöyle dile getirmek mümkündür: Geleneksel yapı tümeli nerelerde aramaktadır? Geleneksel tutumda hangi kesitlerde tümelden söz edilmektedir? Geleneksel yapıda özellikle Sokrates'te, eylemler alanı, etik alan ön plandadır: "... Sokrates, ahlaksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün ola-

rak doğal dünyayı bir yana bırakıp tümeli bu ahlaksal konularda aramaktaydı."[5] Burada amaç, insan dünyasının her yöresi için kalıcı bir bilgi elde etmek ve bu yolla zihinlerin birliğini de sağlamak; üstelik bu sonucu, en kaygan alan olan eylemler alanına da geçirmek.

Aristoteles'in *Metafizik*'te bildirdiklerine göre Sokrates, "... düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu."[6] Ancak, Sokrates'in bütün çabası, duyulur olandaki, dışdünyadaki kavramsal yöne, tanımlanabilir olana ilişkindir. Başka bir deyişle bu, yine dışdünya boyutunda kalmak üzere, bu bağlamdaki ortaklıkları, değişmezlikleri, kavramsal-tanımsal yönleri öne çıkarmaktır; yoksa işte tam da bu alana ilişkin ayrı bir varlık boyutu açmak değildir. Oysa Platon duyulur olanın (dışdünyanın) arkasında –duyulur olanın temelini oluşturmak üzere– düşünülür bir dünyanın varlığından söz etmektedir. Çünkü Platon'a göre, duyusal şeyler sürekli bir biçimde değiştiklerinden, salt onlara bağlı kalarak tanımlar oluşturmak mümkün değildir. "Bu nedenden dolayı, o, ortak tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savunur."[7] Duyulur olanların ardında bulunan, tanımlanabilirliğin taşıyıcısı olan yapılara Platon, Aristoteles'in de bildirdiğine göre, idealar adını vermiştir. Duyusal şeyler bunlardan ayrıdır; sonuncular onlar aracılığıyla vardır; onlar sayesinde bilinirler ve adlarını da onlar dolayısıyla almışlardır. Platon bu durumu şöyle dile getirmiştir Aristoteles'e göre: "Duyusal şeylerin ayrı olduklarını ve adlarını onlardan aldıklarını söyledi."[8]

Burada açık bir biçimde görünen şudur: Her ne kadar Aristoteles'in de daha sonraki satırlarda dile getirdiği gibi, idea ile tekil varlık, başka bir deyişle dışdünyada yer alan tek tek duyulur şeyler arasındaki ilişkiyi var olma düzleminde belirlemek

üzere kullanılan "pay alma"nın özce, yapıca ne olduğu bilinmiyorsa da ortaya çıkan durum şudur: İdealar, duyulur şeylerin var olmasını, bilinmesini ve dile getirilmesini sağlayan yapılardır, özlerdir, temellerdir. İdeaların adı ile bağlantılı oldukları şeylerin, nesnelerin adı da aynıdır. Böylece idea ile tekil şey arasındaki ilişki üç boyutta (var olma, bilme, iletme) kurulmuş olmaktadır.

Böyle bir düşünme biçiminde Aristoteles'in de haklı olarak belirttiği gibi, "... her şeye aynı adı taşıyan ve (duyusal) tözlerden bağımsız olarak var olan bir gerçeklik tekabül etmektedir."[9] İşte tam da bu noktada birçok sorun doğmaktadır. İlkin bu sorunlar dile getirilecek ve sonra da Aristoteles'in, hocası Platon'dan hangi doğrultularda ayrıldığı ve kendi görüşünün ne olduğu gösterilecektir.

Aristoteles'e göre idealar birçok bakımdan duyulur şeylerin varlıksal nedeni olamazlar. Aristoteles bu konudaki karşı çıkışlarını *Metafizik*'te[10] ortaya koymaktadır. Aristoteles Platon'un bu konudaki –ideaların, duyulur şeylerin nedenleri olduğu konusundaki– anasavlarını yetersiz bulmaktadır. Aristoteles'in bu bağlamda geliştirdiği eleştirilerin en anlamlı olanları, nedenle ilgili açıklamalar çerçevesinde yer alan kanıtlarla, "üçüncü adam" kanıtı ve harekete ilişkin kanıttır. Bir kez ideayı her türlü duyulur olanın nedeni diye kabul edince duyulur tek tek şeylerin dışında, her türlü ilişkinin de, hatta bir süre sonra yok olanların, ortadan kalkan şeylerin de ideaları olacaktır. Düşünmede imgesi kalan şeylerin ideası olacaktır. İşte tam da bu noktada idea, kavram olarak tasarımlanmaktadır denebilir; çünkü yitip giden varolanların imgesi düşünme alanında kalacaktır. Ancak, Aristoteles'in bu konudaki karşı çıkışı da ilginçtir ve bir haklılığı da içermektedir.[11]

Yine "üçüncü adam" kanıtına ilişkin karşı çıkış Jean Tricot' nun da uyarısı doğrultusunda büyük önem taşımaktadır: "Eğer birçok şeyde ortak olan her öğe, bağımsız töz mevkiine yükseltilirse, duyusal insanla kendinde İnsan'da ortak olan şey de kendi payına üçüncü bir insanı doğuracaktır. Bu üçüncü insan, kendinde insan ve duyusal insanda ortak olan şey, dördüncü bir insanı doğuracak ve böylece sonsuza gidilecektir."[12] Platon için tümel nitelikli idea bireysel-duyusal şeylerin hem varoluşunun, var olmasının hem de bilinmesinin ve dile getirilmesinin nedenidir. İşte Aristoteles tam da bu üç bağlamda Platon'a karşı çıkmaktadır: "Sorulması gereken en önemli soru, ideaların duyusal varlıklara .... ne faydası olduğudur. Çünkü onlar bu varlıkların ne hareketlerinin, ne değişmelerinin nedenidirler. Aynı şekilde onların ne diğer varlıkların bilinmeleri bakımından bir faydaları vardır; (çünkü onlar, bu varlıkların tözü değildirler; yoksa onlarda bulunurlardı), ne varlıklarının açıklanması bakımından; çünkü onlar kendilerinden pay alan şeylerin içinde değildirler."[13]

Aristoteles'in görüşü artık iyice belirmektedir. Onun neden öğretisi ve harekete ilişkin tasarımı, şeylerin Platon'un ileri sürdüğü gibi, idea denilen bir yapıdan pay almasını olanaksız kılmaktadır. Aristoteles, duyulur şey olarak bireysel nesne ile düşünülür şey olarak idea arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağını bir türlü mümkün görmemekte ve ideaları model olarak ileri sürmenin anlamsızlığı üzerinde durmaktadır.

Aristoteles, Platon'u eleştirirken ve onun kanıtlarını çürütmeye çalışırken yine varlıksal, düşünsel ve dilsel kanıtlar ileri sürmektedir denebilir; ayrıca dikkat edilmesi gereken bir ikinci nokta da Aristoteles'in, bu eleştirileri artık iyice belirginleşen kendi görüşleri doğrultusunda yaptığıdır. Benimsediği, ileri

sürdüğü görüşlerde varlıksal yapının oluşmasında etken durumunda olan yaklaşım, onun neden öğretisinde somutlaşmaktadır. Bu öğreti doğrultusunda da varlıkça, varlık bakımından duyulur ve düşünülür olan ayrımı ortadan kalkmaktadır. Artık, maddeye, duyulur olana içkin bir idea; *eidos*, form, biçim, biçimsel neden kavrayışı bağlamında bir değer ifade etmektedir.

Ayrıca bu yön, bilinebilirliğin de temelidir. Böylece, bir çoğulluk içinde ortaya çıkan duyulur şeyler, birinci tözler; ikinci tözler sayesinde, cins, tür sayesinde; başka deyişle tümel sayesinde bilinebilirler. "Asıl bilgi tümelin bilgisidir" deyişi bu noktada ancak anlamlı olabilir. Tekile, bireysele, tözsel olana, başka deyişle birinci töze ilişkin açıklamalar –dilsel yön– biçimsel olanı dile getirmekle bağlantılı olarak düşünülmelidir.

Varlığın neden ve ilkelerini inceleme birçok sorunu beraberinde getirmektedir ve haklı olarak da Aristoteles şöyle demektedir: "... bir sorunu çözmek isteyen kimsenin önce onu her yönüyle incelemesi yararlıdır."[14] İşte Aristoteles bu gerekçeyle birçok soruyu gündeme getirmektedir. Bu sorular, temel bir bilim, bilgi dalı olarak *prote philosophia*'nın varoluşunu haklı çıkarmaktadır; ancak, bu *prote philosophia* nasıl bir nitelikle ortaya çıkacaktır; onun niteliği ne olacaktır? Ortaya atılan [burada on dört soru vardır (*Metafizik*, 995b-996a)] sorulardan tümeller tartışması bağlamında en önemlileri şunlardır denebilir: "4- ... Acaba yalnızca duyusal tözlerin varlığını mı kabul etmemiz gerekir, yoksa onların yanında başka bazıları da var mıdır? Acaba bu başka şeyler, tek bir cinsten midirler, yoksa ideaların yanında onlarla duyusal şeyler arasında aracı nesneler olarak matematiksel şeylerin varlığına inanan kimselerin farzettikleri gibi farklı cinsten midirler? .... 5- Ayrıca acaba incelememizin konusu sadece tözler midir, yoksa o aynı zamanda tözlerin öz-

sel niteliklerini de içine almak zorunda mıdır? .... 6- Varlıkların ilkeleri ve öğeleri, cinsler midir, yoksa her varlıkta bulunan ve bu varlığın kendilerine bölündüğü kısımlar mıdır? 7- Eğer onlar cinsler ise, bu cinsler bireyler hakkında tasdik edilen en yakın cinsler midir, yoksa en uzak cinsler mi? .... 8- Maddenin dışında, kendinde neden olan bir şey var mıdır, yoksa yok mu? Bu şey kendi başına var olabilir mi, yoksa olamaz mı? .... Somut bileşik varlık dışında (somut bileşik varlıktan, kendisine bir şey yüklenmiş olan maddeyi kastediyorum) bir şey var mıdır, yoksa maddeden bağımsız olan bir şey yok mu? Veya nihayet bazı varlıklarla ilgili olarak maddeden bağımsız bir şey vardır da başka bazı varlıklarla ilgili olarak mı yoktur? Bu varlıklar hangileridir? .... 12- İlkeler, tümeller midirler, yoksa bireysel nesnelere benzer şeyler midirler?"[15]

Aristoteles bu soruların hepsini yanıtlamaktadır ve görüldüğü gibi, yanıtların ortak bileşenini varlık, düşünme ve dil boyutu oluşturmaktadır. Aristoteles her bir soruya ilişkin olarak oluşturduğu yanıt denemesinde soruyu bir kez daha yinelemekte, ardından da yanıtını ortaya koymaktadır: "... acaba sadece duyusal tözlerin varlığını mı kabul etmek gerekir, yoksa bu tözlerin yanında başka tözler de var mıdır? Acaba tek bir çeşit töz mü vardır, yoksa birçok çeşit mi?"[16] Sorun, Aristoteles'e göre şu bağlamlarda ele alınmalıdır: Böyle varlıkların olduğu kabul edildiği takdirde aslında yapılan nedir? Ayrıca bu kalıcı varlıklarla değişen varlıklar arasındaki ilişkinin de nasıl sağlanacağı durumu bir sorun olarak belirecektir; tam da bu noktada "aracı varlıklar" tasarımının ortaya atılması gerekecektir. Üstelik bu aracı varlıkların bilimleri de birçok soruna yol açacaktır. Öyleyse durum açıktır: Duyusal, algısal varlıkların yanında, varlıkları onlardan daha kalıcı olan şeylerin varlığını

kabul etmek, aslında, "ezeli-ebedi duyusal varlıklar ortaya atmaktan"[17] başka bir şey değildir; Aristoteles'e göre Platoncular da bundan başka bir şey yapmamışlardır.

Duyusal şeyler ile idealar arasında olduğu kabul edilen varlıklar da duyusal olduğu takdirde "hiç şüphesiz kendinde Hayvan'la ortadan kalkabilir hayvanlar arasında da aracı hayvanlar olacaktır."[18] Böylece üç aşamalı bir varlık kuramı ortaya konmuş olacaktır: Kendinde varlık, (duyusal) aracı varlık, duyusal varlık. Bu türden bir var olma tasarımı hiç kuşkusuz koşut olarak, üçlü bir bilme tasarımını da beraberinde getirecektir. "Bilimin konusu nedir?" sorusu birçok zorluk içerecektir. İdeaların duyulur olanın içinde olduğunu kabul etmek, hem varlık düzleminde hem de bilgi düzleminde birçok sorunun ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Aracı varlıkları duyusal olanın içine yerleştirmek yetmez; yapılması gereken, ideaları da duyusal varlığın içine yerleştirmek olacaktır: "... yalnızca bu aracı varlıkların duyusal nesnelerde olduğunu kabul etmek, akla uygun değildir. Hiç şüphesiz ideaların kendileri de onlarda olacaklardır."[19] Aristoteles'e göre, ideaların duyusal şeylerin dışında olduğunu kabul etmek birçok zorluğu içinde barındırmaktadır. Bütün bu zorlukların üstesinden gelmek için ideayı duyusal şeyin içine yerleştirmek gerekmektedir; varlıksal ve bilgisel gerekçelerle bu sonuca varılmaktadır.

Yapılacak olan araştırma salt tözleri mi kapsayacaktır, yoksa bu tözlerin niteliklerini de kapsaması durumunda nitelikleri inceleyecek bilim ne türden bir bilim olacaktır? Dikkat edilecek olursa, Aristoteles'in temel yaklaşımı, bir şeyin varlığının farkına varılmasının yeterli olmadığı doğrultusundadır; farkına varılan mutlaka bilinmelidir de. Ama güçlükler tam da burada ortaya çıkmaktadır. Varlığının farkına varılanlar hep genel il-

keler değildir ki, özel yapılar, nitelikler, sorun yaratan da bunlardır. Aristoteles burada, "Bu, son derece güç bir sorundur,"[20] diyerek başka konulara geçmeyi tercih etmektedir. Öte yandan bilmek tanımlamakla bağlantılı olduğuna göre, beşinci ve altıncı soru diye daha sonradan nitelenen soruların içerdikleri güçlükler dilsel yönden ele alınmakta, ancak sorunlar da giderek ağırlaşmaktadır. Çünkü bir şey cinsiyle mi tanımlanacaktır, yoksa kendisini oluşturan öğeleriyle mi tanımlanacaktır? Özün mutlaka bir tek tanımı olması temelinden yola çıkılması gerektiğine göre –Aristoteles bu temele çok önem vermektedir– ister istemez bir ikiliğe düşülecektir. Ayrıca, Aristoteles'e göre cinsler varlıkların ilkeleri olamazlar. Çünkü bir şeyi bilmek demek onun bölümleri hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmak demektir. Cinsler belki varlıkları belirlemede hareket noktası olabilirler ama o kadar; ilkelerse, varolanın bölümlerini oluştururlar. Öyleyse tanım da ilkelere dayanmalıdır, cinslere değil.[21]

Bir an için en gerçek anlamda ilkelerin cinsler olduğu kabul edilse bile cinsler arasında da belli bir sıra düzeni olduğuna göre, ilkeler olarak ilk cinsleri mi, yoksa bireylere doğrudan doğruya yüklenen en son türleri mi kabul etmek gerekir?[22] Ama burada da Aristoteles'in tüm yapıtına yayılmış olarak varlığını duyumsatan büyük güçlükler, sorunlar belirmektedir. En genel cinsler (Varlık, Bir olan) ilke olarak kabul edildiğinde, bunlar bütün varlıklara yüklenecektir. Üstelik, ayrımların da birer ilke gibi ortaya çıkması sonucuna varılacak; bu durumda da ilkeler sayıca sonsuzlaşacaktır. Aristoteles'in dikkat çekmek istediği nokta şudur hep: "Öncelik ve sonralığı kabul edilen varlıklarda, bu varlıklara yüklenen şeyin onların dışında var olması mümkün değildir. Örneğin iki, sayılar içinde ilk sayı ise, özel sayı türleri dışında bir kendinde Sayı var olamaz. Aynı

şekilde özel geometrik şekil türleri dışında bir kendinde Şekil yoktur. Şimdi eğer bunlarda türlerin dışında cinsler yoksa, diğer şeylerde de bu cinsler haydi haydi yoktur. Çünkü cinsler, özellikle sayılar ve geometrik şekillerle ilgili olarak var gibi görünmektedirler. Buna karşılık bireylerde ne önce, ne de sonra vardır. .... Bu düşüncelerin ışığında ilkeler görevini cinslerden çok, bireyler hakkında tasdik edilen türlere yüklemek daha doğru gibi görünmektedir."[23] Burada da birçok sorun çıkacaktır kuşkusuz. Ama nasıl oluyor da bireylerin dışında böyle birtakım ilkesel durumdaki yapıların var olduğunu düşünme eğiliminde oluyoruz? İşte asıl can alıcı nokta budur: Düşünen, ilkesel olanı bir dayanak noktası olarak aldığına göre, onun her türlü değişimin dışında olmasını istemektedir. Ama bu durum yine birçok güçlüğü doğuracaktır.

Aristoteles tüketici bir biçimde göstermeye çalıştığı farklı uslamlamaların oluşturacağı güçlükleri hiç göz ardı etmeksizin sergilemekten yanadır; o, sorunların üstünü örtmez; onların doğuracağı güçlükleri, tıkanma noktalarını açık bir biçimde – kuşkusuz, yoğun uslamlamalar çerçevesinde– ortaya koymaya çalışır. Ancak, asıl sorun nerededir? "Şimdiye kadar ele aldığımız sorunlarla ilgili bir diğer sorun vardır. O, bu sorunlar içinde en zorlu ve incelenmesi en zorunlu olanıdır. Şimdi bu sorundan söz etmenin sırası gelmiştir: Eğer bireylerin dışında hiçbir şey yoksa, bireyler sonsuz sayıda olduklarına göre, bu sonsuz sayıdaki bireylerin bilimini elde etmek nasıl mümkün olabilir? Çünkü bildiğimiz bütün varlıkları, bir birlik ve özdeşliğe sahip olmaları ve bir niteliğin kendilerine evrensel olarak ait olması bakımından biliriz. Ancak eğer bu zorunluysa ve yine eğer (bundan dolayı) bireylerin dışında bir gerçekliğin olması gerekliyse, ister bireylere en yakın, ister en uzak

cinsler olsunlar, bireylerden bağımsız olan cinslerin var olması zorunlu olacaktır. Ama bu imkânsızdır."[24] Buradan da anlaşıldığı gibi, nesnenin bilinmesine ilişkin sorunlar, bilgi sorunları düşüneni –en azından– böyle bir başvuru noktası varsaymaya zorlamaktadır. Böyle bir başvuru noktasının da nesne düzeninin dışında olduğu düşünülmektedir büyük ölçüde; hiç kuşkusuz bu hem bilgiyi hem de bilginin güvenilirliğini sağlayacaktır. Ancak, Aristoteles gerçekleştirdiği uslamlamalarla bu türden bağımsız yapıların var olmasının olanaksızlığını göstermiştir ve yeni birçok kanıtla da yine böyle bağımsız yapıların var olamayacağını göstermeye devam edecektir. Çünkü bağımsız belirleyicilerin varlığı karmaşık birçok sorunu içinde barındırmaktadır. "İstenildiği kadar somut bileşik varlık dışında bir şeyin varlığı kabul edilsin; maddeye herhangi bir şeyin yüklendiği her seferinde, eğer bağımsız olan bir şey varsa, bu şeyin bütün varlıkların dışında mı var olması gerekir, yoksa sadece onların bazısının dışında mı? Yoksa onun onların hiçbiri dışında var olmaması mı söz konusudur?"[25] Nasıl çözülecektir bu sorun? Tüm mantıksal seçenekler ortaya konmuştur burada. Sonuncu durumdaysa, başka bir deyişle, böyle bağımsız bir kalkış noktasının kabul edilmesi durumunda birçok sıkıntıya yol açılmaktadır ya da sıkıntıya yol açan durum şudur: Bilgiyi olanaklı kılanın, şimdiye değin –özellikle Platon ve Platoncuların etkisiyle– varlık düzleminde, üstelik tekil varolanı da aşan bir başka varlık düzleminde aranmış olmasıdır. Böyle bir dayanak noktasından vazgeçildiği takdirde de durum ne olacaktır? "Bireyler dışında hiçbir şey olmadığını kabul edelim. Ancak bu takdirde akılsal hiçbir şey var olmayacak, bütün varlıklar duyusal varlıklar olacak ve eğer duyuma bilim demiyorsak, hiçbir şeyin bilimi olmayacaktır."[26] Bilginin olanağı sorunu, böyle bir

temeli zorunlu kılmakta. Tam da bu noktada ilkelerin asıl işlevinin bilgiyi olanaklı kılmada olduğu anlaşılmaktadır; ama onun yapıca nasıl olduğu ve nerede bulunduğu –bulunması gerektiği– sorusu birçok güçlüğe yol açmaktadır. Onların; nesnelerin, tekil varolanların dışında olduğunu ileri sürmek, ortaya çıkan birçok güçlükten dolayı olanaksız olduğuna göre, ilkelere nerede bir varlık alanı açmak gerekiyor sorusu büyük önem taşımaktadır.

Aristoteles bu bağlamda beliren güçlükleri bilinçli bir biçimde ilk kez ortaya koyan filozof olarak belirmektedir: "İlkelerle ilgili olarak ortaya atılmaları kaçınılmaz olan sorunlar bunlardır. Ayrıca kendimize onların tümeller mi oldukları, yoksa bireysel diye adlandırdığımız varlıklar kategorisine mi girdiklerini de sorabiliriz. Eğer onlar tümeller iseler, tözler olamazlar; çünkü ortak olan şey, asla bireysel bir töze işaret etmez, bir niteliğe işaret eder. Oysa töz, bireysel bir varlıktır."[27] Bireysel varlığın bilinebilmesi için onun birtakım ortak nitelikler çerçevesinde, tümeller çerçevesinde ele alınması gerekmektedir; çünkü asıl bilgi tümelin bilgisidir. Eğer ilk ilkelere ilişkin bir bilgi amaçlanıyorsa, onlardan önce bir şeyler gelmeli ki, onlar bilinebilsinler. Aristoteles'in deyişiyle, "... bu ilkelere tümel olarak yüklenen başka şeylerin var olmaları gerekir."[28]

Ama her şeyden önce bu ilkelerin ne olduğunu belirlemek gerekmektedir. Kuşkusuz, ilk ilkeler hakkında ileri sürülmüş birçok görüş vardır. İlk ilkelerin yapısı ve işlevi, metafiziğin asıl konusudur. Aristoteles'in her şeyi ilkin var olması bakımından, ardından da işlevi bakımından ele aldığı görülmektedir. İlkin ortaya atılması gereken soru şudur: İlk ilkelerin varlığı ne türdendir; başka deyişle onların varlık yapısı nasıldır? İkinci olarak da onlar nasıl bilinmektedir? Bu noktada Aristoteles'in

töz öğretisine gitmek bir zorunluluktur. Aristoteles bu konuyu ağırlıklı olarak *Kategoriler* ve *Metafizik*'te ele alır. Töz basit cisimlerdir, nesnelerdir ya da bu nesnelerin bölümleridir. Neden bunlar töz diye adlandırılmaktadır? Çünkü bunlar bir öznenin yüklemi olamaz, tam tersine, başka her şey bu tek tek varlıkların, nesnelerin, şeylerin yüklemidir. Ayrıca yine Aristoteles'e göre, araştırdığımız konu bakımından önem taşıyan bir yön olarak, tanıma olanak veren, tanımda ifade edilen öz de her şeyin tözüdür.

Aristoteles'e göre, "... tözün iki anlamı vardır: A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur."[29] Görüldüğü gibi, bu deyişte töz iki bakımdan, iki düzlem bakımından ele alınmaktadır: Varlık düzlemi bakımından, bilgi düzlemi bakımından. Burada dikkat edilirse, töz, birinci anlamında da dayanak olarak ele alınmaktadır; bunlar maddeden ve formdan meydana gelen bileşik tözü dile getirebilecek yapılardır. Ancak, Aristoteles'in de dikkat çektiği gibi, kimilerine göre fiziksel, cisimsel tözler, bir de bunların dışında cisimsel olmayan tözler vardır. Bu durumda, dışdünyada var olan yapılar-düşünmede var olan yapılar farklılaşması içinde tözler ele alınmaktadır denebilir. Hiç kuşkusuz, bu bağlamda farklı açıklama biçimleri vardır. Kimileri için töz, ancak dışdünyada, fizik dünyada varolanları imlemektedir; kimileri için de tözün imlemesi fizik dünyada varolanlarla sınırlı değildir; her türlü varolana ilişkin olabilir tözün imlemesi. "Genel kanıya göre Töz'ün en açık biçimde kendilerine ait olduğu şey, cisimlerdir. .... Acaba sadece bunlar mı tözdürler, yoksa başka tözler de var mıdır? .... Bazı filo-

zoflar, yüzey, doğru, nokta ve birim gibi cisimlerin sınırlarının tözler olduğu, hatta bunların fiziksel veya geometrik cisimlerden daha fazla tözler olduğu görüşündedir – Ayrıca bazıları duyusal varlıkların dışında tözsel hiçbir şey olmadığını düşünmektedirler. .... Bütün bu noktalarda kim haklı, kim haksızdır? Hangi tözler vardır? Duyusal tözlerin dışında tözler var mıdır; yoksa yok mudur?"[30] Bu noktaların tam olarak açıklanabilmesi için her şeyden önce tümel, töz, ilke, neden kavramlarının aralarındaki ilişkiler ele alınmalıdır. Tümel, ilke ve nedendir, ayrıca bilgiyi olanaklı kılar. Tümel ile töz kavramı arasındaki ilişki nasıldır? Eğer töz duyusallıkla sınırlandırılırsa, tümel olmasına olanak yoktur. Ancak duyusallığın ötesine geçilirse, bu durumda düşünülür olan tözler ile tümel arasında varoluş bakımından bir koşutluk kurmak mümkündür. Töz, duyusal olanla sınırlı olduğu takdirde tözün tümel olduğu kavrayışı mantıkça ortadan kalkıyor demektir. Bunun nedeni, tümelin birçok şeye yüklenebilir olduğu şeklinde tanınmasıdır. Yine bu bağlamda töz, fizik dünyanın cisimsel, duyulur bir öğesi olarak tanımlanmakla sınırlı kaldığı takdirde de yine tözün tümel olması olanaksızdır.

Tözün duyusal olanla sınırlı kabul edilmemesi ve düşünülür olanlar alanına geçirilmesi durumunda, duyulur olanların –bir çeşit– nedeni ve ilkesi olarak kabul ediliyor demektir ve böylece de tümel haline gelmesi mümkündür. Ancak Aristoteles'e göre, tözün tümel olması olanaksızdır. Bu konuda Aristoteles şunları söylemektedir: "Tümel de, bazı filozofların (Platoncuların) düşüncesine göre, 'neden' kelimesinin tam anlamında bir neden ve bir ilkedir. O halde bu konuda da tartışmaya girelim: çünkü hangisi olursa olsun, tümel bir öğenin töz olması imkânsız görünmektedir. Birinci olarak, bir bireyin

tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait olan şeye tümel denir."[31] Özellikle duyulur şeyler söz konusu olduğunda, Aristoteles'e göre, töz tümel olamaz; bu, mantıkça böyledir.

Aynı zamanda *Kategoriler* göz önüne alındığında, töz ile tümelin tanımları da yapılarına ve işlevlerine göre birbirinden farklı olduğuna göre, tözün tümel olması olanaksızdır. Çünkü töz, kendisi yapıca herhangi bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamındadır. Oysa tümel Aristoteles'in de deyişiyle her zaman bir öznenin yüklemidir; o halde tözün tümel olması olanaksızdır. Ancak, bu son yaklaşımda da yine duyulur şeyler söz konusudur. Duyulur şeyler, nesneler bağlamında tözün tümel olması mümkün değildir. Hiçbir tekil varlık, örneğin Sokrates, başka bir yapının –yine tekil bir varlığın ya da tekil varlıkların toplamının– yüklemi olamaz. O halde tümel töz değildir.

Öte yandan, idea, töz, tümel kavramları bağlamında sorun ele alındığında bunlar arasında nasıl bir ilişki vardır? Platonculara göre, idea tümeldir. Ancak, Aristoteles'e göre hem ideaların –duyulur bireysel yapıyla bağlantılı olarak– bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ileri sürmek hem de onların cins ve ayrımlardan oluşan türler olduğunu –tek, duyulur bireysel varlıkların birer niteliği olarak türler olduğunu– ileri sürmek mantıkça mümkün değildir. Bu durumda her duyusal-bireysel varlığa bağlı olan, ona karşılık gelen bir tür olacaktır; böylece bireysel-duyusal varlık kadar idea olacaktır. Aristoteles'e göre, bu durumda idea, bireysel-duyusal olanla bire bir karşılığı olan yapı olarak alınmak zorundadır. Yine bu durumda, nasıl ki töz bir anlamına göre –bileşik töz olarak– madde ve formdan meydana gelen bir yapıysa ve oluşa/yokoluşa bağlıysa onun tanı-

mının ve bilgisinin olması olanaksızdır. İşte buna benzer bir şekilde idea da onun varlığını savunanların ileri sürdükleri gibi bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlıkları vardır; dolayısıyla tanımlanamaz.[32] Görüldüğü gibi Aristoteles burada ideayı tümüyle bireysel olanla eş tutmaktadır. Ancak, ideanın bireysel olanla bu denli eş tutulması onu son derece anlamsız kılar; olsa da olur, olmasa da türünden bir varlık haline getirir. Oysa Platon'un ideayı bu denli güçsüz, rastlantısal bir varlık olarak, bu denli yalın olarak tasarlaması olanaksızdır. Her ne kadar Platon idea ile bireysel-duyusal varlık arasındaki ilişkileri belirgince –bir türlü– ortaya koyamamışsa da ideaları bireysel-duyusal varlık düzeyine indirgememiştir. Her şeyi her düzlemde (varolan, bilme, iletme düzlemlerinde) herkesçe belirgin duruma getirmeye ve nesnellikleri kurmaya çalışan Platon'un bakışı ile Aristoteles'in bakışı arasındaki farklar açıkça görülmektedir.

Aslında her ikisinin de amacı ortaktır: Varolanın –özellikle– bilgisini sağlam temellere dayandırmak. Aristoteles'in anlaşılamaz gördüğü nokta, ideanın bağımsız varlığıdır. Madde ve formun birlikteliği olarak alınan tözün yine bireysel olarak ideayla bağlantı içine girmesi Aristoteles için sorunları güçleştirici, ağırlaştırıcı niteliktedir. Ancak, böyle açıklama biçimi getirebilmesi için Aristoteles'in –en azından– Platon'un idea tasarımını bilmemesi, bundan haberli olmaması gerekirdi. İdea değişime uğrayan, oluş ve yokoluşa bağlı olan bir yapı değil; değişmez, zamandışı, hep kendisiyle aynı kalan bir form. Tıpkı, Aristoteles'in ikinci anlamındaki tözü gibi. Çünkü Aristoteles'e göre, birinci anlamında töz, madde ve formun birlikteliğidir; oluş ve yokoluşa bağlıdır. Tözün ikinci anlamındaysa ölçü alınan artık sadece formdur; bu da çeşitli biçimlerde varoluşu sağlayan öğedir, neden ve ilkedir.

Aristoteles'e göre tanımı sağlayan biçimsel (formel) yöndür ve tanım zorunlu olarak sözcüklerden meydana gelir; tanımın anlaşılır olabilmesi için de bireysel olmaması, tanımı yapılanın, tanımdaki kalkış noktasına göre, başkalarını da tanımlamaya yarayabilecek bir temel olması gerekir. Oysa idealar tanımlanamazlar, çünkü onlar bireyseldir. Ancak, Aristoteles bütün bu uslamlamalarda, ideaların sadece bireysel olduğu üzerinde durmakta, fakat onların oluşa ve yokoluşa bağlı olmayışlarını göz ardı ediyor gibi görünmektedir. Aristoteles'in; sanki Platon'u anlamamak, anlamak istememek –bu temele dayalı olarak düşüncelerini geliştirme yolunu tutturmuş– gibi bir hali vardır. Ona göre, Platoncuların yaptığı şöyle özetlenebilir: Onlar "... İdealarını ortaya atarlarken, ezeli-ebedi duyusal varlıklar ortaya atmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar."[33] Aristoteles bu tutumunu hem varlıksal hem de dilsel boyutta sergilemektedir. Varlıksal boyutta idea bireyseldir; dilsel boyutta da tanımlanamazdır. Zaten bunlardan biri, düşüneni öteki sonuca doğal olarak vardırmaktadır.

Töz, tanımlanabilirliği açısından öyle bir yapı içermelidir ki, bu yapı birçok tözde de ortak olmalıdır; o zaman da bu yapının biçimsel olmasından başka çıkar bir yol yoktur. Varlık alanında, duyulur, algılanır olan varlıklar alanında, oluş ve yokoluşa bağlı olan yapıda, ortak olan ancak tanımlanabilir olandır ya da tanımlanabilir olan ortak olandır. Bu durumda da o, olsa olsa form olacaktır. İşte Platon ile Aristoteles'in düşünüş biçimlerinin ortak olduğunu kanıtlayan yön, böyle bir yöndür. Biçimsel yön, bireysel olanın var olmasını ve bilinmesini sağlayacaktır.

Jean Tricot'nun Platon'un ideası ile Aristoteles'in formunu karşılaştırması sırasında ortaya koyduğu şu düşünceler büyük

önem taşımaktadır. "... Aristotelesçi form, ancak şeyin özel bir *belirlenimi, zorunlu bir niteliği*dir ve şeyin kaderini paylaşır: Şeyden ne önce, ne de ondan sonra vardır. O, şeyin özünün kendisidir. Ondan, sadece meydana gelmeme ile ayrılır: Çünkü form, ansal olarak vardır ve yine ansal olarak varlıktan kesilir. O, şeyden mantıksal bakımdan önce gelir, zamansal bakımdan önce gelmez. O halde Aristotelesçi anlamda 'eidos', *form*, *belirlemedir*."[34] Burada önemle üzerinde durulan, formun, ideanın (*eidos*) şeyden ne önce ne de sonra olmasıdır. Tümel (*form*, *eidos*) böylece şeyin içine yerleştirilmiştir. İşleviyse, şeyin hem var edilmesine hem de bilinmesine ilişkindir.

Formun çokanlamlı olduğu, çoklu işlevselliğinden de kolayca anlaşılmaktadır. David Ross, formun çokanlamlılığını şu düşüncelerle ortaya koymaktadır: "Aristoteles'e göre 'form', bir anlamlar çokluğunu kapsar. Bazan o, bir heykeltraşın malzemesine yeni bir form verdiğinde söylendiği gibi, duyulur biçim anlamında kullanılır. Ancak belki de daha sık olarak, duyu objesi olmaktan çok düşünce objesi olan bir şey, herhangi bir şeyin tanımında ifade edilen içsel doğası, yapısının planı olarak düşünülür. .... Genelde *morphe* duyusal biçimi ve *eidos* akılsal yapıyı gösterir ve ikincisi Aristoteles'in form kavramında bir temel unsurdur. Bu tarzda *logos* (formül ya da tanım) ve *to ti en einai* (ne ise o olması gereken şey, yani öz) sürekli *eidos*'un eşanlamlıları olarak kullanılır."[35] Aristoteles kendi görüşlerini ve eleştirdiği görüşleri, mantıkça bütün seçenekleri göz önünde bulunduracak şekilde ele alır. Duyusal-algısal varlığın kurucu öğelerinden olan ilineksel yapılar (tümeller) ona göre kesinlikle töz değildir. Ortak yüklemlerden hiçbiri ona göre töz olarak görülemez; çünkü bunlar bireysel değildir ve sadece duyusal-algısal şeyin bir niteliğidir. Öte yandan duyusal-algısal varlık

olarak töz hiçbir zaman tümel olamaz. Tümellerin ne türden bir varlığının olduğunu ve işlevlerinin ne olduğunu ortaya koyma konusunda ne Platon'un ne de Aristoteles'in doğrudan bir girişimi olmuştur. Bu konudaki bilinç aydınlanmasının öznesi Porphyrios'tur. Aristoteles'in başarısı –kuşkusuz, bir anlamda Platon'un da başarısı– tekil yapıların her düzlemde anlaşılırlığını sağlamak üzere söylemlerini kurmuş olmalarıdır. Buna özellikle Aristoteles'in bilimsel bilginin koşullarını araştırmış olması da eklenebilir. Aristoteles böyle bir amacı gerçekleştirirken varlık düzlemini hiçbir şekilde göz ardı etmemiş; salt özne planına sığınmamıştır. Varlık ve bilgi düzlemine ilişkin sorunlar onu, ister istemez her filozof gibi bu türden sorunlar alanına çekmiştir.

≈

Tümeller tartışmasını belirgin dile getirişiyle felsefe tarihine kazandıran, kuşkusuz, Porphyrios'tur. *Isagoge*'nin başlangıç paragraflarında ortaya konulan düşünceler bunu açıkça göstermektedir.

Burada belirlenen cins, tür, ayrım, özellik, ilinek gibi yüklemler, her bir özel yüklemin biçimsel ortak adıdır. Başka bir deyişle, özel nitelikli yüklemlerin yapılarını ve işlevlerini belirlemeye yönelik ortak adlardır.

Isagoge'nin önemi nereden kaynaklanmaktadır? Tümeller sorununu ilk kez açık seçik bir biçimde dile getiren bir yapıttır *Isagoge*. Bu yapıtta yer alan sorunun özü; varolan, düşünme, dil ilişkisini en temel biçimde dile getiriyor olmasındadır. Dolayısıyla da buradaki sorun, tek tek varolanların kavranmasında, tanınmasında, bilinmesinde ve dile getirilmesinde etkili olanın

ne olduğunu anlamaya yöneliktir. Burada varlıksal sorundan çok varlığı, varolanı kavramaya ilişkin bir sorun vardır.

Aslında Porphyrios'un daha sorunu ortaya koymaya çalışırken kalkış noktası, varolanları –bilmede, tanımada– bölmede, sınıflandırmada bu belirlemelerin ne denli işe yarayacağını göstermekle ilgilidir. Çünkü bu konuda yapılacak olan belirlemeler, kategoriler öğretisini kavrama bakımından da büyük ölçüde önemlidir. Kategoriler öğretisinde en can alıcı olan nedir ki, ortaya konulacak düşünceler bu kadar önemli ve etkili olsun? Aristoteles'in *Kategoriler*'inde neler söz konusu edilmiştir? Burada, varolan hangi yönüyle ortaya konulmak istenmektedir? *Kategoriler*'de tözsel/ilineksel var olma düzlemi ağırlıklı olarak ortaya konmaktadır. Bütün bu var olma biçimleri arasındaki ilişkiler ne türden ilişkilerdir? Tözsel olarak –birinci töz olarak– varolanın sahip olduğu nitelikler bu kez *Isagoge*'de ayrım, özellik, ilinek olarak ele alınabilir. Cinsi türe ayırmada ayrım, özellik, ilinek; özellikle de özgül ayrım büyük rol oynayacaktır. Burada söz konusu olan ilişkiler içerik olarak sabit, değişmez ilişkiler değil, göreli ilişkilerdir. Öyleyse, *Isagoge* değişmez bir başvuru noktası içermemektedir. Tümellerin birbirlerine göre olan konumları içerik dikkate alındığında görecelidir; açıklamalar işlevseldir. Bir şeye göre cins olan, bir başka şeye göre tür haline gelebilir. Varolanlar arasındaki ilişkiler değişmez ilişkiler değil; göreceli ilişkilerdir. Bu yaklaşıma göre, belirleyici olan, belki de değişmez olan, var olma düzlemine ilişkin mantıksal yöndür.

"Belirlenen beş tümelin yapısı nedir? İşlevi, işlevleri nelerdir?" sorusu büyük önem taşımaktadır. Porphyrios'un *Isagoge*'de gözler önüne serdiği, bunların birer töz olmayıp (Platon'un düşündüğü gibi ve Aristoteles'in de kendi düşünceleri çerçevesin-

de temel bir biçimde eleştirdiği gibi) biçimsel yapılar olmaları durumudur. Ayrıca, Porphyrios tek tek tözleri belli bir mantık düzeni içinde, düşünme düzeni içinde bir araya getirmektedir. Tek tek varolanlar arasındaki mantıksal ilişkiler –bunlar bilginin olanağını sağlarlar– onları tanımaya yönelik belirlemelerin dayanak noktaları herhangi bir varlığa karşılık gelmemektedir. Bunlar tümüyle düşünsel ve dilseldir. Kuşkusuz, bunlar belli bir duruma karşılık gelmektedir; fakat burada onların, çok daha üst düzeyli soyut bir biçimsellik içinde algılanmaları söz konusudur. Çünkü tümeller formel, biçimsel yapılardır; ilkelerdir. Bu ilkelerin içleri tek tek varolanlarla doldurulmaktadır. Bu doldurma işi nasıl gerçekleşmektedir? Tek bir varolanın başka varolanlarla ilişkisi, bu beş yapıya göre belirlenmektedir. Örneğin insanın belirlenmesi; cins, tür, ayrım (özgül ayrım) özellik, ilinek gibi mantıksal yapılar –düşünsel/dilsel yapılar– aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Bütün bu önbelirlemelerden sonra, ilkin Porphyrios'un soruları hangi amaçla/amaçlarla ortaya koyduğu, gelenekle olan bağı/bağları üzerinde durulacaktır. Burada ayrıştırılan yön, Porphyrios'un söyleminde iç içe girmektedir. Porphyrios, konularına gelenekle olan bağ açısından girmeyi tercih etmektedir. Porphyrios, bu bağlamdaki karşıt görüşlerin farkındadır ve Aristotelesçilerden yana tavır takınmaktadır. Çünkü ona göre "Gezimciler" serimlenen konularda akla yakın görüşler ileri sürmektedirler. Ayrıca, anlaşılmasını sağlamak istediği bir görüş için –Aristoteles'in görüşü için– böyle bir tasarıyı ortaya koymaktadır: "... Aristoteles'in Kategoriler öğretisini öğrenmek için cinsin, ayrımın, türün, özelliğin ve ilineğin ne olduğunu bilmek zorunludur."[36] *Kategoriler*'de tek bir varolanın yapıtaşlarını, asıl kuruluşunu ortaya koyanları, aynı düzeydeki varlık-

ları, tek tek varolanları anlama çabası söz konusuyken, başka bir deyişle yatay düzlem söz konusuyken; *Isagoge*'de tek tek varolanlararası mantıksal ilişkiler, başka deyişle dikey ilişkiler söz konusudur. Tek varolanı anlamanın yolu da onu diğer varolanlarla belli bir bağlantı noktası içine sokmak, onun konumunu düşünsel olarak –düşünsel çerçevelerle– belirlemekle olanaklıdır. İşte tanıma, bölme, sınıflandırma ancak böyle bir işlemle ortaya çıkmaktadır. Tek tek varolanların ilk ağızda sergiledikleri karmaşıklıktan işte bu yatay ve dikey ilişkiler çerçevesinde kurtulmak mümkün olabilecektir.

Bu ilişkilerde de ölçütler bireysel (tekil) yapıya ve yine bireysel (tekil) yapıları anlamlı kılmak üzere oluşturulan mantıksal/düşünsel çerçevelere göre olacaktır. Aristoteles'te, varolanı belli bir yere yerleştirme çabası daha çok, yatay eksende olup bitmektedir; ancak yine de dikey eksen de cins, tür olarak belirmektedir. Töz belirlemesi yatay eksenin en can alıcı noktasındadır; her şeyin taşıyıcı temelidir; her türlü oluşumun çıkış noktasıdır. Porphyrios ise dikey eksene büyük ağırlık veren, bu noktada dikkati çeken bir filozof olarak belirmektedir; bireyi, bireysel konumları anlamanın yolu ona göre, onları düşünsel açıdan belirleyen noktaları açığa çıkarmaktan geçmektedir. Bireysel olanı belirleyen nelerdir? Bu sadece ona özgü olanlar olamaz. Böyle bir durumda istenen bağlantılar kurulamaz; sınıflandırma, bölme işlemleri yapılamaz. Nerede olduğu bilinmese de yine de ne türden bir işleve sahip oldukları sezdirilen sınıflandırma ölçütleri dikkate alınmalıdır. Bu ölçütler de dikey ilişkileri kurmada belirleyici olacaklardır. Cins, tür, bireysel olan ilişkisi dikeydir ve görecelidir. Diğerleriyse salt yatay eksende kendini göstermektedir.

Dikey ve yatay ölçütler nasıl bir yapıdadır? Bireysel olan-

dan bağımsız mı, onun içinde mi? Duyulur mu, düşünülür mü? Temel olarak sorulacak soru, onların duyulur/düşünülür olup olmadıkları karşıtlığı içindedir ya da bu karşıtlık içinde sorulmuştur. *Isagoge*'de yer alan cins, tür, ayrım, özellik, ilinek deyişi yerine tümeller deyişini kullanarak, başka bir anlatımla onların da ortak nitelik ve işlevlerini göz önünde bulundurarak ve yine onları daha soyut ilkeler durumuna getirerek kavramaya çalışmanın bir örneği sergilenecektir burada.

Cins ve türler, başka bir deyişle tümeller nasıl bir yapıdadır? "İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi yoksa cisimsiz mi olduğunu son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım: burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır. Burada .... eskilerin ve onlar arasında özellikle GEZİMCİLER'in bu son noktalar üzerinde daha akla uygun şeyler tasarladıklarını ve benim incelemeyi istediğim şeyler hakkında düşündüklerini göstermeye çalışacağım."[37] İşte bu sorularla başlayan ya da bu soruların yüklediği görevlerle bütün felsefesini oluşturmayı amaçlayan bir anlayış sergilemektedir Porphyrios. Bununla birlikte Porphyrios, bilinçli bir biçimde sorduğu bu soruları yanıtlamaktan kaçınmaktadır; sahip olduğu felsefi bilgiler ona bu soruları sordurtmuştur ama yanıt vermekten de çekinmiştir. Ancak yine de Gezimcilerin kendisine daha yakın düştüğü konusunda da bir ipucu vermektedir.

Gezimcilerde büyük ölçüde birinci töz bağlamında her türlü yapı kavranmaya çalışılırken, Porphyrios'ta ilkin bireysel yapının dikey ilişkileri –bölme/sınıflandırma– ele alınmakta;

ardından da bireyin kurucu öğesi olarak diğer üç tümele yer verilmektedir. Bireysel bir yapı âdeta insanın düşünme tarzının doğal akışı içerisinde anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ancak, burada bir karşılıklığın da gözetildiği ortadadır: Cins ve türe ilişkin bölmeleri/sınıflandırmaları sağlayacak olan, diğer tümellerdir; fakat bunlar dilsel ve düşünseldir. Bunlar tek tek varolanlar arasındaki dikey ilişkileri belirleyici yapılardır aynı zamanda.

Yapıt boyunca ele alınan tümellerden her birini taşıyan yön/yönler nelerdir? Onları o yapan nedir, nelerdir? *Isagoge*'deki sırayı izleyerek bu soruları yanıtlamak olanaklıdır. Böylece belki de ilk kez Porphyrios'ta varolanlararası ilişkilerin soyut bir duruma getirildiği ve onların –tek tek varolanların– bu bağlamda/bağlamlarda anlaşıldığı görülmektedir. İşte bu ilişkilerin açığa çıkarılmasıyla ancak bilimsel düşünüşün de temellerinin atılabileceği ileri sürülebilir. Fakat sınıflandırma sadece bilimselliğin ölçütü değildir; her türlü düşünüş biçiminin de asıl taşıyıcı temelidir. Burada salt biçimsellik çerçevesinde bu değerlendirme yapılmaktadır. İçerik olarak bütün bu belirlemeler yanlış da olabilir; gerçekliği tam olarak yansıtmıyor olabilir – doğru nitelemesinin geçerli olmadığı dilsel yapıların durumu böyledir. Ama ne olursa olsun, salt biçimsel olarak da kabul edilse, tümellerin sağlayacağı belirlemeler son derece önemlidir. Çünkü düşünme, bu belirlemelerle ancak edim olarak var olabilir. Tek tek varolanların anlamlı kılınabilmesi için –bilinebilmesi ve dile getirilebilmesi için– böyle bir soyutluk kaçınılmazdır.

Yapıt boyunca, tekil varolanın asıl kalkış noktası olduğu da anlaşılmaktadır. Tümellerin varlığı tam da tekil varolanlardan çıkmamakta, fakat onların anlamlı kılınabilmesi için vazgeçilmez olmaktadır. Tümeller burada *a priori* temeller gibidir. Tümeller biçimsel birer yapıdır; fakat onların içleri âdeta deney-

sel, duyusal, algısal olanla doldurulmaktadır. Tümeller böylece duyusal olanın kavranmasını sağlayan çerçeveler olarak görülmelidir. Bunlar, duyusal olandaki yanın, çok çeşitli yanların/niteliklerin kavranmasını, bilinç alanına çıkarılmasını sağlayan çerçevelerdir; biçimsel, formel yapılardır.

Porphyrios'a göre cins nedir; ne işe yarar; nerede bulunur? Onun asıl yapısı nedir? Kısacası cinsin anlamı nedir? Cins, her şeyin doğuşunun çıkış noktasıdır. Tek bir ilkeden gelenlerin tümüdür. Tekil bir varlığı başka türlü olanlardan tümüyle ayıran yapıların topluluğu olarak cins değerlendirilmektedir *Isagoge*'de. Cins bu anlamda varlıksal olarak, bir topluluğu imlemektedir; cins teklerin ve onların bağlı olduğu türlerin bir topluluğudur. Cins yine bu yapıtta yer alan bir başka belirlemeye göre, türün, altında sıralandığı şeydir. Cinsin ilke oluşu tam da burada kendini göstermektedir. Çünkü cins burada, kendi altında sıralanmış bir çokluğu içermektedir. Cins çıkış noktasıdır; türlerin topluluğudur. Cinsin burada bir ilke olduğu ortaya çıkmaktadır. Cins bir yüklemdir. İşte filozofların üzerinde durduğu anlam da budur. Çünkü filozoflar, varlık ile düşünme arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. İşte burada da bu ilişki tekil olana ait yüklemi belirlemede ortaya çıkmaktadır. Ayrıca cinsin bireye yüklenişi ile diğer tümellerin yüklenişi arasında da büyük farklar vardır.

Tümeller, yüklemler olarak ele alınacaklardır. Ancak, tümeller neyin yüklemleridir? Tümeller kısaca, bireylerin ve bireylerin oluşturduğu toplulukların yüklemleridir. Cinslerse, bir çokluğa yüklenebilir olmaları bakımından diğer yüklemlerden farklıdırlar: "... cinsler bir çokluğa yüklenebilir olmaları bakımından bir yandan tek bir birey için söz konusu olan yüklemlerden farklıdırlar."[38] Porphyrios herhangi bir

mantıksal yapıyı, oluşumu varlıksal tabanına, dayandığı zemine bağlı olarak değerlendirme yoluna gider. Bu bakımdan da Porphyrios'un ortaya koyduğu ilkeler, varlıksal temeli hiçbir zaman göz ardı etmeyen ilkelerdir. Soyutlukları, varlıksal taban tarafından belirlenen ilkelerdir; kendi başına bir soyutluk içermezler. Böyle bir yaklaşım, varlık-düşünme ilişkisinde, bütün antikçağ ve ortaçağa özgü olan; zihin (düşünme) varolanı (varlık) bilir ilkesini içermektedir. Bu dönemlere ilişkin ortak düşünüş biçimi, her türlü usavurmayı taşıyan ortak kabul bu doğrultudadır. Üstelik de bu ortak kabul; şeyi, nesneyi, tek tek varolanları tam da kendi yapılarına uygun bir biçimde bilme tutumuyla özdeştir.

Tümeller arasındaki sıradüzeninin ölçütü, cinsten başlayarak bir tekliğe, bir çokluğa –tekil yapıların hiç kuşkusuz, nitelikler temeline dayalı bir biçimde meydana getirdiği bir çokluğa– yüklenir olup olmamadır. Tümeller bu ölçüte göre, sıradüzenindeki yerlerini almaktadırlar. Sıradüzeninde en alt basamak cinse aittir. Tümeller böylece ne bakımdan ele alınırsa alınsın, varlık-düşünme ilişkisinin/ilişkilerinin anlam kazanmasında açığa çıkmaktadırlar ya da bu ilişkinin anlam kazanmasını sağlamaktadırlar. Cins; Porphyrios'a göre türden, ayrımdan, özellikten ve ilinekten farklıdır. Çünkü cins dışındaki bütün diğer tümeller bireye yüklenirler; sadece cins bir çokluğa yüklenmektedir.

Porphyrios küçük fakat son derece önemli olan bu yapıtta bir yüklem olarak tümellerin tekili, bireysel olanı belirlemede oynadığı rolü ortaya koymaktadır. Tümeller; tekil, bireysel yapıların ne olduğu, nasıl olduğu sorularının yanıtlarını veren yapılardır. Terimler, kavramlar ve onların da ardında bulunan bireyler, tek tek varlıklar hakkında söz konusu olmak, cinse

özgüdür; bu, cinsin en belirgin yönüdür: "... terimler çokluğu için kabul edilmiş olmak, cinsi tek bir bireye yüklenmiş olan bireysel yüklemlerden ayıran şeydir; özgül olarak farklı terimler için kabul edilmiş olmak cinsi tür olarak ya da özellik olarak yüklenmiş terimlerden ayıran şeydir. En sonunda özsel olarak yüklenmiş olmak, cinsi, ayrımlardan ve ortak ilineklerden ayıran şeydir; ayrımlar ve ortak ilinekler, özce değil, nitelik olarak ya da herhangi bir ilişki içerisinde karşılıklı olarak yüklemleri oldukları konulara yüklenmişlerdir."[39]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Porphyrios, tek tek her bir tümeli, yüklem olarak sahip olduğu işlevi doğrultusunda belirlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda da her bir tümelin, yüklemi olduğu bireysel yapıyla olan ilişkisi ele alınmaktadır. Cinsi cins yapan, onun özsel olarak bireyler topluluğuna yükleniyor olmasıdır.

Cins ayrıca en temel yüklem olarak, diğer tümelleri (yüklemleri) belirlemede de ölçüt durumundadır; tek bir şeye ilişkin bir bilinç edinmek, onu diğer yapılardan ayırmak bir bakıma onu algılamak, tanımak, bilmek için en gerekli olan cinsini açıkça ortaya koymaktır; bireyin cinsini belirlemek, onu diğer bütün varolanlardan ayırmak demektir. Ancak, böyle bir belirlemenin gerekli oluşunun ötesine geçip yine tek bir yapıyı belirlemenin yeterli koşullarına bakmak gerekmektedir. Bireyden alınan ilk izlenimler gerçekten de onların ilkin cinsini ve türünü anlama çabası doğrultusundadır; cins düşünenin ilk yönelişini belirler; başka bir deyişle, düşünen ilkin, bir şeyin kendini tekil bir yapıda sunan şeyin temel olarak bağlı olduğu cinsini kavramaya çalışır. İlk algılanan cinstir; ardından da daha ayrıntılı gözlemler sonucu türün belirlenmesi gelir.

Öyleyse tür nedir? Porphyrios'a göre, "... tür, cinsin altında

sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şeydir. Şöyle de denebilir: Aralarında özgül olarak farklı terimlerin çokluğuna özsel olarak uyan yüklemdir."[40] Ancak, türler için de "en özel türler", "özel olmayan türler" ayrımını yapmak gerekmektedir. İşte bu noktada en özel türün, başka bir deyişle artık kendisine bağlı başka bir tür olmayan türün tanımı, örneğin insanın tanımı için söz konusu olan şudur: Aralarında özgül ayrımlar olan terimlerin imlediği bireyler topluluğuna (örneğin, insan) özsel olarak yüklenendir. Çünkü insan tek tek insanların cinsi değildir; insanın cinsi, hatta yakın cinsi hayvandır ve insan tür olarak akıllı hayvandır; akıllılık insanın türsel ayrımıdır. Her ikisinin birleşmesi (yakın cins –hayvan– ve türsel ayrım –akıllı–) insan türünü oluşturur.

Porphyrios'un yapıtının bu bölümünde "kategori" deyişi geçmektedir. Felsefi söylemler titizlikle ele alınırsa, kategori teriminin felsefe tarihinin çokanlamlı terimlerinden biri olduğu anlaşılır. Filozofların "kategori"yle neyi imledikleri konusunda büyük bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Jean Tricot'nun da üzerinde durduğu gibi, "ARİSTOTELES'in dizgesinde Kategoriler Varlığın en genel yüklemleri ve en üst cinslerdir (*summa genera*); bunlar Varlığın gerçek belirlenimlerini oluştururlar. Kategorilerin mantıksal olduğu kadar, metafizik ve varlıkbilimsel bir karakteri de vardır: Onlar Varlığın sıfatlarıdır ve *Salt Aklın Eleştirisi*'nde olduğu gibi salt düşünmenin öznel biçimleri değillerdir."[41] Genellikle kategoriler, felsefe tarihinde ya varlık ya da düşünme bağlamında ele alınmaktadırlar. Felsefesini varlıkbilimsel (ontolojik) bir temele oturtan bir filozof için kategori de varlıkbilimsel niteliktedir; felsefesini bilgibilimsel (epistemolojik) bir temele oturtan filozof içinse kategori düşünsel ve ardından da bilgisel nitelikli olmaktadır.

Porphyrios ise burada "kategori" deyişini Aristotelesçi yaklaşım içinde ele alıyor gibi görünmektedir: "... her kategoride, en genel cinsi gösteren kimi terimler ile en özel türü gösteren kimi terimler vardır; sonra da en genel cinslerle, en özel türler arasında yer alan aracı durumundaki terimler vardır. Kendi üstünde artık daha yüksek başka bir cinsin bulunmadığı terim, en genel olandır; kendinden sonra kendine bağlı başka bir türün olmadığı terim, en özel olandır, sonunda farklı terimlerle olan ilişkisine göre gerçekten, hem cins, hem de tür olan öteki terimler de, en genel ve en özel arasındaki aracı terimlerdir."[42]

Varolanları kendisinde olduğu varsayılan özelliklere göre belli bir sıradüzeni içinde göstermeye çalışma sürecinde genellikle cins dendiğinde imlenen ikinci tözdür. Buradan da anlaşılacağı gibi, Porphyrios sadece *Kategoriler*'in etkisi altındadır. Oysa Aristoteles'in *Metafizik*'teki töz kavrayışı başkadır. Porphyrios'un sadece *Kategoriler*'den söz ettiğini şu ifade açıkça göstermektedir. Aristoteles'in ortaya koyduğu ilk on cins, yani kategoriler içinde de "en genel cins", "en özel tür" sıradüzenini izler görünmektedir: "... *Kategoriler*'de söylenene göre, ilk on cinsi, ilk on ilke olarak kabul etmek gerekir."[43] İşte bu ilk on cins içinde en genel cins de tözdür: "Nasıl ki töz, kendinden önce hiçbir cins bulunmadığı için en yüksek terim olarak en genel cins ise, tıpkı bunun gibi, bir tür olan kendinden sonra bir tür bulunmayan, ayrıca türlere bölünebilmeye elverişli hiçbir terimi olmayan, ama yalnızca bireyleri olan (çünkü Sokrates, Platon ve bu beyaz şey bir bireydir) insan da artık ancak tür, son tür ve bizim dediğimiz gibi en özel tür olabilecektir."[44] Porphyrios tür-en özel tür ayrımını yaparken diğer terimlere, yüklemlere, ilkelere tekrar tekrar dönmekten kendini alamaz. Bütün bu yüklemlerin birbirlerini gereksemeleri

mantıksal yapıdan dolayıdır. Porphyrios'un sık sık "eşadlılık", "eşanlamlılık" belirlemelerini yapması, kendi iç tutarlılığını, Aristoteles'in görüşlerine bağlılığını göstermektedir. Böyle bir yaklaşım, ortak varlık adını devre dışı bırakmaktadır. Çünkü Aristoteles'in ortaya koyduğu gibi, ilk on ilke olarak ilk on cinsi ve bunların içinde de en genel cins olan tözü de imlemek üzere "Varlık" teriminden sadece yararlanmak, ayrıntıda, her türlü yapıyı belirlemede bir işe yaramayacaktır. Olsa olsa burada bir eşadlılık söz konusu olacaktır; açıklama, belirleme sadece sözel düzeyde kalacaktır. Oysa her türlü yapının, varolanın durumu, düşünenden eşadlılık düzeyinden belirli gerekçelerle, her bir yapının özgül, özel durumunu belirlemeye gitmeyi gerektirmektedir.

Varlık kavramı, terimi yeterli değildir; onun bir gerekliliği söz konusu olabilir ama daha özel, daha işlevsel terimlere geçmek gerekmektedir. Öyleyse varolanı, tek tek varlıkları –salt sözel düzeyde kalan "Varlık" teriminden kurtararak– açıklayabilmek; konumlarını, aralarındaki sağlıklı ilişkileri ortaya koyabilmek için başka türden terimleri, kavramları ele almak gerekmektedir. "Öyleyse, en genel cins on tanedir; en özel türler sonsuz sayıda değil, belirli sayıdadır; en özel türlerden sonra yer alan bireylere gelince, bunlar sonsuz sayıdadır."[45]

Porphyrios'a göre cins daha çok tekliği, tür ise cinsin belirlediği, sınırladığı bir çokluğu ifade eder. Porphyrios bu bölümde cins, tür, birey arasındaki ilişkileri, onların her birini tanıtabilmek, birbirlerine ne denli gereksindiklerini ortaya koyabilmek üzere ele almıştır. Bütün bu dile getirilenlerden de anlaşıldığı gibi, bunların arasında gerçeklik boyutuna sahip olan, bireydir; bir bakıma asıl kalkış noktası odur. Özellikle cins, mantıksallığı dile getirmek bakımından "en genel" nitele-

mesiyle birlikte kategorileri imlemekte, ancak, Porphyrios'un özel kullanımıyla da bireyin, tek olanın konumunu açıklayıcı, belirleyici mantıksal ilke olmaktadır.

Cins, tür gibi tümeller her ne kadar bireyi belirlemede, onun durumunu saptamada, diğer bireylerle olan ilişkilerini de bu arada belirginleştirmede yardımcı oluyorsa da cins ile türü birbirinden ayırmada, ayrımın rolü çok büyüktür. Buraya kadar yapılan açıklamalarda benzerlik ilkesi temele alınırken, ayrım adını alan tümelle birlikte, bireyler arasındaki farklılıklar, benzemezlikler, ayrı oluşlar gündeme gelmektedir.

Asıl amaç, bireyin bilinebilirliğini sağlayan mantıksal ilişkileri saptamaktır ve bu ilişkilerde belirleyici durumda olan yapıların işlevleri ön plandadır. Hem onların nasıl elde edildikleri hem de bulundukları yere[46] ilişkin dile getirmeler kuşkusuz çok önemlidir; fakat yapılacak iş, ilkin onların işlevlerini belirlemektir.

Bir bakıma cinsin türler halinde ayrılmasında belirleyici durumda olan ayrım nedir? Her terimin çokanlamlılığı üzerinde duran ve her terimi kuşatıcı bir biçimde belirlemeye çalışan Porphyrios, aynı yaklaşımı burada da benimser: "Ayrımın bir genel anlamı, bir özel anlamı ve bir de çok özel anlamı vardır. Genel anlamda, bir şey, ister kendine göre, ister bir başka şeye göre herhangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır, denilir: Sokrates, Platon'dan ayrıdır çünkü o, başkadır; kendisinden çocuk olmasıyla, sonra adam olmasıyla, eylem ya da hareketsizlik durumunda olmasıyla ve varolma biçimi bakımından başka olduğu tüm zamanlarda ayrıdır. Özel anlamda, bir şey başka bir şeyden, kendinden ayrılamayan bir ilinekle başkasından ayrı olduğu zaman ayrıdır denilir: Bu ayrılamaz ilinek, örneğin gözlerin yeşil rengi, burnun gaga bi-

çimi, bir yaranın bıraktığı silinmez izdir. Son olarak çok özel anlamda, bir şey bir başkasından, özgül bir ayrımla ayrıldığı zaman, o ondan ayrıdır denir: Böylece, insan özgül bir ayrımla, yani akıllı olma niteliğiyle attan ayrıdır. Genel bir biçimde bir varlığa eklenen her ayrım, onu değiştirir; ama genel ya da özel ayrımlar onu nitelik yönünden değiştirir; oysa en özel ayrımlar onu tümüyle başka yaparlar. .... Onu başka yapan ayrımlara özgül ayrım denir; onu başka bir nitelikte yapanlara ise yalnızca ayrım adı verilir. Böylece hayvana eklenen akıllı olma ayrımı onu başka yapar, oysa devinme ayrımı onu, hareketsiz olan varlıktan sadece nitelik yönünden ayrı kılar: Bunun için birincisi onu başka yaptı; ikincisi ise sadece nitelikçe başka yaptı."[47]

Yukarıda da dile getirildiği gibi, bir cins "ayrım tümeli" ve onun en özel hali olan "özgül ayrım" aracılığıyla türlere ayrılabilir. Ayrımlar, ayrılabilir/ayrılamaz oluşlarıyla da bireyin belirlenmesini sağlarlar. Özgül ayrımlar bireyi tümüyle başka yapan ayrımlardır, oysa yine öyle bazı ayrımlar vardır ki, yukarıda da gösterildiği gibi, bireyi farklı aşamalarda, farklı durumlarda kendi içindeki dönüşümünü, değişimini sağlarlar sadece; ancak birey yine de kendisidir.

Fakat burada dikkati çeken nokta, ayrımın özel anlamda oluşuyla, ilinek arasındaki ilişkidir. İşte burada, ayrım adını alan tümelin kurucu öğesi olarak ilineksel bir durumdan, ayrılamaz ilinekten söz edilmektedir. Bireysel olandan kalkışın yine büyük önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Bireyin sahip olduğu, maddesel temeli olan yapılar –ilinekler– gösterdikleri çeşitli özelliklerle, daha üst düzeyde –daha üst düzeydeki mantıksal yapıda– açıklayıcı, belirleyici ilkelere yükselmeyi sağlamaktadırlar. Özel anlamda ayrımı ayrım yapan temel, ilke, ayrılamaz ilinektir. Bu ayrımlar, yani ayrılamaz ilineksel oluşumlar, ko-

nuyu nitelikçe ayrı kılan yapılardır; burada bireysel düzlem, yatay ilişkiler söz konusudur. Oysa bireyi tam olarak, bireysel olarak belirlemede cins ve tür bağlamında dikey ilişkiler söz konusudur.

Bu çeşitten belirlenimler salt mantıksallık temeline dayalı hiyerarşik ilişkilerin ortaya çıkmasını, bireyin bilinirliğini sağlarlar. Ancak, bütün bu açıklamalarda dikkati çeken nokta, bireysel düzlemde, bireyler açısından hiçbir hiyerarşinin bulunmayışıdır. Somut düzlemde her birey eşit değerdedir; ancak, bireyleri anlaşılır kılmak, onların konumlarını belirlemek üzere yapılan soyut/mantıksal çalışmalarda salt mantıksal nitelikli dikey/sıradüzensel (hiyerarşik) ilişkiler ortaya çıkmaktadır. Aristotelesçi bakış açısının somut temelli sıradüzenine (hiyerarşiye) yer vermediğini, her bütünlüğün/bireyin kendi içinde değerli olduğunu, ancak, bilinebilmesi için mantıksal nitelikli bir sıradüzenine gereksinim olduğunu anlamak mümkündür. Oysa somut nitelikli sıradüzensel ilişkiler, her bir bütünlüğü/bireyi başka yapılara bağımlı kılar; birey sıradüzeninin en tepesinde yer alan yapıya göre ancak açıklanabilir, var olabilir. Tepe noktası, tekilin/bireyin bütünlüğün hem var olmasının hem de bilinmesinin temeli olur. Oysa Aristoteles ve Aristoteles'e dayalı görüşlerde böyle bir yön yoktur. Bu bağlamda Plotinos ve Yeni Platoncu görüşler ele alınabilir.

Ayrım tümeliyle giderek, bireysel yapı daha da somut bir biçimde kendini göstermektedir. Bir bakıma ayrım, ister genel, ister özel isterse de en özel anlamında olsun, "bir şeyi işte o şey yapan şey"dir. Böylece ayrım tümeli, bireyden yola çıkılarak kurulan dikey mantıksal ilişkilerle, yatay varlıksal ilişkilerin tam bir kesişme noktasını oluşturmaktadır. Bu da somutluğun ve soyutluğun, mantıksal olanla varlıksal olanın birleştiği yerdir.

Özellik adını alan tümelde de benzer nitelikleri görmek mümkündür. Bu da çokanlamlı bir terimdir ve bunların içinde de dördüncü anlam en önemli, en belirleyici olandır: "Özelliğin dört anlamı vardır. İlkin bütün bir türe ilişkin olmayıp, tek bir türe ilineksel olarak ait olan şeydir: Örneğin, insan için hekimlik yapmak ya da geometri ile uğraşmak gibi. Sonra, tek bir türe ilişkin olmadan, bütün bir türe ilineksel olarak ait olan şeydir, insanın iki ayaklı olması gibi. Bir de tek bir türe, bütün bir türe ve sadece belirli bir anda ait olan şeydir: Yaşlanınca saçı sakalı ağarmak her insana özgüdür. Dördüncüsü, tüm bu koşulların aynı anda bir araya gelmesidir: Tek bir türde, hepsinde ve her zaman olmak, insan için gülme yetisi gibi. Gerçekten, insan her zaman gülmese bile, her zaman güldüğü için değil, ama doğal olarak buna gücü olduğu için, insanın gülme yetisi vardır denmektedir; bu onun yapısının, her zaman bir bölümünü oluşturan bir niteliktir; at için kişneme yetisi gibi."[48]

İlinek tümeliyle birlikte tümüyle maddesel, varlıksal ve bireysel yön gündeme gelmektedir. Bireyin "bireysel temelde" belirlenmesinde en büyük rolü oynayan tümel, ilinek tümelidir. Ama ne olursa olsun, birden çok yapıya yüklenebilir olması onu tümel yapmaktadır. "İlinek, konunun ortadan kalkmasına yol açmadan oluşan ve yok olan şeydir."[49] Ayrılabilir ve ayrılamaz diye iki türe bölünen "ilinek aynı konuya ait olabilen ya da ait olamayan şeydir."[50]

Tümellerin hepsi mantıksallıkları açısından herhangi bir çokluğa yüklenilebilir olma niteliğiyle ortaya çıkarlar. Burada belirlenen hiyerarşi ve bireyi anlamak üzere oluşturulan dikey ilişkiler bütünlüğü tümüyle mantıksal niteliklidir. Genel ve özel anlamda ayrım, özellik ve ilinek tümellerindeyse böyle bir sıradüzenini bile kurmak olanaksız görünmektedir. Dikey

ilişkiler cins ve tür söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da dile getirildiği gibi, sıradüzeni mantıksal niteliklidir; varlıksal (ontolojik) bir yapı burada söz konusu değildir.

Tümellerin ortak niteliklerini, karakterlerini belirleme bu konuda bir ipucu vermektedir: "Bütün bu kavramlarda ortak olan şey, bir konu çokluğuna yüklenmiş olmaktır. Cins, türler ve bireyler için doğrulanmıştır ve ayrımda da durum aynıdır; tür, içerdiği bireyler için doğrulanmıştır; özellik, özelliği olduğu tür ve bu tür altındaki bireyler için doğrulanmıştır; ilinek hem türler, hem de bireyler için doğrulanmıştır. Gerçekten, hayvan, türleri olan atlara ve öküzlere; aynı biçimde bireyleri olan şu ata ve şu öküze de yüklenmiştir; akıllı olmama atlara ve aynı zamanda öküzlere ve bu türün bireylerine yüklenmiştir. Ama tür, örneğin insan, ancak tek tek insanlara yüklenmiştir; özellik, örneğin gülme yetisi aynı zamanda hem insana, hem de tek tek insanlara yüklenmiştir. Ayrılamaz bir ilinek olan siyah hem karga türüne, hem de tek tek kargalara yüklenmiştir; ayrılabilir bir ilinek olan devinmek insan ve ata yüklenmiştir; fakat ilkin bireylere, ikinci derecede yalnızca bireyleri içeren türlere yüklenmiştir."[51]

Aristoteles'in Porphyrios üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir: Mantık, bireyi diğer bireylerle, bireysel yapılarla olan ilişkilerinde kavramanın, anlamanın yolu olmaktadır. "Birey hangi koşullarda ve nasıl bilinebilir?" sorusunun yanıtı verilmiş gibi görünmektedir *Isagoge*'de. Verilen yanıtsa şöyle özetlenebilir: Bilmenin yolu, genel kavramlardan, tümellerden geçer. Ancak tümelin, genel kavramların nerede bulundukları, nasıl elde edildikleri soruları hâlâ açık sorular olarak kalmaktadır. Ortaçağ filozoflarını en çok uğraştıracak olan sorular işte bunlardır.

≈

Mantık hocası olarak bilinen Boethius, Aristoteles'in ve Porphyrios'un yapıtlarından –mantıkla ilgili olanlarının– bir bölümünü çeviri ve yorum çalışmaları yoluyla ortaçağ dünyasına aktarmıştır. Ayrıca Boethius, Porphyrios'un *Isagoge*'sini hem Latinceye çevirmiş hem de yorumlamıştır. Oluşturduğu yorumlardan birincisi başlangıç düzeyinde olanlar için, ikincisiyse daha ileri düzeyde olanlara ilişkindir.

Çalışmasını doğrudan doğruya Porphyrios'un sorularıyla başlatan Boethius, sorulara çeşitli seçenekleri göz önünde bulundurarak yanıt vermeyi tercih eder. Bilindiği gibi, Porphyrios soruları sormuş ama yanıtlamaktan kaçınmıştır. Bu noktada soruları bir kez daha dile getirmekte yarar vardır: "Cinslere ve türlere gelince, (a) onların var olup olmadıklarını ya da sadece anlama yetilerinde yalın bir biçimde bulunup bulunmadıklarını, (b) ya da eğer onlar var iseler, cisimli ya da cisimsiz olup olmadıklarını (c) duyulur şeylerden ayrı olup olmadıklarını ya da duyulur şeylerde ve onlarla uyum içinde var olup olmadıklarını dile getirmeyi şimdilik bir yana bırakacağım."[52] Birinci soruda iki seçenek sunulmuştur ve bunların her birinin doğrultusu diğerinden tümüyle farklıdır. Eğer bu doğrultulardan birincisinde iz sürülecekse, bu iz sürüş düşüneni nereye kadar götürecektir? Bu bağlamda yeni seçenekler neler olacaktır? Eğer cinsler ve türler varsalar, kendi başlarına var olan yapılar olarak beliriyorlarsa, bir başka deyişle zihnin birer ideası değilseler, bu durumda onların bu varoluşu bu kez düşüneni ne tür seçeneklerle karşı karşıya bırakacaktır? Dikkat edilirse buradaki her bir düşünüş biçiminde, tüketici bir biçimde tüm

düşünme yolları dikkate alınmaktadır. O halde kendi başına var olma cisimli ve cisimsiz olmak üzere iki türlü olacağından, cinsler ve türler iki biçimde ancak var olabilirler. Bunlar ya cisimli ya da cisimsiz olacaklardır.

Bu ikinci soru aşamasında da seçeneğin ikinci bölümü, cisimsiz olmama seçilmiştir. Bu durumda da cisimsiz olmayan duyulur olanlarla birlikte mi kendini sunacaktır, yoksa duyulur olandan da tamamıyla ayrı bir şekilde mi var olacaktır? Dikkat edilirse, burada ele alınan sorun ya da sorun haline getirilenler sadece cinsler ve türlerdir. Oysa diğer kategoriler dikkate alındığında sorun başka yönlere kaymaktadır. Örneğin nitelik kategorisi, ayrım kategorisi söz konusu olduğunda durum nedir? Hiç kuşkusuz, durum burada daha açıktır. Onlar sadece ve sadece duyulur olanda var olmaktadırlar; kendi başlarına bir varlıkları söz konusu değildir.

Porphyrios'un ortaya koyduğu ve Boethius'un da yorumunda kalkış noktası yaptığı üç aşamalı soruların hepsi iki seçeneklidir. Soru aşamaları da katedilirken belli bir seçenekten yana tavır konmuş; sorun, mantıksal olarak gidebileceği yere kadar götürülmüştür. Böyle bir yaklaşımın ardında var olmanın türlerine ilişkin tüketici bir plan vardır. "Kaç türlü var olma söz konusudur?" sorusuna temelde verilen yanıtlar çerçevesinde, cinsler ve türler de var olma bakımından değerlendirilmektedirler. Çünkü bir şey ya kendi başına ya da zihnin bir ürünü olarak vardır. Birinci seçenek kabul edildiğinde de ya cisimlidir ya da cisimsizdir. Cisimsiz var olma duyulur olanla mı birliktedir, yoksa onlardan ayrı mıdır? Böylece sorular birbirinin içine girmektedir. Cisimsiz var olmayı nasıl belirlemek gerekir? Cisimsiz var olmaya hangi alanlar kalıyor? Düşünme ve dil kalıyor geriye. Cinsler ve türler bu bakımdan, ikinci töz-

ler olarak düşünmede var kılınan yapılar mıdır, yoksa sadece dilde mi yer alırlar?

Porphyrios ve Boethius gibi Yeni Platoncu eğilimlerin ağır bastığı filozoflarda sorun çok büyüktür. Bu filozoflar bağlı oldukları düşünme gelenekleri açısından, cinsleri ve türleri kendi başına varlık olarak kabul etmek zorundadırlar. Onlar böyle bir düşünme modeli tarafından etkilenmiş olmasalardı, belki de bu türden soruları sormayacaklardı. Tümellerle ilgili olarak iki farklı yaklaşım gündeme getirilmektedir.

İlkin aleyhte diye nitelenen bir akıl yürütme, uslamlama söz konusudur; başka bir deyişle bu akıl yürütme, cinslerin ve türlerin kendi başına var olmayışlarına ilişkindir. Bu noktada daha baştan Boethius'un tavrını anlamak mümkündür. Çünkü bir anlamda Boethius, böyle bir tavır takınarak, yandaşı olduğu görüşü sezdirmektedir. Benimsediği görüşün cinslerin ve türlerin varlığını kabul etmeye ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Ama her şeyden önce, cinslerin ve türlerin kendi başına var olmadığı savı burada ele alınmaktadır: "Fakat cinsler ve türler var olamazlar. Bu, aşağıdaki nedenlerden ötürü şöyle anlaşılmaktadır. Belirli bir zamanda birçok şeyde ortak olan her şey tek olamaz. Ortak olan, özellikle bir ve aynı şey, belirli bir zamanda, birçok şeyin içinde *bir bütün olarak* var oluyorsa, 'birçoğun' ortağı olan şeydir. Çünkü kaç tane tür olursa olsun, cinsleri onların hepsinde tektir. Her bir tek türün, cinsin bazı bölümlerini deyim yerindeyse kapsaması biçiminde değil. Daha çok, bütün tek türler tek bir zamanda bütün cinsi kapsar. İşte bu nedenledir ki, bütün cins, belirli bir zamanda birçok tekilin içinde tek olarak yer alamaz. Çünkü her ne kadar cins belirli bir anda birden fazla şeyin içinde bir bütün olarak bulunsa da, kendisi, sayı bakımından bir tektir."[53]

Belirli bir zamanda birçok şeyde ya da tekilde ortak olanın tek bir şey olarak, öte yandan kendi başına olması mümkün değildir. Bu anlatımdaki kalkış noktası, gerek cinsin ve gerek türün tek olması, tekil olanların da ondan (cins veya türden) pay alması durumunu içermektedir. Aslında tekil olanlar sadece vardır. Sayıca bir olan cins, çok için ortak olamaz. Bu, ortak oluşun anlamı gereğince böyledir. Bir şey ortak olduğunda bu hangi durumlarda gerçekleşir? Ortaklık ya bölümlerle sağlanır ya da kullanım bağlamında söz konusu olacaktır; yani bir şey herkese, her şeye açık olması bakımından ortak olabilir.

Tümellerin lehine akıl yürütmenin temeli neye dayalıdır? "Cinslerin ve türlerin ve geri kalan şeylerin sadece anlama yetisiyle kavrandığını varsayalım. O zaman her anlama yetisi ya hazır bir şey olarak ya da hazır olmayan bir şey olarak .... konu durumundaki bir şeyden çıktığı için, cins, tür ve ötekilerin kavranması, anlaşılması konu olan şeyden –anlaşılan şeyin konulmuş olacağı biçimde– kaynaklanır. Bu durumda, bunlar sadece anlama yetisinde yer almış değildirler; ancak asıl gerçeklikte de vardırlar. Bir kez daha onların yapılarının ne olduğu sorulmalıdır. Yukarıdaki soru bizi bu sonuca vardırır."[54] Boethius'un tavrı açıktır; ona göre, cins ve türleri varoluşları ve kavranışları bakımından ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. "Cinsler ve türler belli bir tarzda var olmalarına karşın, başka bir tarzda kavranırlar. Onlar cisimsizdir, fakat duyulur olanlarda varlıklarını sürdürürler, duyulur olana bağlıdırlar. Bununla birlikte bunlar kendi başlarına var olarak anlaşılırlar ve başka şeylerde varlıkları olmayan olarak anlaşılırlar. Fakat Platon cinslerin, türlerin ve geri kalan şeylerin sadece tümel olarak kavranmadıklarını, ancak maddelerden ayrı olarak var olduklarını ve varlıklarını sürdürdüklerini düşünür. Oysa, Aristote-

les de onların cisimsiz ve tümel olarak anlaşıldıklarını, fakat duyulur olarak varlıklarını sürdürdüklerini düşünür. Onların görüşleri arasında bir karara varmayı uygun görmedim. Çünkü bu daha yüksek düzeyli bir felsefenin işidir."[55] Görüldüğü gibi, Boethius Platon ve Aristoteles'in görüşlerini de içerebilecek bir çözümden yanadır; tümelin varlığı ve bilinmesiyle ilgili çözümleme, belli bir çözümü de içinde taşımaktadır. Bu çözüm de tümelin cisimsiz olarak var olduğunu, fakat duyulur olanda varlığını sürdürdüğünü ileri sürer. Ancak, tümellerin farkına varılması, bilinmesi duyulur olanı gerektirmektedir. Ama yine de Boethius, Porphyrios'un tavrını anıştırırcasına, çekingen bir tutum sergilemekte, bu soruları çözmenin yüksek düzeyli bir felsefenin işi olduğunu ileri sürmektedir.

[1] Platon, *Devlet*, Çevirenler Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962, 507 b; Krş. *Timaios*, Çevirenler Erol Güney-Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 28 a; *Protagoras*, Çeviren Nurettin Şazi Kösemihal, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 315 ve *Phaidros*, Çeviren Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 108.

[2] Platon, *Kratylos*, Çeviren Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, 386 e.

[3] Platon, *Phaidon*, Çevirenler Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1945, l00b-l0ld.

[4] Platon, *Devlet*, 532a-b.

[5] Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, 987 b.

[6] a.g.e., 987 b.

[7] a.g.e., 987 b.

[8] a.g.e., 987 b.
[9] a.g.e., 990 b.
[10] a.g.e., 989 e-993 a.
[11] Krş. a.g.e., s. 127, (Jean Tricot'nun *Metafizik* için hazırladığı notlardan) 1. not.
[12] a.g.e., 1. dipnot, s. 128.
[13] a.g.e., 991 a.
[14] a.g.e., 995 a.
[15] a.g.e., 995 b-996 a.
[16] a.g.e., 997 a-997 b.
[17] a.g.e., 997 b.
[18] a.g.e., 997 b.
[19] a.g.e., 998 a.
[20] a.g.e., 997 a.
[21] a.g.e., 998 b.
[22] a.g.e., 998 b.
[23] a.g.e., 999 a.
[24] a.g.e., 999 a.
[25] a.g.e., 999 a.
[26] a.g.e., 999 b.
[27] a.g.e., 1003 a.
[28] a.g.e., 1003 a.
[29] a.g.e., 1017 b.
[30] a.g.e., 1028 b.
[31] a.g.e., 1038 b.
[32] a.g.e., 1040 a.
[33] a.g.e., 997 b.
[34] a.g.e., s. 110.
[35] David Ross, *Aristoteles*, Ahmet Arslan (Haz.), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993, ss. 91-92.

[36] Porphyrios, *Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 31.

[37] a.g.e., s. 31.

[38] a.g.e., s. 33.

[39] a.g.e., s. 34.

[40] a.g.e., s. 35.

[41] a.g.e., s. 62.

[42] a.g.e., s. 35.

[43] a.g.e., s. 37.

[44] a.g.e., s. 36.

[45] a.g.e., s. 38.

[46] a.g.e., s. 31.

[47] a.g.e., ss. 40-41.

[48] a.g.e., s. 45.

[49] a.g.e., s. 45.

[50] a.g.e., s. 46.

[51] a.g.e., ss. 46-47.

[52] *Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis-Cambridge, 1944, s. 20.

[53] a.g.e., ss. 21-22.

[54] a.g.e., s. 23.

[55] a.g.e., s. 25.

ORTAÇAĞDA AKIL

The dark side of reason will,
unfortunately, always be with us[1]

Felsefi söylemin vazgeçilmez terimlerinden/kavramlarından biri olan akıl,[2] her zaman gerilimli ilişkiler bağlamında gündeme gelmiştir. Ortaçağ söz konusu olduğunda, ortaçağın kendine ilişkin algısı ile Renaissance ve Aydınlanma'nın ortaçağa ilişkin algısı, belki de imgesi birbirinden çok farklı olduğundan, felsefe tarihi boyunca akla ilişkin belirlemeler arasında da büyük farklılıklar olduğu anlaşılmış; buna koşut olarak akıl her dönem farklı algılanan, farklı gerilimlerin odağında yer alan bir kavram olmuştur.

Aklın gerilimli ilişkiler kurduğu kavramlarsa doğa, Tanrı, insan ve inanç kavramlarıdır. Akıl bir bakıma sadece ortaçağda değil, her dönemde, kendisi gibi olmayanla, belki de karşıtıyla/karşıtlarıyla anılır olmuştur.[3] Akla –çoğunlukla– bir "yer" aranmıştır: Akıl nerededir; doğada mıdır, Tanrı'da mıdır, insanda mıdır? Bir işlev olarak akıl nedir? İnsan yaratısı olanlarla, kültürel yapılarla bağı nedir aklın? Söz konusu sorular çerçevesinde yapılan çalışmalara bakıldığında, felsefe tarihi belki de aklın serüveninin tarihi olarak algılanabilir. Eğer felsefe *logos*'un kendini açmasıysa, bu saptamanın doğru, haklı bir saptama olduğunu ileri sürebiliriz. Akıl, özellikle eskiçağ boyunca, "İnsanı insan yapan nedir?" sorusuna verilen yanıtta karşılığını

bulmuştur. Bu dönemin filozoflarına göre, insanı insan yapan onun akıllı oluşudur ya da aklıdır. İnsanı tüm diğer canlılardan ayıran, akıl varlığı yanıdır. İnsan dünyasında, hatta tek tek insanın varoluşunda, aklın egemen olduğu yan ile duyguların egemen olduğu yana ilişkin düz ya da eğretilemeli belirlemeler, anlatımlar, örneğin Platon diyaloglarında etkileyici bir biçimde ortaya çıkar.[4] Akıl bu çerçevede de vazgeçilmez olandır ve bir bakıma yetke konumundadır. Üstelik akıl en güvenilir bilgiyi sağlayan yetidir. Böylece gerçekle, doğruyla ya da hakikatle olan bağlantısı içinde en belirleyici olandır.

Felsefenin bir tür sınır çizme etkinliği olduğunu benimseyen bir görüş, felsefenin tarihi boyunca sınır çizme edimlerindeki en büyük payı, akla ya da akılla hesaplaşmaya verdiğini ileri sürecektir. Felsefe akla çizilen ya da belki zaman zaman çizilmeyen, çizilmek istenmeyen düşünüşlerin toplamı olarak da görülebilir. Ama hangi tutumdan yana olunursa olunsun, felsefe ve akıl –kendileri olan ya da olmayanlarla birlikte, içerdikleri tüm gerilimlerle birlikte– ayrılmaz bir ikilidir. Bu nedenledir ki, biraz önce "felsefe tarihi aklın serüveninin tarihidir" savı ileri sürülmüştür.

Akıl varolanlar arasındaki karmaşık görünümü gidermenin bir aracı olarak da düşünülür. Başka bir deyişle, bir tür sınıflandırma ölçütü olarak değerlendirilir. Aristoteles'le onun peşinden gelenlerin, Aristoteles'e güçlü bir biçimde eklemlenerek ve gittikçe yayılarak oluşturdukları gelenek, bu ileri sürüşün en somut örneğidir. Bir şeyi kendisi yapanın ya da yapanların ne/neler olduğu konusundaki güçlü bilme istemi, sınıflandırmaya ilişkin düşünme biçimini öne çıkarır ve insan söz konusu olduğunda da insanı kendisi kılan, onu öteki varolanlardan ayıran niteliklerin başında onun akıllı bir varlık olduğu saptaması ge-

lir. Kuşkusuz, akıl yine burada kendine döner ve dil aracılığıyla, kendi nesnelerini birdenbire temel belirleyici kılar.[5]

Felsefi kaygısını tekil/tikel-tümel/genel kavram ilişkisinde somutlaştıran Porphyrios, akıl nesnesi olup olmadıklarını tartıştığı "cins", "tür", "ayrım", "özellik", "ilinek" terimlerini, tekillerin ayırt edilmesinde ölçüt olarak kullanır ve bu işlerin edimcisi durumundaki akıl, döner yine kendini kendisiyle sınırlar. Söz konusu bütün işlevlerin –aslında– temeli olan insan, kendine en yakışanla, akılla belirlenir, sınırlandırılır; akıl insanın özgül ayrımı oluverir: "Genel bir biçimde bir varlığa eklenen her ayrım, onu değiştirir; ama genel ya da özel ayrımlar onu nitelik yönünden değiştirir; oysa en özel ayrımlar onu tümüyle başka yaparlar; [çünkü ayrımlar arasında kimileri varlığı nitelikçe başka yaparlar, kimileri de bir varlığı tümüyle başka yaparlar]. Onu başka yapan ayrımlara özgül ayrım denir; onu başka bir nitelikte yapanlara ise yalnızca ayrım adı verilir. Böylece hayvana eklenen akıllı olma ayrımı onu başka yapar, oysa devinme ayrımı onu, hareketsiz olan varlıktan sadece nitelik yönünden ayrı kılar; bunun için birincisi onu başkası yaptı; ikincisi ise sadece nitelikçe başka yaptı. Öyleyse, bir şeyi başka yapan ayrımlara göredir ki, cinsler türlere ayrılır ve cins ile bu çeşitten ayrımların birleşmesiyle tanımlar oluşur. Tam tersine, başka bir niteliği oluşturan ayrımlar, ancak varolma biçiminde çeşitlilikler ve değişimler yaparlar."[6]

Boethius da benzer bir geleneği izler ve insanı diğer canlılardan en farklı olan yanlarıyla ele almaya çalışır. Ona göre insan bedensel konumuyla, dünya karşısındaki duruşuyla sanki tinsel yanını öne çıkarır gibidir; insanı öteki canlılardan ayıran en büyük fark, onun, duyumlarının ağırlığı altında ezilmemesidir. İnsan tüm dünyaya uzaktan, belli bir uzaklıktan bakabil-

me başarısını gösterebilen bir varlıktır.[7] Boethius burada son derece önemli bir noktaya dokunmaktadır. Ona göre, insan, duyumlarının üzerine çıkma yeteneğiyle varolanla kendisi arasına belli bir uzaklık koyabilmekte, varolandaki asıl yönü, anlaşılır/düşünülür olanı, kendisini belirleyene uyan yönü kavrayabilmektedir.

Bilme eylemi tam olarak bu noktada, bilenle bilinenin ortak paydasında gerçekleşmektedir ve bilmede düşünselliğin payı belirleyicidir; düşünsellikte ağırlıklı olarak yer alan da akıldır. Bilme Boethuis'a göre, bilme edimini derece derece gerçekleştirenin durumuna göre, duyumla (*sensus*) başlayıp imgelemeyle (*imaginatio*) devam eden, akılla (*ratio*) gelişen ve anlama gücüyle (*intelligentia*)[8] sona varan bir süreçtir. Duyumlar yoluyla bilme, bu bağlamda tam bir bilme olarak görülemez; aklın ve anlama gücünün de işe karışması gerekir. Aklın ve anlama gücünün işlevi nedir; bunlar bilene ne sağlarlar? Bilmek Platon'dan, Aristoteles'ten beri varolandaki biçimsel yanı kavramak olduğuna göre, bilen varlık aklıyla varolandaki biçimsel yana, başka deyişle onu "işte o yapan" yana yönelir ve onu kavrar. Biçimsel yön, varolanı kendisi yapan temel yöndür ve asıl bilgi de işte bu temel yöne ulaşmayla ancak elde edilebilir. Bu noktada Boethius, geleneğin de izlerini taşıyan metninde şunu dile getirir: "27- İnsanın kendisini bile, duyular, imgeleme, akıl ve anlama gücü farklı şekillerde kavrar. 28- Duyular, taşıyıcı madde üzerine kurulmuş şekli, imgeleme ise maddeden bağımsız yalnızca şekli değerlendirir. 29- Akıl bu evreyi de aşar ve tümel düşünmeyle, bireylerde içkin olan türün kendisini (*species*) belirler. 30- Anlama gücüne gelince: Bakışı daha yükseği görür, tümelin alanını aşarak zihnin saf kesinliğiyle yalın biçimin (*forma*) kendisini algılar. 31- İşte burada düşünülmesi

gereken asıl şey şudur: Daha yüksek anlama gücü daha aşağıdakini kuşatır; ama aşağıdaki biçim daha yükseğe hiçbir biçimde yükselemez. 32- Nitekim duyular maddenin dışında hiçbir şeyi elde edemez, imgeleme tümel türleri algılayamaz, akıl yalın biçimi kavrayamaz, anlama gücü ise tersine daha yükseğe yerleşmiş bir gözlemevi gibi, biçimi kavradıktan başka, ona bağlanan şeylerden de onu ayırır; ama biçimi başka hiçbir şeyin bilemeyeceği bir şekilde kavrar. .... 38- Öyleyse bilmek için benimsediğimiz her yöntemde, bilinen nesnelerden çok, kendi olanaklarımızı nasıl kullandığımızı görüyor musun?"[9] Böyle bir usavurmada dikkati çeken ilk nokta, Aristoteles'in ne denli etkili olduğudur; ancak öte yandan, bilmenin, bilme ediminin bilen özneye, onun yetilerine neredeyse tümüyle bağlı olduğudur. Yine de bilme edimine ve onun sonucu olarak ortaya çıkan bilgiye duyulan güven sonsuzdur. Tüm ortaçağ boyunca da etkili olduğu gibi, bilgi doğru bilgi olarak, zihnin bilinen şey ile sağladığı upuygunluğu imler. Ortaçağda yaygın olan yaklaşıma göre, akıl ile varlık arasında tam bir örtüşme vardır. Asıl doğrular akıl ve hatta ondan da üstün olan anlama gücü aracılığıyla bilinebilir; gerçek olan ussaldır, ussal olan her şey gerçektir biçimindeki belirlemeler bu türden yaklaşımın bir sonucu olarak karşımıza çıkar.

Eğer felsefe dışdünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri[10] inceleyen, bu ilişkilerin nasıl kurulduğunu araştıran bir etkinlikse, filozofun tavrı, özellikle düşünmeye verdiği önem ve ağırlık, onun öteki filozoflardan hangi açılardan farklı olduğunu ortaya koyacaktır. Düşünme burada belirleyici olandır; ancak, bu her zaman tek ölçüt değildir. Öyleyse düşünme yetileri, akıl da içinde olmak üzere, bilme edimlerinde önemli bir ölçüttür. Bu noktada şöyle bir belirleme yapılabilir. Eğer

insan bilen ve aynı zamanda eyleyen varlıksa, bilme ve eylemede, eylemde bulunmada aklın rolü nedir? Ortaçağ söz konusu olduğunda aklın rolünü belirlemek bir bakıma sadece bilme ve eylemde bulunmanın sınırları içinde kalmamak demektir. Çünkü akıl özellikle tanrısal bağlamda, hem var olmayı, var etmeyi/yaratmayı hem de bilmeyi ve eylemde bulunmayı içerecektir. Hatta bu noktada yapılan belirlemeler, Tanrı-insan farklılığı içinde kendini daha da iyi gösterir. Akıl ile varlığın örtüşmesi, tek tek varolanlar düzleminde doğada, insanda, insanın bilgi ve eyleminde kendini yine farklı derecelerde gösterir. "Mutlak varlık" ya da "zorunlu varlık", "zorunsuz" ya da "olumsal varlık" belirlemelerinin yanı sıra "mutlak akıl-mutlak varlık", "mutlak olmayan varlık-mutlak olmayan akıl" belirlemeleri yapılır. Karşıt konumlanışlar bu yolla dile getirilir. Bunlardan birincisi Tanrı'yla ve tanrısal düzenle, ikincisiyse insanla ve insansal düzenle eş tutulur. Öyleyse, insanın ve Tanrı'nın konumlandırılmasında akıl bir ölçüt işlevi görmeye başlar; akıl, işleyişi, etkinliği yönünden ele alınır. Akıl bir yanıyla varolanı belirleyendir, ayrıca varlıkla eş tutulan, kendini varlıkta açan; bir yanıyla da varolanı düşünmeyi, bilmeyi, hatta tümüyle kavramayı ve başkalarına da iletmeyi sağlayan bir temeldir; *logos*'tur. Ortaçağ filozofları dışdünya-düşünme-dil ilişkisini büyük ölçüde akıl ekseninde kurarlar: akıl etkin ya da edilgin olarak, ama sürekli işlevseldir.

Bir yandan mutlak varlık-mutlak akıl bileşkesinin egemenliği altında, öte yandan da yine mutlak aklın kendini söz, söylem, Tanrı sözü olarak dışavurumunun etkisi altında –bu kez de "inanç" görünümü altında– bir araya gelenler, insanı tanrısal akla bağlamaya zorlar. Artık, aklın ve inancın yolu birdir. Tanrı mutlak varlık ve mutlak akıl olarak, var olmasıyla düşünmesi,

dile getirmesi, kısacası bilmesi birbiriyle tam örtüşen bir varlık olarak tek yetkedir. Bundan böyle insana düşen, bu durumu anlamaya çalışmaktır. İnsan, tanrısal akla bağlı aklıyla, sınırlı bilme gücüyle, "doğanın kitabı" da içinde olmak üzere, her türlü kitabı anlamaya çabalayacaktır.[11]

Tanrı tözüyle (*substantia*) özü (*essentia*) bir ve aynı olan varlık olarak, kendini sözünde insana bildirmiştir; böylece Tanrı kendi sözüyle, aklını dışavurmuştur ve sınırlı aklıyla insan, tanrısal aklın ürünü olan tanrısal sözü anlayabilir. Hatta bunun da ötesinde, ancak akıllı bir insan Tanrı'ya inanır. Anselmus, *Proslogium*'da "Tanrı yoktur" diyen birinin "akılsız", "aptal" olduğuna karar verir. *Proslogium*'un ikinci bölümü "Akılsız, yüreğinde Tanrı yoktur dese de Tanrı'nın gerçekten var olduğu üzerine"dir.

Ortaçağda "Tanrı'nın varlığını kanıtlama" izleği ister "ontolojik", ister "kozmolojik" nitelikli olsun, akıl-varlık ilişkisinin somut örneğini oluşturur. Anselmus, inancın öğrettiğinin akılla nasıl yeniden ortaya konabileceği, başka bir deyişle kanıtlanabileceği konusunda iki yapıt kaleme almıştır: Bunlardan *Monologium*'da[12] şöyle bir yol izler: Dünyada çok çeşitli iyiler ve iyi şeyler var; fakat şeyler ne iyilik ne de diğer yetkinlik türleri bakımından eşit durumdadır; nesnelerin kimi daha çok, kimi daha az iyidir; onlar arasında bir sıralama yapıldığına göre, bu sıralamanın, derecelendirmenin kendine göre yapıldığı bir iyi var demektir. Nesneleri iyi yapan İyi, iyi olan tek tek nesnelerle aynı yapıda değildir. Başka deyişle, tek tek iyiler ya da tek tek yetkin şeyler, hatta var olan her şey, mutlak yetkinlikten pay almasıyla az ya da çok yetkin olur. Başkasıyla iyi olan hiçbir şey kendisiyle iyi olan şeyden üstün olamaz. Bu en yüce iyi, en üstün iyilik, geri kalan her şeyin üstündedir. Nesnelerdeki

iyilik, tek ve tam İyi'den gelir. Bunun gibi, var olan her şey tek ve en yetkin bir varlık (*ens perfectissimum*) sayesinde var olur; işte bütün nesnelere varlığı veren bu en yetkin varlıktır; bütün nesnelere varlığı veren bu güç en yüksek özdür (*summa essentia*); Tanrı denilen de işte budur.

Proslogium'da ise *Monologium*'da yaptığı Tanrı tanımından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını tanıtlamaya çalışır. Ayrıca Anselmus, Tanrı'nın varlığını ister kabul etsin, ister etmesin herkesin zihninde bir Tanrı kavramı olduğunu belirtir: *Samuel*'de (13. Bölüm) sözü geçen ve "Deus non est" (Tanrı yoktur) diyen aptal (*insipiens*) da zihninde bir Tanrı kavramına sahiptir; Hıristiyan dogması, Tanrı'dan söz ettiğinde ya da "aptal" onu kabul etmediğinde, bu sözcükten şu anlaşılmaktadır: *Aliquid quo nihil maius cogitari possit* (Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey).[13] *Proslogium*'un öteki adı ise *Fides quaerens intellectum*'dur.[14] Burada Tanrı'nın varlığı, onun varlığını upuygun biçimde yansıtan tanımından, en yetkin varlık (*ens perfectissimum*) olduğu belirlemesinden yola çıkılarak ele alınır. Böyle bir varlığın dışında o varlıktan daha yetkin başka bir varlığın olması –mantıkça– düşünülemez ya da düşünülmesi mümkün değildir.

Akılla inanç arasındaki ilişkinin tüm ortaçağ boyunca bu denli örtüşen, birbirini destekleyen bir ilişki olduğu ileri sürülemez. Dışdünya nesnelerini, tekillerin varlığını asıl başvuru noktası olarak alıp genel kavramları, insanın yalnızca düşünmesine (düşünme edimleri alanına) ve söylemine, sözüne (söz edimleri alanına) yerleştiren düşünme doğrultuları, inanca belli bir uzaklıktan bakma, neredeyse inancı "eleştirme" cesaretini az da olsa, hatta kurmaca bir ortamda da olsa gösterebilmişlerdir. Abælardus bu ileri sürüşün en ilginç örneklerinden

biridir. Abælardus; "Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog"da[15] bu konuya ilişkin cesur belirlemeler yapar. Her şeyden önce Filozof, aklın temsilcisidir; yaptığı iş de akla dayalıdır: "Her türlü tartışmanın kaynağında benim çalışmam vardır; felsefenin en üstün amacı da doğruluğu akla uygun bir biçimde araştırmak, insana ilişkin kanıları aşmak ve her şeyde aklın egemenliğini sağlamak değil midir?"[16] Bu anlayışa göre, akıl asıl bilgiyi sağlayandır; kanılara, sanılara karşıt konumda olandır. Filozof *Diyalog*'da sözlerini şöyle sürdürür: "Kuşaklar boyunca ve zamanla insan aklının, yaratılmış evrene ilişkin bilgisi durmadan artar; inancın ise ilerlemeden haberi bile yoktur, işte yanılgının en büyük tehlike olduğu yer de burasıdır. İnanç söz konusu olduğunda, büyük ya da küçük, cahil ya da okumuş her insan aynı inançları benimser ve inancına sımsıkı bağlanan kişi halk inanışlarının sınırları içerisinde kalan kişidir."[17] Burada inanç-akıl karşıtlaşmasını açık seçik bir biçimde saptayabiliyoruz.

Aristoteles'in var olma biçimleri konusunda yaptığı çözümleme belki de onun düşünmesinin en güçlü ve kalıcı yanıdır. Var olmayı, ana çizgileriyle "dynamis" (*potentia*) ve "energeia" (*actus*) olarak var olma diye iki biçimde ele alan Aristoteles, insanın düşünme edimleri içinde en önemlisi olan *nous*a da böyle bakar; *nous*'un Latincedeki karşılığı *intellectus*'tur ve bu sözcük genellikle "akıl" olarak çevrilir.[18] Aristotelesçi gelenekle bağlantısı içinde tüm ortaçağ boyunca akıl, etkin/işleyen/faal akıl ve edilgin akıl olarak ikiye ayrılır. Ancak bu arada ortaçağın düşünsel yönden biçimlenmesinde Platoncu ve özellikle Yeni Platoncu etkilerin olduğunu da unutmamak gerekir.[19] Farabi'nin, İbn Sina'nın söyleminde "faal/etkin akla" ilişkin birçok betimleme bulmak olanaklıdır. İbn Rüşd; dışdünya-düşünme-dil

ilişkisine "numenler (akıllar) dünyası"-"fenomenler dünyası" ekseninde yaklaşır. Ona göre, "… 'Noumenler (Akıllar) dünyası' tanrısal etkinliğin ürünüdür, onunla iç içedir ve tanrısal etkinlik nasıl başsız-sonsuz ise, bu dünya da başsız sonsuzdur. İnsan zihni bu gerçekliği zaman kategorisi ile kavramaya çalıştığında onu, başı sonu olan bir gerçeklik olarak algılar; çünkü insan zihni sonsuzluğu algılayamaz. İbn Rüşd'e göre, fenomenler dünyasındaki olayların birbirini izlemesi, bu sürecin varlığının nedeni olarak 'ussal bir neden' gerektirir. İnsan zihninin algıladığı nedenlerin sonsuzluk içindeki süreci, etkin olan asıl nedenler süreci değildir, ilineksel nedenler sürecidir. Tek hakiki etkin neden, nedensel bağlantının her basamağında yer alan Tanrı'nın yaratıcı etkinliğidir."[20] Gazali aklın çözüm getirebileceği konularla, inanç konularını titiz bir biçimde birbirinden ayırma yoluna gider.

İnsanın tanımını tüm Aristotelesçiler gibi *animal rationale* belirlemesinde özetleyen Thomas Aquinas da tanrıbilimsel bilgiyi hazırlama sürecinde aklın payını öne çıkarır;[21] insan yine aklıyla bilemeyeceği şeyler olduğunun farkına varır. Çünkü Tanrı'yla ilgili hakikatler, insan aklının gücünü mutlak olarak aşarlar. Varolandaki düşünülür yana bir Aristotelesçi titizliğiyle yönelen Thomas'a göre şeylerdeki bu düşünülürlük "gizilgüç" halindedir. "'Gizilgüç' halindeki bu düşünülürlüğün, 'edim halindeki' düşünülürlüğe gelmesi için, etkin bir yeteneğin işe karışması gerekir; buna da işte 'etkin anlama yetisi' denir. Gerçekten, etkin anlama yetisi doğrudan doğruya şey üzerinde iş görmez; fakat daha önce duyulur bilgiden kazanılmış veriler üzerinde iş görür. Duyulur bilgi ise iki düzeyde gerçekleşir: *Duyumlamayla* dış duyu düzeyinde, duyumlamadan hareketle oluşan imge (ya da *phantasma*) sayesinde iç duyum düzeyin-

de. İmgeler (ya da *phantasmata*) üzerinde çalışan anlama yetisi buradan –eğer denebilirse– düşünülür çekirdeği ortaya çıkarır. 'Edilgin anlama yetisi'nin özümsediği, işte bu düşünülür çekirdektir (ya da ide)."[22]

Ratio'nun temel bir açıklama bağlamı olduğu ya da temellendirmeyi sağlayan bir öğe olduğu ileri sürülebilir. Örneğin Gilbertus Porreta'ya göre *ratio*, "… bir ya da birçok disiplinde kullanılan kendiliğinden apaçık argümandır. Her disiplinin böyle genel önermeleri vardır. Retorikçiler onları 'ortak ifadeler', diyalektikçiler 'ilkesel önermeler', geometriciler 'teorem', müzisyenler 'belit', ahlakçılar ve filozoflar ise 'genel önermeler' olarak adlandırırlar."[23] Boethius'a göre *ratio* aynı zamanda "zihnin ortak kavrayışı" anlamına da gelir.[24]

Stephen Gersh "Anselm of Canterbury" başlıklı yazısında *ratio*'nun "neden" olarak taşıdığı anlamları ayrıntılı bir biçimde ele alır. *Ratio*'nun varlıkbilimsel (ontolojik), tanrıbilimsel (teolojik), mantıksal (lojik) anlamları üzerinde durur; *ratio*'yu epistemolojik ve psikolojik boyutta ele alır.[25]

Daha önce de dile getirildiği gibi, "akıl" terimi/kavramı ortaçağda farklı bağlamlarda ve farklı ilişkiler altında değerlendirilmiştir. Özetleyecek olursak, akıl bu dönemde bir yandan inançla, yaratma ediminin serüvenini içeren açınlamayla bütünleşen bir yapı olarak algılanır; öte yandan ise insanın düşünme ve dile getirme edimlerinin dayandığı yeti olarak görülür. Dolayısıyla akıl, bilen-bilinen, özne-nesne, varlık-bilgi ilişkisinde belirleyici konumdadır. *Ratio* ve *intellectus* terimlerinin ortaçağı tümüyle taşıyan ve yansıtan terimler olduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü bu sözcük *fides*'le (inanç) olan ilişkilerinin yanı sıra yine büyük ölçüde Tanrı'yla bağlantısı içinde "neden" anlamına da gelmektedir. *Ratio* (akıl, neden), *intellectus*

(akıl, anlama yetisi), *intelligentia* (anlama gücü), *Deus* (Tanrı), *revelatio* (açınlama), *creatio* (yaratma), *fides* (inanç) terimlerinin oluşturduğu örgü ortaçağın düşünme dünyasının özeti durumundadır. Tanrı mutlak varlık olarak her türlü varolanın nedenidir. Öyleyse, ortaçağda her şeyin kendisini tanrısal aklın, "Tanrı" adı verilen mutlak varlığın, nedenin gölgesinde biçimlendirdiğini ileri sürebiliriz.

[1] "Aklın karanlık yanı maalesef her zaman bizimle olacaktır." Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages,* Cambridge University Press, New York, 2001, s. 6.

[2] Dışdünyada somut bir başvuru noktası olmayan her sözcük/terim gibi akıl (*ratio*) sözcüğü/terimi de çokanlamlı bir terim olarak karşımıza çıkar. Çeşitli terim sözlükleri aklı, genellikle kavramları ve önermeleri bir araya getirme yetisi olarak ya da sezgisel olana karşıt konumdaki gidimli düşünme yetisi olarak değerlendirir. Akıl aynı zamanda insanın bir özelliği, özgül yanı olarak kabul edilir. İnsan, akla sahip olmakla tüm öteki varlıklardan ayrılır. Bu noktada aslında akıl, anlama gücü (*intelligentia*) ile de karşıtlık içindedir. *Ratio*, daha sonra da özellikle ele alınacağı gibi, "neden" anlamına da gelmektedir. Günlük dilde ise *ratio* hesap, hesaplama, iş, görev, vazife, önem, itibar, işlem, yöntem, sistem, plan, yol, proje, usavurma, muhakeme etme, düşünce anlamlarını da taşır. Ayrıntılı bilgi için bkz. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presse Universitaires de France, Paris, 1983; S.J. Bernard Wuellner, *A Dictionary of Scholastic Philosophy*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1965; Sina Kabaağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995.

[3] Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta böyle bir düşünüş biçiminin ilginç ör-

neklerinden birini verir: "Gerçekte, açık ki olması ya da yürümesi olanaklı olan her şeyin karşıtlarını kabul etmesi olanaklı değil, bu durumun doğru olmadığı kimi nesneler var. İlkin olanakları akıldan pay almayanlarda böyle, sözgelişi ateş ısıtıcıdır ve akıldan pay almayan bir olanağı var. Akıldan pay alan olanaklar birden çok durumla, diyeceğim karşıtlarla ilgilidir. Buna karşın akıldan pay almayan olanakların hepsinde böyle değildir. Dediğimiz gibi ateşin ısıtmak ve ısıtmamak olanağı yok; her zaman etkinlikte olan öteki şeyler için de bu böyle. Ancak kimi akıldan pay almayan olanaklarda karşıtlar aynı zamanda olanaklı olur." (Aristoteles, *Peri Hermeneias-Yorum Üzerine*, Çeviren Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996, 22b 39-23a 5.)

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon'un *Phaidros* diyaloğu.

[5] Tekiller/tikeller ile tümeller/genel kavramlar arasındaki sorun ya da başka bir deyişle bireyler ile cinsler ve türler arasındaki ilişki sorunu, daha kısa bir anlatımla "tümeller sorunu" buradan doğar.

[6] Porphyrios, *Isagoge*. *Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, ss. 15-20. Jean Tricot'nun yine bu bölüme ait şu dipnotları da önemlidir: 53. dipnot: "... akıllı olmayanı, akıllı olanla değiştirirsem .... türün kendisini başka yapıyorum" (a.g.e., s. 65); 56. dipnot: "*Animal ambulans actu* insanı tanımlamaz ama *animal rationale* onu tanımlar" (SYLVIUS MAURUS, 14), (a.g.e., s. 66).

[7] "Canlılar nice değişik biçimde yeryüzünde devinip duruyor! Kimilerinin uzun bedenleri var, toz toprak içinde sürünüyor, karınları üzerinde sürekli bir iz bırakarak ilerliyorlar, kimileri hafif kanatlarıyla uçuyor, havaya çarpıyor ve ustaca bir uçuşla uçsuz bucaksız gökyüzünde süzülüyorlar, kimileri adımlarıyla yeşil tarlaları aşmaktan, ormanlarda kaybolmaktan hoşlanıyor. Ama ne denli çeşitli görsen de, onların hepsinin yüzü öne eğiktir ve duyumları sanki ağırlaştırmıştır onları. Yalnızca insan cinsi başını havaya kaldırır, bedenini dik tut-

mayı başarır ve yeryüzüne yukarıdan bakar.

"Ey insan, eğer toprağa bağlanıp kendini kaybetmezsen, senin biçimin şöyle der: Dik başınla, açık alnınla gökyüzünü arayan sen, ruhunu da yükseklere kaldır ki, ağırlaşmış aklın gökyüzüne yönelmiş bedeninden daha aşağı düşmesin!.." (Anicius Manlius Boethius, *Felsefenin Tesellisi Üzerine* (*De consolatione philosophie*), Beşinci Kitap, Şiir 5, Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 117.)

[8] Burada ortaya konulan düşünceler, terimler konusunda duyulan sıkıntıyı dile getirmektedir: "... özellikle bilme, anlama edimleri alanına ilişkin yeni terimler, ince ayrımları da hesaba katacak biçimde felsefi söylemlerde yerlerini almışlardır. Bu terimlerin daha sonra modern dillere aktarımında da farklı tutumların benimsenmesiyle neredeyse, aynı gerçekliği göstermek üzere, birden fazla terim kullanılmıştır. Böyle bir tutumun en tipik örneğini, Yunanca '*nous*', '*logos*', Latince '*intellectus*', '*ratio*' ikilisinde görmekteyiz. '*Nous*' ya da '*intellectus*' daha sonra Fransızcaya çevrilme aşamasında bazan '*intellect*', bazan da '*intelligence*' ile karşılanır olmuştur. Antikçağ ve ortaçağ konularında şimdiye değin Türkçede oluşturulan çalışmalarda da örneğin, '*intellectus agens*' deyişi 'etkin akıl' ya da 'faal akıl' deyişiyle karşılanmıştır. Ancak böyle bir karşılama belki bir bakıma şimdiye değin yapılan çalışmalar arasında bir tutarlılık sağlayacaktır; ama öte yandan da '*ratio*' (akıl ya da us) ile '*intellectus*' (anlama yetisi) arasındaki ince ayrımı da göz ardı edecektir. Ancak aynı anlama gelmek üzere bir de '*intelligence*'ın kullanılıyor olması işleri büsbütün karıştırmaktadır. .... '*intellectus*' için 'anlama yetisi', 'intelligentia' için de 'anlama gücü' karşılıkları kullanılmıştır." (Betül Çotuksöken, "Çevirenin Önsözü", Édouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi* içinde, Çeviren Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 6.) Gerçekten de bu konuda çok büyük bir sıkıntı vardır ve bu konuların ayrıntılı olarak tartışılması gerekmektedir.

[9] Anicius Manlius Boethius, a.g.e., ss. 113-114.

[10] Belki de bu belirlemeleri aklı/nedeni de anıştırmak üzere en iyi biçimde imleyen anlatımlar şunlar olsa gerek: *Ratio essendi*, *ratio intelligendi/cognoscendi*, *ratio significandi*.

[11] Ayrıntılı bilgi için bkz. Édouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*.

[12] *Monologium* ya da *Exemplum meditandi de ratione fidei* (İnanç Temellendirmeleri Üzerine Bir Düşünme Örneği).

[13] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, ss. 167-168.

[14] *Proslogium* ya da *Fides quaerens intellectum* (Aklı Araştıran İnanç).

[15] Petrus Abælardus, "Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog" (*Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*), *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

[16] a.g.e., s. 67.

[17] a.g.e., ss. 70-71.

[18] Dipnot 8'de yer alan belirlemelerle karşılaştırınız.

[19] *Nous* (akıl) Plotinos'un söyleminde aynı zamanda bir varlık basamağı olarak yer alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*.

[20] a.g.e., s. 163.

[21] Ortaçağda eğitim kurumu genel olarak incelendiğinde, bu yaklaşımların yansımalarını fark etmek mümkündür. Ortaçağda eğitimin ilk basamağını düşünme ve dil edimlerinin yapısını anlamaya, yansıtmaya yönelik bilgi dalları oluşturur. Bu bilgi dalları da *septem artes liberales* (yedi özgür sanat) adı altında toplanır. Dikkatli bir biçimde ele alacak olursak, yedi özgür sanatın her bir ana öğesi –*trivium* (dilbilgisi, mantık/diyalektik, retorik); *quadrivium* (aritmetik, geometri, müzik, astronomi)– ya düşünme ya da dille ilgilidir. Bu yolla zihinler, felsefeyi ve tanrıbilimsel konuları anlamaya hazırlanmaktadır. Egemen olan anlayışa göre akıl, tanrısal yaratmayı anlamak üzere hazırlanmalıdır.

[22] Édouard Jeauneau, a.g.e., s. 99.

[23] Nikolaus M. Häring'den (*The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966, ss. 189.67-190.74) aktaran John Marenbon, "Gilbert of Poitiers", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Haz.), Cambridge University Press, New York, 1992, s. 334.

[24] a.g.e., s. 334.

[25] Stephen Gersh, "Anselm of Canterbury", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Haz.), Cambridge University Press, New York, 1992, ss. 260-261.

GÜLÜN ADI VE ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Ortaçağ, hakkında çok farklı yargıların ileri sürüldüğü bir dönemidir insanlık tarihinin. Kimi düşünürler için ortaçağ bir aptallık dönemidir (Voltaire); kimileri için düşünmenin, soyut düşünmenin ulaştığı doruk noktasıdır (Étienne Gilson) ve kimileri içinse çeşitli görüşlerin kaynaştığı bir çokrenklilik, çeşitlilik dünyasıdır (Paul Vignaux).

"Ortaçağ gizemli bir kavramdır, kimileri için hamasi bir dönemdir (Alman Romantikleri) ve yozlaşmanın zıddıdır. Diğer bazıları için ulusal birimlere ayrılmamış evrenselci bir toplumun çağıdır (Kilise). Gene bazılarına göre ise her türlü geriliğin, yobazlığın kol gezdiği karanlık bir dönemdir. Doğaldır ki bütün bu genellemeler gerçek olamayacak kadar geneldir ve Batı Ortaçağı bunların hiçbiri değildir."[1]

İşte bu denli farklı ve çoğu olumsuz yargılarla, hatta önyargılarla yaklaşılan Batı Ortaçağı'nın gerçek yüzünü ortaya koymak son derece güçleşmektedir. Şuna hiç kuşku yok ki, üzerinde çok az şey bilinen bir dönem ortaçağ; yeni yeni araştırmalarla gün ışığına çıkarılmakta. Özellikle ülkemizde Batı Ortaçağı salt olumsuz yargılamaların ve nitelemelerin aracı durumundadır. Ülkemizde bu döneme karşı takınılan tavır, hep kestirmeden, toptancı ve dolayısıyla da yüzeyseldir. Oysa insanlık tarihinin bu bin yıllık dönemi verilere dayanılarak nes-

nel bir biçimde ortaya konabilir. Böyle bir görevi hiç kuşkusuz ilkin tarihçiler, düşünce tarihçileri üstlenmelidir. İnsanlık tarihinin bu dönemi sadece ders kitaplarında yer alan üç beş sayfalık yüzeysel ve bulanık bilgilerle geçiştirilmeyip derinden incelenmeli, her yönüyle belirgin kılınmalıdır. Böyle bir çaba, zamanın bilincinde olan tek varlık olarak insanın vazgeçilmez bir görevidir.

Bologna Üniversitesi öğretim üyelerinden göstergebilimci, tarihçi, ortaçağ uzmanı, filozof Umberto Eco 1980'de yayımlanan ve ancak altı yıl sonra dilimize kazandırılan *Gülün Adı*[2] adlı romanında Batı Ortaçağı'nı bütün öğeleriyle, olumlu/olumsuz yanlarıyla yansıtıyor. Yapıt okuyucuya ortaçağı tüm özniteliklerleriyle, özellikle düşünme biçimiyle, insanıyla, insanlararası ilişkileriyle, kurumlarıyla veriyor. Felsefe-din, akıl-inanç, imparatorluk-kilise, manastır-kitaplık, İsa-papa-imparator, hoca-öğrenci, usta-çırak ilişkileri çok çarpıcı bir biçimde anlatılıyor. Doğal olarak bu zengin içerik ve Batı Ortaçağı'na özgü motifler, yapıtı anlamada bu döneme ilişkin temel bilgileri de gerekli kılıyor; bilgili, bilinçli okuyucuya sesleniyor yapıt.

Gülün Adı birçok yönüyle, yazarının da belirttiği gibi, tarihsel roman niteliğindedir. Bu yazıda, romanın sunduğu nesnel bilgilere, ortaçağın gerçek yüzüne tanıklık etmesine, felsefi yönüne ağırlık verilecek, yazınsal bir ürün olarak işlediği konular ve taşıdığı özellikler üzerinde durulmayacaktır.

Gülün Adı'nı yazış nedenini şöyle açıklıyor Eco: "Metni hiç bir çağcıllık kaygısı gütmeksizin yazıyorum. Abbé Vallet'nin kitabını keşfettiğim yıllarda, insanın yalnızca şimdiki zamana karşı bir yükümlülükten ötürü dünyayı değiştirmek için yazması gerektiğine dair yaygın bir inanç vardı. Aradan on yılı aşkın bir süre geçtikten sonra salt yazma sevgisinden ötürü ya-

zabilmek (en yüce saygınlığına yeniden kavuşturulmuş olan) yazın adamının avuntusu şimdi."[3] Ama Umberto Eco, salt yazmak için yazmıyor yine de; belli bir çağa karşı nesnel davranma sorumluluğunu da hiçbir zaman yitirmiyor; bu da onun bilim adamı, tarihçi ve filozof kişiliğinden kaynaklanıyor.

Eco yapıtında her şeyden önce insanı sunuyor bize. Gündelik insanı, sıradan insanı; din adamı, filozof kişiliğinde ortaya çıkan insanı; taşıdığı toplumsal görevler ötesinde yüzyıllardan beri yaşamakta olan insanı ve özünü anlatıyor en canlı biçimiyle. İnsanlar değer verdikleri, kendilerine göre anlamlı kıldıkları şeyler uğruna kıyasıya birbirleriyle savaşıyorlar. İnanç dizgeleri, felsefe dizgeleri adına, varoluşlarının çeşitli, hatta sonsuz, sınırsız boyutlarını ortaya koyuyorlar. Yapıtta yer alan her tipte insana ilişkin tüm durumlar ortaya konmakta; insan evrensel olarak sergilenmektedir. "Eco, romanını tasarlarken alegorik bir düşünceden yola çıkmadığını belirtiyor; ancak *Gülün Adı* on dördüncü yüzyıl yerine, on ikinci yüzyıla ilişkin olsaydı bile, o yüzyılın sorunlarıyla yüzyılımızın sorunları arasında gene de koşutluklar kurulacağını; giderek, taş çağına ait bir kitap yazmış olsaydı bile, o çağla çağımız arasında binbir benzerlik bulunacağını, çünkü geçmişi çağdaş bir kimsenin gözüyle görmeksizin, tarih biliminin söz konusu olamayacağını söylüyor."[4]

Ortaçağı, günümüzden daha dolaysız bildiğini belirten Eco, bütün bir dönemi, kitapları, hatta mimari bir yapıt olarak "Manastır"ı ve kitaplığı bir gösterge olarak ele alıyor ve âdeta konuşturuyor. Çünkü bir göstergebilimci olarak Eco'ya göre tüm kültür öğeleri, birer im (gösterge) dizgesidir. "Göstergebilim, gösterge dizgesi oldukları açık seçik olarak görülen dizgeleri incelemekle kalmaz; tüm kültür görüngülerini gösterge dizgeleriymiş gibi ele alır; bunu yaparken tüm kültür görün-

gülerinin gerçekte gösterge dizgeleri olduğu varsayımından, yani kültürün temelde bildirişim olduğu varsayımından yola çıkar."[5]

Salt insan dünyasına ilişkin olan kültürün bütün öğelerini bir iletişim aracı (im/gösterge) olarak gören Eco, bunu yapıtında gözler önüne seriyor. Din bir kültür olayı; dinin sunduğu, içerdiği öğeler ona inananları bağlamakta, hatta öyle ki zamanlarını bile bu dinin gereklerine göre belirlemekte ve bu konuda uzlaşmaktadırlar. Günlük zamanlamanın ölçütü, zamanı dinsel olarak algılamaktan başka bir şey olmamaktadır roman boyunca. Manastır'da yaşayanların tümü zamanı, inanç dizgesinin aracılığıyla değerlendirmektedir. Bu ilginç bir örnek göstergebilim açısından. Başlı başına Manastır ve özellikle de kitaplık, Manastır'da yaşayanlar için bir iletişim aracı; bilgiye ilişkin geleneklerin aktarıldığı, bilgilerin iletildiği kültür odaklarıdır kitaplıklar tüm ortaçağ boyunca. Eco'ya göre Manastır, kitaplık, artık gelişigüzel yapılar değil, mimari yanlarıyla da birer göstergedirler. Eco yapıtında, göstergebilime ve göstergelere ilişkin olarak başka bir bağlamda ortaya koyduğu düşüncelerini örneklendiriyor gibidir: "... bir nesnenin biçimi, yalnızca işlevi mümkün kılmakla kalmamalıdır, bu işleve öylesine açık bir gönderme yapılır ki, işlev mümkün kılınmaktan öte, istenilir olmalıdır, biçim, işlevi gerçekleştirmek için en uygun olan hareketleri de sağlamalıdır."[6]

Cinayetlerin gizini araştırmak üzere Manastır'a gelen Baskerville'li rahip William ile çömezi Adso'nun Manastır'la, özellikle kitaplıkla olan ilişkileri bu açıklamalar ışığında değerlendirilmelidir. İnsan düşüncesinin ne denli çokyönlü ve karmaşık olduğunu kanıtlamak istercesine bir labirent biçiminde ve evrenbilimsel öğeler doğrultusunda tasarlanmış olan kitap-

lık, en ince öğesine değin aynı dilden anlayanların ancak işine yarayabilecek bir bildirişim, iletişim ortamıdır; her şeyiyle bir göstergedir ve bu dili bilmeyenler için de gizi çözmek son derece zordur. Yapıt boyunca William ile Adso'nun ne türlü güçlüklerle karşılaştıkları görülmektedir. Ama yine de aynı kültür dünyasının üyeleri olmaları, bir bakıma onların işini kolaylaştırmakta, ipuçlarını en verimli biçimde değerlendirmelerini sağlamaktadır.

Bir göstergeler dünyasında yaşayan insan, her şeye asıl işlevselliğinin ötesinde çok farklı anlamlar, düzanlamların yanında yananlamlar da yükleyebilmektedir her zaman için. Üstelik dışdünyanın dolaysız olarak söz konusu edilmediği (pratik amaçlar dışında) bir kültür dünyası kuran ortaçağın kuramsal temsilcileri, göstergelere çok farklı anlamlar yüklemenin en büyük, en çarpıcı örneklerini sergilemektedirler. Örneğin Manastır'ın başrahibinin parmağındaki yüzükte yer alan değerli taşların taşıdığı anlamlar bunun en ilginç anlatımıdır.[7]

Ortaçağda manastırlar bilgilerin üretildiği, saklandığı, aktarıldığı, insanların birbirlerini tuzağa düşürdükleri, suçladıkları, tartıştıkları yoğun yaşama ortamlarıdır. Tek bir manastırın öyküsü bile tüm Batı Ortaçağı'nı yakalamanın bir aracı olabilir. Düşünmeye, özellikle aykırı olanı düşünmeye çabalayan tek bir filozofun yaşamı, bize ortaçağın tüm kültür dünyasını verebilir. Bunun en güzel örneklerinden biri de Abælardus'un *Historia mea calamitatum*'u değil midir? *Gülün Adı*'nı okurken de bazen okuyucu kendini Abælardus'un yansıttığı 12. yüzyıl dünyasında ve oradan oraya savrulduğu mutsuz yaşamında bulabilir. Étienne Gilson'un *Historia mea calamitatum*'la ilgili yargısına katılmamak elde değildir; gerçekten de onun dediği gibi, Batı Ortaçağı'na ilişkin tüm olguların tarihi, kurumların

tarihi, kilise hukuku, klasik edebiyat, felsefi tartışmalar *Historia mea calamitatum*'da yer almıştır.[8] Eco'nun yapıtı da bu biçimde nitelenebilir, burada sapkın akımlar tarihi, tarikatlar tarihi de yer almaktadır ayrıca. Kimi zaman bir felsefe tarihinden parçalar okuyormuş gibi gelebilir insana. Sanki Eco, yapıtı bir romancı olarak değil de bir ortaçağ tarihçisi olarak kaleme almış gibidir zaman zaman; Maurice de Wulf'un, Étienne Gilson'un, François Picavet'nin, Émile Bréhier'nin, Charles Homer Haskins'in, Henry Osborne Taylor'ın, Henri Pirenne'in, Jacques Le Goff'un yapıtını okuyor gibiyizdir.

Yapıtta William Ockham'ın, Roger Bacon'ın adının sık sık geçmesi, tanrıbilimden pek vazgeçmemekle birlikte *Sic et non* geleneğini yapıtına bu adı verecek kadar benimseyen Abælardus'un adı, romanı nesnel bilgi içeriği bakımından çok değerli kılıyor.

Umberto Eco'nun bildirdiğine göre Melk'li Adso'nun başından geçen olaylar 1327 Kasımı'nın sonunda yer alıyor: "1327 yılında kendisinin bir çömez olduğuna ve anılarını yazdığı sırada ölüme yakın olduğunu söylediğine bakılırsa, elyazmasının, on dördüncü yüzyılın son on ya da yirmi yılı içinde yazıldığını kestirebiliriz."[9]

Ortaçağ dünyası, bilgi elde etmek isteyen bir avuç insanın dünyası; inancın içeriğiyle yetinmeyip aklı kendine kılavuz edinen ve bundan ötürü de yaşamını sonsuz tehlikelere atan, sürekli soruşturmalara uğrayan, oradan oraya savrulup giden, her an ölümle burun buruna gelen çok az sayıda kişinin bulunduğu bir dünya. Gerçeğin peşinden koşan, belli kalıpların dışına çıkan, yerleşik düzeni eleştiren, karşıt görüşleri savunan hangi insan rahat yaşamıştır ki? Bir elyazmasına ulaşmak için neleri göze almaktadır bu dönemin aydın insanları! Onlara

karşı çıkan düzen savunucuları da hiçbir zaman eksik olmamıştır. Örneğin Abælardus, o denli temkinli olmasına karşın düşmanlıkları çekmiş ve konsillerde yargılanmaktan kurtulamamıştır. Batı Ortaçağı tarihine, düşünen kafaları yok etmek için toplanan konsillerin tarihi gözüyle de bakılabilir. Ama öte yandan yine bu konsiller sayesinde, katı görüşler adım adım gerilemek zorunda kalmıştır ve geleceğin pırıltılı günlerini müjdeleyen kişi ve düşünceleri örtük kalmamıştır.

Bu dönemde yer alan birçok soyut görünüşlü tartışma, aslında, toplumsal kurumlara (kilise, imparatorluk, papalık) ilişkin sonuçları içerdiği için büyük önem taşımaktadır. Tümeller tartışması da bu tür tartışmalardan biridir. Henüz deneye dayalı bilgilerin egemen olmadığı bu dönemde, tasımlamalı düşünme gündemdedir. Dönemin başlangıçlarında, özelin, tekilin, bireyin bilgisi değil, hep genelin bilgisi üzerinde durulmuş ve asıl gerçeğin hep tanrısal olanda bulunduğuna inanılmıştır. Genelin bilgisinin asıl bilgi olduğu anlayışı antikçağdan ortaçağa geçen bir tutumdur. Ama bu tutum zamanla bırakılmıştır. Bunda tümeller tartışmasında katedilen yolun büyük etkisi olmuştur. Bu tartışma, skolastik felsefenin en önemli sorunlarından biri ve kuşkusuz, soruna ilişkin olarak verilen yanıtlar da skolastik tanrıbilimi yakından ilgilendirmekte. Genel düşüncelerin, antikçağ sonlarından beri gelen adıyla "türlerin ve cinslerin" kendi başına gerçekten var olup olmadığı tartışılmış yüzyıllar boyu; bu tartışma dolayımında *Trinitas*'ın varlıksal boyutu hep irdelenmiştir aslında. Bu konuda üç farklı anlayış ortaya çıkmıştır: "Kavram gerçekçiliği" (realizm), "kavramcılık" (konseptüalizm) ve "adcılık" (nominalizm). Aşırı bir kavram gerçekçiliğine karşın, son sınırına vardırılacak ya da salt kendi içinde tutarlı kalarak kendini sonuna dek savunacak bir adcılık, başka deyişle

aşırı bir adcılık söz konusu değil; ama ılımlı adcılar da varlık anlayışlarında ılımlı gerçekçi denebilecek özellikler taşıyorlar.

Gülün Adı'nda da bu tartışma yok değil; Eco'nun böylesine önemli bir temayı işlememesi, konuyu tarihsel gerçekliği bakımından eksik vermesi olurdu. Ayrıca Fransiskenlerin tümellerle ilgili görüşleri tek tek varlıkların dışında, tümelin sadece anlığın ürünü olduğunu belirtmekten yana; Fransiskenler ılımlı adcıdır. Fransisken tarikatına bağlı Rahip William da dolayısıyla böyle bir görüşten yanadır: "Bu tür bir iz, diyelim ki, bana 'at'ı, *verbum mentis*'i (zihindeki sözcük) anlatıyordu ve o ise nerede rastlarsam rastlayayım, bana hep aynı şeyi anlatacaktı. Ama o yerde ve günün o saatinde gördüğüm iz, tüm olası atlar içinden en az birisinin oradan geçmiş olduğunu anlatıyordu bana. Böylece kendimi 'at' kavramının algılanmasıyla tekil bir atın bilgisi arasında buldum. Her ne olursa olsun, evrensel* at üstüne bilgim bana bu izler tarafından verilmişti; bu izlerse tekildi. Bir şeyi uzaktan görüp de ne olduğunu anlamazsan, onu belli bir boyutu olan bir cisim olarak tanımlamakla yetinirsin. Daha yakına gelince, o zaman onu bir hayvan olarak betimlersin; henüz onun bir at mı, yoksa bir eşek mi olduğunu bilmesen de. En sonunda, daha da yakına gelince, onun Brunellus mu, yoksa Niger mi olduğunu henüz bilmesen bile, bir at olduğunu söyleyebilirsin. Ancak doğru uzaklıktan onun Brunellus olduğunu (ya da adını ne koyarsan koy, onun başka bir at değil, o at olduğunu) görebilirsin. Bu da tam bilgidir, tekil olanın bilgisi."[10] William Ockham'ın yandaşı durumunda olan

* *Universalis* (Lat.) tümel, *Universalia* (Lat.) tümeller, çeviride evrensel sözcüğüyle karşılanıyor; sözcüğün bu anlamı da olmakla birlikte, burada "tümel" denmesi gerekirdi.

Rahip William'ın, bu düşünceleri ileri sürmesi çok doğaldır; bağlı olduğu Fransisken tarikatı bunu gerektirmektedir. "Başka zamanlarda onun evrensel ("tümel" olacak – B.Ç.) kavramlardan büyük bir kuşkuculukla, bireysel nesnelerdense büyük bir saygıyla söz ettiğini işitmiştim; sonradan bu eğilimin onun hem Britanyalı, hem de Fransisken oluşundan ileri geldiğini düşündüm."[11]

Adcılara göre bilgi, ancak tekil olanın, tek olanın bilgisidir. Tek olanla bu denli ilgilenme Aristotelesçi tavrın da tam tersidir; çünkü Aristoteles'e göre asıl bilgi genelin bilgisidir. Tümeller tartışmasında ortaçağ boyunca gelinen yol, artık genelin, tümelin değil; tekilin, bireyin, tek olanın bilgi alanında düşünen insanı bir sonuca vardıracağını ortaya koymuştur. Böyle bir düşünme biçimiyledir ki nesnelerde ve nesneler arası ilişkilerde, olaylarda hep tekil olan ön plana çıkmaya, bilgi nesnesi olma bakımından değer kazanmaya başlamıştır. Bu da 15. yüzyıl Renaissance'ının ve giderek modern bilimin yolunu açmıştır.

Tümellerle ilgili olarak ortaçağda zengin bir terminoloji de belirmiştir ayrıca. Tipik bir ortaçağ filozofu görünümünde olan William bu konudaki bilgisinin enginliğiyle çıkıyor karşımıza: "... gerçekten de insanların kavramları belirtmek için koydukları adların birbirinden değişik oldukları, ancak nesnelerin tümü için aynı olan şeyin yalnızca nesnelerin imleri olan kavramlar olduğu bugün bilinmektedir. Böylece hiç kuşkusuz *nomen* (ad) sözcüğü, *nomos*, yani yasa sözcüğünden gelmektedir; çünkü *nomina* (adlar), insanlar tarafından *ad placitum*, başka deyişle, özgürce ve toplu bir anlaşmayla verilir."[12] 12. yüzyılda, kavram gerçekçiliğini ve adcılığı eleştirerek kendi özgün tavrını ortaya koyan Abælardus, tümelin anlıksal işlem-

ler sonucu türetildiğini, onun bir *vox significativa* (anlamlı ses) olduğunu ileri sürüyordu ve nesne ile adı arasındaki bağın da zorunlu değil, keyfi olduğunu dile getiriyordu.

William Ockham'ın *suppositio* kuramını çok iyi bilen Fransisken William'a göre: "... bu dünyadaki nesneler, yani kentlere ve krallıklara ilişkin nesneler hakkında yasa koymanın, kilise hiyerarşisinin vazgeçilmez ayrıcalığı olan, kutsal sözün gözetim ve yönetimiyle hiçbir ilgisi olmadığı açıkça görülüyor."[13] Dinsel gücün giderek çözülüşü de tümeller tartışmasında yanıt arama denemelerinin adcılıktan yana gelişmesiyle olmuştur denebilir artık. Çünkü Ockham'ın *suppositio* kuramına, özellikle *suppositio materialis*'e göre konuşmayı *de re* (şey hakkında) değil de *de dicto* (sözel olarak) anlamak gerekiyor.[14] Böyle bir tavır, böyle bir değerlendirme de hiç kuşkusuz, düşünene sonsuz yorum olanakları açmaktadır; temelde insan yorum yapan bir varlık olmaktadır.

Bilim de ancak tekil olana ilişkin şeyler söyleyebilir: "Bacon'ın sözünü ettiği bilim kuşkusuz önermelere dayanıyor. Dikkat et, nesnelere ilişkin önermelerden söz ediyorum, nesnelerden değil. Bilim önermeler ve onların terimleriyle uğraşır; terimler de tekil nesneleri belirtirler."[15] Her şey görünene, görüngülere indirgenince artık, metafizik yapılar da gerçeklikler dünyasında sahip oldukları sanılan yerlerini yitiriyorlar. Metafizik olanla olmayan arasındaki ayrım iyice belirginleşiyor.

Ortaçağ felsefesi antikçağla olan bağını hemen hemen hiç kesmemiştir; antikçağ felsefesi ortaçağ felsefesini en çok besleyen kaynaklardan biridir. Ortaçağ filozoflarının birçoğu da bunun bilincindedir. Bunu en iyi dile getiren de Chartres'lı Bernardus olmuştur; şöyle dediği ileri sürülür Bernardus'un: "Biz devlerin omuzlarına oturmuş cüceler gibiyiz; daha çok

şeyi görüyor ve biliyor olmamız, uzak görüşümüzün olmasından değil, onların bizi dev gibi omuzlarında yükseltmiş olmalarındandır." İşte Rahip William da anıyor bu sözleri; mademki yapıtta William yetkin bir ortaçağ filozofunu yansıtmaktadır, öyleyse Chartres'lı Bernardus'tan da bir iz taşıması gerekecektir: "Biz cüceleriz .... ama bu devlerin omuzlarına çıkmış cüceler. Küçüğüz ama kimi zaman ufukta onlardan daha uzağı görebiliyoruz."[16] "Bilim yolu çetindir; bu yolda iyiyi kötüden ayırmak da çetindir. Günümüzde bilginler, çoğu kez cücelerin omuzlarına çıkmış cücelerden başka bir şey değiller."[17]

Ortaçağda sadece Tanrı'nın bilgisi tamdır; eksiksizdir. Ayrıca Tanrı en yetkin (*ens perfectissimum*), en gerçek (*ens realissimum*) varlıktır ve en yüce iyidir (*summum bonum*). İnsanınsa bilgisi mutlak değildir, eksiktir ve insanın varlığı zorunlu bir varoluş değildir, olumsaldır insanın varoluşu. Ortaçağ filozofuna göre gerçeği kavramak güçtür. "Niçin bana gerçeğin nerede yattığını söylemiyorsunuz?" der Adso.[18] William'a göre ise yapılacak iş, eldeki her türlü aracı gereci kullanarak gerçeğe daha yakından bakabilmeyi sağlamaktır.[19] Öyleyse her şey, bakan insana, bilen varlığa, koşullara bağlıdır. Bu türden görüşlerin temsilcileri de ortaçağda hep, tekilin varlığını ön plana alan filozoflar olmuşlardır: Abælardus, William Ockham ve Roger Bacon gibi. Umberto Eco, yansıtmaya çalıştığı tarihsel kesit gereği en çok son ikisi üzerinde durmuştur.

Rahip Willliam için Roger Bacon bir bilim adamı örneğidir: "Ona göre yeni doğa bilimi, bilim adamlarının, doğal süreçlerin değişik bilgileri aracılığıyla, basit insanların düzensiz ama kendi tarzında gerçek ve doğru beklentiler yığınını yansıtan temel gereksinimlerini eşgüdümlü kılmaya yönelik yeni ve büyük girişimi olmalıydı. Yeni bilim, yeni doğal büyü."[20] Roger

Bacon deneysel bilginin yolunu açan filozoftur.

Gerçeği yakalamaya çalışan ortaçağ filozofunun kafasında başlangıç dönemlerinde, gerçeğin nesne ile anlık (zihin) arasındaki tam bir uygunluk olduğuna ilişkin bir inancı da vardır: *Veritas est adaequatus intellectus et rei*. Ancak, ortaçağın çözülmeye başladığı dönemlerde bu anlayış da geçerliğini yitirmeye başlamıştır. Adso ile William arasında geçen bir konuşma bunu en açık biçimde dile getiriyor:

"'Ya siz?' dedim çocukça bir küstahlıkla. 'Hiç yanlış yapmaz mısınız?'

"'Sık sık diye yanıtladı. Ama yalnızca bir yanlıştansa, birçok yanlış tasarlıyorum, böylece de hiçbir yanlışın tutsağı olmuyorum.'

"Bana öyle geliyor ki William nesneyle us arasındaki bir uyumdan başka bir şey olmayan gerçekle ilgilenmiyordu. Tersine, ne kadar çok olasılığın olası olduğunu tasarlayarak eğleniyordu."[21] Gerçeğin peşinde koşan insanoğlu her yolu dener: "Zihnimizin tasarladığı düzen tıpkı bir ağ ya da bir iskele gibidir; bir şey elde etmek için yapılır. Ama sonra iskeleyi bir yana atmak gerekir; çünkü onun yararlı olsa bile anlamsız olduğunu anlarsın... Yararlı olan biricik gerçekler, kaldırılıp atılması gereken araçlardır."[22]

Sadece anlıkta var olan tümel kavramlar, matematiksel anlatımlar aracılığıyla nesneler aydınlık kılınabilir,[23] anlaşılabilir. Ama bilim salt kavramlararası ilişkilerle uğraşmamalı, dolaylı olarak yansıttığı hep tekil nesneler, varlıklar, olaylar söz konusu olmalıdır. "Fikir nesnelerin imidir; imge fikrin imi, yani imin imidir. İmgeden, varlığın kendisini değilse bile, başkalarının edinmiş oldukları o varlığın kavramını elde edebilirim... Gerçek bilim, imlerden başka bir şey olmayan kavramlarla ye-

tinmemeli, nesneleri kendilerine özgü gerçeklikleri içinde ortaya çıkarmalıdır."[24] Demek ki artık, yedi özgür sanatın (*septem artes liberales*) verdiği salt sözel olana dayanan bilgiler yeterli değil gerçeği kavramada; bireysel olana, realiteye inmek gerekli artık. Bu yolla elde edilecek bilgiler aynı zamanda insanın yaşamını da değiştirecek. "Roger Bacon, saygı duyduğum üstadım, tanrısal tasarımın bir gün makine bilimini, bu doğal ve sağlıklı büyü bilimini içine alacağını öğretti bize."[25] Francis Bacon daha sonra "bilmek egemen olmaktır" diyecektir *Novum organum*'unda. Yeryüzü gökyüzüne egemen olacaktır.[26]

Kutsal Kitap'a göre de Tanrı, insanı bütün yeryüzüne egemen olsun diye yaratmamış mıydı? Öyleyse insanın asıl doğası neydi? Öteki varlıklardan, mantıksal deyişle yakın cinsi olan hayvandan, akıllı olmasının dışında hangi özelliğiyle ayrılıyordu? Bu özelliği onun gülen tek varlık olmasıydı. Gülen varlık ile insan özdeşti. Varolanı mantıksal kategorilerle (genellerle) açıklamaya çalışan Porphyrios'a göre özelliğin dördüncü anlamı en iyi biçimde "gülme" örneğiyle açıklanabilir: "tek bir türde, hepsinde ve her zaman olmak, insan için gülme yetisi gibi. Gerçekten, insan her zaman gülmese bile, her zaman güldüğü için değil, ama doğal olarak buna gücü olduğu için, insanın gülme yetisi vardır denmektedir."[27] "Gülme yetisi olan varlık her zaman bu yetiyi elinde bulundurur, ama bu onun her zaman gülüyor olmasından ötürü değildir."[28] Varlığı geneller aracılığıyla anlaşılır kılmayı amaçlayan Porphyrios, gülme yetisinin salt insan varlığına ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır; insana ilişkin bir gerçeği dile getirmektedir. Katı dinsel görüşlerin temsilcileriyse insan gerçeğini yansız olarak kavramaktan o denli uzaktırlar ki, insani olan birçok şeyden kendilerini yapay olarak ayırmaktadırlar. Gülme yetisi karşısında takınılan

tavır ve yapılan spekülasyanlar da bunu göstermektedir. İnsanın gülen bir varlık olduğunu söylemenin bile sapkınlık olarak değerlendirildiği bir ortamda, aklı başında insanların durumunun ne denli zor olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Manastır'ın başrahibi bu konuda o denli katıdır ki, Tanrı'nın kurduğu düzene karşı çıkan, onu bozan herkes sapkındır. Kendi kafasıyla düşünen, kuşku duyan herkes hemen sapkınlıkla suçlanmaktadır. Suçlamaların ardından toplanan konsillerle sapkınlık söylentileri soruşturulmaktadır. Ancak, toplanan her konsille birlikte dogmalar biraz daha zayıflamakta ve giderek *sic et non* geleneği biraz daha yerleşmektedir.

İşte Umberto Eco'nun yapıtı okuyucuya, ortaçağ üzerinde bir kez daha düşünme fırsatı veriyor ve ortaçağda yoğun bir felsefe çabasının yer aldığını gösteriyor. Eğer böyle bir çaba olmasaydı, bir Renaissance yaşanabilir miydi; günümüze dek gelinebilir miydi? Bir Renaissance olmadığı gibi[29] bir tek ortaçağ da yok; toplumların Renaissance'ları olduğu gibi ortaçağları da var ve hâlâ bunu sürdürenler de var. Bu ayrımı hiçbir zaman gözden kaçırmamak gerekiyor.

[1] Mehmet Ali Kılıçbay, "Ortaçağ mı, Ortaçağlar mı?", *Cumhuriyet* gazetesi, 10 Temmuz 1986.

[2] Umberto Eco, *Gülün Adı*, Çeviren Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1986.

[3] Umberto Eco, "Doğal Olarak, Bir Elyazması", *Gülün Adı*, s. 14.

[4] Şadan Karadeniz, "'Gülün Adı' Üstüne", *Gülün Adı*, s. 17.

[5] Umberto Eco, "İşlev ve Gösterge-Göstergebilim Açısından Mimari", Çeviren Fatma Akerson, *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, Aralık 1984, s. 56.

[6] a.g.m., s. 62.

[7] Umberto Eco, *Gülün Adı*, ss. 523-525.

[8] Étienne Gilson, *Héloise et Abélard*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978, ss. 9-10.

[9] Umberto Eco, "Doğal Olarak, Bir Elyazması", *Gülün Adı*, s. 12.

[10] Umberto Eco, *Gülün Adı*, s. 45.

[11] a.g.e., s. 45.

[12] a.g.e., s. 417.

[13] a.g.e., ss. 417-418.

[14] a.g.e., s. 534.

[15] a.g.e., s. 249.

[16] a.g.e., s. 113.

[17] a.g.e., s. 116.

[18] a.g.e., s. 246.

[19] a.g.e., s. 246.

[20] a.g.e., s. 247.

[21] a.g.e., s. 364.

[22] a.g.e., ss. 573-574.

[23] a.g.e., s. 258.

[24] a.g.e., s. 376.

[25] a.g.e., s. 33.

[26] a.g.e., s. 104.

[27] Porphyrios, *Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi , İstanbul, 1986, s. 45 (12-15).

[28] a.g.e., s. 54 (19-5).

[29] Çünkü bir Karolenj devri Renaissance'ından, bir 12. yüzyıl Renaissance'ından, bir 15. yüzyıl İtalyan Renaissance'ından söz edilebilir.

ORTAÇAĞ VE İŞKENCE ÜZERİNE

Toplumda genellikle baskın olan, benimsenen görüşlerden ve davranışlardan yana olan insanlar; hemen her zaman, kendileri gibi düşünmeyen ya da davranmayan insanlara karşı, düşünme, tasarımlama, imgeleme güçleriyle orantılı olarak acı çektirmenin, hatta giderek işkence etmenin yollarını aramış ve bunları uygulamaya koymuşlardır. Acı çekenlerin, işkenceye uğrayanların büyük bir bölümünün ortak suçu ise, yetkelerden farklı "düşünmek" olmuştur.

Ortaçağda, farklı düşünmenin ortak adı "sapkınlık"tır; farklı düşünen bireyler "sapkın" olarak; onların düşünmelerinin ürünü olan düşüncelerse "sapkın düşünceler" olarak değerlendirilmiştir. Son derece sağlam, ayrıntılı bir örgütlenme biçimi olan ve bu örgütlenmede denetleme mekanizmaları çok iyi işleyen Kilise, varlığını tehlikeye sokan, kendisi için bir tehdit oluşturan düşüncelerle, her türlü baskı aracını kullanarak kıyasıya mücadele etmiştir. Güçlü haber alma sistemi ve buna bağlı denetleme mekanizmalarıyla, "resmi görüş"ün dışına çıkanları saptama, belirleme ve yargılama Kilise'nin başlıca görevlerinden olmuştur. Örgüt olarak varlığını sürdürmek için her türlü baskı aracını kullanma – hangi dönemde böyle değil ki!

Sanıldığının tersine, tekbiçimli düşünmenin pek de söz konusu olmadığı ortaçağda, resmi görüşe karşı tavır takınmak, onun karşısında yer almak daha baştan birçok sıkıntıya katlanmayı göze almaktan başka bir şey değildir. Dar çevreler (Ma-

nastır ortamı), yakın ilişkiler, buna karşılık denetimlerin sıklığı çeşitli düzlemlerdeki kaçamakları hemen ortaya çıkarmakta ve toplanan konsillerce, gereken, hemen yerine getirilmektedir. Verilen cezalar da aforozdan başlayarak, farklı düşünenin yapıtlarını, hatta kendisini yakmaya kadar gitmektedir.

Ioannes Scotus Eriugena bağlı olduğu manastırın keşişlerinden farklı düşündüğü ve skolastiğe karşıt görüşler ileri sürdüğü için (855 ve 859'da toplanan Valence ve Langres konsillerince sapkın olmakla suçlanmıştır; hatta 877'de yaşadığı manastırda keşişler tarafından öldürüldüğü de yaşamının nasıl noktalandığına ilişkin olarak ileri sürülen iddialar arasında yer almaktadır); Roscelinus varolana Anselmus'tan farklı bir boyutta baktığı için (Roscelinus'un hiçbir yapıtı doğrudan sonraki kuşaklara ulaşmadığı halde, Anselmus "Ermiş" unvanını da alarak yaşarlığını sürdürmüştür; bu, kavram gerçekçiliğinin adcılık karşısındaki zaferidir – ama kuşkusuz, bir süreliğine); tümeller tartışmasında Champeaux'lu Guillaume'dan, tanrıbilim konularında da Laon'lu Anselmus'tan, Reims'li Alberic ve Lombardia'lı Lotulphe'tan farklı düşündüğü için Abælardus, kovuşturmalara uğramış, hakkında iki kez konsil toplanmış (Soissons Konsili, 1121 ve Sens Konsili, 1140), bedensel işkenceye uğramıştır. Bu kişiler, ortaçağın genel düşünme yöntemi olan *pro et contra* (lehinde aleyhinde) yönteminin en yürekli uygulayıcıları olmuşlardır aynı zamanda; onların başına iş açan da bu olmuştur zaten.

Karanlık nitelemesi bir yana, ortaçağ da bütün diğer çağlar gibi bir çağ, tarihsel, kültürel bir kesit; bu kesitte yer alan, bu çağı yapan kişiler arasında da birçok tartışma var; hırslar, çekememezlikler, kıskançlıklar, tuzağa düşürmeler var; düzenden yana olanlar, düzene karşı çıkanlar var; birbirinin peşinde olan,

birbirine muhalefet eden kişiler var; bütün bunlara bir de – tüm akılcılık iddialarına karşın– aklın kendi kendine tam da dayanmayışı, tanrısal akla bel bağlayışı eklenince, farklı düşünen kişinin içine düşebileceği sıkıntıların boyutlarının ne denli büyük olacağı ortada; sorumluluk yüklenmenin, ben olmanın bedeli çok ağır: Özel yaşamlar bile gözaltında, tehlikede.

Üstelik bütün bunlara ek olarak yaşamöykülerinin azlığından dolayı, yaşanan olumsuzlukların gerçeğini saptamak, kavramak iyice güçleşmekte. Hajiyografiler, ermişlerin yaşamöykülerini, yapıp ettiklerini içeren çalışmalar yaşamın bu yüzünü kavramada hiç de yeterli değil. Bu durumda, Abælardus'un *Historia mea calamitatum*'u[1] büyük bir tutamak – tüm öznelliğine karşın. Bu yapıta bir göz atmak hem bir muhalifin içine düştüğü sıkıntıları anlamak bakımından hem de ortaçağ insanlarının da her çağın insanı gibi olduğunu, insani özellikleri kendinde taşıdığını görmek bakımından çok ilginç olabilir – değişen belki de sadece biçimsel yapı; ama sanki belli birtakım özsel yapılar var ve onlar aynı şekilde sürüp gitmekte. Öfkeyi, hırsı, kıskançlıkları da beraberinde getiren düşünsel tartışmaların bir yaşamı nasıl altüst ettiğinin göstergesidir *Historia mea calamitatum*. İnsanı insan kılan bütün nitelikler birer "ide" olarak değil, tam tersine yaşama geçmiş bir biçimde kendini göstermekte: Bir bakıma hiç mi hiç değişmeyen insan doğası!

Biz insanların dünyası, talihsizlik tablolarıyla dolu; hiç kuşkusuz, Abælardus'un "gözler önüne sermek istediği talihsizlik tablosu"[2] bu tabloların ne ilki ne de sonuncusu; ayrıca bu tabloların zenginliği (!) bakımından ortaçağın biricikliği de söz konusu değil. Her çağda bunlardan sayısız örnek var. Bu genel belirleyişten sonra, Abælardus'un talihsizliklerinin yer aldığı bu tablonun çizilmesine yol açan etmenlerin neler olduğu

onun tanıklığına dayanarak ortaya konabilir.

Abælardus farklı düşünüyor olmanın bedelini gerçekten de çok ağır bir biçimde ödemiş kişilerden biri. Henüz çok genç yaştayken, diyalektik hocası Champeaux'lu Guillaume'dan farklı düşünüyor olması, ilk derslerin hemen ardından hocasının bazı düşüncelerini çürütmeye çalışması, kendi deyişiyle, "uzun zaman süren mutsuzluklarının da başlangıç noktasını oluşturur".[3] Düşünsel savaşımını sürdürmek için bir okul kurması gerektiğine inanan Abælardus bin bir güçlükle karşılaşır; ama teslim olmaz, yılgınlığa düşmez; sonunda hocasının kürsüsünü ele geçirir.

Diyalektik hocasını birçok çekişmeden sonra alt eden Abælardus'un bu kez de tanrıbilim hocasıyla başı derde girer. Sanki bir kural gibidir: Yüksek sesle düşünmek, düşündüğünü çekinmeden söylemek, her türlü mahkûmiyetin başlangıç noktasıdır. Tanrıbilim hocası Laon'lu Anselmus, Abælardus'a göre, uzaktan etkileyici ama iyice yaklaşıldığında, düşünme dünyasına iyice girildiğinde hiç de öyle olmayan, boş ve anlamsız konuşan biridir – çevremizde böyle insanlardan ne kadar çok var!

Doğal olarak böyle biriyle dalaşmadan duramayacaktır Abælardus da. Köle ruhlu, kişiliksiz insanlar da hiçbir yerde eksik değil; hocanın kendisinden çok yandaşları, çömezleri, Abælardus'un tavrından gocunacaklardır: Artık sıra Abælardus'u alt etmek için hazırlanacak tuzaklara gelmiştir. Kendisinden, çok kısa bir sürede hazırlanmak üzere, birkaç dinsel metnin yorumu istenir ve Abælardus metinlerin yorumlarını hemen hazırlar. Yorumları sunuşu çok başarılı olur; kendisini dinlemeye gelenlerin sayısı her gün biraz daha artar. Ancak bu kadarı da fazladır. Bu başarının mutlaka engellenmesi lazımdır; gerçekten de gereken yapılır vakit geçirilmeden: "Sinsilikleriyle

zihnim allak bullak olmuştu zaten, birçok şeyi çok geç anlayabildim, ihtiyar (Laon'lu Anselmus – B.Ç.) kürsüsünde başladığım yorumlamaları sürdürmemi, konu hakkındaki deneyimsizliğimden ötürü yapabileceğim yanlışların ona yüklenebileceği bahanesiyle kesinlikle yasak etti."[4]

Abælardus'un başından geçen felaketler bu kadarla da kalmaz, düşünsel ve bedensel doyuma ulaşmanın bedelini en ağır biçimde öder yaşamının geri kalan kısmında: Heloissa ile olan yasadışı ilişkisi iğdiş edilmekle cezalandırılır; Soissons Konsili'nde alınan karar gereğince kitabı ateşe verilir; artık inzivaya çekilmeye karar verdiğinde –Paracletum'u kurarken– bin bir güçlükle, ölüm tuzaklarıyla karşılaşır ve bu serüven 1142'ye, öldüğü güne kadar sürüp gider; "talihsizlik tablosu"nun tamamlanması için daha birçok fırça darbesine ihtiyaç vardır.

Bu öykü, ortaçağın ve bütün çağların, dönemlerin öykülerinden sadece biri. Peki, değişen ne? İnsanların etik bakımdan, insan hakları bakımından, özellikle uygulamada ne denli az yol aldıkları ortada! İnsan –hangi boyutta olursa olsun– işkenceci yanını en az törpüleyen bir varlık gibi görünüyor. İşkence usullerinde 21. yüzyıla girerken oldukça ince yollar deneniyor; ama bazen de en kaba yöntemler, geçmiş dönemleri aratmayacak şekilde birden ortaya çıkıveriyor. Çoğu zaman içgüdülerine kendini bırakmayan insan, aklın kendisine açtığı yolda, işkenceci olmanın bütün olanaklarını kullanıyor; içgüdüsel yapılar işkenceci olamazlar; işkencenin yolu akıldan, hayal gücünün gelişmiş olmasından geçiyor, en iyi şeylerin de oradan geçmesi gibi. İşkencenin antropolojik-psikolojik temelleri hepimizi ilgilendiriyor, bu konuda gözlemler, araştırmalar, tartışmalar yapmak gerekiyor.

[1] Petrus Abælardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

[2] a.g.e., s. 15.

[3] a.g.e., s. 17.

[4] a.g.e., s. 23.

GÜNÜMÜZDE ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Metinlerle Ortaçağda Felsefe başlıklı kitabın üçüncü baskısına yazdığımız "Üçüncü Baskı İçin Birkaç Söz" başlıklı yazıda şöyle diyorduk: "Şimdiki zaman boyutunda olup bitenlerin farklı bakış açıları doğrultusunda, çok çeşitli biçimlerde yorumlanmaları, değerlendirilmeleri gibi, geçmiş zaman boyutunda düşünsel ürünleri de farklı tutumlara, bakış açılarına göre farklı biçimlerde değerlendirilmekte, yorumlanmaktadır. Dolayısıyla tek bir ortaçağ felsefesi gerçeği vardır; ama birbirinden çok farklı felsefe tarihlerinin varlığı söz konusudur."[1]

Ortaçağa olan ilgi özellikle Romantizm'le birlikte uyanmış; yapılan çalışmalar çoğun metin incelemeleri, ortaçağ felsefesi tarihi yazma ve dönemin bazı metinlerini Avrupa dillerine çevirme olarak sürmüştür.[2] Ortaçağa ilişkin kültür boyutunun, varolanın konulaştırılması, bilme ediminin konusu yapılması, bu bağlamda bilgilerin üretilmesi, bilgilerin öğretim konusu yapılması, kurumsallaşması 1800'lü yılların ortalarından başlayarak hız kazanmıştır.

Medias aetas'a ya da *medium aevum*'a, başka bir deyişle *medio evo*'ya olan ilgi son iki yüz yıldır büyük bir artış kaydetmiştir. Étienne Gilson'un çok bilinen bir deyişiyle, "Ortaçağı bilmezlikten gelen her türlü Batı düşüncesi, kendini bilmezlikten geliyor demektir. Ortaçağı inkâr edersek, tarihimizi de bir yana atmış oluruz; insan geçmişi unutarak önceki yaşamından kendini kurtaramaz."[3] Ortaçağ birbirinden çok farklı değerlen-

dirmelerin konusu olmuştur. Bu dönemden yapılan aktarımlar, dahası döneme ilişkin değerlendirmeler ortaçağın gerçeğini kendinde ne ise o olarak mı yansıtmaktadır, yoksa bu değerlendirmelerin her biri ortaçağa ilişkin "imgeler" midir yalnızca? Üstelik söz konusu imgeler "karanlık" nitelemesiyle de birlikte gidiyorsa, karanlığın tam karşıtı olan "aydınlık" nitelemesiyle döneme yaklaşmak karşıt konumda yer almaya hazırlananları ya da karşıt konumda yer alanları kışkırtmaktan başka ne işe yarar? Belki de bu bağlamda benimsenecek yol, her iki nitelemenin de yol açtığı kısıtlamalardan kaçınarak, dönemi bazı tutamak noktalarıyla günümüzden, günümüzün bazı kavramlarından yola çıkarak kavramaya, anlamlandırmaya çalışmak olacaktır.

Ortaçağ dünya tablosunda birbirinden çok farklı resimlerin ve resimlere ilişkin imgelerin olduğu ortadadır. Akdeniz kültürünün tüm Avrupa anakarasını kucakladığı ve adayı da içine aldığı bu döneme siyasal-askeri-ekonomik ve toplumsal tarih açısından bakmak bize döneme ilişkin birçok ipucu verebilir. "Ortaçağ felsefesi" olarak adlandırılan felsefe döneminin üzerinde yapılandığı toplumsal-tarihsel-kültürel ortama ilişkin şu iki küçük alıntı, belki çok uzağımızda olduğunu düşündüğümüz bu dönemi anlamada bize yardımcı olabilir. Tanıklıklar belki doğrudan değil ama, birçok yazarın bu konulardaki görüşlerinin, değerlendirmelerinin örtüşmesi içimizi biraz olsun rahatlatıyor. Saptamalara ilişkin ortak paydalar, temkinli olmayı da elden bırakmaksızın, ortaçağ resmimizi daha canlı kılıyor. Örneğin Jacques Le Goff'tan yapılan şu iki küçük alıntı, ortaçağ resmine ilişkin paylaşılan ortak görüşlere işaret ediyor. Bu alıntılardan biri ortaçağın kurumsal yapısını yansıtan eğitim ve bilim bağlamına ilişkin saptamalara yer veriyor; bir diğeriy-

se ortaçağ kent yaşamının özelliklerini gözler önüne seriyor: "Hıristiyanlık açık bir biçimde eski pagan dünyasının felsefesini reddetmiş olsa da, yine de hem Grek Aristoculuğundan gelen ansiklopedik bilgi düzenini ve diğer entelektüel araçları, hem de özellikle Romalılar'ın Eski Yunan'dan miras aldıkları müfredat programını benimsemişlerdi. Kilise Papazları kendi kültürel dilleri olarak Latince'yi korumuş ve Yedi Temel Bilim (dilbilgisi, belâgat ve diyalektik derslerini kapsayan *trivium* ile aritmetik, geometri, astronomi ve müzik derslerini kapsayan *quadrivium*'dan oluşur) olarak bilinen sistematik sınıflandırmaya yer vermişlerdi."[4] Yine Jacques Le Goff kentler konusunda şunları söylüyor: "Kent yaşamının baskın aktörü tüccardı; yabancı ve kimi zaman çok uzak ufuklara açılan büyük ölçekli ticaretle uğraşan tüccar. Kent muhayyilesini besleyen güçlü bir küçük-kent vatanseverliği ortaya çıktı. Ortaçağ kentleşmesi şehrin olumlu bir imgesi üzerine kurulduğu için, kazanç, iş ahlâkı ve güzellik, temizlik ve düzen duygusuna odaklanan yeni değerler ortaya çıktı. Pek çok ortaçağ kadını ve erkeği şehirlerini, abideleriyle birlikte güzellik ve zenginlik mekânı olarak kabul etti; üstelik duvarları içinde güvenli bir sığınak sunan bir mekân."[5]

Bilgi birikimimiz ne türden olursa olsun, geçmişe, şimdiye ve geleceğe ilişkin olana bulunduğumuz noktadan bakarız. Felsefe söz konusu olduğundaysa bakışımızı belirleyen, "felsefe anlayışımız"dır. Öyleyse ortaçağ felsefesine ya da başka bir dönemin felsefi bilgi birikimine yönelen birinin her şeyden önce felsefi duruşunu belirgin kılması gerekir. Çünkü düşünen, o felsefi duruşla felsefeye yönelecek, felsefe olanla felsefe olmayanı ona göre ayırt edecektir. Burada benimsenen felsefe anlayışı ana çizgileriyle nedir? Dışdünya-düşünme-dil arasın-

daki ilişkileri incelemektir. Bu belirlemenin ardından sorumuzu soralım: Ortaçağ filozofunun genellikle nasıl bir dışdünya tasarımı vardır? Ortaçağ filozofunun düşünme dünyasında yer alan kavramlar, ideler nelerdir? Bu filozoflar kimlerin omuzlarından dünyaya bakmaktadırlar? Ortaçağ filozofları nasıl bir dil/diller kullanmaktadırlar? Bu çerçevede ortaçağ filozoflarının felsefi yönelimlerini tek ses olarak somutlaştırdıklarını ileri sürmek olanaklı mıdır? Böyle bir ileri sürüş olsa olsa ortaçağa ilişkin yüzeysel bir bakışın ürünü olabilir. Ayrıntıları gözden kaçırmayan bir ortaçağ felsefesi tarihçisi her bir filozofun ya da teolog filozofun dışdünya-düşünme-dil ilişkisini nasıl kurduğunun hesabını verebilir.

Ancak, bir yandan da her bir çağın felsefi duruşunu, felsefe kültürünü sürükleyen izlekler vardır. Özne-nesne ilişkisi, varolanın nasıl nesneleştirildiği, filozofun nasıl bir insan anlayışının olduğu gibi izlekler, ortaçağın dışdünya-düşünme-dil ilişkilerini nasıl kurguladığını anlamak bakımından önemli ipuçları verebilir. Öyleyse bu belirlemelerin bir bakıma hepsini kuşatan varlık anlayışından yola çıkmak doğru bir başlangıç noktası oluşturabilir. Ortaçağ varlıkla ilgili belirlemeler bakımından bin yıllık tarihinde, ağırlık noktasının, zorunludan öyle olmayana, tümelden tekile doğru aşamalı olarak geçtiği bir yol izlemiştir. Ortaçağ; *credo*'yu öne geçiren, ama yakından bakıldığında ya da yeni bir okumayla, sürekli olarak inançlarına odaklanan belki de kuşkucu tavrıyla kendini gösteren insanlarla, okur-yazarlarla, din adamlarıyla doludur.

"20.-21. yüzyılın insanının dünyasına birbirinden çok farklı imgelerle yerleşen ortaçağın günümüz açısından en belirleyici, en verimli yönü ya da yönleri nelerdir?" diye sorabiliriz. Ortaçağın romantik duruşuyla nominalist tutumu bu sorunun

olası yanıtlarından ikisini oluşturabilir. Burada yapılan saptamanın ilki, doğaya henüz belli bir uzaklıktan bakamayan, doğayı henüz nesneleştiremeyen, kendini tam da onun dışında göremeyen insanın durumunu imler. Ancak, ikinci saptama birincinin tam tersi bir yolda ilerler: Tekilin varlığı asıl önemli olanı oluşturur; tekilin düşünülmesi ve dile getirilmesine ilişkin her belirleme, tekilin nesneleştirilmesi için atılan bir adıma işaret eder. Yapılan belirlemelerin ayrıntısına girmeden önce ortaçağın genel tablosunu betimlemeyi sürdürelim.

Tablonun ya da resmin en belirgin yanı hiyerarşik varlık düzeninin belirleyiciliğidir. Her şeyin en üstte konumlanan zorunlu varlığa göre düzenlendiği bu resimde, bu tabloda göstergelerin ya da imlerin egemenliği *animal symbolicum* saptamasını tümüyle haklı çıkarmaktadır. "Ortaçağ simgeciliği" izleği neredeyse tüm felsefe ve kültür tarihçilerinin üzerinde durduğu bir izlektir. Ortaçağ simgeciliği hem günlük insanı hem de dönemin eli kalem tutanlarını etkiler. Bu çerçevede yalnızca dinsel söylem değil; dinsel söylemin etkisini en yoğun biçimde taşıyan mimarlık örnekleri simgeciliği yoğun bir biçimde yansıtır. Öte yandan dinsel söylem tek başına belirleyici değildir; eskiçağın örüntüleri de bir o kadar etkilidir.

Doğa ile, dışdünya ile olan ilişkisini sözlü kültür ya da söze dayalı kültür üzerinden kuran ortaçağın günlük insanı bu tutumunu özellikle "dua etme", "yakarma" eyleminde somutlaştırırken, okur-yazar ya da entelektüel kesim, ilkin eskiçağın hocalarını, sonra da kendi içinden gelen otoriteleri her şeyin üstünde tutar. *Magister dixit* kısa deyişinde özetlenen bu tutum, çok uzun bir süre, nominalizmin öne çıkacağı döneme kadar, doğayla olan tüm nesneleştirme ilişkilerini perdeler. Doğa, insan söz konusu olduğunda bedenle özdeşleştiğine

göre, perdelenen yine bedendir. Henüz keşfedilmemiş, nesneleştirilmemiş, dolayısıyla da kendisine henüz yabancılaşmamış olan beden, tekilliği içinde olsa olsa duyguların, romantizmin kaynağı olarak, salt yaşanandır.

Hiyerarşik yapı içinde bir yandan da yavaş yavaş işlemekte olan bir yön vardır: Kişi kavramının önem kazanması ve ucu nominalizme varan bir sürecin başlaması; birey kavramının keşfedilmesi. Bu aynı zamanda başlangıçta gücül olarak var olanın, zaman içinde edimselleşmesi olarak değerlendirilebilir. Öyleyse gelinen nokta nominalizmdir. Birey, ortaçağın başlangıcında toplumsal yaşamın ve dinle örgülenen kamusal yaşamın önceliği ve belirleyiciliği içinde oldukça soluk bir resim verirken, zaman içinde daha belirgin ve canlı bir biçimde öne çıkmaya başlayacaktır. Bu da bizi yine nominalizme götürecektir.

Renaissance'lar izleğinin de varlığını sürdürdüğü ortaçağda felsefi olanı taşıyan temel, tüm felsefi ortamları taşıyan temelde olduğu gibi tümel-tekil gerilimidir. Nominalist tutum tekil gerçeklik (dışdünya) ile mantıksal (düşünsel ve dilsel) olan arasındaki gerilimi fark eder. Bu bir bakıma salt yaşanır olandan sıyrılma, yaşama dünyasına bir mesafe, belli bir uzaklık kazanma anlamına gelir. Kavramsal olan ile yaşama ilişkin olan arasındaki temel fark artık keşfedilmiştir. Tekillere ilişkin kavramların yanı sıra genel kavramlar, tümeller soyut bilimin yolunu açmaya başlamıştır. William Ockham'ın dediği gibi: "… önermeler sadece zihinde, konuşmada ya da yazıda vardır. Öyleyse, onların bölümleri sadece zihinde, konuşmada ve yazıda varolur. Buna karşılık tekil tözler, tek başına zihinde, konuşmada yazıda olamazlar. Bundan dolayı, hiçbir önerme tekil tözlerden oluşamaz. Önermeler aslında tümellerden oluşmuştur; öyleyse, tümeller hiçbir şekilde töz olarak tasarlanamazlar."[6]

Tözü tekil olana özgüleyen ve tekili sadece betimlemeye çabalayan tutumlar Augustinus ve Abælardus'ta yaşamöyküsünün "ben" dilinde somutluk kazanır. Abælardus belki de hiçbir hiyerarşik tutumu benimsemeksizin, kendisi gibi olanlarla ilişkisi içinde kendini anlatırken; Augustinus, dıştan bir bakışla hiyerarşik düzen içinde "sen" üzerinden kendi "ben"ini anlatmayı yeğler; onun söyleminde kendini bilme başkasının üzerinden gerçekleşir. Augustinus'ta "sen" (Tanrı) üzerinden kurulan dilin niteliği duygusaldır; olabildiğince tekil bir dildir, söylemdir. Yukarıda da belirtildiği gibi duanın, yakarmanın belirgin olduğu bu söylemde "arzu", "duygu", "sevgi", "tutku", "günah", "korku", "acıma" sık sık yinelenen sözcüklerdir. Augustinus'un *İtiraflar*'ının dili tekil bir dil, başka bir deyişle yaşantılara ilişkin dil romantik bir söylemdir: "Kulak ver bana Tanrım! Günahkâr insanlara yazıklar olsun! Bunları söyleyen de bir insan: Sen ona acırsın, çünkü onu sen yarattın. Ne ki ondaki günahı yaratan sen değilsin. Kim bana bebekliğimdeki günahlarımı anımsatacak? Aslında senin önünde hiç kimse günahsız değil, hatta yeryüzünde yalnızca bir gün yaşamış bir bebek bile günahsız değil. Kim bana anımsatabilir?"[7]

Abælardus'un *Historia mea calamitatum*'da sergilediği dil de yaşantılarını imleyen, paylaşılan yaşama tanıklık eden romantik bir söylemdir; ancak, burada Abælardus romantik dilin yansıtıcısı ya da tanığıdır daha çok. Augustinus gibi yaşantılarına yönelen, ancak, yaşantılarına yönelmeyi tümüyle ben dilinde ve kendisi gibi olanlar aracılığıyla, türdeşleri aracılığıyla kuran Abælardus'un şu sözlerine kulak verelim: "Az bir zaman sonra, diyalektik konusunda rakipsiz olarak egemenlik elde ettim. Kıskançlık duygusu Guillaume'u öyle kurutuyordu ve kötülük tohumları yüreğinde öyle bir filizleniyordu ki, bunu anlatmak hiç

de kolay olmayacaktı. Hıncının sebep olduğu çırpınışları uzun zaman durduramadı; beni düzmece şeylerle yenilgiye uğratmak için bir kez daha çaba harcadı. Açıktan açığa savaşa girişmek için hiçbir neden bulamayınca, onun kürsüsünü bana veren kişiyi çirkin bir suçlamayla işten attırdı ve beni başarısız kılmak için onun yerine bir başkasını koydu; bunun üzerine Melun'e dönerek, okulumu yeniden kurdum; hiç peşimi bırakmayan kıskançlık darbeleri açıktan açığa kendini göstermeye başladı; bir ozanın şu sözlerini kendime rehber edinerek saygınlık kazandım: 'Büyüklük, isteğin yüksekliğindedir, rüzgâr ancak yüksek doruklara çarpar.' (Ovidius, *De remedio amoris*, II, 369"[8]

Her iki örneğin birtakım farkları olmakla birlikte ortak paydalarını oluşturan, romantik dilin öğeleridir. Edimselleşen romantik dilin, daha doğru bir deyişle romantik söylem örneklerinin verdiği ortak izlenim ya da romantik söylemin konuşanı-yazanı götürdüğü ortam, şiddet ortamıdır ve bu durum belki de "tarihüstü" olanı imler. Düşünmenin kavramlara dayalı, dilin de sözcüklere/terimlere dayalı tümelliği romantik bağlamda sözcüğün her anlamında gerilime/gerginliğe işaret eder; şiddet öğesini içinde barındırır. Yaşadığı dönemde düşsel de olsa bir "diyalog"[9] ortamı yaratmaya çabalayan Abælardus'a, zamanının entelektüellerince sözün her anlamında şiddet uygulanmıştır. Bir entelektüalist olan Abælardus, söz-yazı bağlamında çatışma ortamına girmekten pek de kaçınmamış, bir bakıma çevresi kendisini buna zorlamıştır. Bununla birlikte diyalog özlemini düşsel de olsa, yazıya dökmekten vazgeçmemiştir.

Bu saptamalar bizi nereye götürebilir? Modern öncesi ile modern ve modern sonrası arasındaki bazı benzerlikleri yakalamaya götürebilir mi? Bu noktada ortaçağ felsefesi ya da genellikle ortaçağ bize ne söylüyor; ortaçağdan bize kalan ne? İnancın

gölgesindeki romantik tutumla, nominalizmin mantıksallığının (düşünsel ve dilsel olanın) bizi getirdiği nokta: Romantizm yeni dayanışma modellerinde bir yandan yaşarken; nominalizm, duyulur-algılanır olanın sanal ortama neredeyse bire bir taşınmasına yol açıyor. Ortaçağ nominalizmi ortaçağın aydınlık yüzünün kanıtı olurken, romantik yön belki de alacakaranlığı oluşturuyor. Bu noktada her şeyin eskiçağ ve ortaçağın bir uzantısı olduğunu ileri sürmekten bizi kim ya da ne alıkoyabilir? Her çağ birbirine eklemlenerek varlığını sürdürüyor ve ortaçağ hâlâ yaşıyor.

[1] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 11.

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*; Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993; *Doğu Batı*, "Ortaçağın Aydınlığı", sayı 33, Ankara, 2005.

[3] Étienne Gilson'dan aktaranlar: Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 23.

[4] Jacques Le Goff, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", Çeviren Nilüfer Uluç, *Doğu Batı*, "Ortaçağın Aydınlığı", sayı 33, Ankara, 2005, ss. 54-55.

[5] a.g.e., s. 50.

[6] William Ockham (Guillelmus de Ockham), "Terimler Üzerine", Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde, s. 304.

[7] Aurelius Augustinus, "İtiraflar", Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde, s. 80.

[8] Petrus Abælardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 19.

[9] a.g.e.

İNSAN-DÜNYA-BİLGİ BAĞLAMI OLARAK ORTAÇAĞ VE ORTAÇAĞIN AYDINLIĞI

Ortaçağı anlama çabası içine girildiğinde sorulması gereken sorulardan belki de en önemlisi, "Hangi ortaçağ?" sorusudur. Elbette birçok ortaçağ var: Burada söz konusu olan sıradan insanların ortaçağı mı? Entelektüellerin ortaçağı mı? Dinsel kurumların ortaçağı mı? Eskiçağın uzantısı olan ortaçağ mı? Üniversitelerin ortaçağı mı? Bunlar birbirinden çok farklı belirlemeleri içermektedir. Bu durumda da çoğun önyargılarla yaklaşılan Avrupa Ortaçağı'nın asıl yüzünü görebilmek gittikçe zorlaşmaktadır. Gerçekten de herhangi bir şeyin, varolanın kendisi, kendisiyle aynı kalan yanıyla; imgesi, imgeleri, tasarımları, görünüşleri arasındaki fark sorunu, üzerinde en çok durulması gereken sorundur; çünkü bunlar çoğun örtüşmemektedir. 20. ve 21. yüzyılın insanları olarak o döneme baktığımızda, ortaçağla aramıza farklı dönemlerin, dolayısıyla farklı yorum ve anlayışların, çeşit çeşit belirlemelerin girdiğini görüyoruz. Renaissance'ın, Aydınlanma'nın ortaçağ imgesi mi en doğrusu? Yoksa modern sonrası anlayışların imgeleri mi? Bütün bunları belirleyebilmek için çok ayrıntılı düşünmemiz gerekiyor. Öyleyse ne yapmalı? Ortaçağa nasıl sokulmalı?

Daha nesnel olmak üzere ortaçağın beslendiği kaynakları anımsayabiliriz. Antikçağın önemli düşünce akımları ortaça-

ğı belirlemiştir elbette. Öte yandan, örgütlenen Kilise yapısı, birçok kültür öğesinin de korunarak yaşatılmasını sağlamıştır. Doğanın kitabının daha az okunmaya başlanması, sözlü kültürün ötesinde yazılı kültür ürünlerinin *Kutsal Kitap* ölçeğinde ve *Kutsal Kitap*'a dayalı olarak verimlendirilmesi; ayrıca *Kutsal Kitap*'ın, kendi iç gerçekliği bağlamında değil, yeniden biçimlendirilmesi bağlamında felsefece yorumlanarak yeni bir içerik kazanması, ortaçağın belli başlı kaynaklarını oluşturmuştur. Bu arada antikçağdan gelen varlık anlayışlarının da yeniden üretilmesi ve özellikle bu üretim sırasında *Kutsal Kitap*'ın gerçekten verimli bir toprak oluşturması, üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Bu bağlamda, geçiş dönemi filozoflarının, özellikle de Yeni Platonculuğun çok etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bunun dışında Aristotelesçi düşüncelerin rolü de yadsınamaz. Ne var ki, uzun yüzyıllar boyunca, aşağı yukarı 12.-13. yüzyıla kadar Yeni Platonculuk düşünce dünyasına egemen olmuştur denebilir.

Bu belirlemeler patristik ve skolastik dönemde farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. "Maddesiz var olma" kavrayışıyla birlikte Yeni Platonculuk iyice etkin olmaya başlamıştır. Bu yaklaşıma eklemlenen mistik anlayışlar, anti-skolastik tutumlar tüm ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu saptama hem bir yandan bütünlüğü içinde ortaçağa sınır koymayı hem de bu bütünlüğü kendi içinde bölümleme yoluyla ortaçağı sınırlandırmayı zorlaştırmaktadır. Gerçekten de tarihsel bir gerçekliği dönemlere ayırmanın ne kadar zor olduğu, biraz düşünüldüğünde kolayca anlaşılabilir. Ortaçağ 5.-6. yüzyıllarda başlamış ve 14.-15. yüzyıllarda bitmiştir denebilir. Öyleyse ortaçağ aşağı yukarı dokuz ya da on yüzyıllık bir dönemi kapsamaktadır.

Varolanı yüzeysel bir biçimde ele alan görüşler, ortaçağın

durağan bir yapısı olduğunu antikçağın düşünce ürünlerini olduğu gibi aldığını ileri sürmüşlerdir. Oysa burada önceki dönemleri olduğu gibi almak diye bir şeyin söz konusu olmadığı açıkça görülmektedir. Çünkü konular, yeni amaçlar doğrultusunda tartışma düzlemine farklı bir biçimde çekilmişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse, ortaçağın en önemli yanı, bu çağın genel kavramlar, tümeller üstüne yapılan tartışmalarla yüklü bir dönem olmasında somutlaşmaktadır. Tümeller tartışması izleği hem içerik hem de biçim yönünden hâlâ güncel bir izlektir. Ortaçağ filozofları bu bağlamda farklı düşünme doğrultularının peşinden giderek daha sonra zengin açılımları da içerecek bir zemin oluşturmuşlardır. Dolayısıyla hiçbir şekilde kalkıp da, "Ortaçağ, antikçağı olduğu gibi içselleştirdi, hiçbir gelişme sağlanmadı, hatta bu dönemde felsefe etkinliği olmadı," gibi bir değerlendirme yapılamaz, yapılmaması gerekir.

Platon'un ve Aristoteles'in söyleminde belli belirsiz ortaya konulan tümeller/genel kavramlar tartışması ortaçağın en canlı tartışma ortamını yaratmıştır. Bu çerçevede, farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler gerçekten de kendi içinde geniş bir yelpaze oluşturmuştur. Başka bir deyişle ortaçağda felsefenin tümeller tartışması çerçevesinde yapıldığı ileri sürülebilir. Günümüz için de bu böyledir. Tekil dediğimiz; bireysel, bölünemez bir bütünlük taşıyan, somut varolandır. Tümel dediğimizse bu varolana, varolanların ortak paydasına ilişkin zihnimizde oluşturduğumuz genel kavramdır, çerçevedir. Zihinsel olanla dışdünya öğesi arasındaki gerilime ilişkin çeşitli açıklama biçimleri, tümeller tartışmasının ana eksenini oluşturur. Bunlar da kendilerini kavram realizmi (kavram gerçekçiliği) olarak, konseptüalizm (kavramcılık) olarak, ama en önemlisi de nominalizm (adcılık) olarak gösterir. Bu tartışmada, düşünenlerin,

varolanların değişmez, sabit, tek bir özünün olduğu anlayışından yavaş yavaş sıyrılmaya başladığı görülmekte; değişmenin temel bir kategori olarak ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Başlangıçta tümel önemliyken giderek, tekilin önem kazanmaya başladığı saptanmaktadır.

Tam da burada belki de tarihüstü nitelikli, tüm zamanlar için geçerli olabilecek bir saptamada bulunabiliriz: İnsanlar arasındaki en büyük uyumsuzlukların, tartışmaların ve sıkıntıların doğmasına yol açan aslında tümel-tekil karşıtlığıdır. Her tür ayrımcılığın, özcü bakış açılarından, yani varolanın değişmez, sabit, tek bir özünün olduğu anlayışının benimsenmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Özcü ontolojiyi taşıyan ya da yansıtan kavram gerçekçiliği insanları, toplumları birbirinden nasıl ayırıyordu? Ortaçağda insanlar büyük ölçüde dinsel görüşlerine göre ayrılıyorlardı; bir yönüyle kimlikler inancın güdümündeydi. Daha kısa bir anlatımla "öz" dinseldi. Bu tutumun önünün alınabilmesi için varolanın değişebilir ve değiştirilebilir özellikler toplamından oluştuğu; ya da en azından, varolanın bir özü, bir doğası olduğu kabul edilse bile bunun değişebilirliğinin hep hesaba katılması gerektiğinin dikkate alınmasının önemine değinilmelidir. Buna nominalist (adcı) bakış açısı denebilir. Bu anlayışa göre tekil olan, değişebilir, değiştirilebilir özellikler toplamından başka bir şey değildir. Ortaçağın muhalif kanadı bunun farkına varmıştı. Ancak, kavram gerçekçiliği ortaçağın büyük bir bölümünde başat öğe olmayı sürdürmüştür. Çünkü gelenek, varlık nedeni olan kavram gerçekçiliğini egemen kılmıştır. Bununla birlikte zamanla kavramcılık ve adcılık da öne çıkmaya başlamıştır. Ortaçağa felsefi içerikli bir kimlik kazandıran yine tümeller tartışması olmuştur. Çünkü düşünen, tekille tümel ara-

sındaki ilişkiyi yeterince doğru bir biçimde ortaya koyamazsa felsefi bir düşünüş biçimi sergilemiş olamaz. Felsefe dediğimiz, felsefi etkinlik dediğimiz şey, herhangi bir şeyi ya da olup biteni bir kavram altına yerleştirebilmek ve bu yerleştirmenin işleyişini mercek altına almaktır.[1] Daha doğrusu, olup bitenle düşünsel dünya arasındaki gerilimi yakalayabilmektir. Bütün bu işlemler, düşünme ve dil bağlamında gerçekleşmektedir. Düşünme ve dil, yaşanan kargaşayı, hatta karmaşayı, kategorilere ayırmakla, toparlamakla, daha yalına indirgemekle aşmaya çalışıyor. O yüzden *logos* deyimi çok önemli. *Logos* gerçekten de derleyip toparlıyor; ne türden olursa olsun varolanı, düşünme, kavram örgüsü ve dil ürünleri olarak topluyor, toparlıyor.

Avrupa Ortaçağı'nda tüm bu tartışmaları besleyen kaynak, okullarla birlikte ivmelenen yazılı/"kitaplı" kültürdür ve kültürün bu işlevine, görünümüne verilen önemdir. Kimi entelektüellerin günlük yaşamına bakıldığında görülen, saptanan, onların günün ışıklı, aydınlık saatlerini hep yazmayla ya da kopya etmekle geçirdikleridir. Bu insanlar, geleneklerin aktarılabilmesi için, o dönemin koşulları içerisinde en verimli ortamları kendi gereksinimleri doğrultusunda zaten yaratmışlardı. Bunlar da kilise okulları, manastır okulları ve üniversitelerdir. Hatta 13. yüzyıl için üniversiteler yüzyılı denmektedir. Burada şu soruyu sorabiliriz: Okulların çeşitlenmesine ivme kazandıran nedir? Günlük yaşama biçimi, ticaretin gittikçe gelişmesi, kentlerin kurulması, yeni tarz kent kültürünün yavaş yavaş gelişmeye başlamasıdır. Bir başka deyişle, elbette Avrupa sınırları içindeki yerel ilişkilerden, o zamanın sınırları içinde daha bölgesel/"küresel" ilişkilere doğru bir dönüşüm yaşanmıştır; gereksinimi karşılamak üzere de kent okullarının ortaya çıktığını; öğretmenliğin, özellikle 12. yüzyıldan başlayarak

eğitim ihtiyacını karşılamak üzere bir meslek olarak kendini gösterdiğini saptayabiliriz. Bununla birlikte eğitim sisteminde de kişiyi küçük yaştan alıp eğitmek gibi önemli bazı değişiklikler var ki, bunun en iyi örneğini Thomas Aquinas'ta görüyoruz. Aquinas beş yaşında manastıra verilmiş ve oradan, otuz beş, otuz altı yaşında bir *magister*, bir hoca olarak çıkmıştır. Okullardaki değişim, okur-yazarı, çağın aydınını ve çağın filozofunu da etkilemiştir, belirlemiştir.

Zaman içinde geniş halk kitlelerinin ilgisini çeken bir okur-yazar tipinin ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz. Aynı zamanda teolog da olan filozoflar, başlangıçta daha dar çevrelerde, örneğin sadece manastır sınırları içinde etkinken, daha sonra geniş halk kitlelerine de ulaşmaya çalışıyorlar. Bunu bize en iyi şekilde anlatan kişilerden biri Abælardus'tur. Onun dar bir çevreye kapalı kalmaması, kurduğu okullara gelenlerin Avrupa'nın çeşitli yerlerinden olması ve muhalifleriyle düştüğü çatışmalı durum, herhangi bir insanın, herhangi bir çağda içinden geçebileceği bir durumdur. Ayrıca, o çağın koşulları içerisinde düşünülecek olursa, her çağda olduğu gibi ve yine her çağın alışkanlıklarını, olanaklarını doğrudan yansıttığı gibi, büyük bir iletişim ağı da var düşünenler arasında. Hareketlilik o zamanın koşulları çerçevesinde oldukça yoğun bir biçimde yaşanmıştır. Hocaların bir yerden bir yere sürekli olarak gidip geldiği anlaşılıyor. Örneğin Thomas Aquinas, bir dönem Paris'te ders veriyor, bir dönem de Köln'de. İşte, söz konusu bu hareketlilik, doğal olarak daha sonraki değişimlere de büyük oranda öncülük etmiştir. Özellikle muhalif görüşleri ileri sürenler, bir bakıma yersiz yurtsuz; Abælardus bunlardan biri. Bunlar dikkate alındığında, okur-yazar dünyasında ortaçağdan bugüne çok şey değişmiş değil pek de.

Okul ve kent ortamında sürdürülen etkinlikler ortaçağın genel, başat konumlanışına tanıklık etmektedir. Kiliseye mensup olma, kiliseye ait olma, dindar olma, bedene aldırmama, hatta onu yok sayma, o dönemin belirgin tutumlarındandır. Kısacası, inanç dünyasının içerdiklerinin yaşamın hemen her alanında yer bulabilmesi, Hıristiyanlığın yaklaşımını çok önemli kılmıştır toplumda. "Bu insanların dünyaya bakarken benimsedikleri kavramlar neydi?" diye bir çözümleme yapılabilir. Ortaçağ entelektüelleri söz konusu olduğunda, zamanla, tümeller tartışması çerçevesinde dogmaların, inanç sistemlerinin gözden geçiriliyor olması eski belirleyici gücün kırılmasına yol açmıştır. Bu katkı da dolaylı olarak bireylere, topluma yansımıştır "12. yüzyıl Renaissance"ında olduğu gibi. Tümeller tartışmasında nominalist (adcı) bakış açısının öne çıkmasıyla bireyin –bedensel ve ruhsal bütünlüğü içerisinde– keşfedilmesi, zihin araştırmalarının yapılması, dünyanın keşfedilmesi; Tanrı tarafından yaratılan, yoktan (*ex nihilo*) var edilen bir dünya tasarımının yerini daha farklı anlayışların temellendirdiği bir dünya tablosunun yavaş da olsa alması bu açılımı hızlandırmış, daha sonra da "15. yüzyıl Renaissance"ı ve yeniçağ dediğimiz atılımlar gerçekleşmiştir, şeklinde bir yorum yapılabilir. Ancak tüm bu gelişmelerin, değişmelerin son derece yavaş olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir. Değişmede ve/veya gelişmede etkin olan, az önce sözünü ettiğimiz tümeller tartışması ve bu tartışmada da özellikle nominalist (adcı) bakış açısının gittikçe öne çıkmasıdır.

Yukarıda da üzerinde kısaca durulduğu gibi, tümeller tartışmasıyla ilgili olarak, mantık tarihini içeren kitaplara bakıldığında birçok farklı görüşle karşılaşılıyor. Bu görüşlerin her birinin ayrı ayrı temsilcileri var. Bunların arasında kimileri daha

etkin durumda; örneğin, kavramların gerçekliğini, bir dışdünya nesnesi gibi var olduğunu ileri süren görüş büyük ölçüde belirleyici. Resmi öğretiden sapma hemen fark edilebiliyor ve bu durum, konsillerin toplanmasına yol açabiliyor. Okullarda yoğun bir iç denetim var; herkes gözlem altında âdeta; bire bir, yüz yüze ilişkiler belirleyici durumda. Örneğin, görüşlerinden dolayı birileri *sanctus* (aziz, ermiş) unvanını alırken, birileri alamıyor; tam tersine dışlanıyor. Ortaçağda tanrıbilim, bilgi hiyerarşisinde en üst sırada. Ancak, diğer bilgi dalları da önemli. Felsefe bağlamında varlık felsefesi, yer yer zihin ve bilgi felsefesi, mantık felsefesi, dil felsefesi çalışmaları ortaçağda son derece yoğun bir biçimde kendini gösteriyor. Ahlaka ilişkin konularsa büyük ölçüde, felsefe-teoloji ortak paydasında ele alınıyor. Birçok kişide, teolog-filozofta Hıristiyan teolojisine uygun ve onunla barışık noktalar yakalanabiliyor. Bu bağlamda, durumun başlangıçtan beri böyle olup olmadığı üzerinde durulabilir.

Ancak, başlangıç yıllarında durumun nasıl olduğu, yazılı ürünlerin azlığı nedeniyle tam olarak bilinemiyor. Hatta karanlık dönem denilen 6., 7. ve 8. yüzyıllarda neler olduğu konusunda pek fazla bilgimiz yok. Ama o dönemin düşünürleri arasındaki tartışmalarda dikkati çeken nokta, Hıristiyanlığın belli bir ölçüt oluşturması, dahası, en ufak bir sapmanın hoş görülmemesi. Konsillerin sık sık toplanması da bunu kanıtlamaktadır. Ancak, bu olup bitenlerin geniş halk kitlelerine nasıl yansıdığını, onlar tarafından nasıl alımlandığını kestirebilmek güç görünüyor. Okur-yazar sayısı az olduğuna göre, tam bir yansıma söz konusu olamayacaktır. 12. yüzyıldan itibaren okulların artması, halk ve kent okullarının da yavaş yavaş gelişmeye başlamasıyla elbette bir açılma var; insanlar kimlik arayışları çerçevesinde

dindışı göstergelerle de tanımlanmaya başlanıyor bu dönemde.

Ortaçağda, yaşamın farklı görünümleri, özellikle insan-mekân ilişkisi açısından dikkate alındığında, her çağın olduğu gibi, ortaçağın da iç tutarlılığını yansıtması bakımından ilginç bulunabilir. Örneğin Erwin Panofsky, skolastik felsefeyle mimari yapılar arasındaki koşutluğu son derece iyi bir biçimde ortaya koymaktadır. Ortaçağda filozofların eserlerinin bütününe *Summa* adı veriliyor. Bir *Summa*'nın oluşumu ile bir manastırın yapısı arasında çok büyük benzerlikler olduğu ileri sürülüyor: Bir yanda devasa bir yapı, öte yanda da devasa bir yazılı yapıt. Her birini kendi içinde ayrıştırdığınız zaman, gittikçe yalınlaşıp daha açıkmış gibi görünmeye başlar. Oysa birçok ayrıntının bir araya gelmesinden dolayı her ikisinde de yapı –mimari yapıt, yazılı yapıt– yoğunlaşır ve karanlıklaşır. Filozof, yapıtında açıklık (*claritas*) dediğimiz şeyi oluşturmaya çalıştıkça, yapıt tam tersine, gittikçe geçirimsiz olur; saydamlıktan uzaklaşır, anlam gittikçe bulanıklaşır. Yazılı yapıt, ayrıntılarla "sofistike" bir durum kazandıkça, kavranılır olmaktan uzaklaşır, tıpkı, gotik mimaride olduğu gibi.

Panofsky, ileri sürdüğü görüşlerinde pek de haksız değil. Ortaçağ filozofunun yapıtının bütünlüğündeki küçük bir örüntü sadece dikkate alındığında, çok berrak bir bakış açısının olduğu görülür; ancak, yapıtın bütünü pek de saydam değildir. Ortaçağda söz konusu olan şu düşünme yöntemi de son derece dikkat çekicidir: Herhangi bir konuda düşünülebilecek her şeyi dikkate almak; konuya ilişkin olarak lehte ve aleyhte olan her şeyi düşünmek. Bu yönteme o dönemde *pro et contra* yöntemi deniyor. Analitik felsefe geleneğinde de bir bakıma bu yöntem hâlâ kullanılmaktadır. Bu yüzden de ortaçağ felsefesi, analitik felsefe geleneğinde hâlâ varlığını sürdürüyor diyebi-

liriz rahatlıkla. Kaldı ki, analitik felsefeyi Aristoteles'e kadar götürmek de olanaklı.

Bu noktada, ortaçağa özgü düşünme doğrultularından birkaç örnek verebiliriz. Adını anacağımız ilk kitap, Augustinus'un *İtiraflar*'ı olacaktır. *İtiraflar*, sıradan bir insanın yaşamını yansıtan bir yapıt, bir bakıma. Öte yandan da günümüzde fenomenolojiyle uğraşan filozofların dediği gibi, "sen-ben" ilişkisi ilk kez, Augustinus tarafından, onun Tanrı'yla olan ilişkisi bağlamında felsefenin gündemine sokulmuştur. Dolayısıyla, Augustinusçu düşünce bu bakımdan üst düzeyde verimlendirilebilir. Hatta bazılarına göre o, varoluşçu felsefenin önemli damarlarındandır. Augustinus, felsefi psikolojinin önemli temsilcilerinden biridir aynı zamanda. İç gerçeklik ilkesine, bellekle ilgili *memoria sui*, *memoria dei* anlayışına baktığımızda Augustinus'un felsefi psikoloji yapan biri olduğu düşünülebilir. Ayrıca onun düşünme-dil ilişkisini aydınlatmaya çalışan tutumu, 20. yüzyıl filozoflarını etkilemiştir.

Ortaçağda özellikle varlık bilgisi (ontoloji) bağlamında üzerinde durulan sorunlardan biri de "Tanrı'nın varlığını kanıtlama" sorunudur. Bu sorunu da ağırlıklı olarak tartışma ortamına sokanlardan biri yine Augustinus'tur. Bu konudaki tartışmalara son noktayı da Kant koymuştur bilindiği gibi. Bu sorun Kant'a gelinceye kadar Anselmus ve Thomas Aquinas'ta, Descartes ve Leibniz'de de önemli bir izlek olarak kendini göstermiştir. Aquinas, mutlak varlığa "zorunlu varlık" diyor, bunu da Tanrı ile özdeşleştiriyor. Thomas Aquinas, zorunsuz varlığı da ontolojisinde (varlık bilgisi) ele alıyor ve epistemolojisini (bilgi kuramı) de bu ontolojiye göre oluşturuyor belli ki. Ancak, epistemoloji felsefe tarihinde daha sonraki dönemlerde giderek öne çıkmaya başlıyor. Ama ne olursa olsun

epistemolojinin arkasında belli bir varlık anlayışına gereksinim duyulmaktadır. Ayrıca, bu görüşlerin tabanında belli bir insan anlayışının kendini göstermesi de bir zorunluluk. Bu noktayı da bence günümüzde felsefi antropoloji en iyi biçimde dikkate almaktadır. Her üç bağlama (insan, varlık, bilgi bağlamları) ilişkin görüşler genel felsefi söylemde olduğu gibi, ortaçağda da belirleyicidir. *Philosophia perennis* (sürüp giden felsefe) bu üç bağlamda somutlaşmaktadır.

Ortaçağın belleğinde eskiçağdan gelen ya da eskiçağdan kalan neler vardı sorusunu bir kez daha sorabiliriz burada. Ortaçağlılar, Platon'un *Timaios*'unu, Aristoteles'in mantığının bir bölümünü; *Kategoriler*'i, *Peri hermeneias*'ı, *Analitikler*'in bir bölümünü biliyorlardı. Bir filozofun mantığını biliyor olmak çok önemli, çünkü her filozof varlığın mantığına yönelir. Dolayısıyla, bir filozofun mantığı bilindiği zaman, onun diğer konularda da neler söyleyebileceğini kestirmek daha kolay bir biçimde mümkün olabilir. Bir kez daha anımsatmakta yarar var: Platon daha çok Yeni Platonculuk aracılığıyla ortaçağ üzerinde etkili olmuştur. Bu etki, açıkçası, *Kutsal Kitap* aracılığıyla varolana yönelişin Platoncu yönelişle örtüşmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, evrene ilişkin belirlemelerle yüklü *Timaios* diyaloğu o dönemde son derece etkili olmuştur.

Ortaçağda insan ne ölçüde öne çıkmış ya da dikkate alınmıştır sorusu da sorulabilir. Genel olarak bakıldığında insan, beden olarak yadsınmış, sanki görmezden gelinmiştir. Ama hep inceden inceye sürülen bir iz de var; daha dar bir yol da var. O yol hep canlılığını korumuş. Boethius bir yönüyle, eserini tam bilemesek de Roscelinus belki bütünüyle, Abælardus da oldukça geniş bir yönüyle, yeni düşünme biçiminin temsilcisi durumunda. Aristotelesçi olması bakımından

Thomas Aquinas'ta da oldukça zihin açıcı yönler var. Bu yeni yol bir zincir gibi; zincirin halkalarını 15. yüzyıl Renaissance'ına kadar getirebiliyoruz. Aristoteles, Porphyrios, Boethius, Abælardus, William Ockham söz konusu zincirin halkaları olarak görünen kişiler. Bu düşünürlerin anlayışları başlangıçta daha geri plandayken zamanla belirginleşmeye başlamıştır. Örneğin, Boethius'un kişi kavramı üstünde durması, bireyin öneminin anlaşılması açısından çok önemli. Bütün bunların daha sonraki zaman dilimi içinde sekülerleşmesiyle düşünsel dönüşüm, düşünsel sıçrama gerçekleşmiştir denebilir. Bunun sonucu olarak, Avrupa düşüncesi artık sadece tanrısal düzlemle ilgilenmiyor; giderek sıradan varlık da değerli, önemli oluyor. Esas açılım, nesne dünyasının zenginleşmesiyle, onların insan dünyasına aktarılmasıyla sağlanmış oluyor.

Farklı bir sorunsal olarak Renaissance izleği de bu noktada dikkate alınabilir ve ortaçağla bağlantısı üzerinde durulabilir. Bu konudaki duyarlılık, belki de "ortaçağ aydınlığı" nitelemesinin en güçlü gerekçelerinden birini oluşturabilir. Hangisi olursa olsun, Renaissance'larda okur-yazarlık üstünde daha çok duruluyor, insanların bilgilendirilmesi yönünde uğraşlar veriliyor ve bu yönde eski kültür ürünleri tekrar gündeme getiriliyor. Karolenj Renaissance'ında üzerinde durulan şeylerden biri şudur örneğin: Paris'te yeni bir Atina yaratmak. Yönetici konumundaki Carolus Magnus'un böyle ileriye dönük bir istemi oluyor. Üstelik, bunu da gerçekten başarmıştır Carolus Magnus; Paris'te önemli bir kültür merkezi oluşturmuştur. Arkadan gelen 12. yüzyıl Renaissance'ındaysa bireyin keşfedilmesi söz konusudur. Aslında, üstü örtülü kalan bir konudur bu. Bir tartışma var: Acaba birey, 15. yüzyılda mı keşfedildi? Jacob Burckhardt bu konuda etkili olmuştur. Örneğin, Burc-

khardt 15. yüzyıl Renaissance'ını anlatan iki ciltlik, Türkçeye de çevrilmiş olan kitabında bireyin keşfinin 15. yüzyılda gerçekleştiğini ileri sürer. Karşıt görüşler de geliştirilmiştir kuşkusuz. Uppsala Üniversitesi'nden felsefe tarihçisi Johann Nordström, 1933'te yıllarda yayımladığı *Moyen Âge et Renaissance* adlı kitabında 12. yüzyıldaki Abælardus örneğini öne çıkararak birey düşüncesinin daha o yıllardan belirdiğini iddia eder. Daha doğrusu, zaten var olan bireyin bu dönemde daha çok önem kazandığını ve her şeyin bireyle başladığını göstermeye çalışır. Asıl dönüşüm nasıl yaşanmıştır? Bu konularda Jacques Le Goff'un, Johan Huizinga'nın, Lambertus Marie de Rijk'ın, Alain de Libera'nın ve daha birçok yazarın görüşleri büyük önem taşır. Felsefe tarihçileri birtakım yeni ipuçlarıyla bu konulara el atmışlardır. Bu noktada gerçekten de farklı bir felsefe tarihi anlayışıyla döneme bakıldığında yeni bir ortaçağ doğmuştur âdeta. Çoğun örtük de olsa, zaman zaman insanın birey olarak öne çıkışı, "insan-küçükevren" anlayışının dikkate alınması, "yaratan doğa", "yaratılan doğa" terimlerinde billurlaşan yaklaşımla yine insanın önemsenişi, ortaçağda dikkate alınması gereken noktalardandır. Ancak, bu türden görüşler uzunca bir süre yine de tam olarak etkin olamamışlardır.

Geçen son iki yüzyılda araştırmacılar, durağan ve yinelemelerin olduğu ileri sürülen bir ortaçağ anlayışından uzaklaşarak kendi iç gerçeğinin ortaya konmaya çalışıldığı, daha nahif, daha tarafsız ve olabildiğince önyargılardan arınmış bir anlayışla ortaçağa bakabilmişlerdir. 19. ve özellikle 20. yüzyılda yapılan yorumlarla, ortaçağda birbirinden çok farklı düşünme doğrultularının olduğu gösterilmiştir. Bunların hepsinin o dönemde oldukça canlı bir felsefe ortamına yol açtıkları anlaşılmıştır. Kısacası, büyük bir kısmı teolojiyle yüklü ortaçağ düşünme bi-

çimleri arasında yüzü ileriye dönük belirlemelerin olduğu bugün rahatlıkla söylenebilir. 1800'lü yılların ortalarında başlayan bu gelişmeler, 1920'den itibaren, özellikle Sorbonne'da ortaçağ felsefesi konusunda bir kürsünün kurulmasıyla öne çıkıyor. Arkadan gelen yüzlerce araştırmacıyla beraber ortaçağ çalışmaları iyiden iyiye hız kazanıyor.

Yoğun tartışmaların yaşandığı, muhalif konumda olanların çoğun sıkıntılı durumlara düştüğü ortaçağda dile, söze dayalı yöntemlere, dilci bakış açılarına da yer veriliyor bir yandan. Ancak, bu bağlamda felsefe yapanlar, muhalif kanadı oluşturuyorlar. Başat durumda olanlarsa, "şey"i, nesneyi, nesne düzenini öne çıkarmayı önemsiyorlar. Örneğin Anselmus, ortaçağ mantık çalışmalarının –mantıkla diyalektik aynı şey bu dönemde– aşırı sofistike olduğu kanısında. Anselmus aynı zamanda adcılığa da karşı; mantık ve retorik çalışmalarının dışdünyayı hesaba katmaksızın, yalnızca düşünmeyle dil arasındaki ilişki üzerinden gidilerek yapılmasına karşı. Bilgiyi edinmek ve aktarmak için o dönemde söz konusu olan yapı, yedi özgür sanat (*septem artes liberales*). Yedi özgür sanatın *trivium* denilen bölümü ortaçağda son derece önemli. *Trivium*; retorik, mantık ve grameri kapsıyor. Konuşan bir kişi, hem gramere uygun hem de doğru ve güzel bir biçimde konuşmak zorunda. Ancak, bu bağlamda düşünürler bazen öylesine sofistike tavırlar sergiliyorlar ki, bunlar kolaylıkla safsata olarak değerlendirilebilir. Nitekim, Édouard Jeauneau'nun *Ortaçağ Felsefesi*[2] kitabında, bu dönemdeki sofizmanın nerelere vardığını gösteren çok ilginç örnekler yer almaktadır. İşte, bütün bunlardan bıkmış bir Anselmus'la karşılaşıyoruz biz. Doğrusu, çok da haksız değil. O nedenle, "söze göre" değil (*secundum vocem*), "şeye göre" (*secundum rem*) düşünmeyi öneren bir Anselmus çıkmaktadır karşımıza.

Ayrıca ortaçağda üzerinde dikkatli bir biçimde durulması gereken bir akılcılık izleği de var. Ama bu tamamen tanrısal akla göre işleyen bir akılcılık. Ancak, bu bakımdan yaygın ve etkili olan görüşle çatışanlar da var. Abælardus bu bağlamda önemli bir örnek oluşturuyor. Yenilikçi yanı ağır basan ender filozoflardan biri; çok da iyi bir mantıkçı. Ayrıca, geniş kitleleri öğretmen kimliğiyle derslerine toplaması ve kiliseyle olan ilişkilerinin diğerlerine göre daha sınırlı olması da onun farklılığını gösteriyor. Bütün bu nedenlerden ötürü onu bir öncü, bir modern olarak görmek mümkün. Bundan başka Abælardus; Porphyrios ve Boethius kaynaklı düşünme geleneğini çok iyi bilen biri. Bu doğrultuda, mantığın temelleri ve bilgi kuramı üzerine çalışmaları var. Bilgi kuramının konularına ilişkin, örneğin duyumlarla ilgili araştırmalar da yapmış. Bunların hepsi, günümüzde parça parça yayımlanmaya başladı. Son elli yılda bu konu üstüne çalışan kişiler, özellikle Abælardus'un söz konusu çalışmalarını felsefe tarihine, kültür tarihine yeniden kazandırmışlardır. Étienne Gilson, Maurice de Gandillac, Jean Jolivet, Lambertus Marie de Rijk bunların içinde en bilinenleridir.

Abælardus kendi üzerine yazan biri aynı zamanda. Bu pek yaygın bir tutum değil o dönem için. Bu saptamayı, Abælardus'un kaleme aldığı *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'yle[3] (*Historia mea calamitatum*), Augustinus'un kaleme aldığı *İtiraflar*'ı (*Confessiones*) karşılaştırarak yapabiliriz. Augustinus da –bir bakıma– *İtiraflar*'da bir "çocuk" olarak kendini anlattıktan sonra, Tanrı'yla olan bağlantısında yoğunlaşır. Tanrı'yla olan bağlantılar açısından "sen-ben" ilişkisini irdeler ("seni bileyim, kendimi bileyim; *noverim te, noverim me*" demesi bunun en açık göstergesidir). Abælardus ise hiç böyle bir kaygı duymadan, kendisini açık seçik olarak ortaya koymaya çalışır. *Bir Mut-*

suzluk Öyküsü'nü okuduğumuz zaman, Abælardus'un çağında hangi okullar var, hangi tartışmalar var, kimlerle çatışmış, kendisini kimler kıskanmış, kime âşık olmuş, çocuğu nasıl dünyaya gelmiş, nasıl bir evlilik töreni içinden geçmiş, evlilik olgusu karşısındaki tavrı ne… bütün bunları görürüz.

Daha önce de dile getirildiği gibi, ortaçağda zaman içinde Aristoteles etkisi daha çok kendini göstermiştir. Bu etki en belirgin biçimde Thomas Aquinas üzerinde daha çok ortaya çıkmıştır. Thomas Aquinas, Aristoteles'i ortaçağın etkili filozofları aracılığıyla yorumlamıştır. Thomas Aquinas, tümeller tartışması konusunda da çok esnek ve geniş bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ilımlı bir düşünme doğrultusunu seçmiş olması, hiçbir görüşü feda etmemesi, olup bitenlere çokyönlü bakması onun temel özelliklerindendir. Varlıktan, mantıktan siyasete, sanata kadar çok geniş bir yelpazede görüşler öne sürmüş biridir. Öyle ki, *Summa theologiae* adlı yapıtı bu saptamanın tanığı durumundadır. Bu yüzden etkisi büyük olmuştur. Hatta ona, ortaçağ felsefesinin doruğu gözüyle bakılabilir. Aristotelesçi terminolojiyle düşünen ve yazan Thomas Aquinas, "varlık" ile "öz" arasındaki ilişki üzerinde özellikle durmuştur. Bilindiği gibi, hakikatin sadece tanrısal olanla özdeşleştirilmemesini önemseyen, aklın doğrularını da ön plana çıkaran anlayışa "çifte hakikat" anlayışı denmektedir. Thomas Aquinas bu yaklaşımın da önemli bir temsilcisidir.

Yine adcı izleğe dönülecek olunursa, bu izleğin ortaçağda kendini daha belirgin bir biçimde göstermesi, ortaçağı gittikçe aydınlatan bir izlek olması, üzerinde özenle durulması gereken bir noktadır. Adcı görüşlerin öne çıkmasıyla –William Ockham'a özellikle– dil ile düşünme arasındaki ilişkilerin gündeme alınmasıyla eşzamanlı olarak, günümüzden baktığımız-

da felsefi psikoloji diye adlandırabileceğimiz çalışmalarla yeni bir yola girmeye başlıyor felsefe. Özellikle İngiltere'de yapılan çalışmaların ardından John Locke'un gelmesini beklemek hiç de sürpriz olmayacaktır. Örneğin, deneyci bakış açısı mantıksal çerçevesini William Ockham'dan devşirecektir. Kavram gerçekçiliğinin yürünebilecek bir yol olmadığının zamanla anlaşılması, su yüzüne çıkan tartışmalarda idelerin önceden var olamayacağı düşüncesini hazırlamıştır. Bu dünyanın ya da dışdünyanın, başka bir deyişle deney dünyasının gerçeğinin bireysel nitelikli olduğunun saptanmasıyla, kavramın zihinsel ve dilsel bir ürün olduğunun görülmesiyle ve kavramların kendi başına bir varlığının bulunmadığının daha iyi anlaşılmasıyla adcılar iyice ön plana çıkmışlardır.

Bu dönüşümde toplumsal-tarihsel olanın özellikle etkili olduğu ileri sürülebilir. Sürekli olarak itaat edilen "bir"in, "tek"in gücünün, etkisinin azalması, toplumsal değişimlerde somut olarak görülmüştür. Örneğin, *Magna Carta* 1215 tarihini taşıyor. Yani yavaş yavaş bir açılım, tam bir halk hareketi olmasa bile soyluların tek kişiye karşı, krala karşı birtakım hak isteminde bulunmaları, bir yerde, *Kutsal Kitap*'ın gücünün giderek azalmasına ve büyüsünün bozulmasına neden olmuştur. Çünkü bir şeyle ne denli uğraşırsanız o denli aşılabiliyor. Tamamen aşılmasa bile aşınabiliyor. Bu aşınmanın ardından, Renaissance ve Reformasyon gelmiştir. Evrensel olan (*Katholikos*) bundan böyle bölünmüştür; Avrupa çok uzun sürecek olan bölünmeler çağına girmiştir.[4] Bütün bu farklılaşmalar, değişimler, Avrupa'nın ortaçağdaki durumuna, konumlanışına tanıklık etmektedir. Hatta bu bağlamda, Hıristiyan düşünürlerin istemeseler de Hıristiyan dogmasının dışına çıkmak zorunda kaldıkları, farklılaştıkları ileri sürülebilir. Dogmanın dışına tam olarak

çık(a)masalar da en azından bu dünyayı incelerken Hıristiyan dogmasının onlar için artık tek bir yol gösterici ya da yaşamı bütünüyle belirleyecek bir şey olmadığının farkına varmışlar ve daha başka düşünme doğrultularını keşfetmişlerdir. Dinsel belirlemelerin artık, toplumsal ve kamusal alanda değil, insanların iç dünyalarında, vicdanlarında yer bulmaya başlamasıyla bir bakıma büyüsü de bozulmuştur. Bu, bir yönüyle sekülerleşmedir. Daha temel biçimini söylersek bu laikliktir.

Ayrıca "keşif" hareketi belirleyicidir bu dönemde; ancak, coğrafi keşifler bir yerde sonuçtur. Önce zihin çözümlemeleri yoluyla zihin keşfedilmiş, arkadan bedenin farkına varılıp değeri anlaşılmıştır; beden keşfedilmiştir. Coğrafi keşiflerse bütün bu gelişmelerden sonra gerçekleşmiştir. Başka yaşama biçimlerinin, Avrupa'nın dışında kalan bölgelerin, henüz tarih sahnesine çıkamasalar da var oldukları anlaşılmıştır. Bu keşiflerin ilk ve belirgin sonucu, doğa bilimlerinde somutlaşacak, insana ve topluma yönelik keşifler için, insan ve toplum bilimleri için 1800'lü yıllar beklenecektir. Bütün bu gelişmeler ayrıca özcülükte büyük gediklerin açılmasına neden olmuştur.

13. ve 14. yüzyıllarda hem akla, tanrısal akla bağlı inanç hem de inançtan biraz da olsa özgürleşmiş bir akıl söz konusu. Özgürleşmenin yavaş yavaş oluşmaya başladığı bir dünya gündemde artık. Tabii bu arada savaşlar, başka kültürlerle tanışmalar, yeme içme âdetlerinin bile değişmesi, bazı bilinmeyen şeylerin Avrupa'ya gelmesi ya da Avrupa'daki bazı şeylerin daha doğuya gitmesi derken, düşünme iyiden iyiye tekdüzelikten kurtuluyor. Yavaş yavaş "özne" önem kazanmaya başlıyor. Başlangıcını Francis Bacon ve Descartes'ta bulduğumuz bu durum, doruk noktasına Kant'ta ulaşıyor. Hatta daha geriye gittiğimizde düşünsel ve dilsel bağlama, açılara çok önem veren William

Ockham'da da bunu bulabiliyoruz. Örneğin, William Ockham terim üstünde çalışma yapıyor ve onu zihinsel, sözlü ve yazılı olarak üçe ayırıyor.[5] Bakın, her şeyi tümüyle insan dünyasına indirgiyor. William Ockham'dan da önceki filozoflara, sözgelimi Augustinus'a göz attığımızdaysa onun iç gerçeklik dediği, içselliği ön plana çıkartan yapıyla karşı karşıya kalıyoruz. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi bunu, felsefi psikolojiye bir örnek olarak gösterebiliriz. Alternatif görüşler zamanla, incelikli, çözümleyici çalışmalarla ortaya çıktığı için, o dar yollar, o dar kanallar daha sonra anlaşılmaya başlanıyor. Ama özellikle 14. yüzyılda, Fransisken tarikatıyla bağlantısı içerisinde, adcı bakış açısının öne çıkmasıyla, bireysel olanın ve bu dünyanın önem kazanmasıyla düşünsel sıçrama da gerçekleşiyor. Bütün bu süreç boyunca dar gibi görünen yollarda ilerleyip 15., 17. ya da 18. yüzyıla geldiğimizde felsefi söylemde öznenin temel sorunsal halini aldığını görüyoruz. Ama hep öznenin ortak yönlerini ortaya koymaya çalışan bir tutumdur ilkin söz konusu olan. Örneğin, Kant'taki "transandantal özne" kavrayışı. Daha sonrasında ise Aydınlanma'nın bir bakıma dikkati çektiği tarihsel olanın öne çıkmasına olanak sağlayan açılım, "tarihsel özne"ye ulaşmanın yolunu açıyor; öyle ki, bugün artık, özne dediğimizde çoğunlukla tarihsel özneyi anlıyoruz. Transandantal özne de belki arkada bir form, bir zemin olarak kalıyor; çünkü ne de olsa bilme edimlerine ilişkin ortaklıklar dikkati çekecek boyutta.

"Burada ana çizgileriyle sergilenen yaklaşımların, kavramların, soru ve sorunların Avrupa'yla nasıl bir ilişkisi var?" diye de sorabiliriz. Çünkü Avrupa bunların hepsinin bir toplamı. Burada yeri gelmişken Rémi Brague'ı bir kez daha anımsayabiliriz. Rémi Brague Avrupa'yı, kültür ve din açısından olmak üzere "ikincil olma"yla nitelendirmektedir *Avrupa: Roma Yolu*[6]

adlı yapıtında. Avrupa, kültür açısından baktığımız zaman ikincildir; ikincil olansa Roma'dır, çünkü Eski Yunan'dan sonra gelmiştir. Din açısından baktığımız zaman da yine ikincildir, çünkü Hıristiyanlık Yahudilikten sonra gelmiştir. Brague bir anlamda Avrupa'nın ikincillikler toplamı olduğunu göstermeye çalışıyor. Ama aynı zamanda bunun çok da önemli olduğunu, Romalılığın, kendisinden farklı olanı içine alarak kendisini yarattığını söylüyor. Bu belirleme günümüz için çok önemli mesajlar taşıyor. Daha açık bir anlatımla, insan, toplum ya da herhangi bir kurum olarak, diyelim bir kültür çevresi olarak kendi içimize kapanırsak, çevremize aşılmaz duvarlar örersek, dıştakini yok sayarsak ya da dıştakini sürekli bir biçimde tehlike olarak görür, onunla herhangi bir iletişime girmezsek, kendimiz de ortadan kalkmaya mahkûm oluruz. Rémi Brague'ın en önemli yanlarından biri, Avrupa'da doğmuş olmak ile Avrupalı olmak arasındaki farkı ortaya koymuş olmasıdır. Aşağı yukarı yüz yıldır, Nietzsche'den beri Avrupa'nın bir sorun olarak görüldüğünü biliyoruz; özellikle kendisi için. Rémi Brague'ın ortaya koyduğu çalışmanın Nietzsche'den çok farklı yanları var, ama hepimize verebileceği bir ders de var: Başkasıyla kendimiz arasına aşılmaz sınırlar koymanın yaratacağı sorunlar. Çünkü değil Avrupa'ya sınır koymak, Avrupa'nın sınırlarının nerede başladığı ve nerede bittiği bile tartışmalıdır. Dünyanın geri kalan kısmında –Avrupa'da doğmamış olmakla birlikte– Avrupalılığı, yani Romalılığı, ikincilliği kendilerinde taşıyan birtakım insanlar bulunabilir pekâlâ. Özcülük, Avrupa'nın mutlaka kaçınması gereken bir duruştur. Avrupa kendini bir öz olarak gördükçe sorunları artacaktır. Çünkü bu durumda, kendi dışındakileri, ötekileri bir tehdit öğesi ve düşman olarak görecektir açıkçası.

Sonuç olarak, ortaçağda bir yandan dışdünya-düşünmedil ilişkisi; öte yandan da insan-dünya-bilgi ilişkisi, geleneksel olanın rehberliğinde farkına varılan sorunların çözümüne ilişkin yoğun tartışmalarla kimliklenmiştir. Ayrıca, ortaçağdan alınacak derste tekil-tümel gerilimine imlemede bulunma son derece uyarıcı ve zihin açıcı görünmektedir. Bu gerilim halen sürüyor. Çünkü dünya, sınırları bakımından genişlemiş, genleşmiş gibi âdeta. İletişim olanaklarıyla gerilimlerin kırılabileceği sanılıyordu. Ama kırılmıyor. Ekonomik güçlükler ağırlığını duyuruyor. Yoksul kesimlerin çözüm üretme konusunda tek başlarına bırakılması sonucu oluşan cemaatleşmeler kaçınılmaz oluyor. Toplumlar, dinci, cinsiyetçi ya da ırkçı tutumlarla içine kapanıyor. Bir yönüyle yeni bir ortaçağ bir bakıma içten içe varlığını sürdürüyor.

Bir kez daha yinelemekte yarar var: Tüm çağlara ilişkin olarak "tümeller tartışması" bağlamında yapılacak bir belirleme, düşünenin zihnini derleyip toparlamasını sağlıyor. Tüm ortaçağ filozofları da dahil olmak üzere felsefe, özne-nesne ilişkisinde, insan-dünya-bilgi ilişkisinde sürüp gidiyor. Ortaçağ filozofu da yaşamın içinde yerini alıyor ve dönemin anlaşılmasına ışık tutuyor.

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Kant'ın, Nermi Uygur'un ve Betül Çotuksöken'in konuya ilişkin yapıtları.

[2] Édouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

[3] Petrus Abælardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz. Rémi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren Be-

tül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

[6] Rémi Brague, a.g.e.

BETÜL ÇOTUKSÖKEN İLE SÖYLEŞİ I

"Ortaçağ ustalarından çağımızın ünlü filozoflarına ulaşmak hiç de zor değil."

Yaptığınız çalışmaların çoğu ortaçağ felsefesine ilişkin. Doktora çalışmanız da ortaçağda yaşamış bir filozof olan Petrus Abælardus (1079-1142) üzerine. Ortaçağ felsefesine olan ilginiz nasıl başladı?

İnsan yaşamında hepimizin bildiği gibi rastlantıların yeri büyük. Kimi zaman karşılaştığınız bir kişi, sizin istenciniz dışında gelişen olaylar ya da okuduğunuz bir kitap, yaşamınıza yeni bir boyut kazandıracak kadar etkili olabiliyor.

Yükseköğrenimimi yaptığım İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde özel bir "ortaçağ felsefesi" eğitimi almadığım halde bu alanla ilgili çalışmalar yapıyor olmam, böyle bir sorunun haklı bir nedeni oluyor. Yakın dostum Sevim Gündüz Raşa 1977'de bir İngiliz yazardan –Ronald Duncan– *Abelard ve Heloise* adını taşıyan bir sahne şiirini Türkçeye çevirmişti ve bu çeviri, her zaman nitelikli yayınları gün ışığına çıkaran değerli yazar Kemal Demirel'in (1926-2009) sahibi olduğu Yankı Yayınları'nca yayımlanmıştı. Felsefe ve edebiyat dünyasının bu klasikleşmiş kişileri –Abælardus ve Heloissa– bu kez de bizim kültür evrenimize girmişlerdi. Bu yapıtı okuduktan sonra Abælardus'u incelemenin çok ilginç olabileceğini düşünmeye başladım. Ancak, bundan sonraki çabalar için hiç kuşkusuz Türkçe kaynaklar yeterli değildi; özellikle Fransızca

felsefe tarihlerini okudukça, Abælardus'a ve onun başkaldıran tavrına, başkalığına duyduğum ilgi, giderek, onun içinde soluk alıp verdiği çağı anlamaya beni yöneltti. Bu filozof bir doktora çalışmasının konusu olabilir miydi? Ayrıca bu arada şunları da belirtmeliyim: Özel bir ortaçağ felsefesi öğrenimi görmemiş olmama karşın üniversitede felsefe öğrenimi yanında, ağırlıklı bir biçimde almış olduğum Latin Dili ve Edebiyatı eğitimi, Prof. Dr. Faruk Zeki Perek'in (1910-1999) unutulmaz dersleri, ortaçağa temel olan kültür tabanıyla beni öğrencilik yıllarımda tanıştırmıştı. Böyle bir zihinsel hazırlık, bu döneme ilişkin birçok bilgiyi başlangıç düzeyinde edinme çabasında bana çok yardımcı oldu kuşkusuz. Ancak, böyle bir konuyu içeren doktora çalışmasını kim yönetecekti? Hiçbir zaman unutamayacağım yardımlarını gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Nermi Uygur (1925-2005), bir süre sonra bu çalışmayı yönetmeyi üstlendi. 1982 yılında Felsefe Bölümü'ne Araştırma Görevlisi olarak girmiş olmam da çalışmalarımı daha düzenli bir biçimde sürdürmeme yardımcı oldu ve "Petrus Abælardus'un Ahlak Anlayışı" adlı doktora tezi ortaya çıktı.

Gerek doğrudan Abælardus'la, gerek çağı ile ilgili okumalarım hep sürdü ve hâlâ da sürmekte. Yaklaşık on yüzyıl devam etmiş bu dönemi anlamaya çalışmak hiç de kolay değildi. Üstelik de uğraştığınız konunun, içinde bulunduğunuz kültür çevresinde köklü bir geleneği yoksa, işiniz daha da zorlaşıyordu. Boğos Zekiyan'ın Augustinus'la ilgili doktora çalışması dışında, bu konuda hemen hiçbir araştırma yoktu. Kaynakların uzaklığı, yurtdışı yayınlara ulaşmanın getirdiği zorluklar, çevrenizdeki insanların ortaçağı sürekli "karanlık" diye nitelemeye çalışmaları ve bu dönemde sadece tanrıbilimin yapıldığına ilişkin sanıları büyük ölçüde cesaret kırıcıydı; ama bu etmenlerin

hepsi –tam tersine– konuya daha büyük bir merakla eğilmemi sağladı. Ortaçağ, kendisini ilginç bulana yeni yollar açıyordu kanımca; çünkü bir yandan hangi zemin üzerinde bütün bu düşüncelerin filizlendiğini kavrama gereği, araştırıcıyı daha öncesini, yani antikçağı anlamaya götürüyordu, öte yandan da geleceğin dünyasının gizilgüçlerini taşıyordu bu dönem: Renaissance ve sonrasının.

İşte bütün bu belirlemeler doğrultusunda şunu diyebilirim: Ortaçağ felsefesi benim için vazgeçilmez bir araştırma konusu oldu. Bir kez daha yinelemek istiyorum: Bunda Prof. Dr. Nermi Uygur'un çok büyük bir payı olmuştur ve bu konuya ilişkin çalışmalarımda beni her zaman yüreklendirmiştir; gerçekleştirdiğimiz bütün diyaloglarda ortaçağı anlamam konusunda bana bir tutamak, bir ipucu vermeye çabalamıştır hep.

Sizce bu dönemin felsefesinin temel nitelikleri nelerdir? Felsefe Tartışmaları 6. Kitap'*ta yer alan bir yazınızı anıştırarak şöyle sorulabilir: Bu dönemin felsefi söylemini "işte o" yapan nedir/nelerdir?*

Bu soru, "Ortaçağ felsefesini ortaçağ felsefesi yapan nedir?" şeklinde özetlenebilir sanıyorum. Her şeyden önce, bu dönemin varolana bakışı bir farklılığı içermekte. Dolayısıyla bu dönemin dışdünyada, düşünmede ve dilde yer alan varolanlar arasındaki ilişkilere bakışı ve onları değerlendirişi de diğer dönemlerden çok farklı. "Bütün bu ilişkiler ağının sunuluşu, değerlendirilişi her dönemde, her filozofta farklı değil mi?" diye sorabilirsiniz. Hiç kuşkusuz bu böyle; ortaçağa gelince, özellikle tektanrıcı dinlerin toplumda kökleşmesiyle ve bunu da büyük ölçüde dile dayalı ürünlerle ortaya koyması ve bu yolla insanları –başta inananları olmak üzere– etkilemesiyle büyük bir dönüşüm yaşanıyor. İşte inanma edimine dayalı bu dönüşümü anlama

çabaları, bir bakıma ortaçağ felsefesini yaratıyor denebilir. Varolanı anlama, giderek yorumlama çabalarına girişen filozoflar salt kendilerine dayanmıyorlar; onlar için özellikle Helenistik dönem büyük bir kaynak durumunda. Bir yandan büyük ölçüde Aristoteles'e ve bir ölçüde de Stoacılığa dayalı mantıkçı gelenek, dil sanatlarına dayalı yorum çabaları, öte yandan da daha çok varlık metafiziği biçiminde kendini sürdüren tutumlar. Yeni Platonculuk ve çeşitli gizemli akımlar, ortaçağın zengin bir düşünce dünyasına sırtını dayadığını gösteriyor ve ortaçağın düşünsel zenginliği de buradan kaynaklanıyor.

Bu arada evren tablosunu belirleyen ana ilkenin yaratma –*creatio*– edimiyle açıklanıyor oluşu ve işte bu edimi temellendirme çabaları, filozofları bazen ortak düşünme modelleri oluşturmaya yöneltiyor. Yüzeysel bir bakış da bu dönemin bütün filozoflarının yetkeye bağlı, hatta hiçbir özgünlüğü olmayan kişiler olduğu yargısını ön plana geçirtiyor. Oysa durum gerçekten böyle mi? Ortak kaygıları bu filozofları "kişiliksiz" yapabilmiş midir? Kapsamlı araştırmalar bunun hiç de böyle olmadığını gösteriyor. Ortaçağın anonim havası birçok kültür öğesinde, örneğin belki mimarlıkta kendini göstermiştir (belki diyorum; çünkü mimarlıkta bile dikkatle incelendiğinde, yapı ustalarının mimari çözümlerinin ne denli farklı olduğu anlaşılabilir); ama özellikle felsefede, belli başlı bazı ortak düşünme konularına karşın, her bir filozof kendi kişiliğiyle, kendini "işte o" kılacak yönüyle düşünce üretmiştir. Duns Scotus ile William Ockham aynı şeyleri söylemişlerdir denebilir mi? Hiç kuşkusuz, bazı düşünceler arasında benzerlikler kurulabilir; ama ortaçağ felsefesinin temsilcilerinin söylemi kişisiz ya da –tümüyle– tek kişili değildir. Bu dönemde büyük bir zenginlikle karşılaşıyoruz. Düşünme edimini temele alan kavram kurma

gücünün zenginliği denebilir buna.

Ortaçağda felsefe en çok tartışmalar aracılığıyla yapılmıştır. Tartışmalar çok ağır basıyor bu dönemde. Bilgilerin üretildiği ortamlardaki yakın diyalog, canlı bir tartışma ortamının doğmasına yol açıyor. Dıştan bakıldığında tekdüze gibi görünen ama hiç de öyle olmayan canlı ortamlarda bilgiler üretiliyor bu dönemde. Bütün büyük ortaçağ ustalarının yapıtları böyle bir değerlendirişin açık kanıtı durumunda; ayrıca "usta-çırak" ya da diğer deyişle "hoca-öğrenci" ilişkisi bu özniteliği gösteren bir başka somut yön. Manastır ya da katedral okulu gibi ortamlarda sürüp giden tartışmalar, hatta bazen bir çekişme, didişme halini alan diyaloglar bu dönemin en ilginç yanını gösterir. İnsanların belki de hiç değişmemiş ve değişmeyecek olan "özsel yanlarını yansıtan yaşama durumları" da burada söz konusu. Bu döneme ilişkin bir imge oluşturmak üzere Umberto Eco'nun *Gülün Adı*'nı anımsatmak ya da Abælardus'un *Historia mea calamitatum*'unu anmak yeterli sanıyorum. Ancak, bu çarpıcı imgelerin yanında Augustinus'un, Eriugena'nın, Aquinas'ın, Duns Scotus'un, Ockham'ın ve daha birçoklarının yapıtlarına el atmak ve onları anlamaya çabalamak, ortaçağ felsefesine ilişkin daha içerikli ve kalıcı düşüncelerin oluşmasını ve ayrıca felsefenin kesintisizliğini kavramayı sağlayabilir.

Ülkemizde felsefe tarihi çalışmalarına epeyce önem verildiği halde, bu çerçevede ortaçağ felsefesine ilişkin doğrudan pek bir çalışma yapılmadığı gözleniyor. Ancak son yıllarda biraz kıpırdanma var. Özellikle ortaçağın genel kültürel yapısına ve toplumsal, ekonomik yapısına ilişkin Batı kaynaklı yapıtlar dilimize kazandırılıyor. Ayrıca ortaçağ hep "karanlık" diye nitelendiriliyor. Böyle bir nitelendirmeye katılıyor musunuz?

Gerçekten de bizde felsefe eğitimi, öğretimi büyük ölçüde felsefe tarihi arka planlıdır; felsefe tarihi ağırlıklıdır denebilir; hiç kuşkusuz, istisnalar var. Üniversitelerimizde yapılan araştırmalarda antikçağın ve modern –"modern" ile "çağdaş" farkını gözeterek terimi kullanıyorum– dönemin felsefesi dikkate alınmıştır daha çok. Ancak, antikçağın da klasik döneminin, Platon ve Aristoteles bağlamında araştırmalara konu olmak bakımından şanslı olduğu söylenebilir. Helenistik dönem ve Stoa geleneği üzerinde pek fazla durulduğu ya da bu düşünme biçimlerinin özgün araştırmalara sık sık konu olduğu söylenemez. Yapılan çalışmalar, büyük ölçüde felsefe tarihi arka planlı sistematik çalışmalardır; kapsamlı monografik çalışma ve araştırmalara da pek rastlanmıyor. Descartes'la birlikte başladığı düşünülen modern çağ felsefesi daha şanslı gibi görünüyor araştırmalara konu olmak bakımından; aynı şey çağdaş felsefenin bazı kesitleri için de –temkini elden bırakmamak üzere– söylenebilir.

Ortaçağ söz konusu olduğunda durum hiç iç açıcı değil; Boğos Zekiyan'ın yukarıda andığım çalışması –Augustinus bazı özellikleriyle bir antikçağ filozofu gibi de görünür– dışında son yıllara kadar başka bir çalışma görülmüyor. 80'li yıllar ülkemizde bu bakımdan biraz daha şanslı gibi; artık özgün olarak ya da çeviri yoluyla birtakım çalışmalar yapılmakta.

Ortaçağa özgülenen "karanlık çağ" nitelemesi, bütün dünyada olduğu gibi bizde de benimsendi; ancak, bu sanı Batı dünyasında artık sarsılmaya başladı. Ama bu sarsıntı bizde ne zaman kendini daha iyi duyumsatır bilemiyorum. Duyduklarımıza hemen inanma, benimseme gibi bir tavırdan uzaklaşmadıkça bu mümkün değil sanırım. Eli her kalem tutan nerede bir aksama, olumsuzluk, demeden edemiyorum "karanlık" bir yan

görse, "ortaçağ karanlığı" diye etiketi yapıştırıyor. İmgelemimizi ve dil gücümüzü daha işlevsel kılsak, yeni imgeler ve nitelikler, nitelemeler oluşturmada daha başarılı olabiliriz diye düşünüyorum. Ama sanıyorum "ortaçağ karanlığı" nitelemesi, belirlemesi o denli çekici ki vazgeçemiyor insanlarımız! Ayrıca bu yolla uyandırılacak çağrışım, imge hazır: Engisizyonlar, işkence araçları, diri diri insan yakmalar, kitapları ateşe vermeler… bu dönemin marifetlerinden birkaçı gerçekten de. İşte bütün bunları çağrıştıracak bir iki sözcükle yazmak da kolaylaşıyor: Hem bilgi birikiminizi sergileme olanağı elde ediyorsunuz –bu size yazıda bir ekonomi de sağlıyor– hem de ortak imgeler sayesinde daha iyi anlaşılıyorsunuz!

Bu noktada şunlar denebilir sanıyorum: Ortaçağ karanlığını hemen anıştırma bir kez çok yalınkat görünüyor. Üstelik çok kısa vadeli ve yavan. Ayrıca şu da var: Her dönemde insanlar, dönemin olanaklarıyla –gelişiyor mu, gelişmiyor mu pek bir şey diyemeyeceğim ama– imge yaratma güçleriyle orantılı olarak görünür görünmez işkencelerini, işkence araçlarını sergiliyorlar, yaşama geçiriyorlar; bunun böyle olduğunu kavrayabilmek için derin bir çözümlemeye girmek de gerekmiyor. Yaşananları şöyle bir göz önüne getiriş bile insanoğlunun ne denli işkenceci olduğunu ve bu özelliğini 20. yüzyılda, günümüzde dorukların-a ulaştırdığını gösteriyor.

Ortaçağın "kendinde" karanlık olup olmadığına gelince ya da başka deyişle, bu karanlık oluş "kendinde" mi, onun "özünde" mi, yoksa ona ilişkin yargıların bir niteliği mi? "Kendinde" hiçbir şey ne karanlık ne de aydınlıktır; özellikle tarihsel kesitler, çağlar söz konusu olduğunda. "Karanlık" nitelemesi yargıya ilişkindir; çağın kendi özüne ilişkin değildir. Öyleyse, "karanlık"tı, "aydınlık"tı gibi toptancı yargılamaları bir yana bırakıp doğru-

dan çağın olaylarına, felsefe söz konusu olduğunda da filozof metinlerine eğilmek, onları anlamaya çalışmak gerekiyor.

Birkaç yıldan beri artık, ürün veriliyor ülkemizde de ortaçağla ilgili olarak. Yaptığım bağımsız çalışmalar yanında, 1989 yılında Doç. Dr. Saffet Babür ile *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* başlıklı ortak bir çalışma örneği de verdik. Bu çalışmanın "Önsöz"ünde de belirtildiği gibi, ortaçağ salt tanrıbilimcilerin değil, doğrudan felsefeyle uğraşanların da yaşadığı bir dönemdi, amacımız bu savı belirgin bir biçimde temellendirmeye çalışmaktı ve bunu da filozofların kendilerini konuşturarak yapmalıydık.

Ayrıca son yıllarda ortaçağın genel kültür evrenini, ağırlıklı olarak da toplumsal, ekonomik yapısını yansıtan çeviri yapıtlarla karşılaşmaktayız. Bu arada Mehmet Ali Kılıçbay'ın –çeviri yoluyla– bu dönemi daha nesnel bir biçimde kavramamıza yardımcı olan çabaları anılmaya değer. Mehmet Ali Kılıçbay'ın, Georges Duby'nin çeşitli makalelerinden derleyerek oluşturduğu *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*'nden[1] şu pasajları anmadan geçemeyeceğim; çünkü bütün bu düşünceleri, *mutatis mutandis* ortaçağ felsefesi ve tarihi için de ileri sürmek olanaklı gibi görünüyor. Şöyle diyor "Önsöz"de Mehmet Ali Kılıçbay: "Biz daha çok şurada, şu tarihte, şu tarafından yapıldığı cinsinden bir tarih anlayışına alışık olduğumuz için, Duby'nin toplumsal kurumlardan ve bunların dönüşümlerinden yola çıkan yaklaşım tarzını yadırgayabiliriz. İkinci olarak, makalelerin ortak zeminini oluşturan Batı Avrupa Ortaçağı, gerek terimleri, gerekse toplumsal ve antropolojik bağlantı ve içerikleri açısından bize çok yabancıdır. Bu yabancılık öncelikle Batı tarihinin öğrenilmemesi konusundaki inattan kaynaklanmaktadır. Biz bize benzeriz ve biz bize yeteriz gibi son derece ilkel sloganlardan hareketle, tüm dünyanın kendimizden ibaret olduğu yanılgısını hâlâ büyük çoğunluğu-

muz itibariyle sürdürüyoruz. Ama, en azından bunun kadar etkili bir başka neden de doğruların bir kerede ebediyete kadar geçerli olmak üzere bulunduğu konusundaki temel yanılgımızdır. .... Böylece Batı'ya karşı yabancılığımız katlanmaktadır. Tabii bunlara bir de, bunun ne gereği var cinsinden ifade edilen, faydacı yaklaşımın bizi sürüklediği cehaletin boyutlarının giderek artmasının etkisini de eklemek gerekir.

"... Tarihin homojen bir alan olduğuna, her yerde aynı süreçlere tabi olduğuna dair, yarı-kutsal inancın yok edilmesi gerekmektedir. Bu en azından toplumun demokratikleşme ve özgürleşme sürecinin önündeki önemli engellerden birinin kaldırılması anlamına gelecektir. Çünkü böylesine bir tarih anlayışı, insanı tarihin aktörü değil de, yalnızca seyircisi haline getirmekte ve tüm tarihsel olaylar, bu bakış açısından bir kader olarak ortaya çıkmaktadır. Bu engelin aşılması, insanın kendi tarihini kendi yaptığı noktasına götürecektir."[2] Ayrıca da tarih yine Kılıçbay'ın belirttiği gibi, "Sürekliliklerin olduğu kadar, süreksizliklerin de alanıdır ve insan macerası nerede olursa olsun, bizi ilgilendirmektedir."[3]

Öte yandan da Avrupa Topluluğu'na girme çabaları Batı'yı her türlü öğesiyle anlama, öğrenme çabalarını temel almalıdır. Nitekim, bu çabaları verimlendirmek üzere oluşturulan bazı kurumlar, günümüz Avrupası'nı daha iyi kavramamızı amaçlıyorlar. Örneğin, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Avrupa Topluluğu Anabilim Dalı kuruldu. Umarım burada Ortaçağ Avrupası'nın neliği, temel araştırma konularından birini oluşturuyordur.

O halde, "ortaçağ karanlıktır" diye kestirip atamayız; bu konuya ilişkin yargılamalarımızda her şey bizi daha temkinli olmaya davet ediyor.

Ortaçağ felsefesinin en önemli sorunu ne? Ortaçağ felsefesinde hangi sorun daha sonrası için yol açıcı olmak bakımından önem taşıyor?

Ortaçağın en verimli soru ve sorun ağı tümeller tartışmasında yer alıyor. *Philosophia perennis*, ortaçağda tümeller sorununda somutlaşıyor. Hangi düzlemde olursa olsun varolana bakış, felsefe yapmanın yolları tümeller tartışmasında yandaşı olunan görüşle sıkı sıkıya bağlı oluyor. Felsefede kavramların yeri son derece önemli kuşkusuz. İşte bu kavramlarla, genel yapılarla çeşitli yapıdaki diğer varolanlar arasındaki ilişki nasıl? Kavramlar "şey"den önce mi, onunla mı birlikte, yoksa ondan sonra mı? Verilecek yanıt felsefe yapmanın yolunu da belirliyor aynı zamanda. Başka bir deyişle tümeller tartışması özellikle dışdünyada var olan ile düşünme ve dil arasındaki ilişkiler ağında, bunların hepsinin "var olma" bakımından birer sorun durumuna getirilmesiyle ilgili, bu da felsefe yapmaktan başka bir şey değil kanımca. "Bu üçlü ilişkiler ağında, hepsini kucaklayan, kendine göre belirleyen temel bir yan var mı?" türünden bir kaygı güdüyor düşünenleri. Örneğin, her türlü düşünmeyi güden ve şeyden önce geldiği öne sürülen kavramlar, geneller, başka deyişle tümeller, nesnelliği sağlayabilecektir kimi düşünürlere göre. Bu bağlamda Platoncu yol izlenecek ve yeni evren tablosuna koşut olarak, tanrısal akıl, ona bağlı, onun ürünü olan ilk örnekler söz konusu olabilecektir, Anselmus'ta olduğu gibi.

Her türlü idealizm ve rasyonalizm daha bilinen bir terimle kavram gerçekçiliği çerçevesinde ve çeşitli türleriyle nominalizm ya da adcılık çerçevesinde verilen yanıtlar tüm düşünme modellerini içeriyor. Kavramlara, bir bakıma tümellere şeyleri kavramada, bilmede –hatta bir adım daha ileri gidilirse var olma aşamasında– öncelik verme, bir tür düşünme biçimi ola-

rak ortaya çıkarken; öte yandan tekil varolanların –dışdünyadaki somut varolanların– dışında diğer varolanları hep zihinsel düzleme indirgeme bir başka düşünme modelini –hem de günümüze kadar gelen çizgisi içinde, bu arada gelişmeleri de hiç göz ardı etmeyecek olan düşünme modelini– oluşturuyor. Bu son düşünme biçimi bütün ince ayrımlarıyla adcılıktan başka bir şey değildir. Ayrıca adcılığın giderek daha da belirgin biçimde işlenmesiyle, bilimsel düşünüşün gelişmesi bir koşutluğu da içeriyor. Bundan başka, ancak büyük ölçüde adcı gelenekte kökleşebilecek olan anlama yönelik, dildeki anlamları gün ışığına çıkarmaya yönelik çabalar, çalışmalar, önerme bağlamına önem veriş ve bu noktada yoğunlaşan soru ve sorun odakları ortaçağ felsefesinin en verimli yönlerini oluşturuyor. Dilci-mantıkçı gelenekte iz sürülecek olursa, ortaçağ ustalarından –ortak kaygıları olmak bakımından– çağımızın ünlü filozoflarına, örneğin Frege'ye, Wittgenstein'a ulaşmak hiç de zor olmayacaktır sanırım.

Tümeller sorununda yer alan tartışma konuları Aristoteles'ten başlayarak Porphyrios, Boethius, Abælardus, William Ockham üzerinden çağımızın analitik filozoflarına kadar getirilebilir. Ortaçağın dilci-mantıkçı düşünme geleneğine temel malzeme vermek bakımından ünlü gramercileri, özellikle Donatus ve Priscianus'u da unutmamak gerekir. Ortaçağda *modi essendi* (varlık ve özellikle varlıksal düzen), *modi intelligendi* (çeşitli görünüşleriyle varlığı kavrama, düşünsel düzey) ve *modi significandi* (dilsel düzey, anlam düzeyi) arasındaki ilişkiler çok büyük önem taşımaktadır; bu da felsefe yapmaktan başka bir şey değildir.

Her dönem, her yönüyle gerçekten de farklı görüşlerin bir topla-

mı; ama yine de her dönemde çeşitli açılardan baskın olan bir "görüş" de var. Buna "resmi görüş" de denebilir. Öyleyse bir yandan resmi bir görüş, öte yandan da buna muhalif olan, karşı olan görüşler var. Ortaçağ felsefesinin yapılanışını bu yönden değerlendirebilir misiniz?

Kavram gerçekçiliğinde felsefi ifadesini bulan görüş, tanrıbilimsel değerlendirişlere çok uygun düşüyor. Sözel yapıların varlığını, düşünmenin içeriğini temellendirmede kavram gerçekçiliği çok katkılı gerçekten de; üstelik de insanın düşünme yeteneği ya da aklı tanrısal aklın vesayetinde olduktan sonra işler daha da kolaylaşıyor.

Soruda da belirtildiği gibi, hiç kuşkusuz, her çağda birbirinden çok farklı düşünsel tutumlar ortaya konuyor, bunlardan birine resmi görüş ya da benimsenen görüş dersek ötekiler büyük bir çoğullukla, renklilikle ortaya çıkıyor ve yaşanan zamanın ötesine geçmeye aday oluyorlar. Bunlar başka bir deyişle alternatif görüşler; bu tür görüşler de hangi düzlemde olursa olsun varolanı kavramaya çabalarken benzerliklerden çok ayrımları nirengi noktaları olarak alan görüşlerdir. Varolanı kavramada benzerlikleri algılamak, kavramak çok önemli; ama böylesi bir yaklaşım, varolanın ayrımlarını kavramayı hiçbir zaman ortadan kaldırmamalı. Felsefe yaparken, bir şeyi işte asıl o yapanı, yapanları, onun özgül ayrımlarını gözler önüne sermeli ve artık oradan iz sürmeli diye düşünüyorum. Ancak bu yolda iz sürenlerin yüzü geleceğe dönük olabilir, geleceği gizilgüç olarak içinde taşıyabilir. Farklı olanı dile getiren, varolanları benzerlikten çok ayrım kategorisine göre kavrayan görüşleri kendime daha yakın buluyorum. Abælardus temelde böyle bir niteliği taşıdığı için bana çok ilginç gelmişti. Tümeller tartışmasında ne körü körüne kavram gerçekçisi ne de adcı olmuştu; her iki görüşü de kıyasıya eleştirmişti.

Bu bağlamda genel olarak da şu söylenebilir: İleri sürülenleri olduğu gibi kabul etmeyi reddetmek, alternatif bir görüş getirmek hiç de kolay değil; farklı olanı kavramak ve dile getirmek zoru seçmektir; çoğu zaman da yalnız kalmayı göze almaktır. Herkesin buna katlanamadığı da ortada; çünkü farklı olanı kavramak, düşüncesini benzemezliklerle, özgül ayrımlarla bezemek her şeyden önce insandan "kendisi olmayı" gerçekleştirmesini istiyor, işte bu yönüyle de farklı olanı düşünmeyi, kavramayı ve dile getirmeyi amaç edinmek çok güç.

Ortaçağ farklı görüşleri seçenleri ister istemez içinde barındırıyor her çağ gibi; kendinden önceki ve sonraki çağlardan pek de farklı değil bu bakımdan. Ancak bazı görüşler, *pro et contra* geleneği içinde ve kurmaca bir yapı çerçevesinde dile getiriliyor; bu da bir gerçek. Üstelik de ermiş unvanını alamıyor muhalif durumda olanlar, ikide bir toplanan konsiller, kovuşturmalar da işin cabası.

Ortaçağda genellikle benimsenen resmi görüşler en büyük sorun olarak Tanrı kanıtlamalarını ve buna bağlı varlık metafiziklerini gündemde canlı tutarken, alternatif ve/veya muhalif görüşler hazır kalıplardan uzak, gözleme dayalı –günümüzdeki anlamında olmamakla birlikte– sağduyucu görüşlere yer veriyorlar.

[1] Georges Duby, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1990.

[2] a.g.e., ss. 6-7.

[3] a.g.e., s. 7. 1993'ten bu yana ortaçağa ilişkin literatür epeyce artmış durumda.

BETÜL ÇOTUKSÖKEN İLE SÖYLEŞİ II

"Avrupa kendini bir öz olarak gördükçe sorunları artacaktır."

Herhalde böylesi bir söyleşide hareket noktası olarak alınabilecek en iyi soru, ortaçağa olan ilginizin nasıl ve ne zaman başladığı sorusudur. Gerçekten, neydi ortaçağ felsefesinde sizi çeken?

Ortaçağ felsefesine ilişkin çalışmalarım, aslında başlangıçta bir rastlantıyla oldu diyebilirim. Kuşkusuz, üniversite yıllarında az da olsa bir ortaçağ bilgisi aktarılmıştı bize; ama bunlar gerçekten sınırlı, son gelişmeleri pek içermeyen ve daha çok, 13. ve 14. yüzyıla ilişkin bir ortaçağ imgesini öne çıkaran sıradan bilgilerdi. O zamanlar konunun üstünde hiç mi hiç durmamıştım; ta ki, 70'lere kadar. 70'li yılların sonunda, bir arkadaşımın (Sevim Gündüz Raşa) Duncan'dan çevirdiği bir sahne şiirini okuduktan sonra –ki bu metin, bir başka çeviriyle, 90'lı yıllarda Aksanat Tiyatrosu'nda Tilbe Saran'la Cüneyt Türel tarafından birkaç yıl boyunca sahnelendi– içimde ortaçağ düşüncesine karşı büyük bir ilgi uyandı. Abælardus'un yaşamı ve muhalif tavrı beni çok etkilemişti. Onun, olup biteni olduğu gibi içselleştirmeyen, düşünce akımlarına mesafeli yaklaşan tutumu, düşünme tutumlarına tavır koyan yanı bana ilginç gelmişti; öte yandan, farklı bir düşünme tarzına sahip olması, bunun bedelini de ister istemez ödemesi, bazen cesur, bazen korkak, yani tam bir insani tutum içersinde bulunan bir filozof

olması doğrusu benim için çekiciydi. Bu düşüncelerimi, o sıralar İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bölüm başkanı olan Prof. Dr. Bedia Akarsu'ya aktardığımda bu konularda Prof. Dr. Nermi Uygur'un bana daha çok yardımcı olabileceğini söyledi. Nermi Bey, bu alanda çalışmanın çok önemli olduğunu, Türkiye'de ortaçağ üstüne hiç çalışılmadığını söyleyerek beni yüreklendirdi. Gerçekten de bu konularda çalışan kimse yok gibiydi. Benim bildiğim sadece Boğos Zekiyan'ın Augustinus'la ilgili bir doktora çalışması vardı. Gerçi, Augustinus da bir açıdan bakıldığında tam bir ortaçağlı sayılmaz; büyük ölçüde antikçağa bağlı olan biri çünkü. Bu konuda yeterince çalışma yapılmamış olmasının yanı sıra formasyonumun Latin kültürüyle bağlantılı oluşu ve Fransızca biliyor olmam da ortaçağa ilgi duymama yol açan önemli etkenlerdendi. Derken, Prof. Dr. Nermi Uygur'la çalışmaya başladık ve oldukça kısa bir süre içinde, 1981-1984 yılları arasında *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı* başlıklı doktora tezim ortaya çıktı. Bu çalışma benim için bir başlangıçtı. Gittikçe ortaçağın içine daha çok gömüldüm. Hatta kimileri tarafından, niçin bu karanlık sokaklarda dolaşıyorsun, diye eleştirildiğim de oldu. Oysa ben ortaçağın daima, ileriye dönük ya da dönüşümü içerisinde taşıyan yanıyla uğraştığımı söyleyebilirim. Ne var ki, bunu yapabilmek için de farklı görüşleri toparlamak, bir araya getirmek gerekiyordu.

Ortaçağ felsefesini doğuran toplumsal, ekonomik ya da siyasal etmenlerden hangisinin daha etkili olduğunu söyleyebilirsiniz? Ortaçağ düşüncesi Hıristiyanlıkla beraber mi doğmuştur?

Hıristiyanlık hızlandırıcı ya da ortaçağın yüzyıllar boyu süren havasını taşıyan bir etmen olmuştur. Toplumun Hıristiyanlığa göre örgütlenmesi, antikçağdan alınan birtakım etkiler,

etkilenmeler, o dönem insanlarının, özellikle de entelektüellerinin düşünme yapısı, doğanın kitabı yerine *Kutsal Kitap*'ın okunuyor olması belirleyiciydi. Elbette ortaçağa ilişkin birçok imge oluşturulabilir. Hangi ortaçağ? Birçok ortaçağ var: Sıradan insanların ortaçağı mı? Entelektüellerin ortaçağı mı? Dini kurumların ortaçağı mı? Üniversitelerin ortaçağı mı? Bunlar birbirinden çok farklı çünkü.

Bu arada, "Bu denli farklı ve çoğu olumsuz yargılarla, hatta önyargılarla yaklaşılan Batı Ortaçağı'nın gerçek yüzünü"[1] görebilmenin çok zor olduğunu söylüyorsunuz.

Evet, çok zor. Çünkü bizler 20. ve 21. yüzyılın insanları olarak o döneme baktığımızda, ortaçağla aramıza farklı dönemlerin, dolayısıyla farklı yorum ve anlayışların, çeşit çeşit belirlemelerin girdiğini görüyoruz. Renaissance'ın, Aydınlanma'nın ortaçağ imgesi mi en doğrusu? Yoksa modern sonrası anlayışların imgeleri mi? Bütün bunları belirleyebilmek için ayrıntılı düşünme edimlerine ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.

Ortaçağın beslendiği kaynaklar nelerdi?

Başta, ona en yakın dönem olan antikçağın önemli düşünce akımları ortaçağı belirliyordu kuşkusuz. Öte yandan, örgütlenen Kilise yapısı, birçok kültür öğesinin de korunarak yaşatılmasını sağlamıştır. Doğanın kitabının daha az okunmaya başlanması, sözlü kültürün ötesinde yazılı kültür ürünlerinin *Kutsal Kitap*'a dayalı olarak verimlendirilmesi ve *Kutsal Kitap*'ın, kendi iç gerçekliği bağlamında değil, yeniden biçimlendirilmesi bağlamında felsefece yorumlanarak yeni bir içerik kazanması, ortaçağın belli başlı kaynaklarını oluşturmuştur. Bu arada antikçağdan gelen varlık anlayışlarının da yeniden

üretilmesi ve özellikle bu üretim sırasında *Kutsal Kitap*'ın gerçekten verimli bir toprak oluşturması söz konusu. Bu noktada, geçiş dönemi filozoflarının, özellikle de Yeni Platonculuğun çok büyük etkisi var. Tabii bunun dışında Aristotelesçi düşüncelerin rolü de yadsınamaz. Ne var ki, uzun yüzyıllar boyunca, aşağı yukarı 12.-13. yüzyıla kadar Yeni Platonculuk düşünce dünyasına egemen olmuştur denilebilir.

Felsefe tarihçileri genel olarak ortaçağı Patristik ve Skolastik diye ikiye ayırıyorlar. Sizin anlattığınız Yeni Platonculuğun etkin olduğu bu ilk dönem, Patristik sınıflamasına giriyor, öyle değil mi?

Benim için zor olan hep şu olmuştur: Ortaya konulanları belirli etiketler altında –patristik, skolastik, Kilise Babaları vb.– toplamak. O dönemde dinin büyük ağırlığı var. Yeni Platonculuktan gelen anlayış doğrultusunda hareket eden teolog grubuyla karşı karşıya kalındığı anlaşılıyor. Yine o dönemde Kilise Babalarının felsefi görüşleri var. Daha sonraları okul sistemleri içinde antikçağın Aristotelesçi yaklaşımlarının da gündemde yerini alması üzerine yeni açılımlar gerçekleştiriliyor; skolastik felsefe oluşturuluyor başka deyişle. Demek istediğim şu: Her bir düşünme tutumunun kendine özgü birtakım yaklaşımlarla anlaşılması gerektiği kanısındayım. Örneğin, bazı felsefe tarihçileri de anti-skolastik anlayıştan söz eder; mistik anlayışlar, akımlar söz konusu; Scotus Eriugena bunlardan bir tanesidir.

O zaman, göründüğü kadarıyla ortaçağ düşüncesine bir sınır koymak pek mümkün değil?

Sınır koymak çok zor. Bir tarihsel gerçekliği dönemlere ayırmanın ne kadar zor olduğunu, biraz düşündüğümüzde hepimiz bulgulayabiliriz. Ancak, ortaçağ 5.-6. yüzyıllarda baş-

lamış ve 14.-15. yüzyıllarda bitmiştir, diyebiliriz. Aşağı yukarı 9 ya da 10 yüzyıllık bir dönem. Bu nedenle her dönem sürüyor bana kalırsa; hiçbir dönem son bulmuş değil. Ama biz, kolaylık olsun diye bazı tutamaklar saptıyoruz. Tabii burada ölçütler, düşünsel olmaktan çok askeri ve/veya siyasaldır. Kültür tarihi açısından baktığımızdaysa çok daha farklı –daha geniş ve esnek– ölçütler geliştirmemiz gerekmektedir. Ölçütlerin neler oldukları kısaca örneklenebilir: O dönem boyunca, inançlar ve dinsel düşünme doğrultuları herkesin üstünde (en sıradan insanından entelektüeline, yetkeyi elinde bulunduran insanına kadar) belirleyicidir. Öte yandan, kendi içinde kapalı, belirli bir sıra düzenine dayalı bir dünya tasarımı söz konusudur. Bu hiyerarşik anlayışın ayrıca, hem insanlar arasındaki ilişkilerde hem de yönetim ilişkilerinde geçerli bir yanı bulunmaktadır. Bunu da antikçağdan devralınan belli bir ontolojik (varlıkbilimsel/varlıksal) yaklaşım hep desteklemiştir. O yüzden, varlıkla ilgili anlayışların ön plana çıkması önemli burada.

Ortaçağ düşüncesi antikçağdan beslenirken edilgin değil de etkin bir tavır sergiliyor sanırım. Öyle değil mi?

Varolanı yüzeysel bir biçimde ele alan görüşler, ortaçağın durağan bir yapısı olduğunu, antikçağın düşünce ürünlerini olduğu gibi aldığını ileri sürmüşlerdir. Oysa burada önceki dönemleri olduğu gibi almak diye bir şey söz konusu değil. Tersine, konular tartışma düzlemine, yeni amaçlar doğrultusunda farklı bir biçimde çekilmişlerdir. Bir örnek vermek gerekirse, benim için ortaçağın en önemli yanı, bu çağın genel kavramlar, tümeller üstüne yapılan tartışmalarla yüklü bir dönem olmasıdır. Bu hâlâ güncel olan bir konudur bana göre. Ortaçağ filozofları, farklı düşünme doğrultularının peşinden giderek

daha sonra zengin açılımları da içerecek bir zemin oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, hiçbir şekilde kalkıp da, "ortaçağ, antikçağı olduğu gibi içselleştirdi, hiçbir gelişme sağlanmadı, hatta bu dönemde felsefe yapılmadı" gibi bir değerlendirme yapılamaz. Bunu şöyle de kanıtlayabiliriz: Platon'un ve Aristoteles'in söyleminde belli belirsiz ortaya konulan tümeller/genel kavramlar tartışması ortaçağın en canlı tartışma ortamını yaratmıştır. Bu bağlamda, farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu görüşler gerçekten de kendi içinde geniş bir yelpaze oluşturmuştur.

Ortaçağ filozofu tümeller tartışmasıyla felsefenin zembereğini yakalamıştır, diyorsunuz. Nedir "tümeller tartışması" ve nedir bu tartışmayı önemli kılan?

Gerçekten de söz konusu tartışma son derece önemlidir. Ortaçağda asıl felsefe, tümeller tartışması çerçevesinde yapılıyor. Günümüz için de bu böyle. Tekil dediğimiz, bireysel, bölünemez bir bütünlük taşıyan, somut varolandır. Tümel dediğimiz ise bu varolana, varolanların ortak paydasına ilişkin zihnimizde oluşturduğumuz genel kavramdır, çerçevedir. Zihinsel olan ile dışdünya öğesi arasındaki gerilime ilişkin çeşitli açıklama biçimleri, tümeller tartışmasının ana eksenini oluşturur. Bunlar da kendilerini kavram realizmi (kavram gerçekçiliği) olarak, konseptüalizm (kavramcılık) olarak, ama en önemlisi de nominalizm (adcılık) olarak gösterir. Bu tartışmada, düşünenlerin, varolanların değişmez, sabit, tek bir özünün olduğu anlayışından yavaş yavaş sıyrılmaya başladığı görülmekte; değişmenin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Başlangıçta tümel önemliyken giderek, tekilin önem kazanmaya başladığı saptanmaktadır. Ben bunu günümüze de uygulamaya çalışıyorum. Son yaptığım çalışmalar ne kadar dikkat çekti bilemiyorum; ancak, insanlar

arasındaki en büyük uyumsuzlukların, tartışma ve sıkıntıların doğmasına yol açan aslında tümel-tekil ilişkisidir, gerilimidir, karşıtlığıdır. Her tür ayırımcılığın, özcü bakış açılarından, yani varolanın değişmez, sabit, tek bir özünün olduğu anlayışının benimsenmesinden kaynaklandığını düşünüyorum. Oysa bu tutumun önünün alınabilmesi için varolanın değişebilir ve değiştirilebilir özellikler toplamından oluştuğu ya da en azından, varolanın bir özü, bir doğası olduğu kabul edilse bile bunun değişebilirliğinin hep hesaba katılması gerektiğini düşünüyorum. Buna nominalist (adcı) bakış açısı diyorum. Bu anlayışa göre tekil olan değişebilir, değiştirilebilir özellikler toplamından başka bir şey değildir. Örneğin, siz kalkıp da herhangi bir insanın herhangi bir özelliğini bir "öz" olarak algılayıp onu belli bir kategoriye yerleştirirseniz, bu durumda onu ya çok küçümseyecek ya da çok önemseyecek bir dayanak noktası elde etmiş olursunuz. Bunun sonucunda da bir tür ayrımcılık yaparsınız. Bu bağlamda günümüzde bütün insanların ya adcılıktan ya da özcülükten yana olduğunu düşünüyorum. "Ben" ve "öteki" ayrımının belli bir öz düşünülerek yapıldığı ve o öze göre belli davranış biçiminin belirlendiği kanısındayım. Kavram gerçekçiliğiyle, özcülükle birlikte ayrımcılıklar, tartışmalar, savaşlar başlar; işin temeli bu sanırım. Dolayısıyla, tümeller, yani genel kavramlar tartışması günümüz için de çok anlamlıdır.

Peki, özcülük hep baskın bir düşünce mi?

Özcülük çoğunlukla baskın oluyor; çünkü insanlara "sağlam bir toprak" vaat ediyor. Ayağınızın altında kaymayan bir toprak, sağlam bir tutunma noktası, bir kök… Bu, insanlar açısından çok önemli bir olgu. Belki konunun çok dışına çıkmış olacağım bunu söylerken ama insan haklarının önündeki en

büyük engel de böyle bir varlıksal temeli olan ayrımcılıklardır. Ortaçağda ne yapılmıştı? İnsanlar büyük ölçüde dinsel görüşlerine göre ayrılmışlardı; hatta dinsel inançların belirleyiciliği altında kadın ve erkekler de ayrılmışlardı. İşte bu örnekte "öz" tümüyle dinseldir. Reformasyon'la bu durum biraz kırılır gibi oldu; ancak tam olarak ortadan kalkmadı.

O halde "ben" ve "öteki" probleminin sınırı da yok. Örneğin, birçok Hıristiyan düşünürün başı konsillerle belaya giriyor…

Hatta zavallı Abælardus, bazı şeyleri sorguladığı için, İsa'yı reddetmek istememesine, Hıristiyanlıktan vazgeçmemesine karşın yine de hoş görülmüyor; birçok şeyin bedelini son derece ağır bir biçimde ödüyor.

Peki, özcü düşüncenin Platoncu düşünceyle örtüştüğünü söyleyebilir miyiz?

Kuşkusuz, söyleyebiliriz.

Ya Aristoteles'le ters konumda olduğunu?

Aristoteles'le olan örtüşme daha az; Aristotelesçi olarak özcü anlayışlardan sıyrılmanın bir yolunu bulabilirsiniz. Aristoteles, ilinekler aracılığıyla bireysel, tözsel bütünlüğü hem kuruyor hem de kurtarabiliyor bir anlamda. Bu çerçevede somut tekil varlığı ağırlıklı olarak önemsiyor. Ama Platon çok daha katı, çok daha totaliter tutumlara yol açabilecek bir anlayışa sahip. Aristoteles söz konusu olduğunda, eğer onun ilinekleri, değişimleri öne çıkaran görüşlerini yine de bazı ölçütler geliştirerek –günümüz açısından– insanları ikna edecek bir biçimde ortaya koyamazsak, görüşlerimizin iyiden iyiye temelsiz kalacağını düşünebiliriz. O zaman da gittikçe ağırlığını daha fazla duyu-

ran, sağlam bir görüş sunduğu ileri sürülen bir Platon örneğiyle karşı karşıya kalırız. Gerçekten de dağılıp gitmemek için bir şeyleri belirleyerek birtakım değerler oluşturabilmeliyiz. Ben kendi payıma bunu, son yüzyılda öne çıkan insan hakları idesi aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışıyorum. İnsanı ölçü almak, onu bir olanaklar varlığı olarak görmek, buradan hareketle de bazı ölçütler geliştirmek mümkün gibi geliyor bana. Ama bunun hiçbir zaman bir insanın cinsiyetiyle, milliyetiyle, ırkıyla, dinsel kimliğiyle özdeşleştirilmemesi gerektiğini; tersine, ölçüt geliştirmenin, ancak ortak paydalar dikkate alındığında daha sağlıklı olacağını düşünüyorum. Felsefi antropoloji bu açıdan bize birçok destek sağlayabilir; dikkat edersek sağladığını görebiliriz.

Felsefe için, tümeller tartışması nedeniyle, ortaçağda, hiçbir dönemde olmadığı kadar kendisi olmuştur, diyorsunuz. Bu tartışma sanırım aynı zamanda ortaçağ düşüncesinin de bir özeti, ne dersiniz?

Bu belirleme, durumu son derece iyi bir biçimde özetliyor bence. Gerçekten de eğer biz tekille tümel arasındaki ilişkiyi yeterince doğru bir biçimde ortaya koyamazsak felsefi bir düşünüş biçimi sergilemiş olamayız. Felsefe dediğimiz, felsefi etkinlik dediğimiz şey, herhangi bir şeyi ya da olup biteni bir kavram altına yerleştirebilmek ve bu yerleştirmenin işleyişini mercek altına almaktır. Daha doğrusu, olup bitenle bizim düşünsel dünyamız arasındaki gerilimi yakalayabilmektir. Bütün bu işlemler, düşünme ve dil bağlamında gerçekleşmektedir. Düşünme ve dil, yaşanan kargaşayı, hatta karmaşayı kategorilere ayırmakla, toparlamakla, daha yalına indirgemekle aşmaya çalışıyor. O yüzden *logos* deyimi çok önemli. *Logos* gerçekten

de derleyip toparlıyor; ne türden olursa olsun varolanı, düşünme, kavram örgüsü ve dil ürünleri olarak topluyor, toparlıyor.

Ortaçağ düşüncesinde okulların önemi nedir?

Avrupa Ortaçağı'nda yazılı kültürün son derece önemli bir yeri vardır. Kimi entelektüellerin günlük yaşamına baktığımız zaman günün ışıklı, aydınlık saatlerini hep yazmayla ya da kopya etmekle geçirdiklerini görüyoruz. Bu insanlar, geleneklerin aktarılabilmesi için, o dönemin koşulları içerisinde en verimli ortamları, kendi gereksinimleri doğrultusunda zaten yaratmışlardı. Bunlar da kilise okulları, manastır okulları ve üniversitelerdir. Hatta 13. yüzyıl için üniversiteler yüzyılı deniyor. Okulların çeşitlenmesine ivme kazandıran nedir? Günlük yaşama biçimi, ticaretin gittikçe gelişmesi, kentlerin kurulması, kent kültürünün yavaş yavaş gelişmeye başlamasıdır. Bir başka deyişle, yerel ilişkilerden (elbette Avrupa'nın sınırları içinde) daha evrensel ilişkilere doğru bir dönüşüm yaşanmıştır; gereksinimi karşılamak üzere de kent okullarının ortaya çıktığını, öğretmenliğin, özellikle 12. yüzyıldan başlayarak eğitim ihtiyacını karşılamak üzere bir meslek olarak kendini gösterdiğini saptayabiliriz. Bununla birlikte eğitim sisteminde de kişiyi küçük yaştan alıp eğitmek gibi önemli bazı değişiklikler var ki, bunun en iyi örneğini Thomas Aquinas'ta görüyoruz. Aquinas beş yaşında manastıra verilmiş ve oradan, otuz beş, otuz altı yaşında bir *magister*, bir hoca olarak çıkmıştır.

Okullardaki değişimle birlikte filozof tipi de değişiyor sanırım. Böylece düşünürün toplumla olan ilişkisi yeniden biçimleniyor, değil mi?

Evet, gittikçe daha geniş halk kitlelerinin ilgisini çeken bir

okur-yazar tipi belirmeye başlıyor. Aynı zamanda teolog da olan filozoflar, başlangıçta daha dar çevrelerde, örneğin sadece manastırların sınırları içinde etkinken daha sonra geniş halk kitlelerine de ulaşmaya çalışıyorlar. Bunu bize en iyi şekilde anlatan kişilerden biridir Abælardus. Onun dar bir çevreye kapalı kalmaması, kurduğu okullara gelenlerin Avrupa'nın çeşitli yerlerinden olması ve muhalifleriyle düştüğü çatışmalı durum, herhangi bir insanın herhangi bir çağda içinden geçebileceği bir durumdur. Ayrıca, o çağın koşulları içerisinde düşünülecek olursa, büyük bir iletişim ağı da var düşünenler arasında. Hocaların bir yerden başka bir yere sürekli olarak gidip geldiği anlaşılıyor. Özellikle muhalif görüşleri ileri sürenler, bir bakıma yersiz yurtsuz. Bunlar dikkate alındığında, okur-yazar dünyasında ortaçağdan bugüne çok şey değişmiş değil pek de. Ancak, antikçağ bu bakımdan çok farklı. Antikçağda merkezler oluşturulmuştu, Atina'da *Akademia*, *Lykeion*. Oysa ortaçağda yavaş yavaş çokmerkezliliğe doğru bir gidiş var. Nitekim bu durum, filozofların 14.-15. yüzyıldan başlayarak dünyanın çokmerkezli olduğu doğrultusundaki görüşleriyle de çok kısa ve özlü bir şekilde dile getirilmiştir. Örneğin, Thomas Aquinas, bir dönem Paris'te ders verir, bir dönem de Köln'de. İşte, söz konusu bu hareketlilik, doğal olarak daha sonraki değişimlere öncülük etmiştir.

Antikçağda tekmerkezliliğin (Atina), ortaçağda ise çokmerkezliliğin (Paris, Köln ve diğerleri) olduğunu söylediniz. Felsefe hangi dönemde toplumda daha fazla yaygınlaşabilme olanağı bulmuştur?

Bu biraz felsefe doğrultularıyla, felsefe yapma yollarıyla bağlantılı bir şey. Örneğin, antikçağda Stoa felsefesi daha çok *praksis*i içerdiği, bir yaşama düzeni ve bir dünya görüşü olarak

daha esnek yapılı olduğu için geniş kitlelerce benimsenmiştir. Ama daha uzmanca tartışmaları gerektiren felsefe doğrultuları daha kapalı kalmışlardır. Belki de bunu bize en iyi şekilde Aristoteles'e ilişkin *esoterik-eksoterik* belirlemesi verebilir. Gerçi düşünme doğrultuları ister istemez o felsefe anlayışlarının kotarıldığı ortamın dışına yansır. Ama bu, çok kısa sürelerde olabilecek bir şey değil, tam tersine, çok uzun zaman dilimlerini gerektiren bir olgu. Hiçbir zaman, "Halk felsefe okullarının, felsefe doğrultularının içyapısını doğru anlamıştır, bunları hayatına tam olarak geçirmiştir," diyemeyiz. Belki tam da farkına varmadan, yalın ya da günlük insanlar birtakım şeylerin peşinde koşmuş olabilirler. Biz onların eylemlerinin arkasındaki ideleri, kavramları doğru bir biçimde yakalayabilirsek onların nasıl düşündüklerini de kavrayabiliriz. Ortaçağ söz konusu olduğunda, kiliseye mensup olma, kiliseye ait olma, dindar olma, bedene aldırmama, hatta yok sayma o dönemin belirgin tutumlarındandır. Kısacası, inanç dünyasının içerdiklerinin yaşamın hemen her alanında yer bulabilmesi, Hıristiyanlığın yaklaşımını çok önemli kılmıştır toplumda. Ancak şimdi, uzaktan baktığımızda, "Bu insanların dünyaya bakarken benimsedikleri kavramlar neydi?" diye bir çözümleme yapabiliriz. Ama bu insanlar bunu çok bilinçli olarak felsefe adına mı yapıyorlardı? Hayır. Teolog filozofların felsefi tutumlarının çok da etkili olduğunu sanmıyorum. Günümüzde bile tam anlamıyla bir felsefi etkilenmenin olduğunu söyleyemeyiz. Hele okur-yazarlığın oldukça alt düzeyde olduğu bir dönemde –ortaçağda– halk arasında böyle bir entelektüel tartışmaya katılma söz konusu değildir. Ama zamanla tümeller tartışması çerçevesinde dogmaların, inanç sistemlerinin gözden geçiriliyor olması eski belirleyici gücün kırılmasına yol açmıştır. Bu katkı

da dolaylı olarak insanlara yansımıştır diyebiliriz; 12. yüzyıl Renaissance'ında olduğu gibi. Tümeller tartışmasında nominalist (adcı) bakış açısının öne çıkmasıyla bireyin –bedensel ve ruhsal bütünlüğü içerisinde– keşfedilmesi, zihin araştırmalarının yapılması, dünyanın keşfedilmesi, Tanrı tarafından yaratılan, yoktan var edilen bir dünya tasarımının yerini daha farklı anlayışların temellendirdiği bir dünya tablosunun alması bu açılımı hızlandırmış, daha sonra da 15. yüzyıl Renaissance'ı ve yeniçağ dediğimiz atılımlar gerçekleşmiştir diyebiliriz.

Bütün bu keşif çalışmalarıyla ilgili olarak, "Çokça dayatılan kalıpların ötesine geçirilme istemlerinin ortaya çıkmasıydı," diyorsunuz. Bu değişim, on yüzyıla dağılan dönem içinde yavaş yavaş mı ortaya çıkıyor?

Çok yavaş gelişen bir şey ve bunda da lokomotif, az önce sözünü ettiğimiz tümeller tartışması. Tümeller tartışmasında da özellikle nominalist (adcı) bakış açısının gittikçe öne çıkması. Bu konuda ben epeyce belirleme yaptım. Hatta en son, *Bilim ve Ütopya* dergisinin eylül sayısında kısa bir yazım yayımlandı. Orada da belirtmeye çalıştım: Bireyin ve bu dünyanın önemini kavramadıkça bilimsel bir nitelik taşıyan ya da insana ilişkin herhangi bir görüş elde edebilmek mümkün değil. Bu da 12. yüzyıldan itibaren başlayan bir yönelim: Bireyin öneminin, derken, bu dünyanın öneminin anlaşılması…

Tekille tümel arasındaki gerilim günümüzde de "ben" ve "öteki" ayrımı olarak modern insan için de devam ediyor, değil mi?

Biraz önce de örneklendirmeye çalıştığım gibi, bu tür ayrımlar günümüzde de sürüyor. Her dönemde olduğu gibi ortaçağ insanı da bunu yaşadı, ama bunların üzerine düşünmek

herkesin üstesinden gelebileceği bir şey değil. Günümüzde böylesi ayrımlar üstüne kafa yoranların sayısı çok daha fazla. Üstelik bu insanlar artık, kendilerini ifade edebilecek ortamlar da yaratabilmekteler. Böylelikle, isteyen herkes bu alanda ortaya konulan düşünce ürünlerine kolaylıkla ulaşabiliyor. Hepimizin, özellikle de filozofların ödevi bence bu: Ben ve öteki, tekille tümel, yerel olanla evrensel olan, hatta küresel olanla evrensel olan –bakın kaç türlü ilişki ortaya çıkıyor– arasındaki gerilime odaklanmak ve düşünmek. Özellikle küreselleşme olgusuyla beraber dünyanın sınırları iyice genişlemiş, her şey her şeyle bağlantılı hale gelmiştir; herkes de yerinden edilmiştir bir anlamda. Kuşkusuz, bugün hepimizin önünde, üzerinde düşünmemiz gereken çok daha fazla sorun var. Sorunlara ilişkin ilk düşünme modellerini en az antikçağ kadar yoğun olan ortaçağda da görüyoruz. Ortaçağ karşılaşmaların, yer yer gerilimlerin daha yoğun yaşandığı bir ortamlar toplamı olması bakımından çok önemli.

Tartışmalar, muhalifler, toplanan konsiller… Demek ki, belirli bir düşünsel çeşitliliğin sözü edilebilir?

Bu dönemde büyük bir çeşitlilik var. Örneğin, tümeller tartışmasıyla ilgili olarak mantık tarihini içeren kitaplara baktığımız zaman birçok farklı görüşle karşılaşabiliyoruz. Bu görüşlerin her birinin ayrı ayrı temsilcileri var. Bunların arasında bazıları daha etkin durumda; örneğin, kavramların gerçekliğini, bir dışdünya nesnesi gibi var olduğunu ileri süren görüş, büyük ölçüde belirleyici. Resmi öğretiden sapma hemen fark edilebiliyor ve bu durum, konsillerin toplanmasına yol açabiliyor. Okullarda yoğun bir iç denetim var; herkes gözlem altında âdeta; bire bir, yüz yüze ilişkiler belirleyici durumda. Örneğin,

görüşlerinden dolayı birileri *sanctus* (aziz, ermiş) unvanını alırken birileri alamıyor; tam tersine dışlanıyor.

Teolojiden başka hangi konularla ilgileniyor ortaçağ düşüncesi?

Teolojiye felsefe açısından bakmanın yanı sıra varlık felsefesi, yer yer zihin ve bilgi felsefesi, mantık felsefesi, dil felsefesi çalışmaları ortaçağda son derece yoğun bir biçimde kendini gösteriyor. Ahlaka ilişkin konularsa büyük ölçüde, felsefe-teoloji ortak paydasında ele alınıyor. Birçok kişide, teolog-filozofta Hıristiyan teolojisine uygun ve onunla barışık noktalar yakalanabiliyor.

Ortaçağın başından beri mi bu böyle?

Başlangıç yıllarında durumun nasıl olduğunu, yazılı ürünlerin azlığı nedeniyle tam olarak bilemiyoruz. Hatta karanlık dönem denilen 6., 7. ve 8. yüzyıllarda ne olduğu konusunda pek fazla bilgimiz yok. Ama o dönemin düşünürleri arasındaki tartışmalarda dikkati çeken nokta, Hıristiyanlığın belli bir ölçüt oluşturması, dahası, en ufak bir sapmanın hoş görülmemesi. Konsillerin sık sık toplanması da bunu kanıtlıyor. Ancak, bu olup bitenlerin geniş halk kitlelerine nasıl yansıdığını, onlarca nasıl alımlandığını kestirebilmek güç. Okur-yazar sayısı az olduğuna göre, tam bir yansıma söz konusu olamayacaktır. 12. yüzyıldan itibaren okulların artması, halk ve kent okullarının da yavaş yavaş gelişmeye başlamasıyla elbette bir açılma var; insanlar kimlik arayışları çerçevesinde dindışı göstergelerle de tanımlanmaya başlanıyor bu dönemde.

Ortaçağ filozofu ve eserleri ile özellikle gotik mimari arasında da bir benzeşim kuruluyor. Bu benzeşim üzerine neler söyleyebiliriz?

Özellikle 13. yüzyıl kültürü için bu söz konusu. Örneğin Erwin Panofsky, skolastik felsefeyle mimari yapılar arasındaki koşutluğu ortaya koyuyor. Ortaçağda filozofların eserlerinin bütününe *Summa* adı veriliyor. Bir *Summa*'nın oluşumu ile bir manastırın yapısı arasında çok büyük benzerlikler olduğu ileri sürülüyor: Devasa bir mimari yapı, devasa bir yazılı yapıt. Her birini kendi içinde ayrıştırdığınız zaman, gittikçe yalınlaşıp daha açıkmış gibi görünmeye başlar. Oysa birçok ayrıntının bir araya gelmesinden dolayı her ikisinde de yapı –mimari yapıt, yazılı yapıt– yoğunlaşır ve karanlıklaşır. Filozof, yapıtında açıklık (*claritas*) dediğimiz şeyi oluşturmaya çalıştıkça, yapıt tam tersine, gittikçe geçirimsiz olur; saydamlıktan uzaklaşır, anlam gittikçe bulanıklaşır. Yazılı yapıt, ayrıntılarla "sofistike" bir durum kazandıkça, kavranılır olmaktan uzaklaşır. Tıpkı, gotik mimaride olduğu gibi. Panofsky, ileri sürdüğü görüşlerinde pek de haksız değil. Ortaçağ filozofunun yapıtının bütünlüğündeki küçük bir örüntü sadece dikkate alındığında, çok berrak bir bakış açısının olduğu görülür; ancak, yapıtın bütünü pek de saydam değildir. Ortaçağda söz konusu olan şu düşünme yöntemi de son derece dikkat çekicidir: Herhangi bir konuda düşünülebilecek her şeyi dikkate almak; konuya ilişkin olarak lehte ve aleyhte olan her şeyi düşünmek. Bu yönteme *pro et contra* yöntemi deniyor. Analitik felsefe geleneğinde bir bakıma bu yöntem hâlâ kullanılmaktadır. Bu yüzden de ortaçağ felsefesi analitik felsefe geleneğinde hâlâ varlığını sürdürüyor diyebiliriz rahatlıkla. Kaldı ki, analitik felsefeyi Aristoteles'e kadar götürmek de olanaklı.

Kilise Babaları, antikçağ düşüncesinin ortaçağa taşınmasını sağlıyorlar. Bunlardan biri: Augustinus, ortaçağa tam anlamıyla

damgasını vuruyor. Neydi onu böyle etkin kılan?

Platon geleneğini sürdürmüş olması, Platonculuktan almış olduğu belirlemeleri içselleştirerek daha sonra, başkaları için de bir ortam hazırlamış olmasıdır. Ama Augustinus, kolaylıkla nitelenebilecek biri değil. Daha doğrusu, kategori dışı. Yazıları ve yaşamıyla çok farklı bir kişilik.

Peki ortaçağ düşüncesinin temelini atmıştır denebilir mi?

Bir ölçüde evet. Ama biz onda daha farklı şeyler de görebiliriz. Örneğin *İtiraflar*, sıradan bir insanın yaşamını yansıtan bir yapıt bir bakıma. Öte yandan da günümüzde fenomenolojiyle uğraşan filozofların dediği gibi, "sen-ben" ilişkisi ilk kez Augustinus tarafından Tanrı'yla olan ilişkisi bağlamında felsefenin gündemine sokulmuştur. Dolayısıyla, Augustinusçu düşünce bu bakımdan çok verimlendirilebilir. Hatta bazılarına göre o, varoluşçu felsefenin önemli damarlarındandır. Bana göre de felsefi psikolojinin önemli temsilcilerinden biridir. İç gerçekliği ilkesine, bellekle ilgili *memoria sui*, *memoria dei* anlayışına baktığımızda Augustinus'un felsefi psikoloji yapan biri olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca, düşünme-dil ilişkisini aydınlatmaya çalışan tutumu, 20. yüzyıl filozoflarını etkilemiştir.

Bu noktada Metinlerle Ortaçağda Felsefe *adlı kitabınızdan hemen bir alıntı yapmak istiyorum: "Bir varoluşçu olarak anılan Augustinus'un varlık ve Tanrı kavrayışında Tanrı, sadece ve sadece iyi olanı yapar; kötü ise bir varolmayıştır. Bu anlayış tüm ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüş ve yeniçağda da Kıta Avrupası'ndaki temel felsefi görüşlerin …. temeli olmuştur."*[2]

Tanrı'nın varlığını kanıtlama çok temel bir sorun. Gerçi ben ağırlıklı olarak bu konudan çok, ortaçağ felsefesinin gü-

nümüzde verimlendirilebilecek yönleri üstünde durmak isterim. Hele son dönemlerde hiç üstünde durmadığım bir şey bu, ama Tanrı'nın varlığının kanıtlanması sorunu önemli izleklerden bir tanesi o dönem için. Bir anlamda bunu Augustinus'un başlattığı söylenebilir. Bu konudaki tartışmalara son noktayı da Kant koymuştur. Bu sorun Kant'a gelinceye kadar Anselmus ve Thomas Aquinas'ta, Descartes ve Leibniz'de de önemli bir izlek olarak kendini göstermiştir. Aquinas, mutlak varlığa "zorunlu varlık" diyor, bunu da Tanrı'yla özdeşleştiriyor. Thomas Aquinas, zorunsuz varlığı da ontolojisinde ele alıyor ve epistemolojisini (bilgi kuramı) de bu ontolojiye göre oluşturuyor belli ki. Ancak, epistemoloji felsefe tarihinde daha sonraki dönemlerde giderek öne çıkmaya başlıyor. Ama ne olursa olsun epistemolojinin arkasında belli bir varlık anlayışına gereksinim duyuluyor. Ayrıca, bu görüşlerin tabanında belli bir insan anlayışının kendini göstermesi de bir zorunluluk. Bu noktayı da bence günümüzde felsefi antropoloji en iyi biçimde dikkate almaktadır. Her üç bağlama (insan, varlık, bilgi bağlamları) ilişkin görüşler genel felsefi söylemde belirleyicidir. *Philosophia perennis* (sürüp giden felsefe) bu üç bağlamda somutlaşmaktadır.

Augustinus gibi ortaçağ felsefesini biçimlendiren bir başka filozof da onun ölümünden yaklaşık elli yıl sonra dünyaya gelen Boethius. Bu filozof Batı Roma'nın düşüşü, barbarların istilası gibi olayların yaşandığı bir dönemde dünyaya geliyor. En önemli eseri olarak gösterilen Felsefenin Tesellisi Üzerine *ise 9. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar en çok sevilen ve en sık yorumlanan eserlerden biri. Bu eserin önemi nedir?*

Acaba bizim kültür dünyamızda Boethius'un *Felsefenin Tesellisi Üzerine* adlı yapıtını kaç kişi bilir? Türkçeye de henüz

tümü çevrilmiş değil.* Saffet Babür'le gerçekleştirdiğimiz ortak çalışmamızda beşinci kitabını çok önemsedik biz, çünkü Boethius orada bilgi konusunu ele alıyordu. Boethius'ta hem Aristoteles'ten hem de Platon'dan izler bulabilmek mümkün. Her iki filozof arasında bir köprü oluşturmaya çalıştığı için de tam bir geçiş dönemi filozofu olarak görülür. İyi ki Boethius'un bu eseri var; felsefenin sürüp gitmesini sağlayan yapıtaşlarından biridir çünkü o.

Evren anlayışında Stoacıların etkisinde kalırken bilgi anlayışında onlarla ters düşen Boethius, dediğiniz gibi Aristoteles ile Platon arasında bir köprü oluşturmaya çalışıyor ama, Aristoteles'in tüm eserlerinden haberdar değil, öyle değil mi?

Değil ama hiç olmazsa bir kısmından haberdar. Ben gerek derslerimde, gerek böyle çeşitli vesilelerle soru sorulduğunda her zaman şunun üstünde durmaya çalıştım: Sürekli olarak denmiştir ki, Batı dünyası özellikle Aristoteles'i sonradan Arap-İslam filozofları aracılığıyla öğrenmiştir. Bu hem doğru, hem değil. Çünkü Avrupa coğrafyasının filozofları, Platon'un ve Aristoteles'in kimi eserlerinden haberdardılar. Örneğin, Platon'un *Timaios*'unu, Aristoteles'in mantığının bir bölümünü, *Kategoriler*'i, *Peri hermeneias*'ı, *Analitikler*'in bir bölümünü biliyorlardı. Bir filozofun mantığını biliyor olmak çok önemli, çünkü her filozof varlığın mantığına yönelir. Dolayısıyla, bir filozofun mantığını bildiğiniz zaman onun diğer konularda da neler söyleyebileceğini kestirebilirsiniz. Ben bu durumu dok-

* Bu yapıt daha sonra Türkçeye çevrildi: Anicius Manlius Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, Çeviren Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

tora tezimde özel olarak ele aldım: Abælardus, ahlakla ilgili birtakım görüşler ileri sürerken Aristoteles'in *Ethica*'sı henüz çevrilmiş değil. Ama *Kategoriler*'i ve *Peri hermeneias*'ı biliyor; "Oradaki birtakım düşünme doğrultuları Aristoteles'in *Ethica*'sına nasıl yansıyacaktır?" sorusu kendiliğinden beliriyor ve filozof, üzerinde durduğu konuları, sanki filozofun etiğe ilişkin yapıtlarını okumuş gibi yanıtlayabiliyor. Örneğin, *Kategoriler*'de nitelik konusunun inceleniyor oluşu ve bu konudaki bilgilenme, Aristoteles'in etiğine ilişkin bazı öngörülerde bulunabilmeyi de olanaklı kılıyor.

O zaman neden ilk dönemlerde Platon daha etkili?

Doğrudan doğruya Platonculuk etkili diyemeyiz, tarihsel olarak ortaçağın en yakınında olan Yeni Platonculuk etkili. Onun kanalıyla da Platon etkili oluyor. Bu etki, *Kutsal Kitap* aracılığıyla varolana yönelişin, Platoncu yönelişle örtüşmesinden kaynaklanıyor. Örneğin, evrene ilişkin belirlemelerle yüklü *Timaios* diyaloğu o dönemde son derece etkili oluyor.

"Boethius'un sunduğu bilgi anlayışı bilen özneye, onun niteliklerine bağlı olan …. relativist-idealist nitelikli bir bilgi anlayışıdır. Stoacıların öne sürdüğü gibi insan sadece edilgin, alıcı durumda olan bir varlık değildir,"[3] *diyorsunuz. Bu bir değişimi mi gösteriyor?*

Bunlar da, çok çekinik olmakla birlikte, yavaş yavaş bireyin önemini ortaya çıkarmak bakımından önemli doğrultular. Zaten iyi bir Aristotelesçi, onu iyi anlayan biri, onun empirik olana, bireysel olana, tekil olana vermiş olduğu önemi bilir. Başka bir anlatımla, töze vermiş olduğu, tözden dolayı da varolanlara vermiş olduğu önemi kavrayabilir. O bakımdan Aristotelesçi yanıyla Boethius'a baktığımızda bu yönü rahatlıkla görebiliyoruz.

Dediklerinize bakılırsa ortaçağ boyunca insan yadsınmıştır diyemeyiz, öyle mi?

Genel olarak bakıldığında yadsınmış olabilir, ama hep inceden inceye sürülen bir iz de var; daha dar bir yol da var. O yol hep canlılığını korumuş. Boethius bir yönüyle, eserini tam bilemesek de Roscelinus belki bütünüyle, Abælardus da oldukça geniş bir yönüyle, yeni düşünme biçiminin temsilcisi durumunda. Aristotelesçi olması bakımından Thomas Aquinas'ta da oldukça zihin açıcı yönler var. Bu yeni yol bir zincir gibi; zincirin halkalarını 15. yüzyıl Renaissance'ına kadar getirebiliyoruz. Aristoteles, Porphyrios, Boethius, Abælardus, William Ockham söz konusu zincirin halkaları olarak görünen kişiler. Bu düşünürlerin anlayışları başlangıçta daha geri plandayken zamanla belirginleşmeye başlıyor. Örneğin, Boethius'un kişi kavramı üstünde durması, bireyin öneminin anlaşılması açısından çok önemli. Bütün bunların ilerleyen zaman içinde sekülerleşmesiyle düşünsel dönüşüm, düşünsel sıçrama gerçekleşiyor. Bunun sonucu olarak, Avrupa düşüncesi artık sadece tanrısal düzlemle ilgilenmiyor; giderek sıradan varlık da değerli, önemli oluyor. Esas açılımı onların insan dünyasına aktarılmasıyla sağlamış oluyor.

Ortaçağ boyunca birkaç Renaissance döneminden söz ediliyor. Peki, bu dönemlerin temel özellikleri nelerdi? Bu dönemler için gerçekten bir Renaissance tanımı yapılabilir mi? Yoksa bunları "gerçek" Renaissance için birer başlangıç noktası olarak mı algılamalıyız?

Renaissance'larda okur-yazarlık üstünde daha çok duruluyor, insanların bilgilendirilmesi yönünde uğraşlar veriliyor ve bu yönde eski kültür ürünleri tekrar gündeme getiriliyor... Karolenj Renaissance'ında üzerinde durulan şeylerden biri şudur

örneğin: Paris'te yeni bir Atina yaratmak. Böyle ileriye dönük bir istemi oluyor, yönetici konumundaki Carolus Magnus'un. Üstelik, bunu da gerçekten başarmıştır Carolus Magnus; orada önemli bir kültür merkezi oluşturmuştur. Arkadan gelen 12. yüzyıl Renaissance'ında ise bireyin keşfedilmesi söz konusudur. Aslında, üstü örtülü kalan bir konudur bu. Bir tartışma var: Acaba birey 15. yüzyılda mı keşfedildi? Jacob Burckhardt bu konuda etkili olmuştur. Örneğin, 15. yüzyıl Renaissance'ını anlatan iki ciltlik, Türkçeye de çevrilmiş olan kitabında bireyin keşfinin 15. yüzyılda gerçekleştiğini ileri sürer. Karşıt görüşler de geliştirilmiştir kuşkusuz. Uppsala Üniversitesi'nden felsefe tarihçisi Nordström, 1930'lu yıllarda yayımladığı *Moyen Âge et Renaissance* adlı kitabında 12. yüzyıldaki Abælardus örneğini öne çıkararak birey düşüncesinin daha o yıllardan belirdiğini iddia eder. Daha doğrusu, zaten var olan bireyin bu dönemde daha çok önem kazandığını ve her şeyin bireyle başladığını göstermeye çalışır. Asıl dönüşüm nasıl yaşanmıştır? Bu konularda, Jacques Le Goff'un, Johan Huizinga'nın, Lambertus Marie de Rijk'ın, Alain de Libera'nın ve daha birçok yazarın görüşleri büyük önem taşır. Felsefe tarihçileri birtakım yeni ipuçlarıyla bu konulara el atmışlardır. Bu noktada gerçekten de farklı bir felsefe tarihi anlayışıyla döneme bakıldığında yeni bir ortaçağ doğmuştur âdeta.

Karanlık diye niteleyemeyeceğimiz bir ortaçağ yani?..

Evet, tabii. İnsanlar, durağan ve yinelemelerin olduğu ileri sürülen bir ortaçağ anlayışından uzaklaşarak kendi iç gerçeğinin ortaya konmaya çalışıldığı, daha nahif, daha tarafsız ve olabildiğince önyargılardan arınmış bir anlayışla ortaçağa bakabilmişlerdir. Özellikle 20. yüzyılda yapılan yorumlarla, ortaçağda

birbirinden çok farklı düşünme doğrultularının olduğu gösterilmiştir. Bunların hepsinin o dönemde oldukça canlı bir felsefe ortamına yol açtıkları anlaşılmıştır. Kısacası, büyük bir kısmı teolojiyle yüklü ortaçağ düşünme biçimleri arasında yüzü ileriye dönük belirlemelerin olduğunu bugün rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Ben buna birçok yerde değindim; hatta *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*'nin 3. baskısına yazdığım "Önsöz"de, son gelişmelerden daha ayrıntılı bir şekilde söz ettim. 1800'lü yılların ortalarında başlayan bu gelişmeler, 1920'den itibaren, özellikle Sorbonne'da ortaçağ felsefesi konusunda bir kürsünün kurulmasıyla öne çıkıyor. Arkadan gelen yüzlerce araştırmacıyla beraber ortaçağ çalışmaları iyiden iyiye hız kazanıyor. Öyle ki, beş yılda bir "Dünya Ortaçağ Felsefesi Kongresi" düzenlenmekte; ortaçağ felsefesine ilişkin olarak, sanıldığından çok daha yoğun çalışmalar yapılmaktadır.

Yeniden, ortaçağın temsilcilerine dönelim: Yunan filozoflarına özgü "İnsan-küçükevren" gibi eski bir izleği De divisione naturae*'da ele alan Eriugena'nın felsefesinde insanın yeri ve önemi nedir?*

"Yaratan doğa", "yaratılan doğa" terimlerinde billurlaşan yaklaşımıyla insana da önem veren biri Eriugena. Söylendiğine göre, mevcut hiyerarşiyi yok etmeye çalıştığı için manastırdaki keşişler tarafından öldürülmüş. Eriugena'nın da içinde yer aldığı bu anti-skolastik kavrayışlar, bir noktada resmi görüşe karşı muhalefeti oluşturan birikimlerdir ve sadece o nedenle muhalif sayılmışlardır.

Eriugena için, felsefe yapmak, "açık denizde yolculuk yapmaktır; bu, insanın ayaklarının önünde aniden uçurumun oluşuverdiği, baş döndürücü yükseklikteki tepelerde düşüncesini tehlikeye atmaktır."[4]

Bu tutum, dönemin filozoflarından ayrı bir tutumu mu gösteriyor?

Eriugena, çağdaşlarına göre entelektüel düzeyi yüksek, farklı biri; Eski Yunanca bilmesi ve anti-skolastik görüşleri benimsemesi, felsefe yapmanın cesaretli olmakla eşanlamlı olduğunun bilincinde olması... Bütün bunlar onu farklı kılan nitelikler.

Adcılığın temsilcisi olarak felsefe tarihine geçen Roscelinus'un, onu kimi öğrencileri ve muhalifleri aracılığıyla tanımamıza rağmen ortaçağ düşüncesinde büyük bir etkisi var.

En büyük muhalifi olan Anselmus sözünü ediyor onun, tıpkı Sofistlerle Platon arasındaki çekişmede olduğu gibi. Sofistleri nasıl Platon aracılığıyla öğreniyorsak, aynı şekilde Roscelinus'u da Anselmus aracılığıyla öğreniyoruz. Roscelinus, adcı tutumuyla düşünenleri etkiliyor. Bu da o dönem için tehlikeli; Roscelinus taşları yerinden oynatıyor; felsefe tarihçilerine göre görüşleriyle kiliseye savaş açıyor.

Anselmus bir yandan da söze, dile dayalı yöntemlere ve diyalektikçilere karşı. Bu tavrının nedeni nedir?

Bunu anlayabilmek için realiteyi, şey'i, nesne düzenini öne çıkarmak lazım. Anselmus, ortaçağ mantık çalışmalarının – mantıkla diyalektik aynı şey– aşırı sofistike olduğu kanısında. Anselmus aynı zamanda adcılığa da karşı; mantık ve retorik çalışmalarının dışdünyayı hesaba katmaksızın, yalnızca düşünme ile dil arasındaki ilişki üzerinden gidilerek yapılmasına karşı. Bilgiyi edinmek ve aktarmak için o dönemde söz konusu olan yapı, yedi özgür sanat (*septem artes liberales*). Yedi özgür sanatın *trivium* denilen bölümü ortaçağda son derece önemli. *trivium*; retorik, mantık ve grameri kapsıyor. Konuşan bir kişi,

hem gramere uygun hem de doğru ve güzel bir biçimde konuşmak zorunda. Ancak, bu bağlamda düşünürler bazen öylesine sofistike tavırlar sergiliyorlar ki, bunlar kolaylıkla safsata olarak değerlendirilebilir. Nitekim, benim çevirisini yaptığım, Édouard Jeauneau'nun *Ortaçağ Felsefesi* kitabında, bu dönemdeki sofizmanın nerelere vardığını gösteren çok ilginç örnekler yer almaktadır. İşte, bütün bunlardan bıkmış bir Anselmus'la karşılaşıyoruz biz. Doğrusu, çok da haksız değil. O nedenle, "söze göre" değil (*secundum vocem*), "şeye göre" (*secundum rem*) düşünmeyi öneren bir Anselmus çıkıyor ortaya.

Abælardus'a geçecek olursak, onun ayırıcı yanları olarak neleri belirleyebiliriz?

Konuya akılcılık bağlamında yaklaşabiliriz: Ortaçağda akılcılık var, ama bu tamamen tanrısal akla göre işleyen bir akılcılık. İşte, Abælardus bundan biraz olsun uzaklaşabilmiş ender filozoflardan biri; çok da iyi bir mantıkçı. Ayrıca, geniş kitleleri öğretmen kimliğiyle derslerine toplaması ve kiliseyle olan ilişkilerinin diğerlerine göre daha sınırlı olması da onun farklılığını gösteriyor. Bütün bu nedenlerden ötürü onu bir öncü, bir modern olarak görebiliriz. Bu, Abælardus'un yazılarını ve hakkında yazılanları okuyarak edindiğim bir izlenim, bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Abælardus için, "Asıl ilgi alanı nesneler dünyası değil, düşüncelerin dilsel kuruluşudur,"[5] diyorsunuz. Abælardus'un yaklaşım biçimi Anselmus'un eleştirdiği yaklaşımla benzer midir?

Hayır, öyle sofizmaya düşen bir yanı yok Abælardus'un. Anselmus'un eleştirdiği tam anlamıyla sofizmayla bağlantılı olan yönler. Aşırı bir sofistike tavır. Abælardus'ta böyle bir şey

görmüyoruz. Abælardus; Porphyrios ve Boethius kaynaklı düşünme geleneğini çok iyi bilen biri. Bu doğrultuda, mantığın temelleri ve bilgi teorisi üzerine çalışmaları var. Bilgi kuramının konularına ilişkin, örneğin duyumlarla ilgili araştırmalar da yapmış. Bunların hepsi, günümüzde parça parça yayımlanmaya başlandı. Son elli yılda bu konu üstüne çalışan kişiler, özellikle Abælardus'un söz konusu çalışmalarını felsefe tarihine, kültür tarihine yeniden kazandırmışlardır. Étienne Gilson, Maurice de Gandillac, Jean Jolivet, Lambertus Marie de Rijk bunların içinde en bilinenleridir.

Abælardus, Heloissa'yla olan ilişkisinden dolayı da çok ilgi çekici bir kişilik olarak gözüküyor.

Abælardus kendi üzerine yazan biri aynı zamanda. Bu, pek yaygın bir tutum değil o dönem için. Bu saptamayı, Abælardus'un kaleme aldığı *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'yle (*Historia mea calamitatum*), Augustinus'un kaleme aldığı *İtiraflar*'ı (*Confessiones*) karşılaştırarak yapabiliriz. Augustinus da –bir bakıma– *İtiraflar*'da bir "çocuk" olarak kendini anlattıktan sonra, Tanrı'yla olan bağlantısında yoğunlaşır. Tanrı'yla olan bağlantılar açısından "sen-ben" ilişkisini irdeler ("Seni bileyim, kendimi bileyim," demesi bunun en açık göstergesidir). Abælardus ise hiç böyle bir kaygı duymadan, kendisini açık seçik olarak ortaya koymaya çalışır. *Bir Mutsuzluk Öyküsü*'nü okuduğumuz zaman, Abælardus'un çağında hangi okullar var, hangi tartışmalar var, kimlerle çatışmış, kendisini kimler kıskanmış, kime âşık olmuş, çocuğu nasıl dünyaya gelmiş, nasıl bir evlilik töreni içinden geçmiş, evlilik olgusu karşısındaki tavrı ne… bütün bunları görürüz.

Daha dünyasal şeyler yani?

Herkesin başına gelebilecek şeyler yer almaktadır burada; Abælardus bizlerden biri gibidir.

Peki öznesini bu kadar öne çıkartan ilk filozof olarak görebilir miyiz onu?

Elbette görebiliriz. Yapıt, bu anlamda çok önemli. Abælardus özne olmanın, ama sadece toplumun genel yargılarına uygun olmayan davranışları bakımından özne olarak görülmenin ve onun dışında yok sayılmanın bedelini çok ağır ödüyor.

İslam felsefesi apayrı bir başlık gerçi ama o da ortaçağ felsefesiyle beraber mi anılmalıdır?

İslam felsefesi, ortaçağ düşüncesinin bir yüzüdür kuşkusuz. O dönemde anılması gereken doğrultulardan biridir, diye düşünüyorum. Daha önce de dile getirdiğim gibi, onların katkısı da var düşüncelerin akışında. Ancak, Avrupa coğrafyasındaki filozoflar da hiçbir şey bilmiyor değiller. Mantık, dilbilgisi çalışmaları, dinsel konulara yönelişleri, kendi düşünce akrabalıkları içinde oldukça yoğun. Asıl düşünsel sıçrama, bireyin öneminin anlaşılmasıyla gerçekleştiriliyor. Bunda geleneksel olarak Aristoteles'in payı olmakla birlikte, daha sonraki yıllarda Aristoteles ağır eleştirilere uğruyor. Örneğin, Francis Bacon'ın eleştirileri var Aristoteles'e. Bacon, modern düşüncenin doğması bakımından en büyük farklılığı yaratan filozoflardan birisi. Ereksel düşünüşten yavaş yavaş sıyrılma, mekanistik görüşlerin öne çıkması bağlamında Aristoteles'le müthiş bir hesaplaşma içine de girmiştir düşünürler. Mekanistik görüşlerin öne çıkabilmesi için bu hesaplaşma da gerekliydi. Teleolojik görüşlerle hesaplaşma büyük önem taşıyordu modern

dönemde ve bu hesaplaşmayı da adcı görüşlerin temsilcileri gerçekleştirmişlerdir. Modernlikle birlikte mekanistik görüşler ön plana çıkmıştır, gerek –bir yönüyle– insan dünyası gerekse doğanın işleyişi bakımından. Bunu biz belki en iyi, Descartes'ta görebiliriz; zihin ve beden ilişkileri bakımından büyük ölçüde mekanistik bir anlayışa sahip olması, insan bedeninin bir makine gibi işliyor olması konusunda belirlemeler yapması… Descartes bir prototip olarak ortaya çıkıyor. Örneğin, Bacon biraz önce de dediğim gibi, Aristoteles'in teleolojik açıklamalarına karşı çıkıyor. Dört neden kuramında Aristoteles'in ortaya koyduklarının bir kısmını benimsiyor bir kısmını da reddediyor.

Peki, Aristoteles'in Etika*'sına,* Metafizik*'ine ilişkin çeviriler farklı bir ivme kazandırmıştır diyebilir miyiz bu tartışmaya?*

Yapılan çevirilerle o dönemin filozofunun gündemi neredeyse tümüyle değişmiştir. Thomas Aquinas bu saptayışın en önemli örneğidir.

Thomas Aquinas bir yenilikçi ve öncü. Ancak, onu öncü kılanın ne olduğunu belirleyebilmek çok zor görünüyor…

Bir kere iyi bir Aristoteles yorumcusu. Tümeller tartışması konusunda da çok esnek ve geniş bir yaklaşım ortaya koyuyor. Bende bıraktığı etki bu olmuştur açıkçası. Ilımlı bir düşünme doğrultusunu seçmiş olması, hiçbir görüşü feda etmemesi, olup bitenlere çokyönlü bakması, onun temel özelliklerindendir. Varlıktan, mantıktan tutun da siyasete, sanata kadar çok geniş bir yelpazede görüşler öne sürmüş biridir. Öyle ki, *Summa theologiae* adlı yapıtı bu saptamanın tanığı durumundadır. Bu yüzden etkisi büyük olmuştur. Hatta ona, ortaçağ felsefesinin doruğu gözüyle bakılabilir.

Thomas Aquinas, tanrıbilimsel bilginin hazırlanmasında aklın payını çok geniş tutarken aklın veremediği şeyi de ondan istemiyor.

Burada ikili bir anlayışa, çifte hakikat anlayışına doğru belirgin bir tutum söz konusu. Hakikatin sadece tanrısal olanla özdeşleştirilmemesi, aklın doğrularının da ön plana çıkmaya başlamasına çifte hakikat anlayışı diyoruz. Hakikatle ilgili belirlemeleri bakımından hep üstünde durulan bir filozof olmuştur Thomas Aquinas. Hakikat kuramları konusunda çalışan birisinin göz ardı edemeyeceği belirlemeler yapmıştır. Geleneksel tutumları, billurlaşmış biçimiyle aktarmıştır bize. Çok ayrıntılı bakmak gerekiyor Thomas Aquinas'a. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Thomas Aquinas'a ilişkin iki doktora tezi hazırlanmıştır. Gülnihal Küken, karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır (*İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, 1994; öğrencim Faruk Akyol ise Thomas Aquinas'ın bilgi kuramını ele almıştır – *Thomas Aquinas'ta Bilgi ve Bilme Süreçleri*, 1996).

Ya 13. yüzyıl sonrası?..

Adcı görüşlerin öne çıkmasıyla –William Ockham'la özellikle– dil ve düşünme arasındaki ilişkilerin gündeme alınmasıyla eşzamanlı olarak, günümüzden baktığımızda felsefi psikoloji diye adlandırabileceğimiz çalışmalarla yeni bir yola girmeye başlıyor felsefe. Özellikle İngiltere'de yapılan çalışmaların ardından John Locke'un gelmesini beklemek hiç de sürpriz olmayacaktır. Örneğin, deneyci bakış açısı mantıksal çerçevesini William Ockham'dan devşirecektir.

Peki, adcıların ön plana çıkmasını sağlayan etmenler nelerdi?

Her şeyden önce, akademik çevreler kavram gerçekçiliği-

nin yürünebilecek bir yol olmadığını kavramışlardı. Sergilenen tartışmalarda idelerin önceden var olamayacağı anlaşılmıştır. Bu dünyanın, deney dünyasının gerçeğinin bireysel nitelikli olduğunun saptanmasıyla, kavramın zihinsel ve dilsel bir ürün olduğunun görülmesiyle ve kavramların kendi başına bir varlığının bulunmadığının daha iyi anlaşılmasıyla adcılar iyice ön plana çıkmışlardır.

Bu dönüşümde toplumsal arka plandaki bazı değişimlerin etkin bir rolü olduğu söylenebilir mi?

Sanırım söylenebilir. Örneğin, *Magna Carta* 1215 tarihini taşıyor. Yani yavaş yavaş bir açılım, tam bir halk hareketi olmasa bile soyluların tek kişiye karşı, krala karşı birtakım hak isteminde bulunmaları, bir yerde, *Kutsal Kitap*'ın gücünün giderek azalmasına ve büyüsünün bozulmasına neden olmuştur. Çünkü bir şeyle ne denli uğraşırsanız o denli aşınabiliyor. Tamamen aşılmasa bile aşınabiliyor. Bu aşınmanın ardından Renaissance ve Reformasyon gelmiştir. Evrensel olan (*Katholikos*) bundan böyle bölünmüştür; Avrupa çok uzun sürecek olan bölünmeler çağına girmiştir.

Hıristiyan düşünürleri istemeseler de Hıristiyan dogmasından dışarı çıkmak zorunda kalmışlardır, diyebilir miyiz?

Tam çıkmasalar bile en azından bu dünyayı incelerken Hıristiyan dogmasının onlar için artık tek yol gösterici, yaşamı bütünüyle belirleyecek bir şey olmadığının farkına varmışlar ve daha başka düşünme doğrultularını keşfetmişlerdir. Dinsel belirlemelerin artık, toplumsal ve kamusal alanda değil, insanların iç dünyalarında, vicdanlarında yer bulmaya başlamasıyla bir bakıma büyüsü de bozulmuştur. Bu sekülerleşmedir. Daha te-

mel biçimini söylersek laikliktir. Keşif hareketi belirleyicidir bu dönemde; ancak, coğrafi keşifler bir yerde sonuçtur. Önce zihin çözümlemeleri yoluyla zihin keşfedilmiş, arkadan bedenin farkına varılıp değeri anlaşılmıştır; beden keşfedilmiştir. Coğrafi keşiflerse bütün bu gelişmelerden sonra gerçekleşmiştir. Başka yaşama biçimlerinin, Avrupa'nın dışında kalan bölgelerin, henüz tarih sahnesine çıkamasalar da var oldukları anlaşılmıştır. Bu keşiflerin ilk ve belirgin sonucu, doğa bilimlerinde somutlaşacak, insana ve topluma yönelik keşifler için, insan ve toplum bilimleri için 1800'lü yıllar beklenecektir.

Bu gelişmeler sonucu özcü anlayış da geriliyor tabii, değil mi?

Tam olarak gerilemese de özcülükte büyük bir gedik açılıyor.

14. yüzyıl bir yandan da endişe verici bir dönem olarak görülüyor: Papalık yer değiştiriyor, Hıristiyan dünyası mezhepçilikle bölünüyor…

Büyük bir kaynama ya da kargaşa dönemi yaşanmaya başlanıyor bir anlamda. Zaten 13. yüzyılın entelektüel dünyasına baktığımız zaman üniversitelerin bir kısmını papalar bir kısmını da imparatorlar egemenlikleri altında tutuyorlar. Dolayısıyla, buralardan yetişen insanlar da farklı kimliklerle ortaya çıkıyorlar.

Örneğin, Scotus için söylediğiniz gibi, gelenekten kopmasalar bile özgür bir şekilde hareket edebiliyor düşünürler.

Yeni yetişim biçimiyle artık çok farklı gözlerle bakılmaya başlanıyor geleneğe.

Hazır söz Scotus'a gelmişken onu bütün bu değişimler içerisinde nasıl değerlendirmeliyiz?

Scotus, bireyi şimdi ve buradaki haliyle, *haecceitas* ile açıklamaya çalışıyor. "Bu oluş" diye Türkçeye aktarılabilecek bu kavramla düşünenin dikkati somut-tekil nesneye çekilmiş oluyor; bu yaklaşım o dönem için gerçekten çok önemli görünüyor.

Burada sanki akılla inanç arasında bir kafa karışıklığı var?..

Farklı, birbiriyle karşıt konumdaki düşünme doğrultuları gündemde çünkü bu sıralarda. Hem akla, tanrısal akla bağlı inanç hem de inançtan biraz da olsa özgürleşmiş bir akıl. Özgürleşmenin yavaş yavaş oluşmaya başladığı bir dünya söz konusu. Tabii bu arada savaşlar, başka kültürlerle tanışmalar, yeme içme âdetlerinin bile değişmesi, bazı bilinmeyen şeylerin Avrupa'ya gelmesi ya da Avrupa'daki bazı şeylerin daha doğuya gitmesi derken, düşünme iyiden iyiye tekdüzelikten kurtuluyor.

Yine, Felsefe: Özne-Söylem *kitabınızda bu yaşanan değişimin felsefe açısından sonucunu "varlık bağlamında değil, özne bağlamında kendisi olmaya başlaması" olarak yorumluyorsunuz…*

Yavaş yavaş bu noktaya geliniyor. Başlangıcını Francis Bacon ve Descartes'ta bulduğumuz bu durum, doruk noktasına Kant'ta ulaşıyor bana göre. Hatta daha geriye gittiğimizde düşünsel ve dilsel yörelere, açılara çok önem veren William Ockham'da da bunu bulabiliyoruz. Örneğin, terim üstünde çalışma yapıyor ve onu zihinsel, sözlü ve yazılı olarak üçe ayırıyor. Bakın, her şeyi tümüyle insan dünyasına indirgiyor. William Ockham'dan da önceki filozoflara, sözgelimi Augustinus'a göz attığımızdaysa onun iç gerçeklik dediği, içselliği ön plana çıkartan yapıyla karşı karşıya kalıyoruz. Daha önce sözünü ettiğim gibi bunu, felsefi psikolojiye bir örnek olarak gösterebiliriz. Alternatif görüşler zamanla, incelikli, çözümleyici çalışmalarla ortaya çıktığı için,

o dar yollar, o dar kanallar daha sonra anlaşılmaya başlanıyor. Ama özellikle 14. yüzyılda, Fransisken tarikatıyla bağlantısı içerisinde, adcı bakış açısının öne çıkmasıyla, bireysel olanın ve bu dünyanın önem kazanmasıyla düşünsel sıçrama da gerçekleşiyor. Bütün bu süreç boyunca dar gibi görünen yollarda ilerleyip 15. yüzyıla, 17. ya da 18. yüzyıla geldiğimizde felsefi söylemde öznenin temel sorunsal halini aldığını görüyoruz. Ama hep öznenin ortak yönlerini ortaya koymaya çalışan bir tutumdur ilkin söz konusu olan. Örneğin, Kant'taki transandantal özne kavrayışı. Sonra, Aydınlanma'nın bir bakıma dikkati çektiği tarihsel olanın öne çıkmasına olanak sağlayan açılım, tarihsel özneye ulaşmanın imkânını tanıyor; öyle ki, bugün artık, özne dediğimizde çoğunlukla tarihsel özneyi anlıyoruz. Transandantal özne de belki arkada bir form, bir zemin olarak kalıyor; ne de olsa ortaklıklar var.

Öznenin bağımsızlığını ilan etmesini ortaçağ düşüncesinin sonu olarak algılayabilir miyiz? Yoksa başlangıç sınırını koyamadığımız gibi sonunun da sınırını koyamıyor muyuz?

Koyamıyoruz ne yazık ki. Belki dönemlere ayırma dönüp dolaşıp geldiğimiz bir nokta. Daha önce de üzerinde durduğum gibi, insanlar ayaklarının altındaki toprak kaysın istemezler. Bu yüzden, bazı sınırlar koyarsınız dönemler için, işte şu gün başladı, şu gün bitti diye. Ne var ki, gerçeğe baktığınız zaman bu böyle değil; hep daha esnek ve daha az belirli birtakım sınırlamalar yapmak daha yol açıcıdır.

Bütün bu konuştuğumuz değişimler sonucu da yeni bir Avrupa anlayışı oluşuyor. Rémi Brague'ın Avrupa: Roma Yolu *adlı kitabında bu konuda yaptığı ilginç bir belirleme var: Avrupalılığın Eski*

Yunan'dan çok Roma'ya dayandığını ileri sürüyor. Biraz bunu konuşalım mı?

İkincillik diye belirliyor hatta bunu; kültür açısından ve din açısından olmak üzere. Avrupa, kültür açısından baktığımız zaman ikincildir; ikincil olansa Roma'dır, çünkü Eski Yunan'dan sonra gelmiştir. Din açısından baktığımız zaman da yine ikincildir, çünkü Hıristiyanlık Yahudilikten sonra gelmiştir. Brague bir anlamda Avrupa'nın ikincillikler toplamı olduğunu göstermeye çalışıyor. Ama aynı zamanda bunun çok da önemli olduğunu, Romalılığın, kendisinden farklı olanı içine alarak kendisini yarattığını söylüyor. Bu belirleme günümüz için çok önemli mesajlar taşıyor. Daha açık bir anlatımla, insan, toplum ya da herhangi bir kurum olarak, diyelim bir kültür çevresi olarak kendi içimize kapanırsak, çevremize aşılmaz duvarlar örersek, dıştakini yok sayarsak ya da dıştakini sürekli bir biçimde tehlike olarak görür, onunla herhangi bir iletişime girmezsek, kendimiz de ortadan kalkmaya mahkûm oluruz. Rémi Brague'ın en önemli yanlarından biri, Avrupa'da doğmuş olmakla Avrupalı olmak arasındaki farkı ortaya koymuş olmasıdır. Aşağı yukarı yüz yıldır, Nietzsche'den beri Avrupa'nın bir sorun olarak görüldüğünü biliyoruz; özellikle kendisi için. Rémi Brague'ın ortaya koyduğu çalışmanın Nietzsche'den çok farklı yanları var, ama hepimize verebileceği bir ders de var: Başkasıyla kendimiz arasına aşılmaz sınırlar koymamalıyız. Çünkü Avrupa'nın sınırlarının nerede başladığı ve nerede bittiği tartışmalıdır. Dünyanın geri kalan kısmında –Avrupa'da doğmamış olmakla birlikte– Avrupalılığı, yani Romalılığı, ikincilliği kendilerinde taşıyan birtakım insanlar bulunabilir pekâlâ.

Bu da sanırım andığınız tümeller tartışmasına, dolayısıyla

"ben" ve "öteki" problemine işaret ediyor, değil mi?

Avrupa kendini bir öz olarak gördükçe sorunları artacaktır. Çünkü bu durumda, kendi dışındakileri, ötekileri bir tehdit öğesi ve düşman olarak görecektir açıkçası. 11 Eylül'den sonra özellikle bunun üstünde daha çok düşünmek gerekiyor. Ama *Avrupa: Roma Yolu* hiç ilgi uyandırmadı, kitabı kimse fark etmedi bile diyebilirim.

Türkiye olarak sorunlarımızı aşmada Avrupa Birliği'ne girmeyi bir anahtar gibi görüyoruz. Oysa Avrupa'ya girmeden önce Avrupa'yı tanımak ve sizin andığınız şekilde Avrupalı olabilmek çok daha önemli sanıyorum.

Elbette, çok önemli. "Avrupa hangi temellere oturuyor, nasıl bir kültürel tabanı var?" Bunu çok iyi bilmemiz gerekiyor. Rémi Brague içinden geldiği gelenekten dolayı din-kültür ayrımını yapmaya çalışıyor – gerçi ben orada Rémi Brague'a katılmıyorum; çünkü din, kültürün bir yüzüdür. Yine de ondan alabileceğimiz dersler çok. Eğer kendi içimize kapanırsak dışarıdakini gitgide bir tehdit olarak algılarız. Bizim, Avrupa'yı kültürel temelleriyle daha iyi tanımaya çalışmamız gerekmektedir. Yalnızca Avrupa mı? Dünyanın bütün yörelerine karşı bir ilgi uyanması gerekir her insanda. Dil öğrenmek, başka kültürleri tanımak, yaşama stillerini anlamak, kısacası, bütünüyle dünyaya açık olmak; bu da merak etme denilen yönelimin gelişmesiyle ilgilidir. Şöyle düşünüyorum: Örneğin, kişinin kendisiyle ilişkisi, karşısındaki insan üzerinden kurduğu bir ilişkidir. Tıpkı, insanın tek başına ne erdemli, ne erdemsiz olamayacağı gibi. Hemen anımsayalım: Aristoteles'in erdemleri toplumsaldır. Avrupa üzerinden kendimizi daha iyi tanıyabiliriz, kendimizi daha sağlıklı bir biçimde kavrayabiliriz. Bütün

bunları gerçekleştirmek dışa açılmakla, dışta olanı yok saymamakla olanaklıdır. Roma, vaktiyle bunu yapmıştı.

Oysa Eski Yunan…

O kapandı. İçine kapanan bitiyor. Roma da bitti diyeceksiniz ama Roma, örneğin İngiltere'den tutun da Asya içlerine kadar bütün dünyaya yayılmış bir şekilde varlığını sürdürüyor; içselleştirdiği kültür öğelerini de taşıyor. Öyle ki, Romalılık Akdeniz kültürünün ötesine, hatta taşıyıcı tabanına ve Atlantik ötesi kültüre de geçmiştir; Eski Yunanı da gittiği yerlere taşımıştır.

Peki bugün Avrupa giderek yerelleşmekte mi?

Günümüzün en büyük sorunu, yerellik, küresellik ve evrensellik arasındaki gerilimde beliriyor. Bu kavramları gündemimizde saklı tutup söz konusu gerilimin temellerine inecek şekilde tartışma ortamları yaratmamız gerekmektedir. Küreselliklе evrensellik arasındaki farkı günlük dilde pek gözetmeden konuşuyoruz. Hatta yazar-çizerlerimiz de bunun farkında olamayabiliyor. Oysa çok önemli farklar var. Küresel dediğimiz de belli ölçüde bir yerellik taşır; küresellikte başat olan, yerelliktir. Bunun çok iyi farkına varmamız gerekiyor. Evrensel dediğimizdeyse ortak insan kimliğini hesaba katmak gerekiyor. Yereli en çok besleyen özcülüktür. Özcü yaklaşımların kamplaşmalarda etkili, belirleyici bir çıkış noktası olduğunu düşünüyorum. Özcülükten yana olduğunuz zaman yerel, olumlu ya da olumsuz olarak kemikleşmektedir. Eğer bu yerellik, tarihsel gerçeklik içinde baktığınızda insanlar için engel oluşturuyorsa, insanların yaşamını bir şekilde karartıyorsa göz ardı edilmelidir. Ama bu yerellik, insanı gerçekten yüceltiyorsa, değerleriyle ön plana

çıkmasını sağlıyorsa dikkate alınması gerekir. Bunların üzerinde çok ayrıntılı bir şekilde duramıyoruz biz. Keşke bu konuda sık sık yazılar yazılsa da herkes kafasındakini, o tümel yapıyı, kavramlara ilişkin yapıyı, yerellik, küresellik, evrensellik kavramına ilişkin genel doğrultuları ortaya koyabilse; bundan kaçınıyoruz gibi geliyor bana.

O halde ortaçağdaki tümel-tekil geriliminin hâlâ sürmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Hem de nasıl! Çok çeşitli bağlamlarda gerilim sürüyor. Çünkü dünya, sınırları bakımından genişlemiş, genleşmiş gibi âdeta. İletişim olanaklarıyla gerilimlerin kırılabileceğini sanıyorduk. Ama kırılmıyor. Ekonomik güçlükler ağırlığını duyuruyor. Yoksul kesimlerin çözüm üretme konusunda tek başlarına bırakılması sonucu oluşan cemaatleşmeler kaçınılmaz oluyor. Toplumlar dinci, cinsiyetçi ya da ırkçı tutumlarla içine kapanıyor.

Tümeller tartışması bu anlamda bir zihin egzersizi değil…

Elbette değil; insan dünyasının gerilimleri, bu tartışmada mantıksal formuna kavuşuyor. Felsefe, sanat, bilim, din... bütün bunlar sıkıntılardan, gerilimlerden doğan şeyler. Gerilimler olmasaydı hiçbir şey olmazdı.

Bu bakış açısıyla da ortaçağ filozofu, katedralindeki sakin odasından hayatın içine giriveriyor.

Bundan hiç kuşkunuz olmasın. Hiç kimse, hele filozoflar hiçbir şekilde yaşamın dışında değil.

İsterseniz söyleşimizi biraz da Türkiye özelinde konuşarak bi-

tirelim. Bir söyleşinizde, "Türkiye, ortaçağı yaşamamıştır," diyorsunuz.

Bu denli ayrıntılı yaşadığımızı düşünmüyorum. Tabii bunu söylerken söz konusu tartışmaların bu denli açıklıkla yapılmadığını anlatmaya çalışıyorum. Felsefe dünyasında yer alan insanlar için özellikle bunu söylemek isterim. Biz tam da hangi görüşten yanayız; neyi, niçin benimsiyoruz? Hangi olup biteni hangi kavramla, hangi bakış açısıyla ortaya koyuyoruz? İşte, bu konularda "açık" bir tavır sergilemekten kaçınıyoruz. Bu noktada birtakım eksikliklerimiz var gibi geliyor bana.

Türkiye ortaçağı yaşamadı dediğinizde dinin bizim toplumumuzdaki baskın yeri göz önüne alınıp yaşandı aslında gibi bir cevap verilemez mi?

Dinler günümüzde baskın duruma geliyorlar ve hatta kutuplaşmalarla sonuçlanabilecek gerginliklerin taşıyıcısı oluyorlar. Bu konuda özellikle günümüz açısından söylenecek çok şey var. Türkiye söz konusu olduğunda, çözümleme yapmanın zorluğu daha iyi ortaya çıkıyor. Girişilecek bir çözümleme çabası, birbirleriyle ilintili kavramları –modernlik, laiklik, insan hakları, demokrasi, özel alan, toplumsal alan, kamusal alan– ayrı ayrı ele almayı gerektiriyor. Özne bu bağlamda tetikte olmalı: Kendini güvenli olduğu sanılan günlük ve dinsel inançlar dünyasına büyük bir rehavetle bırakmaması gerekiyor; sorgulamak, her türlü zihinsel çerçeveyle hesaplaşmak gerekiyor. Bu da kolaycılığı seçmeyen öznelerin işi olsa gerek. Ortaçağlılar bu bağlamda sorumluluklarını yerine getirdiler, yeni yaşama biçimlerinin yolunu açtılar. Olanı sorun olarak görmek için "iki olmak gerekir" diyor çağımızın filozofları: Soran ile sorulanın bir aradalığını kavramak ve yaşama bu ikili ortamda

bakmak gerekir. Bunlar göz önüne alınırsa bizim gerçekten düşünsel olanın dünyasında kendimize yer açamadığımız ortaya çıkar. İnsan, varlık, bilgi sorunlarıyla ayrıntılı bir biçimde hesaplaşmalıyız.

Peki bizim coğrafyamızda tartışmaların oluşmamasındaki özel koşullar nelerdi?

Gelenekler! Geleneklerin çok önemli olması; buna karşılık bilgi aktarımının kısıtlılığı. Bunun yanında okur-yazarlığın yeterince etkin olmaması. Elbette, bir şeyin sadece "var" olması da yetmiyor. Varolan üzerine düşünülmesi ve düşünülenin yazı ortamına aktarılması çok önemli. Yazılı kültür ortamının özneleri yeni yeni oluyoruz açıkçası. Bizim bir felsefecimizin dediği gibi, yıllarca okuduğuyla yazdığı arasındaki alışverişi dinî ortam üzerinden ve üstelik çoğunlukla anlamadan sürdüren bir toplum yapısı içinden geldik. Osmanlı İmparatorluğu dönemini düşünün. Çok önemli şeyler de yapılmış olmasına karşın sivil bir toplum yaratma ya da okur-yazarlığı destekleme konusunda ancak son yüz yıldır, belki yüz yirmi beş yıldır bir şeyler yapılmıştır. Örneğin, 1910'da liselere felsefe dersi konmaya başlanıyor. Aynı şekilde, kız çocuklarının okutulmaya başlamasının tarihi de çok eski değil. Fakat asıl hareketlenme ve ivmelenme, Cumhuriyetle birlikte başlıyor. Üniversitelerde çalışan veya çeşitli yazı-çizi ortamlarından gelen insanlar olarak, yapıp ettiklerimizi gündeme alıp bunların üzerinde yeterince ayrıntılı çalışmalar yapmalıyız ve bu eylemlere girişirken de düşünme etkinliğini gerçekleştiren insanlarımızı görmezlikten gelmemeliyiz. Onların bizim –gerçek anlamda– zenginliğimiz olduğunu unutmamalıyız.

[1] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 57.

[2] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 74.

[3] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, s. 92.

[4] Édouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 40.

[5] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 208.

İKİNCİ BÖLÜM

BOETHIUS'UN BİLGİ ANLAYIŞI

Romalıların sonuncusu, skolastik filozofların da ilki diye nitelendirilen Boethius (Anicius Manlius Torquatus Severinus, 480-524) yaşadığı dönemin en bilgili kişilerinden biri olarak düşünülmüştür hep. Yaşamı boyunca Platon'un ve Aristoteles'in tüm yapıtlarını Latinceye çevirmeyi ve bu iki filozofun felsefe dizgelerini uzlaştırmayı amaçlamıştır. Bu amacını tam olarak gerçekleştirememekle birlikte Aristoteles'in birçok yapıtını Latinceye kazandırmış; ayrıca bu yapıtları yorumlamış ve Aristoteles'in mantık anlayışını ortaçağ Batı dünyasına geleneksel bir biçimde aktaran bir mantık hocası olmuştur aynı zamanda Boethius.

Geometri, müzik ve tanrıbilimle kurduğu ilgi onu ortaçağın tipik bir temsilcisi de yapmaktadır. Yapıtları arasında en ilginç olanı kuşkusuz *De consolatione philosophiae*'dir (*Felsefenin Teselisi Üzerine*).

Aslında bu yapıtın içerdiği konular özgün değildir; birçok felsefe tarihçisine göre Boethius, antikçağın hemen bütün filozoflarından yararlanır; ancak, önem sırasına göre onların arasından bir seçim de yapar. Hiç olmazsa geleneği aktarması bakımından önemli bir mantıkçı olmasına karşın Boethius'un eğilimi mistisizmden ve tinselcilikten yanadır çoğu zaman. Yaşamında karşılaştığı talihsiz durumlar, haksızlıklar belki de onda böylesi bir yönün gelişmesine yol açmıştır. Bu nedenle

Yeni Platoncular, Plotinos ve Proclus da Boethius'u derinden etkilemişlerdir. Tanrıbilimsel düşüncelere ulaşmasında ve yeni bir evren görüşü kazanmasında Platon'un *Timaios* adlı yapıtının da payı büyüktür. Evren anlayışında –bilgi anlayışında değil– Stoacılığın da etkisinde kalmıştır.

De consolatione philosophiae adlı yapıtı yüzyıllar boyu ele alınmış; yeni yeni açıklamalı yorumların kaynağı olmuştur. Pierre Courcelle bu konuda, salt bu yorumlarla ilgili olarak çok ayrıntılı bir çalışma yapmıştır.[1] Burada da apaçık görüldüğü ve felsefe tarihçilerinin de birçok vesileyle dile getirdiği gibi, bu yapıt antikçağla ilgileri bakımından tüm ortaçağ için bir başyapıt niteliğindedir.

6. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar geçen süre gerçekten de bilinmeyen, karanlık olan bir dönemdir Avrupa'da. 11. yüzyıldan başlayarak bilgi yönünden, felsefe yönünden birtakım kıpırdanmaların olduğu bilinmektedir. Özellikle 12. yüzyıldan başlayarak, antikçağa karşı büyük bir ilgi duyulur. Chartres Okulu'nda da Platoncu eğilimlerin egemen olmasıyla *De consolatione philosophiae*'in etkisi iyice artar.

Yapıt beş kitaptan oluşmaktadır ve bu kitaplarda evrenin, insanın, ahlakın içerdiği sorunlar "felsefe" ile yapılan bir diyalogda ele alınmaktadır. Stoacılığın, özellikle Seneca'nın etkisinde kalan Boethius, doğada ve insan dünyasında zorunluluğun, özgürlüğün ne olduğunu; Tanrı'nın evrenle, insan dünyasıyla olan ilişkilerini, mutluluk, en yüce iyi, erdem gibi ahlak felsefesinin sınırları içerisine girebilecek konuları gündeme getirir.

Beşinci kitapta özgürlük, zorunluluk gibi konuların yanı sıra insan bilgisinin yapısı, bilgide bilen öznenin payı ile bilinenin payı arasındaki ilişkiler, bilginin üzerine yükseldiği varlık düzeninin yapısı, bu düzende Tanrı'nın yeri ve Tanrı'nın bilgiy-

le olan ilgisi ele alınır ve Boethius'un bilgi anlayışında, mantık anlayışında Stoacılardan ne denli farklı düşündüğü de açıklık kazanır.

Stoacıların mantık anlayışı ile varlık düzeni üzerindeki anlayışları, hiç kuşkusuz buna bağlı olarak bilgi anlayışları, Aristoteles ve Aristotelesçilerinkinden çok farklıdır. Kısaca belirtildiğinde, Stoacılar her şeyden önce temel olarak Kynik Okulu'nun kurucusu Antisthenes geleneğine bağlıdırlar. Onlara göre sadece tek tek şeyler, bireyler vardır; onların dışındaki her şey "addan" başka bir şey değildir. Dışdünyadaki varolana ilişkin yapı hiçbir zaman Stoacıların sorunu olmamıştır. Varlıkların cinslere, türlere ayrılması onlar için önemli bir nokta değildir; öyle bir sorunları yoktur. Oysa Aristoteles, Prophyrios ve Boethius'un oluşturduğu düşünme geleneği içerisinde, her şeyden önce varlık düzenine bir açık-seçiklik getirme ve böyle bir düzen belirleme, oluşturma çok büyük bir önem taşımaktadır. Bu bir yandan insanı varolanlar arasında belli bir yere yerleştirme, evrende insanın yerinin ne olduğu sorusuna bir yanıt getirme çabasını içerecektir; öte yandan da insanın bilen bir varlık olarak nitelikleri belirginlik kazanacaktır. Bu nedenle de Aristotelesçi gelenekte sınıflandırmalar, kategoriler büyük bir yer tutmaktadır.

Stoacı mantık da temelde birtakım kategorileri ele almaktadır. Hatta kategori listelerinde en üst cinsi kabul etmektedir. Ama bu türden sınıflandırmalar mantık için hiç de önemli değildir onlara göre. Oysa Aristoteles için kategorilerin son derece önemli bir işlevi vardır. Varlık düzeni, bilgi düzeni düşünme edimi ve kategoriler aracılığıyla anlaşılır kılınmaktadır Aristoteles için. Ayrıca Aristoteles ve onun çizgisinde düşünen filozoflar için özelin değil, genelin bilgisi önemlidir; hatta bilim genelin bilgisidir.[2]

Oysa Stoacılık için genelin değil, özelin bilgisi önemlidir. Ayrıca bu nedenle bir bakıma Stoacı mantıkta kategorik değil, koşullu tasımlar önem taşır. Tutarlı bir Stoacı için tasımlara indirgemeler, sınıflandırmalar anlığın (zihnin) boş, hiçbir yarar sağlamayan bir uğraşıdır, yararsızdır kısacası. Stoacıların mantığının ilkesi şudur: Eğer bir şey her zaman belli bir nitelik ya da belli bir grup nitelik gösteriyorsa, o her zaman birincilerle birlikte var olan, birincilerin yanında olan nitelik ya da nitelikleri de gösterecektir; ortaçağ filozoflarının da dediği gibi *nota notae est nota rei ipsius*.[3]

Bireyin varlığına en büyük önemi veren ve felsefe tarihinde adcılığın ilkelerine sıkı sıkıya bağlı bir anlayışın temsilcisi olarak ortaya çıkan Stoacılar aynı zamanda, bilginin kaynağı konusunda da duyumcudurlar. Stoacılar için insan anlığı, bireysel olana ilişkin olarak dışdünyadan aldığı her türlü izlenimi yansıtan bir ayna gibidir. İşte bu noktada, Stoacılarla Boethius'un Aristoteles geleneğine bağlı mantık ve bilgi anlayışı ters düşmektedir. Boethius'un nasıl bir varlık düzeni tasarladığını ve buna bağlı olarak ne türden bir bilgi anlayışının temsilcisi olduğunu belirgin kılmak gerekmektedir.

Boethius'un bilgiyle ilgili olarak çok net olan görüşlerinin yanında, varlığa ilişkin olarak sezinlettiği görüşleri de vardır ve bu görüşlerle bilgi düzenine ilişkin görüşler iç içe girmektedir. Bu türden görüşleri ortaya koymada Boethius'un yol göstericileri Aristoteles olduğu kadar Platon ve Yeni Platonculardır da: Salt madde alanı; alt düzeyde yer alan canlı varlıklar alanı; daha sonra insan ve en üstte de Tanrı.

Boethius'ta varolanları birbirinden ayıran, bilgi bakımından üzerinde bulundukları basamaktır. "Dünya üzerinde yayılmış olan varlıkların biçimlerinde ne büyük bir çeşitlilik var!..

Fakat onların biçimlerinin çeşitliliği ne denli çok olursa olsun, bu varlıkların hepsinin yüzü öne doğru eğilmiştir ve keskinliği azalmış duyumları âdeta onları ağırlaştırmıştır; sadece insan cinsi yüksek ve narin başını kaldırır ve yeryüzüne kendi ayakları altındaymış gibi yukardan bakar."[4]

Varlık düzeninde insan, salt duyumları alma yeteneği olan canlılar ile salt *intelligentia*'sı olan, yani her şeyi görme, kavrama gücüne sahip olan Tanrı arasındaki basamakta yer alır. Varlık anlayışı yönünden Boethius, klasik görüşün temsilcisidir. Her şeyi bilen, sonsuz, sınırsız bir varlık olarak Tanrı, her şeyin üstündedir. Tüm ortaçağ felsefesinin de ayrıntılarda farklı olmakla birlikte genel olarak böyle bir varlık düzenini benimsediği herkesçe bilinen bir durumdur.

Böyle bir varlık düzenine bağlı olarak ortaya çıkan bilgi düzeni de aşamalı olacaktır hiç kuşkusuz. Sadece duyumlara sahip olabilen, ussal bilgileri olamayan varlıklar en alt düzeyde yer alacaklardır Tanrı'ya göre ve zorunlulukla doğanın içinde bulunacaklardır. İnsanın konumuysa, sınırlı bir zaman boyutunda yer almasına karşın, sonsuz bir varlık olmamasına karşın, aklı aracılığıyla öteki canlılara hükmeden bir varlık olmasında temellenmektedir. Öyleyse bilmek, bilgili olmak, öteki varlıklar arasındaki yerini, konumunu bilmek nasıl olacaktır?

Bilgi nedir? Bilginin araçları nelerdir? Bilgi hangi varlık basamağı için söz konusudur? Mutlak bilgi var mıdır? Eğer mutlak bilgi varsa bu, hangi varlık alanına özgüdür? Her şeyden önce bilgi neyle ilgilidir? Şeylerin, nesnelerin bilgisi söz konusudur; ama bilgide nesne-özne ikilisinden hangisi daha ağırlıklı bir rol oynamaktadır?

Boethius'un bu konudaki açıklaması son derece yalın ve ortaya konuş biçimi yönünden de kesindir: "Bilinen her nesne

aslında kendi özüne göre bilinip anlaşılmaz, bilen özneye göre bilinir, anlaşılır."[5]

Bilgi klasik olarak tanımlandığında, bilginin özne ile nesne arasındaki ilgi olduğu, bu ilgide her iki yönün de bir ağırlığı olduğu ileri sürülür. Ancak, Boethius'un getirdiği açıklama biçimine göre ağırlık, bilen varlıktan, bilenden, özneden yanadır. Çeşitli bilme edimleriyle nesneye yönelen özne, bilgide çok önemli bir rol oynar. Bu durumu bir örnekle açık kılmak amacındadır Boethius: Yuvarlak biçimli bir nesne, duyu organlarıyla kavranırken, yakın ya da uzak oluşuna göre farklı biçimlerde kavranacaktır, algılanacaktır kısaca.

Öznenin bilgi elde etme araçları nelerdir? Öznenin gerçekten bilgi elde etmede kendinde var olan araçları var mıdır? Yoksa Stoacıların dediği ve Boethius'un da eleştirdiği gibi insan anlığı duyuların, izlenimlerin yerleştiği boş bir levha mıdır, boş bir kâğıt mıdır?

Bilgide özne-nesne ilişkisinde daha baştan özneye ağırlık veren Boethius, bu ağırlık verişi belirgin kılmaya ve insan anlığının boş bir levha olmadığını temellendirmeye çalışır.

İnsanın bilgi elde etme araçları çeşitlidir ona göre; insan (özne-bilen varlık) duyum yoluyla (*sensus*), imgelemle (*imaginatio*), akıl ile (*ratio*) ve anlama gücü (*intelligentia*) ile bilir, bilgileri elde eder. "Duyumlar verilen bir maddedeki biçimle ilgilidir. Akıl bu düzeni de aşar, tümü göz önünde bulunduran bir incelemeyle, bireylerde bulunan türü belirler. Anlama, kavrama yetisine, gücüne gelince, onun bakışı daha yükseğe çevrilidir, tümel olanın alanını aşarak o, kendine özgü etkinlikle salt yalın biçimi kavrar."[6]

Bilgi elde etme araçlarının ya da başka bir deyişle bilen öznenin anlıksal yapısının bilgi elde etmede aracı olan çeşitli ba-

samakları vardır; dolayısıyla her basamağın verdiği bilgi farklı düzeydedir. Duyumların sağladığı bilgi, imgelemin, aklın ve *intelligentia*'nın sağladığı bilgi farklı niteliktedir.

Bilgilerin sınıflandırılmasına büyük önem veren Boethius, spekülatif bilgi ya da bilim dediği öbeği kendi içinde fizik, matematik ve tanrıbilim olmak üzere üçe ayırır. Böyle bir ayırmada ölçüt, bilen varlıkla ilgilidir daha çok ve aynı zamanda bilen varlık, özne bilme yetisiyle varolanları da, varlıkları da sınıflandırmıştır. Varlıkların somut varlıklar, şeyler (*id quod est*) oluşları bakımından birbirinden farklı düzeylerde bulunmaları ve salt varlıktan (*esse*) çok farklı oluşları da onlarla ilgili bilgileri de farklı kılmıştır.

Boethius'a göre, "Fizik, maddeden ayrılabilir ve soyut olmayan devinimle ilgilidir; çünkü devinim, kendisini oluşturan maddesiyle ve cisimlerin biçimleriyle birlikte tasarlanmıştır, bu biçimler de gerçeklik alanında cisimlerden ayrı değillerdir."[7] Fiziğin konusu doğal şeylerdir (*naturalia*); varlığın kendisi (*esse*) değildir, somut şeydir (*id quod est*). Bilen varlık bakımından duyumlar burada ön plandadır. "Matematik soyut olmayan hareketle ilgili değildir; çünkü matematik maddeden ayrı olan cisimlerin biçimlerini inceler."[8] Burada da özne bakımından *imaginatio*'nun rolü büyüktür.

"Tanrıbilim ayrılabilir ve soyut olan devinimle ilgili değildir, çünkü tanrısal töz ne maddeyle ne de devinimle ilgilidir."[9] *Intellectibilia*, yani düşünülür varlıklardır tanrıbilimin konusu; burada iş gören bilme yetisi ise anlama, kavrama yetisidir (*intelligentia*). Bu yetinin ilgi kurduğu varlık alanının ayırt edici niteliği, bunların tümüyle maddenin dışında olmalarıdır. Tanrı ve melekler bu alanın varlıklarıdır. Artık burada *id quod est* değil, *esse* söz konusudur.

Boethius'a göre en üst derecedeki bilme biçimi daha alt düzeydeki bilme biçimini içerir, ama daha alt düzeydeki bilme biçimi, daha üst düzeydekini içermez, ona kadar yükselemez.[10]

Her bilme basamağının sunduğu bilgi birbirinden farklı düzeydedir. Duyumlar maddenin dışında hiçbir şeyi elde edemezler; yani duyumların bize verdiği, sağladığı bilgi maddeyle ilgili bir bilgidir. Daha başka nitelikleri, salt biçimsel olan yönü, maddenin dışında kalan özellikleri, yapıları bize veremez.

İmgelemse daha üstteki bir bilme biçiminin sağlayabileceği şeyi sağlayamaz; genel nitelikleri, yani aklın, *intelligentia*'nın sadece verebileceği yönleri veremez. İmgelem varlık düzeninde esas olarak acıları ve hazları duyumsayabilen varlıklarda söz konusudur; insanda da hiç kuşkusuz, duyumları alabilme yeteneğinin yanında imgelem vardır. Ama insana özgü olan durum, onun bir akıl varlığı olmasında temellenir. İmgelem, insanda ve daha alt düzeydeki canlılarda (hayvanlarda) görmek ve imgeleri yeniden göstermek, oluşturmak için duyumlara başvurur ama salt bu aşamada kalmaz; imgeler oluşturur zamanla; dolayısıyla sıra düzeninde, daha bir üst aşamayı gösterir.

Akılsa yalnızca yalın bir tipi, yapıyı kavrar, anlar. Akıl kendini, kendine özgü etkililiğiyle ortaya koyar; işte bu da soyutlama gücüyle belirir.[11]

Bütün bilme yetilerinin üstünde bulunan ve dolayısıyla kendisinin altında yer alan bütün bilme biçimlerini içeren *intelligentia* ise kendi kendini bilebilir. İnsan da bu yeteneğiyle kendini tanıyabilir, bilebilir, başı yükseklere çevrilebilir, kendi kendisinin bilincinde olabilir. Öyleyse Boethius'a göre, kendi kendini bilmenin, kendini tanımanın biricik "modus"u *intelligentia*'dır. Anlığımızın içerdiği tüm öteki bilme biçimleri, yetileri bize dışımızdaki her şeyin, her nesnenin bilgisini verir,

ama kendi kendimizi bilmenin, tanımanın, kavramanın da tek aracı *intelligentia*'dır. Bu, bilmenin en üst aşamasıdır. *Intelligentia* tanrısal varlığın bilme aracıdır.

Akıl genel nitelikleri kavratır; imgelem maddeden arınmış biçimi verir; duyumlar ise madde konusunda bilgi edinmeyi sağlar. *Intelligentia* ise akla, imgeleme ve duyumlara gereksinimi olmadan bilir; *intelligentia*'nın varoluş biçimi, her şeyi gören, anlayan bir zihin devinimine sahip olmasından kaynaklanır. Aynı biçimde aklın da kendinden daha alt aşamada bulunan imgeleme ve duyumlara gereksinimi yoktur. Akıl salt insana özgüdür; insanın en belirgin niteliğidir; insan iki ayaklı, akılla bezenmiş bir hayvandır.[12]

Bütün bu açıklamalardan da görüldüğü gibi Boethius sık sık, varlıkların bilgi konusunda çeşitlilikler ve farklılıklar gösterdiğini ileri sürer ve bilgide, bilenin, öznenin etkinliği üzerinde durur. Boethius gerek tek tek varolanların sıralanışı konusunda gerekse onların bilme yetileriyle ilgili özellikleri konusunda klasik görüşten yanadır ve bu görüşleriyle de böyle bir düşünme geleneğinin tüm ortaçağ boyunca hemen hemen canlı kalmasında etkili olmuştur.

Tanrı dışında var olan her şey zamana bağlıdır. "Çünkü zaman içerisinde yaşayan her şey şimdide yol alır, geçmişten geleceğe doğru olmak üzere ve zaman içerisinde oluşmuş olan her varlık bir kerede yaşamının tüm süresini içermede yeteneksizdir; o henüz yarınki günü kavrayamaz ve dünkü günü de yitirmiştir üstelik; bugünkü varoluşta siz ancak şu çabucak geçen ânı yaşarsınız,"[13] diyerek zamana bağlı olan varlıkların durumunu açıklamaya çalışır. Tanrı ise zaman dışı olan sonsuz, sınırsız bir varlıktır; Tanrı'nın bilgisi de *intelligentia* sayesinde sınırsız bir bilgidir; o her şeyi bilir, görür. Tanrı salt *intelligentia*

varlığıdır; öteki bilgi basamaklarına gereksinimi yoktur.

Boethius'un sunduğu bilgi anlayışı bilen özneye, onun niteliklerine bağlı olan, öznenin de etkin bir biçimde rol aldığı relativist-idealist nitelikli bir bilgi anlayışıdır. Stoacıların ileri sürdüğü gibi insan sadece edilgin, alıcı durumda olan bir varlık değildir.

İnsan anlığı bilgi sürecinde hep etkindir Boethius'a göre. Tümeller tartışmasıyla yakından ilgilenen bir filozof olarak Boethius yine etkin özne anlayışıyla konuya yaklaşır. "*Aristoteles'in Kategoriler'ine Giriş* üzerine yaptığı iki yorumda doğal olarak Boethius genel düşüncelerin töz olmasının olanaksızlığını gösterir ilkin."[14] Tanımı gereği cinsler ve türler bütün bireylerde ortak olan şeydir; tür ve cins kendi başına bir birey olamaz. Ama öte yandan cinsler ve türler, anlığın yalın kavramları da olamaz; yani salt anlığın ürünü de değillerdir; böyle oldukları düşünüldüğünde, düşünmemiz onları düşünürken hiçbir şeyi düşünüyor değildir aslında. "Konusuz bir düşünme hiçbir şeyin düşünülmesidir sadece; bu da bir düşünme değildir. Eğer her düşünmenin, bu ada layık olması bir konusu olmasına bağlı ise, tümellerin de herhangi bir şeye ilişkin düşünceler olması gerekir..."[15] Anlığımız, Boethius'a göre varolan şeylerle kendinde bulunan bilme yetileri aracılığıyla bağlantı kurar ve soyutlama yeteneğiyle (bu yetenek *imaginatio* ve *ratio* ile olur) bireylerde ortak olan yönleri ortaya çıkarır; dolayısıyla tümellere varır. Tümeller, bireylerden kaynaklanan, ancak, bireyler kadar da gerçek olmayan yapılardır.

Boethius tümellerle ilgili ortaya koyduğu düşünceler yönünden de ortaçağa hocalık yapmıştır. Bilindiği gibi özellikle 12. yüzyılda Boethius'a olan ilgi çok artmıştır. Abælardus da doğrudan ilgilendiği tümeller konusunda Boethius'tan bü-

yük ölçüde yararlanmıştır. Kendi görüşünü ortaya koyarken, Porphyrios'u yorumlaması açısından Boethius'a büyük önem vermiş ve onu bir yetke olarak benimsemiştir. Kavram gerçekçiliğini ve adcılığı eleştirirken Boethius'un görüşlerine büyük ölçüde yer vermiştir.

Bilgi sürecinde insana, insanın anlıksal yanına bu denli önem verilmesinde insanbilimsel ve tanrıbilimsel konuların çok ağırlıklı olmasının da rolü vardır. Felsefede bu konuların işlenmesinde ve yine onların, ortaçağ felsefesinin odak noktasını oluşturmasında Boethius'un katkısı çok büyüktür kuşkusuz.

[1] Pierre Courcelle, "Étude critique sur les commentaires de la *Consolation* de Boéce (XI^e^-XV^e^ siècles)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Année, Paris, 1939, ss. 5-140.

[2] "Sonsuz anlamı gereğince birey tanımlanamazdır. .... son türlerin araştırılması bilgin için yararsızdır. Ama bir yandan ARİSTOTELES'in sık sık doğruladığı gibi sadece genelin bilgisi varsa (existentia est singularum, scientia est de universalibus), sonuç olarak bundan, bilgi kuramı ile varlık kuramı arasındaki köklü bir ayrım ortaya çıkacaktır ve biz de varolmayanın bilim konusu olduğunu söylemek zorunda kalacağız. Bu ARİSTOTELES'in dizgesinin ve belki de her kavramsal bilginin dikkate değer bir güçlüğüdür. Biz burada artık duramayız, konusu obje olan birçok incelemeye döneriz." (Porphyrios, *Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, dipnot 44, ss. 64-65.)

[3] Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, Paris, 1926, s. 226.

[4] Boethius, *La consolation de la philosophie,* Livre V, Poésie V, Çeviren Aristide Bocognano, Librairie Garnier Frères, Paris, 1937, s. 243.

[5] a.g.e., Livre V, Prose 4, s. 233.

[6] a.g.e., Livre V, Prose 4, ss. 234-235.

[7] Boethius, *De trinitate. II: The Theological Tractates' and The Consolation of Philosophy*, (Haz.) E.K. Rand, The Loeb Classical Library, Cambridge, 1962, s. 9.

[8] a.g.e., s. 9.

[9] a.g.e., s. 9.

[10] Boethius, *La consolation de la philosophie*, Livre V, Prose 4, s. 235.

[11] a.g.e., Livre V, Prose 4, ss. 235-236.

[12] a.g.e., Livre V, Prose 4, s. 235.

[13] a.g.e., Livre V, Prose 6, s. 245.

[14] Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1944, s. 142.

[15] a.g.e., s. 142.

ORTAÇAĞ VE ANSELMUS ÜZERİNE

Anselmus Cantuariensis (1033-1109) ortaçağ düşünme dünyasının büyük ustalarından, hocalarından ya da ortaçağda kendisine layık görülen adıyla ermişlerinden, aziz unvanını almış kişilerinden biri. Anselmus'un yaşadığı dönem, din ile devlet işlerinin yavaş yavaş birbirinden çözülmeye başladığı bir dönemdir. Anselmus burada kuşkusuz, dinsel güçlerden yana ağırlığını koyar. Din dışı yöneticilere karşı çıkar, hatta bu yüzden de bir ara sürgün hayatı yaşar.

Anselmus'u kavrayabilmek için, ortaçağın felsefi söyleminin belki de burada en tipik yanına işaret etmek gerekiyor. Anselmus'u ve onun gibi düşünenleri, çağdaşlarının öncesinde ve sonrasında yer alan birtakım insanları anlayabilmek için ve yeniçağdaki filozoflara olan yakınlık ve farkını kestirebilmek için şunların belirlenmesi gerekiyor: Ortaçağın felsefi söyleminde tanrıbilim çok ağır basıyor; bunu hiç kimse yadsıyamaz ve çoğunlukla da filozofların beslendiği kaynaklar *Kutsal Kitap*'ın kendisi veya *Kutsal Kitap* üzerine oluşturulmuş olan metinler ya da söylemlerdir diyebiliriz. Bu çerçevede *Kutsal Kitap*'ın belirlemiş olduğu birtakım hakikatleri, filozoflar bir kez de kendi akıllarıyla açıklama çabasına girişmişlerdir; bu dönemde yoğun bir akılcılık var. Ama akılcılık deyişi açıklanmalı; burada bir antikçağ akılcılığı veya bir modernçağ akılcılığı gibi bir akılcılık söz konusu değil. O da şu: Akıl, tanrısal

akla bağlıdır; en yetkin akıl en yetkin varlıkta, özü ile varoluşu bir ve aynı olan varlıkta bulunan akıldır. İnsan ancak bu akıldan pay aldığı ölçüde varolanı kavrayabilir ve anlayabilir. Ortaçağ filozoflarının çıkış noktası hiç kuşkusuz, yeniçağ filozoflarından çok farklı. Ancak, şöyle bir değerlendirme yaparsak belki hem yeniçağın felsefe gerçeğini hem de ortaçağı daha iyi anlayabiliriz. Yeniçağ filozoflarının da gündeminde Tanrı ve Tanrı'yla bağlantılı kavramlar yer alıyor; ancak, ortaçağ filozofu tanrısal olandan ya da tanrıbilimsel olandan yola çıkarken ve bütün temel düşüncelerini ona dayandırırken, yeniçağ filozofu çoğun Tanrı'ya ulaşmakla birlikte, kendi aklından ve deney dünyasından yola çıkıyor. Bu bağlamda en başta aklımıza gelen filozoflar da Descartes, Leibniz ve Spinoza'dır. Ortaçağ filozoflarının tanrıbilimsel konulara yaklaşımları *a priori* niteliktedir; bu konuda düşünülen, ileri sürülen her şey tanrısal akla bağlı akıldan türetilir. Oysa yeniçağ filozoflarının tavrı *a posteriori* niteliklidir.

Ancak, ortaçağ filozoflarının da kendi akıllarını tanrısal akla bağlayışları birdenbire olmuyor. Arkalarında büyük ölçüde antikçağa özgü yaklaşımlar var. Genellikle ortaçağ filozoflarının sadece tektanrıcı dinlerin ortaya koyduğu hakikatlerle uğraştıkları sanılır. Oysa ortaçağ filozofları kendi gündemlerindeki konuları işlerken, antikçağ filozoflarının düşünme biçimlerine büyük ağırlık verdiler. Bu bağlamda öne çıkan üç filozof vardır: Platon, Aristoteles, Plotinos.

Aristoteles'in ancak çok sonraları Batılılar tarafından, Avrupalılar tarafından öğrenildiği, keşfedildiği sanılır ve bunu gerçekleştirenlerin de sadece ve sadece İslam filozofları olduğu iddia edilir. Oysa Avrupa Ortaçağı'nın kendi düşünme yapısı içerisinde hep sürüp giden bir mantık geleneği vardır. Bu ge-

lenek doğrultusunda da Aristoteles hep etkili olmuştur. Aristoteles *Organon*'u yazmış bir kişi, mantığı bağımsız bir bilgi dalı haline getirmiş bir filozoftur. Ortaçağdaki diyalektikçiler de, yani mantıkçılar da Aristoteles'in büyük ölçüde etkisindedirler. İşte Anselmus sadece mantıkla uğraşanlara, formla uğraşanlara, diyalektiğe bel bağlayanlara yaşamı boyunca karşı çıkıyor.

Öte yandan Anselmus'a kadar gelen çizgisi içerisinde varlıkla ilgili görüşleri belirleyen filozofların başında da Platon ve Plotinos geliyor. Plotinos'un felsefesinde ortaya koyduğu, bütün felsefesini ve bütün dünya görüşünü, düşüncelerini taşıyan varlık anlayışı, tektanrıcı dinlerin temsilcilerince belirgin bir biçimde benimsenmiştir. Plotinos'un "bir olan" tasarımı, Tanrı'yla özdeş kılınmıştır. Gerek Platon'un gerekse Plotinos'un görüşleri dinsel söylemin ışığında değerlendirilmiştir bu dönemde. Öyleyse Hıristiyanlaştırılmış bir antikçağ felsefesiyle karşı karşıya kalıyoruz. Antikçağ felsefesinden, diğer deyişle, bu dönemin düşünme geleneklerinden bağını koparmış bir ortaçağ felsefesinden kesinlikle söz edilemez. Ancak, antikçağın düşünsel ürünleri ortaçağda, Renaissance ve yeniçağda çok farklı bir biçimde de değerlendirilmiştir.

Anselmus da varlıkla ilgili görüşleri bakımından, kendini Augustinus aracılığıyla Platon ve Plotinos geleneğine bağlamış bir düşünürdür.

Ortaçağın felsefi söylemini tam olarak anlayabilmek için üzerinde durulması gereken bir diğer konu da tümeller tartışmasıdır. Çünkü temelde bütün filozofların yaptığı, çeşitli boyutlarda kendini gösteren varolanın işleyişini, bir bakıma, mantığını ortaya çıkarmaktır. Varolanın, varlığın kendisini nasıl gösterdiğini, hangi düzlemde varlığın kendini sergilediğini

ortaya çıkartmak ve aralarındaki ilişkileri ortaya koymak gerekmektedir. Bütün filozofların yaptığı da bundan başka bir şey değildir.

Öyleyse bir filozofu anlamanın yolu da onun, varlığın kendini sunuşunu, işleyişini, başka deyişle varlığın mantığını nasıl ortaya koyduğunu belirginleştirmekten geçer. Bir filozofu anlamak demek, onun varlığın mantığına ilişkin kavrayışlarını ortaya koymak demektir. İşte tümeller tartışması burada bunun ipucunu veriyor büyük ölçüde. Tartışmayı Platon'a geri götürmek olanaklıdır. Tek tek varolanların dışında, onları –tek tek varolanları– adları altında topladığımız kavramlar (genel kavramlar-tümeller) nedir? Bunlar gerçekten var mıdır, yoksa bunlar sadece bizim zihnimizde mi bulunmaktadır ya da sadece ve sadece adlar olarak dilimizde mi yer almaktadır? İşte bütün bu konularda yoğun bir tartışma vardır Anselmus'un yaşadığı dönemde de.

Anselmus hiç kuşkusuz, tümellerin tekiller kadar, tek tek varolanlar kadar var olduğu inancını taşımakta ve bu görüşlerini de "İkinci Augustinus" adını kendisine takanları haklı çıkaracak şekilde Augustinus'a, Plotinos'a ve onun da arkasında yer alan Platon'a bağlamaktadır. Çünkü Platon'un idealar kuramı, tümellerin ya da genel kavramların var olduğu temel anlayışını içermektedir. Platon'a göre idealarn oluşturduğu alan asıl gerçeklik alanıdır.

İşte bu türden görüşlerle tanışmış olan kişi, öte yandan dine bel bağlamış kişi ise, tanrısal söylemin ne denli gerçek, hakikat olduğunu göstermek bakımından kendisine yeterli desteği bulmuş demektir: Dini taşıyan dogmalar, düşünen varlıktan çok daha kesin biçimde, gerçek olarak vardır. Tanrı da en gerçek varlık olarak her şeyin üstünde, her şeye egemen

olacak şekilde vardır. Fakat Anselmus'un döneminde ortaya çıkmaya başlayan başka düşünme biçimleri de söz konusudur. Genellikle sanıldığı gibi ortaçağ filozofları hep aynı kalıplar içinde düşünmemişler, aynı şeyleri dile getirmemişlerdir; alternatif görüşler, başka türlü olan düşünme biçimleri de ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Anselmus'un tam da karşısında yer alan filozoflar vardır. Bunlardan biri Anselmus'un çağdaşı olan Roscelinus'tur. Ama ne yazık ki resmi görüşten yana olanlar daha çok yaşarlığını sürdürdüğü için Anselmus'un eserleri yaşıyor; ama Roscelinus'u ancak kimi öğrencileri ve kimi muhalifleri aracılığıyla tanıyabiliyoruz. Roscelinus'a göre tümeller dildedir. İşte bu belirleyişle bütün dogmalar, inanç sistemleri yok olacaktır, çünkü onların kendi başına bir varoluşu söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla bu biçim görüşler resmi görüş için son derece zararlı olacaktır. Roscelinus'a en çok karşı çıkan da Anselmus'tur.

Anselmus ve onun gibi düşünen filozofların söylemlerini taşıyan iki temel deyiş vardır ayrıca: "Anlayayım diye inanıyorum" deyişi ile "aklı araştıran inanç". Dikkat ederseniz, akıl inancı araştırmıyor, tam tersine inanç aklı araştırıyor. Bu iki deyişi ortaya koymadan ortaçağın felsefesini taşıyan temel yapıyı tam olarak anlayamayız, çözemeyiz gibi geliyor bana. Hatta Anselmus'un kitaplarından birinin adı da *Aklı Araştıran İnanç*'tır.

Ortaçağ felsefi söyleminin belli başlı kaygılarından biri de Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, Tanrı'nın varlığını bir kez daha akıl aracılığıyla ortaya koymaktır. Anselmus da *Monologium* ve *Proslogium* adlı yapıtlarında bu konuya yer veriyor. *Monologium*'da şöyle bir yol izler: Dünyada çok çeşitli iyiler ve iyi şeyler var; fakat şeyler ne iyilik ne de diğer yetkinlik tür-

leri bakımından eşit durumdadır; nesnelerin bazısı daha çok, bazısı daha az iyidir, onlar arasında bir sıralama yapıldığına göre, bu sıralamanın, derecelendirmenin kendine göre yapıldığı bir iyi var demektir. Nesneleri iyi yapan İyi, iyi olan tek tek nesnelerle aynı yapıda değildir. Başka deyişle, tek tek iyiler ya da tek tek yetkin şeyler, hatta varolan her şey mutlak yetkinlikten pay almasıyla az ya da çok yetkin olur. Başkasıyla iyi olan hiçbir şey kendi kendisiyle iyi olan şeyden üstün olamaz. Bu en yüce, en üstün iyilik, geri kalan her şeyin üstündedir. Nesnelerdeki iyilik, tek ve tam yetkin İyi'den gelir. Bunun gibi, varolan her şey tek ve en yetkin varlık (*ens perfectissimum*) sayesinde var olur; işte bütün nesnelere varlığı veren bu en yetkin varlıktır; bütün nesnelere varlığı veren bu güç en yüksek özdür (*summa essentia*); Tanrı denilen de işte budur.

Proslogium'da ise Anselmus *Monologium*'da yaptığı Tanrı tanımından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını tanıtlamaya çalışır. Ayrıca Anselmus, Tanrı'nın varlığını ister kabul etsin ister etmesin herkesin zihninde bir Tanrı kavramı olduğunu belirtir.[1]

Filozofların temel kaygılarından biri de hakikate ulaşmaktır. Antikçağdan –hemen hemen– günümüze kadar filozofların büyük bir bölümünün temel kaygısı hakikate ulaşmak olmuştur. Anselmus da söyleminde hakikate büyük bir yer ayırmaktadır. Ortaçağda hemen her filozof *de veritate* (Hakikat Üzerine) başlığını taşıyan bir yapıt kaleme almıştır. Anselmus'un da *De veritate* adlı yapıtı, hakikati bütün yönleriyle ele alır.

Tam da burada bir başka özelliğe daha değinmek istiyorum; bu değinme hem ortaçağın genel niteliğini bize verecek hem de Anselmus'un geleneğe bağlılığını gösterecektir. *De veritate* diyalog biçiminde kaleme alınmıştır. Diyalog sadece antikçağda olan bir söylem biçimi değil; diyalog ortaçağda da var.

Ancak, şu önemli farkı ya da çarpıcı özelliği belirtmek gerekli: Antikçağ diyaloglarında kişiler özel adlarıyla yer alırlar. Platon diyaloglarını hatırlayabiliriz hemen: Sokrates, Hermogenes, Protagoras, Kratylos ve diğerleri, bu diyaloglarda özel adlarıyla belirlenen kişilerdir. Ortaçağda ise kişi adları söz konusu değildir; kişiler işlevleriyle kendilerini sunarlar. Örneğin, Usta vardır. Çırak vardır ya da Hoca, Öğrenci vardır; onların bireysel kimliklerinden çok toplumsal işlevleri ön plandadır. Hocanın diyecekleri genellikle bellidir. Çıraklarsa çoğun hocalarının dediklerini desteklerler, hatta olduğu gibi kabul ederler. Gerçi bunların aykırı örneklerini görebiliriz; ama bu örnekler çok sınırlıdır. Belki aykırı örneklerin içerisinde en ilginç olanı, yine diyalog biçiminde sunulmuş olan, Abælardus'un *Yahudi, Filozof ve Hıristiyan Arasında Diyalog* adlı eseridir. Ancak yine burada da özel adlar söz konusu değil. Kişiler yine fonksiyonlarıyla, gerçekleştirdikleri işle bağlantılı olarak adlandırılmışlardır; inanç öğesi burada ağır basmaktadır: Bir Yahudi, bir Hıristiyan vardır, aklın temsilcisi olarak da Filozof bulunmaktadır. *Diyalog*'da ortaçağa ilişkin bir özellik daha beliriyor böylece: Bireysel kişiliklerin çoğun örtülü kalışı ve toplumsal işlevlerin öne çıkarılışı.

Yeniden Anselmus'a dönecek olursak, onun bir özelliğini daha belirlemek gerekiyor; o da şudur: Daha önce onun diyalektikçilere karşı bir tutum sergilediğinden söz edilmişti. Çünkü ona göre diyalektikçiler söze göre düşünüyorlar, oysa şeyin kendisine göre düşünmek gerekir. Demek ki Anselmus iki düşünme modeli sergiliyor, belirliyor: Söze göre düşünenler; diyalektikçiler, örneğin Roscelinus. Oysa kendisi şeye, gerçeğe göre düşünmektedir. Şeyin hakikati, sonunda onu tanrısal hakikate götürecektir; öte yandan tanrısal hakikat tek tek varo-

lanlardaki hakikatin temelidir, asıl taşıyıcısıdır. Bütün bu temel düşünüş öğelerini, konuyu, varlık düzlemi, düşünme düzlemi ve dil düzlemi diye üç düzlem çerçevesinde ele alacak olursak, varlık düzleminde mutlak varlık-mutlak olmayan varlık ikiliği söz konusudur. Bu birinci ikiliği aşmak gerekiyor. Zorunlu varolan bir tanedir. Bu, Tanrı'dır. Bunun dışında zorunsuz bir şekilde varolanlar, tek tek varolanlar vardır. Bilme açısından konuya bakacak olursak, Tanrı mutlak öznedir: Mutlak varlığa karşılık mutlak özne; ayrıca özne ile varlık, düşünen ile düşünülen, Tanrı'da özdeştir. Şimdi ortaçağda mutlak öznenin dışında bireysel özne, empirik özneler söz konusu ama bunların güçleri sınırlıdır. Empirik öznenin, tekil öznenin, bireysel öznenin gerçek bilgileri elde etmesinde asıl pay mutlak varlığa ve mutlak özneye aittir. Tekil varlık mutlak varlığın hiçten var etme edimiyle vardır ve yine onun sayesinde bilebilmektedir. Burada kısaca belirtilen hiçten var etme anlayışı da yine ortaçağa özgü niteliklerden biridir.

Düşüncelerini tutarlı bir biçimde ortaya koyan Anselmus söze göre, dile göre düşünmeyecek, Tanrı'nın yaratısı olan varlık düzlemine göre düşünecektir. Onun asıl ilgi alanı, dilin arkasındaki düşünme ve varlık düzlemidir. Öyleyse bizim dilimiz, düşünmemizi ve düşünmemizin arkasındaki nesnel dünyayı aktarmak zorundadır. Çünkü hakikat, düşünme ile şey arasındaki uygunluktur; ayrıca hakikat, Tanrı'nın varlığından dolayı hem şeyin kendisinde vardır hem de düşünme alanında. Ancak, anlatımın, dolayısıyla dilin hakikati başlangıç noktasını oluşturmaktadır hakikatin araştırılmasında. Daha sonraki aşamalar, düşünmenin ve şeyin hakikati olacaktır; bütün bu hakikatlerin son dayanağı ise tanrısal hakikattir.

Tanrısal hakikat bütün alanlara yayılmıştır. Hakikat salt dü-

şünme ya da dil düzleminde olamaz; hakikat varlık düzleminde de, bizim dışımızda da vardır. Oysa böyle bir hakikat tasarımı günümüzde pek de geçerli değildir. Özellikle dilde doğru olmayanın da gerçekleştiriliyor olması; varolan, düşünme ve dil düzlemi arasındaki ilişkilerde beliren hakikat konusuna daha incelikli bakmayı gerektiriyor. Üstelik hakikatin böyle bir nesneymiş gibi âdeta bir öz olarak, bir temel olarak dışdünyada olabileceği tasarımı pek de anlaşılır gibi görünmüyor. Ama Anselmus gibi düşünenler de hâlâ aramızda yaşamakta; bu da gerçeğin bir başka yüzü kuşkusuz.

[1] Bkz. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 145.

ANSELMUS'UN ONTOLOJİK TANRI KANITLAMASI VE YENİÇAĞ FELSEFESİNDEKİ (DESCARTES) YERİ

Anselmus, Augustinus'un etkisinde kalmıştır büyük ölçüde. Bu etki Anselmus'un tüm felsefesini üzerine dayandırdığı temel savlarında apaçık görülmektedir. Ortaçağ felsefesinde, dönemlerin birbirinden ayrılmasında bir ölçüt olarak görülen inanç ve akılla ilgili yaklaşımların ilk köktenci temsilcisi hiç kuşkusuz Augustinus'tur. *Credo ut intelligam* ("anlayayım diye inanıyorum") önermesini temele alan bir tutum sergilemiştir Augustinus; anlamanın koşulu her şeyden önce inanmaktır. Başka bir deyişle, inanma akıldan önce gelir demektir bu.

Augustinus'un temel anlayışından yola çıkan Anselmus, ondan daha da ileri giderek, inancın üstelik aklı da araştırması üzerinde durur. Hatta daha sonra *Proslogium* adını alacak olan yapıtın ilk adı *Fides quaerens intellectum*'dur; yani "aklı araştıran inanç".

Bu tür önermelerin açıkça belirtilmesi o denli önemlidir ki, bu önermelerin değişikliklere uğraması, geçerliklerini yitirmesi ortaçağın genel yapısındaki değişikliklerin göstergesi olmaktadır ve bu köklü değişimler de karşıt görüşlerle birlikte 11. yüzyılda kesin bir biçimde kendini göstermeye başlamıştır.

Anselmus en önemli yapıtları olan *Monologium*, *Proslogium* ve *De veritate*'de merkeze hep Tanrı'yı alır; sergilenen düşün-

celer ya doğrudan Tanrı'ya ya da diğer varlıkların Tanrı'ya göre olan durumlarına ilişkindir. *Monologium*'un başlıklarına bir göz atılırsa, Anselmus'un varlığın, bilginin, güzelin, iyinin, her türlü kavramsal yapının güvencesi olarak Tanrı'yı gördüğü kolaylıkla anlaşılır. Bir başka deyişle bu iki temel yapıt (*Monologium-Proslogium*) Tanrı'nın varlığını haklı çıkarma çabasından başka bir şey değildir. *Monologium*'da şeylerden, tek tek varlıklardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı amaçlayan Anselmus, *Proslogium*'un ilk dört bölümünde görünüşler alanını hesaba katmadan, salt düşünme alanında kalarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak Anselmus her şeyden önce, inanan, inançlı bir insanı gözler önüne sermektedir. Esin kaynağı da *Kutsal Kitap*'tır; bu bağlamda şöyle diyor: "Aslında senin (Tanrı'nın) kendinden daha büyüğü hiçbir şekilde tasarlanamayan bir varlık olduğuna inanıyoruz. 'Akılsızın yüreğinde Tanrı yoktur' (*Mezmurlar* XIV:1) demesinden ötürü mü böyle bir yapı mevcut değildir? Ama, 'kendinden daha büyüğü hiç düşünülmeyen bir şey' dediğimi duyduğu zaman bu akılsız kişi duyduğunu anlar ve anladığı şey onun zihnindedir."[1] "Ama, kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey, sadece zihinde var olamaz. Eğer bu sadece zihinde var olsaydı, gerçeklik alanında da daha büyüğü hiç tasarlanamayan bu şey sadece zihinde olsaydı, daha büyüğü tasarlanabilen herhangi bir şey olurdu (yani kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey olmazdı bu artık – B.Ç.); (gerçeklik alanında – B.Ç.) bu ise kesinlikle olanaksızdır. Öyleyse, hiç kuşkusuz kendinden daha büyüğü tasarlanamayan herhangi bir şey hem zihinde hem de gerçeklik alanında vardır."[2]

Burada da görüldüğü gibi, her şeyden önce Anselmus'un Tanrı konusunda bir tasarımı vardır. O (Tanrı), ilkin kendin-

den daha büyüğü hiçbir biçimde tasarlanamayan bir "şey"dir; sadece bir zihin nesnesi olamaz böyle bir "şey" de; o hem zihinde hem de gerçeklik alanında vardır.

Birçok araştırıcının haklı olarak dediği gibi, varlık düşünme ediminden çıkarılmaktadır burada; dolayısıyla da "varlık"a, "düşünen ben"e, "düşünme"ye, "gerçeklik"e Anselmus gibi bakmayan birinin bu düşünceleri anlaması hiç de kolay değildir, hatta olanaksızdır.

İleri sürdüğü düşüncelerle Anselmus akılsız, sağduyusuz, inançsız diye nitelediği (çünkü ona göre böyle bir düşünüş biçimini ancak akıldan yoksun biri gerçekleştirebilir; akıllı, inançlı kişi böyle bir şey yapamaz) kişinin söylediği "Tanrı yoktur" önermesinin kökten geçersiz olduğunu ve böyle bir kişinin iddiasının tam tersine, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Yaptığı bu kanıtlamada Anselmus, mantığın sınırları içinde kalarak, salt düşünmenin ilkelerini gözeterek düşüncelerini ortaya koymaktadır. "Bu öylesine gerçek olarak mevcuttur ki onun var-olmayışı düşünülemez bile. Var-olmayış olarak düşünmenin imkânsız olacağı herhangi bir şey tasarlanabilir gerçekten; öyleyse var-olmayış olarak tasarlanabilen şeyden üstündür bu. Bundan ötürü, eğer kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey varolmayan olarak düşünülmüş olabilirse, bu kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey, kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey değildir; bu bir çelişkidir. Öyleyse, kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey o denli gerçek biçimde vardır ki onun var olmaması düşünülemez de."[3] Mantığın ana ilkeleri olan özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri doğrultusunda Anselmus, kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şeyin hep böyle kalacağını (özdeşlik ilkesi için-

de) ve dolayısıyla da var olduğunu ileri sürer (çelişmezlik ilkesi gereğince).

Ancak, Anselmus'un düşünüş biçimini, onun işleyişini iyice anlayabilmek için *De veritate*'de sunduğu hakikat anlayışına bakmak gerekmektedir. Çünkü bir Augustinusçu olan Anselmus'a göre hakikat, Tanrı'yla özdeştir. On üç bölümden oluşan *De veritate*'de Anselmus, mantık ile gerçeklik arasındaki ilişkileri ele alır. Düşünmenin düşünüleni tam olarak yansıttığı, kavradığı temel inancını taşıyan Anselmus, dilsel anlatımlardaki hakikatin de kaynağını, inandığı asıl gerçeklikte, Tanrı'da bulur. Yapıtın bütününde nesneler alanından nesneler arasındaki ilişkilerin dile getiricisi durumunda olan önermelere değin her yerde Tanrı'yla özdeş olan hakikat kavrayışı söz konusudur.

Bundan ötürü, Anselmus'un *Proslogium'da* sözünü ettiği Tanrı kanıtlamasının özünü yakalayabilmek için onun, "hakikat", "bilgi", "tümel" kavramları konusundaki düşüncelerini çok kısa bir biçimde de olsa belirtmek gerekmektedir.

Düşünmeyi insanın en temel edimi olarak benimseyen Anselmus'a göre kimileri "şeye göre" (*secundum rem*), kimileri de "sözcüğe göre" (*secundum vocem*) düşünür. İşte tam da bu noktada Anselmus'un kendi döneminde farklı düşünen diyalektikçilere karşı çıktığı anlaşılmaktadır; hedef aldığı da hiç kuşkusuz, 11. yüzyılın önemli adcılarından Roscelinus'tur. Kimileri şeyleri gözeterek değil, sadece sözcükleri göz önünde bulundurarak düşünür ve Anselmus'un deyişiyle ateşe su diyebildikleri gibi var olan Tanrı'ya da yok diyebilirler; çünkü onlara göre sözcüklerin ve tek tek bireylerin dışında hiçbir şey yoktur; sözcükler ve onlara yüklenen anlamlar vardır. Oysa Anselmus'a göre "şeye göre" düşünmelidir ve bu düşü-

nüş tarzında da artık, zihinde tasarımlanan (kendinden daha büyüğü olamayan şey olarak tasarımlanan) şeyin gerçekten de var olması gerekir; bu kaçınılmaz bir durumdur. Doğrudan dış dünyayla ilgili düşünüş biçimine (*secundum rem*) büyük önem veren, görünüşler dünyasından yola çıkan Anselmus için "bilgi" elde etme sürecinde dışdünya son derece önemlidir; "şeye göre" düşünen kimse, "ateşin ve suyun ne olduğunu anlayan kimse .... ateşin su olduğunu düşünemez, oysa 'sözcüğe göre' düşünme biçiminde bu olabilir"[4]; böylece Anselmus tümeller, genel kavramlar konusundaki gerçekçi tavrını ortaya koyar.

Bilgi elde etme etkinliğinde "şeyler"i kavramaya, anlamaya çalışan öznenin düştüğü yanılgıların, hataların şeyler düzeninde değil, düşünme düzeninde olduğunu ileri sürer. *De veritate*'nin "Duyuların Hakikati ve Aslında Düşünmede Olan Yanlışlığın Duyulara Atfedilmesi Üzerine" başlığını taşıyan altıncı bölümünde, hakikat ya da hatanın duyularda değil, düşünmede olduğu ileri sürülür. Hoca ile öğrenci arasında bu bölümde şöyle bir konuşma geçer:

"Öğrenci: .... bedenle ilgili duyular bazen bizi aldatır. Gerçekten de herhangi bir şeye bir cam parçasından baktığımda, görme duyum beni yanıltır; bazen bu duyum bana, gördüğü cisim başka bir renkte olduğu halde, cismin camla aynı renkte olduğunu gösterir; bazen de hiç de öyle olmadığı halde, camın gördüğüm nesnenin renginde olduğunu bana düşündürtür. Görme duyusu ile öteki duyuların bizi yanılttığı başka birçok durum daha vardır.

"Hoca: Ama bana öyle geliyor ki, bu hakikat ya da hata duyularda değil, düşünmededir. İç duyu aldanır; ona yalan söyleyen dış duyu değildir. Bazen bunun kolayca farkına varılır; bazen de zor fark edilir. Çocuk ağzı açık canavar yontusundan

korktuğunda, bunun sorumlusu görme duyusu değildir; bu duyu olgun kişiye, çocuğa verdiğinden başka bir şey vermez ki; ama bunun sorumlusu, nesne ile nesnenin imgesini iyice ayırt etmeyi bilmeyen çocuğun iç duyusudur."[5]

Buradan da anlaşıldığı gibi, dışdünyadaki nesne ile ilkin duyular aracılığıyla bağ kuran öznenin aldanışının, hakikat olan bilgiye ulaşamayışının nedeni yine kendisidir, nesne değil.

Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda da zihinde belli bir tasarımı olanın (kendinden daha büyüğü düşünülemeyen), bu tasarımın gerçeklik alanındaki varlıksal boyutunu kavrayamaması ancak sağduyudan, akıldan yoksun oluş durumunda kendini gösterir; aklı başında bir kişi ise bunun tersini düşünemez.

Anselmus'a göre gerçek anlamda, tam anlamıyla düşünme ancak şeylere, onların düzenine göre düşünmeyle olabilir; ama bu sırada düşünme de son derece etkindir, sadece edilgin bir alıcı durumunda değildir. Anselmus için zihindeki varlık ile dışdünyadaki varlık arasında bir özdeşlik kurulmaktadır doğru düşünmede. Zihin öyle bir yapıdadır ki, onun tasarımladığı her şey dışdünyada vardır, dışdünyayı en doğru biçimde yansıtır zihin ve her türlü var olmanın güvencesi de Tanrı'dır, *De veritate*'de görüldüğü gibi.

Ancak böyle bir kanıtlama, felsefesini her şeyden önce inanma üzerine kurmuş olan, inanan bir kimse için geçerli olabilir. Öyleyse *Proslogium*'da yer alan kanıtlamayı tam olarak anlayabilmek için daha baştan Anselmus gibi düşünmek gerekmektedir. Bu anlayışta insan zihni bir *tabula rasa* değildir. Nesneler düzenine göre, kendindeki ilkeler ve tasarımlama gücü doğrultusunda etkin olan bir yapıdır zihin artık.

≈

17. yüzyılda Descartes'ın temsil ettiği düşünüş biçimi de bu çizgide yer almaktadır; gerek Augustinus, gerek Anselmus Descartes'ın hocaları durumundadır. Baştan nahif bir tavırla reddeder görünmesine karşın Descartes'ın düşünsel arka planında skolastik yer almaktadır. Ancak, Descartes'ta akıl ilkin kendi kendini araştırır, giderek Tanrı'yı araştırmada yoğunlaştırır çabalarını.

Yöntem Üzerine Konuşma'da kendine gelinceye değin sergilenen düşünme geleneklerinden büyük ölçüde sıyrılmayı deneyen Descartes (ki bu tavrıyla onlardan büyük ölçüde ayrılmaktadır), tüm felsefi temellendirmelerini giderek kendi benine (*res cogitans* – düşünen varlığa) dayandırır. Tözsel olanın peşinde olduğunu sürekli olarak yapıtlarında göstermeye çalışan Descartes, bir *tabula rasa* olarak görmediği zihnin içerdiği "doğuştan düşünceler" (*ideae innatae*) görüşüyle birçok görüşünü anlaşılır kılmaya çalışır. Özellikle *Metafizik Düşünceler*'de Tanrı'ya ilişkin düşüncelerini gözler önüne seren Descartes, Anselmus'u doğrudan okumamış olsa da onun düşünme geleneğinde yer aldığını gösterir. Descartes'ın *Proslogium*'u bilip bilmediği kesin değil. Alexandre Koyré'ye göre Descartes Anselmus'un yapıtını doğrudan tanımış değildir.[6] Descartes'ın temel sorunu bilgi ve hakikattir aslında; bilginin temellerini araştırır. Bilgiye ilişkin şaşmaz temelleri araştırmaya çalışan Descartes, bilindiği gibi kuşkuyla işe başlar; işte tam da bu noktada skolastikten tamamen farklı olan tavrını ortaya koymuş olur. Kuşkuyla işe başlayan Descartes, sonunda en sağlam temeli *cogito*'da bulur; bu, her türlü bilginin kesin dayanağıdır.

Düşünmeyle ilkin kendi varlığını, sonra başkalarının varlığını ve Tanrı'nın varlığını temellendirmektedir. Ona göre hakikat, var olmaya; hata ise var olmamaya dayanır. Asıl önemli

olan, doğruyu yanlıştan ayırt etmektir. Descartes büyük ölçüde ortaçağ kavramlarıyla iş görür: Hakikat, töz, varlık, Tanrı gibi.

Metafizik Düşünceler'in asıl konusu, Tanrı'nın varlığı ile, insanın ruhu ve bedeni arasındaki gerçek ayrılıktır. Tüm çabası, düşünmek ve bilmek üzerinde yoğunlaşır Descartes'ın; Anselmus'un çabası ise inanmak ve inanılanı anlamak üzerinde yoğunlaşır.

Ancak, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da da bu tür konularla uğraşmakta, akılcı tavrını en belirgin biçimde sergilemektedir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da "Düşünüyorum, öyleyse varım"dan yola çıkarak "Tanrı vardır" önermesine ulaşmaktadır. Bu düşünüş biçimi önermelerle şöyle gösterilebilir: Düşünüyorum öyleyse varım. Ancak ben, bir zamanlar kuşkulandığım için eksik bir varlığım, buna karşın bende bir yetkinlik kavramı var. Bu yetkinlik kavramını ben kendim yaratamam, çünkü ben eksik bir varlığım. Bu yetkinlik kavramını bana, kendisi yetkin olan bir varlık vermiştir. Bu en yetkin varlığa Tanrı diyorum. Öyleyse Tanrı vardır. Burada mantıksal yönden Tanrı'nın varlığı kanıtlanmıştır. Descartes salt aklına dayanarak Tanrı'nın var olduğunu öne sürmektedir.

Metafizik Düşünceler'in üçüncüsünde, "Açıkça ve seçikçe kavradığımız her şey doğrudur,"[7] diyen Descartes, Tanrı'yı da bu niteliklerle kavrama gereksinimi duymakta ve yukarıda sıralanan düşüncelere koşut düşünceler ileri sürmektedir. Descartes'a göre, insanda, onun özyapısında (*ipsa mea natura*) hakikatin ya da düşüncenin ne olduğunu anlamayı sağlayan bir güç vardır. Böyle bir güce sahip olan insan neyi açık ve seçik olarak kavramaktadır? Hiç kuşkusuz, zihnindeki düşünceleri. Ancak, düşünceler ne türden bir yapıya sahiptir? "İmdi bu düşüncelerden bazıları benimle doğmuş (*innatae*), bazıları

yabancı ve dışarıdan gelmiş (*adventitiae*) ve bazıları da benim tarafımdan bulunmuş ve yapılmıştır (*factae*)."[8]

Tanrı düşüncesi bunlardan hangisine girmektedir? Doğuştan mıdır? Dışarıdan mı gelmiştir? Yoksa kendisi mi yapmıştır?

Dışarıdan gelenlerin kaynağı duyulardır; ama duyular da onu bazen aldatmaktadır: "Şimdiye değin, en doğru ve güvenilir olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini duyulardan ya da duyular aracılığıyla öğrendim; oysa bu duyuların aldatıcı olduğunu kimi zaman denedim ve bizi bir kez aldatmış olanlara bütünüyle güvenmemek de temkin gereğidir."[9] Öyleyse Tanrı düşüncesinin kaynağı duyular olamaz. Bu düşünceyi kendisi de oluşturmuş olamaz, çünkü kendisi yetkin bir varlık değil; "düşünen bir şey olarak kuşku duyan, kavrayan, kabul eden, yadsıyan, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumsayan bir şeydir."[10] Ama bütün bunlara karşın, "uzun zamandır kafamda, her şeye gücü yeten bir Tanrı olduğuna ve onun tarafından yaratılmış ve böyle oluşturulmuş olduğuma ilişkin kesin bir kanı var."[11]

Nasıl bir Tanrı bu; ne türden nitelikleri var? Başka bir deyişle, Tanrı düşüncesinin içerdiği nitelikler neler? Bu nitelikler düşünen varlıktan kaynaklanabilir mi? Öyleyse her şeyden önce bu nitelikleri sıralamak gerekiyor: Ortaçağdaki kavrayışın aynısıdır bu: Descartes da düşünme ediminden varlığı çıkarmaktadır? Bu bağlamda, Tanrı'nın nitelikleri şöyle belirlenmektedir: Tanrı sonsuz, sınırsız, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, düşünen varlığı ve onun dışındaki her şeyi yaratan bir tözdür. Burada Tanrı, töze yüklenebilecek ve ancak tözle birlikte var olabilecek kategorilerin en mutlak biçimine sahiptir. Bu noktada Descartes için de "büyüklük" söz konusu olduğunda (ki bu niceliğe girer), Tanrı en mutlak

anlamda büyüktür; mutlak büyüklüktür; Anselmus ve bütün skolastik filozofların kabul ettiği gibi.

Anselmus için zihinde var olmak, gerçeklik alanında var olmadır aynı zamanda (bu düşüncesiyle Anselmus, kendi döneminde bile eleştiriye uğramıştır); Descartes da zihinde var olan düşüncelerin bir bölümüne (*ideae innatae*) "gerçekten" var olma niteliğini yüklemektedir. Onu, Anselmus ve Anselmus gibi düşünenlerden ayıran, bir süre için de olsa bazışeylerden kuşku duyması ve onları yadsımasıdır; ama varlığı, doğuştan düşünceler tasarımıyla kurtarmaktadır. Böylece Anselmus'tan daha ayrıntılı düşünmekte ve daha köktenci olduğunu göstermektedir.

Metafizik Düşünceler'in beşincisinde, geometriden aldığı örnekle, kendisinde Tanrı'ya ilişkin böyle bir düşüncenin olabilmesinin kaynağının kendisi olmadığını, geometride yer alan kanıtlamaların bunun en güzel örneğini oluşturduğunu gösterir: "Burada dikkate değer bulduğum şey, benim düşünmemin dışında hiçbir varlıkları olmasa da salt bir hiçlik olarak kabul edilemeyen ve onları düşünme ya da düşünmeme benim özgürlük alanım içinde olsa bile, benim tarafımdan uydurulmuş olmayan bazı şeylere ilişkin sonsuz sayıda düşüncenin kendimde olduğunu bulmaktır; onların gerçek ve değişmez bir yapısı vardır."[12] Örneğin bir üçgen hayal edildiğinde, düşünmenin dışında, dünyanın hiçbir yerinde böyle bir şekil olmasa da zihne bağlı olmayan bu şekil herhangi bir yapı, biçim ya da öze sahip olmaktan geri kalmaz; çünkü çeşitli geometrik kanıtlamalar yapılabilmektedir ve bunlar açık seçik olarak anlaşılmaktadır; üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğu söylenmekte ve bu, açık seçik bir biçimde kanıtlanmaktadır: "Öyleyse bütün bunları benim uydurduğum ya da bulduğum söylenemez."[13] Descartes'a göre bizde yukarda gösterildiği gibi

bir şekil, örneğin üçgen düşüncesi var olduğu gibi, yetkin ve mutlak bir varlık düşüncesi de vardır. "Her şeyde varlık ve öz arasında bir ayrım yapma alışkanlığındayım, böyle olunca, varlığın Tanrı'nın özünden ayrı olabildiğine ve Tanrı'nın edimsel olarak mevcut değilmiş gibi tasarlanabileceğine kolaylıkla inanmaktayım. Ama bununla birlikte, daha dikkatli bir biçimde düşündüğümde, üç açısının büyüklüğünün iki dik açıya eşit olmasının dik açılı üçgenin özünden ya da vadi düşüncesinin dağ düşüncesinden ayrılamadığı gibi varlığın da Tanrı'nın özünden ayrılmadığını apaçık olarak görüyorum; öyle ki, varlığı eksik olan (yani yetkinlik bakımından eksik olan) bir Tanrı'yı (yani son derece yetkin bir varlığı) tasarlamak, vadisiz bir dağ tasarlamaktan daha az aykırı değildir."[14]

Descartes'a göre tümüyle hayal ürünü olabilecek bir şey düşünülebilir, ama varlıksız Tanrı düşünülemez. Çünkü mademki Tanrı en yetkin varlıktır ve var olma, yetkinliğin koşullarından en gerekli olanıdır, öyleyse onun var olması zorunludur.

≈

Descartes da Anselmus gibi *argumentatio*'ya dayalı bir düşünme biçimi sergilemektedir. Sadece Tanrı'da varlığın öz ile özdeş olduğu anlayışı bunu açıkça göstermektedir. Bilindiği gibi bütün skolastiklerin çabası, felsefe-tanrıbilim ortak alanında yer alan varlık-öz sorununu Tanrı söz konusu olduğunda birbiriyle özdeş olan iki yapı olarak göstermektir. Bazı yönlerden skolastiği aşan Descartes, böyle bir konuyu en ince ayrıntılarına dek incelemesiyle ve iş gördüğü kavramlarla, skolastik düşünüş biçimini bir bakıma sürdürdüğünü göstermekte ve en köklü temelleri ortaçağda atılan akılcılığı –kuşkusuz, bu çağa özgü bir

akılcılıktır burada sözü edilen– doruğuna çıkarmaktadır.

Gerek Anselmus'un gerekse Descartes'ın uğraştıkları ortak konulardan ötürü vardıkları benzer sonuçlar vardır. Tanrı'nın varlığını düşünme ediminden çıkarmak, tümellere varlık yüklemek, mutlak hakikate ve onun varlıksal boyutuna bel bağlamak, tözsel olanı sorgulamak gibi birkaç noktada toplanabilir bu ortak sonuçlar. Çok ilginç olan durum hiç kuşkusuz şudur: Birçok felsefe tarihçisi için Anselmus, ortaçağın kurucusu, yine birçok felsefe tarihçisi için Descartes, ortaçağ düşünme dizgesinin yıkıcısıdır. Ancak, uğraştıkları bazı felsefi-tanrıbilimsel sorular onları ortak bir zeminde düşünmeye zorlamaktadır. Çünkü her ikisi de mantık ile gerçeklik arasında olması gereken (elbette bu durum onlar için böyle) ilişkinin güvencesi olarak Tanrı'yı görmektedir.

[1] Anselmus, *Monologium, Proslogium*, *De veritate Œuvres philosophiques de Saint Anselme*, Bölüm II, Çeviren Pierre Rousseau, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1947, s. 179.

[2] a.g.e., s. 180.

[3] a.g.e., ss. 180-181.

[4] a.g.e., s. 182.

[5] a.g.e., s. 237.

[6] *New Studies in the Philosophy of Descartes* (Russell, New York, 1963) adlı yapıtında Norman Kemp Smith de Descartes'ın Anselmus'u okumadığını yazar, s. 304.

[7] Descartes, *Les méditations métaphysiques*, Presse Universitaire de France, Paris, 1963, s. 53.

[8] a.g.e., s. 57.

[9] a.g.e., s. 27.

[10] a.g.e., s. 43.

[11] a.g.e., s. 31.

[12] a.g.e., s. 98.

[13] a.g.e., s. 98.

[14] a.g.e., ss. 100-101.

ABÆLARDUS'A GÖRE TÜMELLER SORUNU – *LOGICA INGREDIENTIBUS*'UN BİRİNCİ BÖLÜMÜ

Tümellere ilişkin düşüncelerinin farklılığıyla dikkati çeken Abælardus; Aristoteles, Porphyrios, Boethius geleneğinden edindiği temel bilgileri eleştiri süzgecinden geçirerek William Ockham'a giden yolu açmıştır bir bakıma.

Abælardus'un öğretisinin en önemli bölümü kuşkusuz, mantıkla ilgili olanıdır. Döneminin temel bilgilerinin niteliğinden ötürü gramere ve mantığa (diyalektiğe) büyük bir coşkuyla bağlanan Abælardus'un tüm felsefesini dil üzerinde temellendirmiş olduğu söylenebilir. Bir ortaçağ filozofu olarak belli bir yetkeye dayanma, onu belli bir bakış açısı içinde yorumlama gibi genel bir yöntemi izleyen Abælardus, tümeller tartışmasında beliren iki karşıt akımla (kavram gerçekçiliği ve adcılıkla) durmadan çarpışır.

Porphyrios üzerine, Boethius'tan da esinler alarak yaptığı yorumlarla, tümeller konusunda beliren gerçekçi yaklaşımı reddetme *Logica ingredientibus*'un* asıl konusunu oluşturur. Yapıtın öteki adı *Porphyrios Yorumları*'dır.

Bu yazıda Abælardus'un tümeller tartışmasına ilişkin ola-

* LI: Logica Ingredientibus.

rak, sadece *Logica ingredientibus*'ta sergilediği görüş ortaya konulacaktır. Sorunun katettiği yolu, her fırsatta gözler önüne seren Abælardus, "tümel"in, kendi zamanına gelinceye değin nasıl anlaşıldığını göstermeye çalışır her şeyden önce.

Gerçekçilerin görüşlerini birçok açıdan reddeden Abælardus *LI*'da ilkin kimi gerçekçilerin ileri sürdüğü "maddesel öz" kuramını eleştirir: "Kimileri tümel şeyden şunu anlarlar: Biçimleri bakımından aralarında fark olan gerçekliklerde, tek özsel bir töz varsayarlar, işte bu tek, biricik özsel töz ait olduğu tekil şeylerin somut özünü oluşturmaktadır. Kendinde tek, biricik olan bu öz, ona bağlı gerçekliklerden sadece biçim bakımından farklı olacaktır."[1]

"Kendinde varlık" diye bir yapının varlığını kabul eden bu düşünürlere göre tek tek varlıkları farklı kılan, bu özsel maddeye eklenen biçimlerdir; bu nedenle her şeyin bir özsel gerçekliği bir de biçimine (ayrımlarına, ilineklerine) bağlı gerçekliği olacak demektir. Bir an bu değişken yönün ortadan kalktığını düşünelim, tek tek varlıkların hepsinin özlerini kuran bir ve aynı kendinde varlık olduğuna göre, onların tümü özdeş olacaktır. "Örneğin, insan tözü: Bu töz sayısal farklılıklarına karşın tek tek alınan tüm insanlarda özdeştir. Bu aynı töz ilineksel olarak burada Sokrates, orada Platon'dur."[2] Tüm insanlarda biçim farklılıklarına (ayrımlara), sayısal farklılıklara karşın aynı kalan bir yan vardır bu görüşe göre: "Maddesel öz", "insani töz", "insan tözü". Abælardus'a göre Porphyrios'un paylaştığı bir düşüncedir bu: "İnsanların çokluğu türe katılma yönünden aynıdır; insanlar özel yanları bakımından bir; ortak yönleri bakımından ise çoktur .... tekler, başka hiçbir tekte rastlanmayan özel nitelikler topluluğuna sahip olma olgusuyla belirlenebilirler."[3] Görüşleri böyle özetlenen Porphyrios'tan

sonra geleneğin sürdürücüsü Boethius bu konuda ne düşünmektedir? Boethius'a göre "tümel", "tümel şey" nedir? "Çeşitli, farklı gerçekliklerde aynı kalan şeydir," yanıtını vermektedir Boethius buna. Başka bir deyişle ona göre, çeşitli nitelikler, farklı özellikler alan bireyde aynı kalan şey tümeldir, tümel şeydir; bu da tözdür.

Mademki değişmeyip kendisiyle aynı kalan bir töz, tümel olan var ve tekil olan da çeşitli, farklı özellikler (bazen karşıt özellikler) alabilecek yapıda (bu özellikleri almasa hep tümelin kendisi olurdu), o halde, bu karşıt özellikler aynı bireyde nasıl bulunacaktır? "Eğer bu, çeşitli biçimleri alan aynı özün çeşitli tekleri oluşturması durumu ise, o zaman böyle bir biçimi alan, başka bir biçime yerini bırakanla karışır; şöyle ki, akıllılığı alan hayvanla, akıllı olmamayı alan da aynı hayvan olacaktır; hatta aynı hayvan hem akıllı, hem akıldan yoksun olacaktır. Buradan da karşıt özelliklerin aynı varlıkta yan yana bulunabilecekleri sonucu çıkacaktır. Şöyle daha iyi diyebiliriz: Karşıtların aynı özde bulundukları yerde hiçbir karşıtlık yoktur; örneğin beyazlık ve siyahlık artık karşıt olmayacaklardır; biri ve öteki tek bir varlıkta zamandaş olarak bulunacaktır. Hatta bu tek varlığın beyazlığı ve siyahlığı farklı nedenlerden ileri gelse bile. .... Bundan ötürü Aristoteles, büyüklüğün ve küçüklüğün farklı bakış açılarına göre aynı varlıkta bir arada bulunabileceğini gösterir."[4]

Abælardus'un gerçekçilik çerçevesi içinde belirlediği, ana hatlarını gösterdiği görüşlerden birincisi budur; çeşitli varlıklar biçimleri yönünden birbirlerinden farklı olsalar bile öz bakımından aynıdırlar, tek bir maddesel özleri vardır. Abælardus şimdilik bu düşünme biçimini ayrıntılı bir biçimde incelemektedir. Eğer varlıklar aynı özdense, aynı varlıkta karşıt özellik-

lerin bulunması nasıl açıklanacaktır? Bu düşünceyi savunanlar bakış açısının farklılığı ile bu güçlüğü çözdüklerini ileri süreceklerdir. Abælardus bu öğretinin (tek bir maddesel öz vardır, tümel olan vardır; bireyler, bu özden, çeşitli, hatta karşıt da olabilen özellikleri yönünden ayrılırlar) bizi götürebileceği bütün sonuçları, verdiği "Sokrates ve Brunellus" örneğiyle gözler önüne sererek reddedecektir; bu örnekle gösterilmek istenen şudur: Mantıksal olarak karşıtlar bir arada bulunamaz.

Belli bir özelliğe A dersek bu özelliğin dışındakiler de A-olmayan'ı oluşturur. Eğer karşıtlar aynı varlıkta bulunurlarsa ya da bulundukları iddia edilirse mantıksal olarak "A, A-olmayan'dır" olacaktır. Oysa bu bir çelişmedir. Öz ile özün dışında kalan her şey birbirine karıştırılmaktadır bu durumda. Töz için cisim dersek, ilinekler için de cisim olmayan dersek, karşıtların bir arada bulunduğu savından da yola çıkarsak, cisim ile cisim olmayan cisimdir sonucuna varılmış olacaktır. Verilen örnekte de bu şöyle olacaktır: Sokrates ile Brunellus, Sokrates'tir. İşte mantıksal olarak bu olamaz.[5]

Ama kimileri bağdaşabilecek özelliklerin bir arada bulunabileceği savından yola çıkarak bir çıkış yolu bulmaya çalışmaktadır. Ancak, farklı görüş açılarına göre çeşitli özellikler bir tek varlıkta bulunabilir. Yoksa insanın hayvan, hayvanın insan olması mümkün değildir. Tek bir maddesel özün var olduğunu, diğer varlıkların hepsinin bu özün çeşitleri olduğunu kabul etmek olanaksızdır. Bu mantıkça böyledir: "Çeşitli varlıkların tek bir özü olduğunu düşünmek akılsızca bir şeydir."[6] Mantıkça "A, A-olmayan'dır" diyemeyiz.

Abælardus *LI*'da gerçekçilik çerçevesinde değerlendirdiği bir başka görüş konusunda da şöyle der: "Kimi yazarların da farklı düşünceleri vardır ve gerçeğe daha yakın bir düşünüş

tarzına dayanmaktadır: Bunlar diyorlar ki, tekil gerçeklikler birbirlerinden sadece biçimlerinden ötürü değil, tek olarak özleri dolayısıyla da ayrılırlar; madde ya da belirli bir biçim olarak birine ait olan bir şeyin aynı şekilde ötekine de ait olduğuna inanmak yanlıştır."[7] Her tekil olanın özü de ayrıdır, yani özce de tekildir. Yukarıda eksikliği, mantıkça tutarsızlığı gösterilen özlerin tek, ancak biçimlerinin çeşitli olduğu görüşünün tersine bu ikinci düşünme biçimine göre tüm varlıklar birbirinden o denli farklıdırlar ki, bu farklılık sadece biçimden ileri gelemez; her varlık, özü bakımından da başkalarından farklıdır. "Bu düşünceyi savunanlar, tümelin gerçek varlığını kabul ederler; ama *özün özdeşliği* yerine, ayrı gerçeklikler arasında *farklılaşmama* yoluyla ortaya çıkan bir özdeşlik görürler; örneğin derler ki, tek tek alınan insanlar birbirlerinden tamamen ayrıdırlar; ama aynı zamanda onlar insandır da, yani bunlar, insana ilişkin yapıları içinde birbirlerinden farksızdır. Bu şekilde düşünenler, bunların (verilen örneğe göre insanların) ayrımlarına göre tekil, *farklılaşmamasına* ve benzer özelliklerin bir araya gelmesine göre tümel olduğunu kabul ederler."[8]

Abælardus'a göre bu ikinci grup düşünürler de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Kimilerine göre tümel gerçeklik, birçok öğenin oluşturduğu bir topluluk değildir. Örneğin Platon ve Sokrates hiçbir şekilde bir tür oluşturamazlar. İnsan türünü oluşturan, bir araya toplanmış tüm insanlardır. Abælardus bu anlayışa hak verdirecek düşüncelerin Boethius'ta bulunduğunu ileri sürmektedir: "Türün, teklerin tözsel benzeşmesi üzerine konulmuş global bir düşünceden başka bir şey olduğu, cinsin de türlerin tözsel benzeşmesi üzerine kurulan global bir düşünceden başka bir şey olduğu sanılmamalıdır."[9] Bu, birbirleriyle karşılaştırılan öğelerin topluluğu düşüncesine dayanan

cogitatio collecta formülüdür. İşte bu global düşünme biçimi olmadan tümeller ne birçok gerçekliğe atfedilebilecektir ne de teklerin, bireylerin bir çokluğunu içerebilecektir ve tekil gerçeklikler kadar tümel olacaktır artık.[10]

Abælardus daha önce tek bir öz vardır, diğer varlıklar bu özden sahip oldukları biçim farklarıyla ayrılırlar düşüncesine uyguladığı irdeleme yöntemini şimdi de *cogitatio collecta* formülünü ileri sürenlere uyguluyor.

Bu türlü düşünme biçimini şu önermelerle göstermek olanaklıdır:

1. Tür, insanların tam bir topluluğudur.

2. Tür, insanların zamandaş olarak oluşturduğu bir topluluktur.

3. Zamandaş olarak bir arada bulunan insanlar insan türünü oluştururlar.

Bu üç önermeden şöyle bir önerme çıkabilir: Tüm insanlar insandır. Tüm S'ler S'tir. Burada insanın *praedicatum*'u yine insan oluyor. Oysa bütün bölümlerinin sıfatı olamaz asla. Öyleyse mantıkça bu tez de savunulamaz. Birinci neden budur. Ayrıca şu nedenden ötürü de tümel tekil olanların topluluğu olamaz: Eğer tür, genel olarak tümel, bölümleri aracılığıyla teklere bir sıfat olarak verilmiş olsaydı, türün her bir bölümünün bu teklere uyması durumunda ortak nitelik ne olacaktı; çünkü her biri tümelden bir pay, bir parça almış olacaktı. Ama her bir parça arasında ortak bir nitelik kalmayacaktı; bu durumda da tümel ile tekil olan arasında bir ortaklık olduğundan söz edilemez.

Yine üçüncü olarak bu düşünceye göre tek tek olan da tümel olacağına göre örneğin Sokrates de (artık tümeldir) birçoklarında ortak olacaktır. Hatta birtakım insanlar da bir

tümel oluşturacak ve fark gözetilmeksizin tümel ya da tür olarak adlandırılacaklar. Ayrıca cisme ve ruha ilişkin herhangi bir topluluğu da tümel töz olarak düşünmek gerekecektir, bu durumda sonuç olarak da en genel olan, tüm diğer gerçekliklerin kendisine bağlandığı tek bir gerçeklik elde edilecektir. Böylece topluluklar arasında bir sıra düzeni olacak ve en tepede tek bir gerçeklik bulunacak. Fakat Abælardus bu düşünceye, topluluklar arasında bir sıra düzeni yoktur diye karşı çıkılacağını belirtiyor. Böyle bir şey olmazsa, yani tözler topluluğu en genel olan gerçekliği oluşturmazsa, tümel bir töz yoksa, o zaman onun da (bu tümel tözün de) mutlaka ortak bir cins tarafından içerilmesi gerekir. Başka deyişle, tümel tözün de içine girdiği cins görevini üstlenecek daha genel bir yapının olması gerekir. Buna göre de cins ile tür özdeş olur ki, mantıkça bu da olamaz. (Abælardus'un bu görüşleri tanrıbilimsel çerçevede değerlendirildiğinde ne denli değişik görüşlerin ortaya çıkabileceği görülmektedir.) Dolayısıyla Abælardus, tümel olanın, tümelin birçok öğeden oluşan bir topluluk olduğu savını reddediyor.

İleri sürülen ikinci sav da şudur: "Diğerleri de türü, insanların bir toplamı, topluluğu olarak değil, tek tek alınan insanların her biri biçiminde gösterirler. Sokrates olan aynı gerçeklik bir varlıktan daha çoğuna yüklenebilir dediklerinde, bunu mecazi anlamda alırlar, birçok varlığın Sokrates'le özdeş olduğunu, Sokrates'le birleştiklerini ya da Sokrates'in birçok varlıkla birleştiğini söylemek uygun düşecektir. Asıl nesneleri ilgilendiren durumda teklerin sayısı kadar türün ve cinsin varlığını kabul ederler. Fakat yapı benzeşmesi durumundaysa tümellerin tekillerden daha az sayıda olduğunu düşünürler."[11] Bu tezi savunanların düşünceleri şöyle özetlenebilir: Bireysel özellikleri gözetildiğinde tüm insanlar kendinde varlıktır, tü-

meldir; ama insan olmaları konusundaki benzerlikleri dolayısıyla tekildir.

Abælardus'a göre burada tümel ile tekil iyice birbirine karışmaktadır. Eğer tümel olma birden çok varlığa yüklenebilme özelliğini taşıma olarak nitelenirse, tek tek alınan varlıklar nasıl tümel olabilir? Diğer deyişle, mantıkça tümel tekil olamaz. Bir yanda insan bir yanda da Sokrates olsun; hiçbir zaman Sokrates olan insan ile Sokrates'in bizzat kendisi aynı gerçekliği oluşturamazlar. Tümel daima kendisiyle özdeş kalan olduğuna göre, tekil hiçbir zaman tümel olamaz. Örneğin Sokrates hem beyaz, hem gramerci olabilir. Ama Sokrates tümel olarak görülürse, yani tümel tekile indirgenirse Sokrates hem beyaz, hem gramerci olamayacaktır. Aynı zamanda insan tümeli, insan olma hem Sokrates hem de Platon'da bulunduğuna göre sadece Sokrates'e ya da sadece Platon'a indirgenirse, Platon ile Sokrates'i ayıran ne olacaktır? Bunlar birbirlerinden neye göre ayrılacaklardır? Demek ki mantıkça tümel tek tek alınan gerçekliklere, tekillere indirgenemez.[12]

Ne tek ne de topluca alınan şeyler hiçbir şekilde tümel olamaz. O halde tümel nedir? Tümel olan için nesnelerin dışında bir açıklama biçimi bulunabilir mi? "Geriye tek bir çözüm yolu kalıyor: Tümelliğin bu çeşidini sadece sözcüklere atfetmek."[13] Konu dönüp dolaşıp sözcüklerde düğümlenince en çok başvurulacak kişiler doğal olarak gramerciler olacaktır. Sözcükler arasındaki bağlantılar hem gramerciler hem de diyalektikçiler tarafından incelenmektedir.

Gramercilere göre adlar özel ad ve cins adı olmak üzere ikiye ayrılır. Diyalektikçilere göreyse yalın terimler tekil ve tümel olmak üzere ikiye ayrılır. Tümel sözcüğü tanımı gereği, birçok varlığa yüklenebilendir. Tekil sözcük, tümel sözcüğün

tersine tek bir varlığa yüklenebilir; örneğin Sokrates. Gramerciler dilde, kuruluşla ilgili bağları, diyalektikçilerse yüklemle ilgili bağları göz önünde bulundururlar. "İnsan taştır" önermesi mantık açısından tam anlamıyla doğrudur, düzgündür. Taş insanın yüklemidir burada. Ama böyle bir önerme hakikate uygun mudur?

Tümel her zaman bir cins adı, tekil de her zaman özel bir ad değildir. Çünkü yüklem görevini üstlenen her terim mutlaka ad değildir; çekimli bir fiil de yüklem olabilir; öyleyse hiçbir zaman tümel, cins adıdır diye sınırlanmaz. Nitekim Aristoteles de *Kategoriler*'de bu konuya değinir. Ünlü mantıkçı Priscianus da bu düşüncededir.

Bu konuda sonuç olarak şu söylenebilir: Tümel sözcükler, tekil sözcükler vardır; ancak, tümel sözcükler daima cins adını, tekil sözcükler de daima özel adı gösterir diye bir sınırlama yoktur. Bir diyalektikçi için önemli olan, bir adın ya da çekimli fiilin olsun yüklem özelliğini taşıyıp taşımadığı ve hakikate uygun olup olmadığıdır.

Dikkat edersek Abælardus artık, tümellerden ya da tekillerden değil, "tümel sözcüklerden", "tekil sözcüklerden" söz ediyor; mademki tümel "şey" değil, tümel sözcük ancak vardır, o halde tümel sözcüklerin özellikleri nelerdir?

Abælardus'a göre tümeller sürekli olarak birtakım sorunlara yol açarlar. Çünkü anlamları kuşkulu görünmektedir: Bir yandan hiçbir tözsel gerçeklikleri yokmuş gibi görünmektedir, diğer yandan da tümeller hiçbir gerçek şeyin gerçeğe uygun olarak anlaşılmasına yaramazlar.

Tümel olan adlar tekil olanın, tek olanın zihinsel bir tasarımını tek başına ortaya koyamaz; "insan" dendiğinde örneğin, bir kimse mutlaka "insan" tümel adını belli bir varlıkta gerçek-

leştirmek isteyecektir; ancak bu durumda tümel adı belli bir gerçekliğe bağlanabilir, tek başına insan tümeli ya da herhangi bir tümel sözcük hiçbir anlam taşımaz.

Abælardus'a göre nesneler dünyasında kendi başına tümel olan hiçbir şey yoktur. Ancak, tümel adlar ve tümel adların öznenin, düşünen insanın zihninde uyandırdığı zihinsel tasarımlar vardır. Tümel için yeni bir tanım verilebilir artık: Tümel, zihinsel bir tasarımdır. Bu öyle bir zihinsel tasarımdır ki, bunu tasarlayan zihin edilgin değildir; kendine göre bir etkinliği vardır. Nesnelere bakarak algıladığı, ayrımına vardığı benzeşmeye göre hareket eder ve ortak bir tasarım üretir. Tek tek algılanan birtakım varlıklara "insan" denebilmesi için de hiç kuşkusuz, ortak bir nedenin bulunması gerekir.

Abælardus bu ortak nedeni "durum" (*status*) kavramıyla açıklar. Eğer çeşitli varlıkları birbirine bağlayacak ortak bir sözcük, diğer deyişle tümel sözcük bulunabiliyorsa, bunu sağlayan ortak bir nedenin de bulunması gerekir. İnsanları örnek olarak alırsak "insan", "insan sözü" veya "insan tözü" değildir bu ortak neden. Çünkü daha önce de gösterildiği gibi insanlar biçimleri yönünden farklı, özleri yönünden aynıdırlar diye bir durum söz konusu değildir. İnsanlar ve diğer her şey hem biçimce hem de özce birbirlerinden farklıdırlar. Ortak neden "insan" değil, "insan olma durumu"dur (*status*). "Sokrates ve Platon insan olmalarından ötürü benzerdirler; tıpkı at ve eşeğin insan olmamalarından ötürü benzer olmaları gibi; diğer deyişle onların her ikisinin de 'insan olmayan' diye adlandırılmalarına imkân veren nitelik gereği."[14] Bu, herhangi bir varlığın şu ya da bu özelliğe sahip oluşunu kabul etmede değil, aynı zamanda reddetmede de ortaya çıkar. Bir şey olma ya da olmama durumu söz konusudur burada. Örneğin insanlar için tek tek varlıkların dışında

bir insan özü ya da tözü değil, *insan olma durumu* söz konusudur. Tümel sözcüğün varlık koşulu belli bir öz değil, ortak bir şey olma durumudur; ortak neden işte budur.

Zihnin etkin işlemleri sayesinde ancak bu sonuca varılabilir. Abælardus'a göre, zihinsel işlemlerin yapıcısı durumunda olan zihin öylesine etkindir ki, onun cisimsel bir araca gereksinimi yoktur (duyum aşamasında olduğu gibi); ayrıca yine duyumlarda olduğu gibi, zihnin çalışmasının ürünü olan yapıların, cisimsel bir tözde ortaya çıkmış olmak gibi bir zorunluluğu yoktur; zihin için bir bakıma zihnin kendisinin yarattığı ve onun etkinliğini aynı zamanda yöneten nesne benzerliği yeterlidir. Burada artık, tinsel bir etkinlik söz konusudur. Bu etkinliği yönlendiren, imgesel ve kurmaca bir gerçekliktir. Tıpkı rüyalardaki imgesel kentler gibi,[15] zihnin bir özgürlüğü vardır; duyumlar gibi salt kendine verilene bağlı ve sadık değildir.

Abælardus'a göre, zihin nesnenin benzerini tasarlar; ona ilişkin *intellection*'u elde eder. Zihin çalışması için duyu verileri gereklidir ama yeterli değildir. Zihin, duyumlardan gelen izlenimler üzerinde işleyerek benzerlik denen durumu elde eder.

Bir bakıma her türlü cisimsel yapıdan ayrı olanın imgesi ancak kurmaca bir yapıya dayanır. *Intellection*, tümellerin ya da tekillerin zihindeki karşılığıdır. Kendi başına tümel olandan söz edilemediği gibi bunların zihinsel karşılığı olanların da tam anlamıyla kendi başına olduğundan söz edilemez; bunlar gerçeklik dünyasındakilere bağlı zihinsel karşılıklardır.

Abælardus'a göre, tümel olana ilişkin tümel tasarım (*intellection*) ile tekil olana ilişkin tekil tasarım (*intellection*) birbirinden ayrıdır. (Buna göre tümel tasarımın örneği insan, tekil tasarımın örneği ise Sokrates olabilir.) Öyleyse Abælardus'un tümellere ilişkin görüşü *Logica ingredientibus* çerçevesinde "tümel ve tekil

adlara bağlı intellection kuramı" diye gösterilebilir.

Boethius'a göre her tasarım gerçek bir töze dayanmalıdır. Bu durumda sadece tekil tasarımlar kalacak, tümel olanlar ortadan kalkacaktır. Oysa Abælardus'a göre her tasarımın mutlaka gerçek bir töz üzerine kurulması gerekir diye bir koşul yoktur. Tasarımın dayanağı, bir şeyin gerçek tözü olabilir; bu durumda tasarım duyulur algıyla birliktedir ya da nesne ortada yokken bile nesneye bağlı ortak ya da özel bir biçime ilişkin zihinsel bir kavrayış olabilir.

Burada artık, Abælardus'un tümellere ilişkin düşünceleriyle bilginin oluşumuna ilişkin düşünceleri iç içe girmektedir; bir bilgi kuramı sergilemektedir Abælardus. Ona göre insan, duyularının yanında, sahip olduğu zihni sayesinde tümel ve tekil olana ilişkin düşünceler elde eder. Bu, bir soyutlama işlemidir. Böylelikle tümellerin nasıl elde edildiği gösterilmiş olacaktır.

Abælardus'a göre soyutlama; zihnin, bir bütünün ya da sentezin bir ya da birkaç öğesini kendi özyapısı içinde tek başına düşünmesidir. Bu tür işleyiş biçimi, tözü gerçekte olduğundan başka bir biçimde ele aldığı için boş ve hatalı olarak görülebilir. Başka bir deyişle, bu işleyiş biçiminin boş ya da hatalı olduğu olumsuz eleştirisi getirilebilir. "Şeyler" bu durumda tamamıyla olmadıkları biçimde tasarlanmış olacaklardır; o halde, soyutlama temeline dayanan tasarım da boş olacak demektir. Ama Abælardus'a göre durum hiç de böyle değildir. Eğer biz zihin aracılığıyla bir nesnenin tamamen olmadığı durumu düşünmüş olsaydık, bu anlamda ona onun olmayan özellikleri vermiş olurduk; işte o zaman tasarımımız boş olurdu. Ama soyutlayıcı işlemde ortaya konulan bu değildir. Soyutlamanın ortaya çıkmasını sağlayan en önemli zihinsel işleyiş, dikkat olayında kendini gösterir. Biz dikkatimizi şu ya da bu yana veriyoruz. Dikka-

ti vermiyoruz diye o özellik yoktur diyemeyiz. Abælardus'un da belirttiği gibi, soyutlayıcı işlemin boş olup olmaması tamamen dikkatle ilgilidir; yoksa varlığın var olma biçimiyle değil. Dikkat ilk adımda duyularla iş görür; ancak, salt zihin işe karıştığında tasarım (*intellection*) ortaya çıkar. "Zihin maddeyi saf durumunda, biçimi de yalın durumunda düşünür, ne biri saf olarak vardır ne de öteki yalın olarak; öyle ki bu saflık ve yalınlık hiçbir gerçek varlıkla ilgi kuramaz."[16]

Maddeyi saf olarak, biçimi de yalın olarak tasarlayan anlıktır; bu modaliteler Abælardus'un dediği gibi hiçbir zaman varoluşsal değildir, zihinseldir.

Logica ingredientibus'un sınırları içinde Abælardus'un tümelden neyi anladığını çok özet bir biçimde göstermek olanaklıdır: Abælardus'a göre tümeller, temelini ruhta bulan, zihnin, soyutlama işlemiyle elde ettiği bir tasarımdır ve bunların gösterimleri belli bir anlam taşıyan sözcüklerdir. Öyleyse tümelin, gerçekçilerin şu ya da bu şekilde ileri sürdüğü gibi nesnel bir gerçekliği yoktur. Tüm felsefesinde anlambilimsel ve dilsel yaklaşıma burada görüldüğü gibi büyük önem veren Abælardus, tümeller sorununu da "dilde" çözmeyi dener. Abælardus mantık ya da diyalektikle ilgili diğer çalışmalarında tümellerle ilgili görüşlerini sergilemeyi sürdürür; hem yeniden gerçekçileri hem de adcıları eleştirir. Abælardus'un *Logica ingredientibus*'un birinci bölümünde ilkin betimlediği ve ardından da eleştirdiği görüşler kısaca bunlardır.

[1] Maurice de Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard logique* (*Première partie de la Logica "Ingredientibus"*), Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1945, s. 92.

[2] Petrus Abælardus, *Logica ingredientibus*, s. 92.

[3] a.g.e., s. 92 (1) Com. in Porphyr., Corpus, ss. 228 -234.

[4] a.g.e., ss. 93-94.

[5] a.g.e., ss. 94-95.

[6] a.g.e., ss. 96-97.

[7] a.g.e., s. 97.

[8] a.g.e., ss. 97-98.

[9] a.g.e., s. 98 Dipnot (1) In Porphyr., Corpus, s. 166.

[10] a.g.e., s. 98.

[11] a.g.e., s. 98.

[12] a.g.e., ss. 100-102.

[13] a.g.e., s. 102.

[14] a.g.e., s. 107.

[15] a.g.e., ss. 108-109.

[16] a.g.e., s. 117.

DİL-MANTIK FİLOZOFU OLARAK ABÆLARDUS VE OCKHAM

Kendine özgü bir biçimde varolanı ele alan felsefe çoğun varolan-düşünme-dil ilişkilerini çözümlemeye girişir. Böyle bir etkinlik içerisinde felsefe bir yandan salt mantık ya da psikoloji olmadan, öte yandan da bir dilbilim olmadan, düşünmeyi ya da dili bir varolan olarak ama gerçeklikle, gerçeklik olarak kendini sunan bir başka varlık türüyle ilişkileri bakımından ele alır. Ancak, bu noktada "varolan" dendiğinde terimin belirgin bir biçimde ortaya konması; "varolan"dan neyin anlaşıldığının belirginleştirilmesi gerekiyor. Burada dikkat edilecek olursa, "varolan", kavramsal içerik açısından genişletilmiştir. Dışdünyada yer alan tekil varolanların, varlıkların yanı sıra düşünmede varolanlardan, başka deyişle düşünme alanının nesnelerinden, kavramlardan, düşüncelerden; dilde varolanlardan sözcüklerden, terimlerden söz edilebilir. Düşünme ve dil boyutunda varlık bulanlar da, bu tür varolanlar da hiç kuşkusuz, gerçeklik alanında varolanlardan farklıdırlar. Var olma açısından bu farklı türleri ortaya koymaya ilişkin bakış açıları, var olma-düşünme-dil düzleminde yoğun sorunların doğmasına yol açmaktadır. Felsefe işte tam da bu noktada belirmektedir. Çünkü bu ilişkileri başka hiçbir bilgi dalı konu edinmemektedir. O halde felsefe varolana kendine özgü sorunlar, sorular öbeği çerçevesinde bakar, felsefe konusunu "var kılar".

Varolan-düşünme-dil ilişkilerinde var olma hakkını kazanan felsefeye de bu üç alandan biri açısından girme, başka deyişle bu üç alandan birini seçerek işte oradan felsefeye başlama söz konusu olmaktadır. Filozof ağırlığını hangi yana koyacaktır? Filozof, seçimini hangi tür varolandan yana yapacaktır? Çıkış yolu gerçeklik alanındaki varolan mıdır, düşünme alanındaki varolan mıdır, yoksa dil alanı ve bu alandaki varolan mıdır?

Felsefeye farklı yerlerden, yönlerden giriş eğilimleri, tutumları çok ilginç, farklı sonuçlara da yol açmıştır felsefenin tümünde. Bu farklı tutumlar, felsefi söylemlerin özgül oluşunu da sağlamıştır öte yandan. Bir felsefi söylemi diğerinden ayıran özgül ayrım, temelini bu bakış açılarında, felsefeye girilen bu noktalarda bulmuştur. Felsefi söylemlerin farklılığının varlık temeli işte budur.

Düşünme ediminin başarısına aşırı güven, düşünmenin içeriğinin (düşüncelerin) dile getirilebileceğine ilişkin tam bir inanış, filozofa, gerçeklik alanındaki varolanı tam olarak kavrayabileceği esinini verir. Bu tür yaklaşımlardan ve çözümlemelerden yana olan filozoflar, dizge oluşturmaya çok daha yatkındırlar. Böyle bir yaklaşımla amaçlanan, gerçeklik alanındaki varolana ilişkin, hiç eksiği gediği olmayan bir "tasarımlama biçimi"nin gerçekleşebileceğini benimsemekten başka bir şey değildir.

Felsefede çeşitli düzlemlerde oluşturulmuş yapıtlar, ortaya çıkan yazılı ürünler ve bunların oluşturduğu "iç diyalog"dan ötürü; hatta felsefece yapılıp edilenlerin genellikle birbirini göz ardı edememelerinden ötürü, zamanla düşünmeye ve dile ilişkin bağıntıların ya da bu iki yöne ilişkin belirlemelerin, felsefenin üzerinde yürüyebileceği yollar olabileceği düşüncesine

yol açmıştır. Bu nedenle, kimi filozoflar felsefeye düşünme ya da dil alanından girmeyi denemişlerdir. Ancak, kimi filozoflar da felsefece bakışın getirdiği, hatta bir bakıma gerekli kıldığı çokyönlülüğü dikkate alarak; bu üç alana ve onların aralarındaki ilişkilere el atmışlar, bu üç alan ve onların aralarındaki ilişkilerden doğan sorunları çözümlemeye çalışmışlardır. Düşünmenin ürünü olan yapılar üzerinde düşünme, onları birer "nesne" gibi alıp inceleme, eleştirme kimi filozofların gündemini oluşturmuştur. Bu filozofların felsefeye düşüncelerden, yani dilde varolan düşünmeden girdikleri söylenebilir. Sonuçta bu filozoflar, felsefeye gerçeklik alanındaki varolandan giren filozoflarla uyuşabilirler, benzer sonuçlara varabilirler; ama bu arada varılan sonuçtan çok üzerinde yürünen yollar büyük önem taşımaktadır. Felsefe işte asıl bu yürüyüş yolunda kendini var kılmaktadır, gerçekleştirmektedir. Bu da onun "neliği"ne ilişkin en belirgin niteliklerden biridir denebilir.

Böyle bir belirleyiş açısından özetle şunlar söylenebilir: Kimi filozofların felsefe sürüvenini, gerçeklik alanındaki varolanın kendisi doğrudan doğruya güdüyor, belirliyor. Bu filozoflar yapıp ettiklerinin böyle bir tabana dayandığı savını benimsiyorlar. Kimi filozoflarsa varolana dil aracılığıyla yönelen düşünmeyi merkeze alarak onun, gerçeklik alanındaki varolanla ve dille olan ilişkisini kurmaya, göstermeye, felsefeyi tam da bu noktaya yerleştirmeye çalışıyorlar. Kimileri de varolana dil ve dilin olanakları açısından bakıp bu üçlü ilişkiler topluluğunun yapısını bu görüngeden irdelemeye çalışıyorlar.

Dilin bir bakıma kendisi olan kuruluş biçimleriyle, onun çeşitli anlatım ya da dile getiriş olanaklarıyla insan dünyasını belirlemeye başlamasıyla birlikte, dilin doğasını kavramaya ilişkin çabalar, dilin kuruluşunu anlamaya yönelik çalışmalar

birçok filozofun ya da daha geniş olarak bir yazarlar öbeğinin asıl gündemini oluşturuyor. Düşünme ediminin sözün, dilin kendisini araştırması zamanla *trivium* adı verilen bir çalışma alanının doğuşuna yol açıyor. Gramer, diyalektik ve retorik, bu çalışma alanının alt başlıklarını oluşturuyor. Başlangıçta oldukça bölük pörçük bir nitelikle ortaya çıkan çalışmalar bir süre sonra belli bir program çerçevesinde ele alınıyor. Böyle bir yapılanmanın kendini gösterişi büyük ölçüde, düşünenlerin ortak kaygılarına bağlanabilir: Dilde var olan kimi yapıları anlama çabası; hatta dilde var olan yapılara tıpkı gerçeklik alanındaymışlar gibi, varlıksal bir temel verme çabaları.

Bu bağlamda kutsal bir söz olarak "söz" anlaşılır kılınmalıdır. Sözün kutsal olanına ilişkin "felsefi duyarlılık" bundan böyle yeni bir serüvenin de başlangıç noktasını oluşturacaktır. Yeni sorular ortaya çıkacaktır: Dilsel bir yapıyı en iyi biçimde anlamanın koşulları nelerdir? Özellikle bu tür dilsel yapıların (kutsal yazıların) varolan ve düşünmeyle olan ilişkileri nelerdir? Dildeki anlamların dayanak noktaları nelerdir?

Antikçağ felsefesinin sorunları ve bunlara ilişkin olarak benimsenmiş bakış açıları yeni sorunların ve bakış açılarının oluşumunda esin kaynağı olacaktır. Ortaçağdaki felsefe eski kaynakları kendince, kendi kaygıları doğrultusunda verimlendirmeye çalışacaktır. Böyle bir yaklaşımla oluşturulacak felsefe de büyük ölçüde bir dil ve mantık felsefesi olacaktır; eski ustalar bu iki alana ilişkin tutumlarıyla göz önünde bulundurulacaklardır. Ortaçağ felsefesi bir bakıma bir dil ve mantık felsefesidir; ortaçağ filozofları da bir bakıma dil ve mantık filozoflarıdır denebilir.

Ortaçağ filozofları iz sürecekleri yollarda yalnız değildir; birçok antikçağ filozofu, onlara duyumsadıkları kaygılarda

kılavuzluk eder. Varacağı sonuçları, tanrıbilimdeki ve etikteki açmazlar için kullanmaya çalışan Abælardus ile, yine varacağı sonuçları içinde bulunduğu düşünsel gelenekten ötürü daha nesnel bilgilere ulaşmak için kullanmaya çalışan William Ockham'ın (Guillelmus de Ockham) ortak ustaları vardır: Aristoteles, Porphyrios ve Boethius. Ayrıca Abælardus için Priscianus da en verimli kaynaklardan biridir. Geleneksel düşünme biçimleri, otoriteye bel bağlayış bu filozofların tutumlarını belirginleştirmelerinde büyük bir dayanak sağlamaktadır.

Abælardus 12. yüzyılın filozofu, Ockham ise 14. yüzyılın filozofu olarak kendilerine değin ulaşan biçimiyle *philosophia perennis*'i değerlendirmeye çalışırlar; duyumsadıkları kaygılar doğrultusunda geçmişte yolculuk yaparlar, iz sürerler. Geçmişteki felsefeye ilişkin bir bilinç oluşturmalarında, duyumsadıkları kaygılar onlara yol göstericilik eder. Yapılacak iş, her ikisi için de bir yandan özellikle mantıkta bir derinlik elde etmektir, öte yandan da dilin yapısını, işleyiş biçimini çözümlemektir. Bu onlara dilin sözcükler, terimler alanı ile gerçeklik alanının kendisini ilişki içine sokmaları gerektiği konusunda yeni bir yol açar. Bunu yapabilmenin en önemli koşullarından biri de her şeyden önce mantığa ilişkin olarak edinilen bilinçtir.

Abælardus'un felsefi söyleminde mantığa ilişkin belirleyişler çok büyük bir yer tutar. Başka bir deyişle, diyalektik ve gramere ilişkin çalışmalar onun için son derece önemlidir. Ona göre mantık ya da çağındaki deyişle diyalektik nedir? Mantık tasarımı bakımından Abælardus; Aristoteles'in ve Stoacıların tutumunu benimseyen Boethius'u otorite olarak kabul etmektedir. *Logica ingredientibus* ile *Dialectica* Abælardus'un iki büyük mantık yapıtıdır. *Logica ingredientibus*'un ilk satırları Abælardus'un otoriteye dayalı mantık yaklaşımını sergilemesi

bakımından ilginçtir. "Boethius felsefeyi üç türe ayırır: Şeylerin doğasını inceleyen spekülatif felsefe; erdemli yaşayışı gösteren ahlak felsefesi, kanıtlamaları usa uygun olarak düzenleyen ve Eski Yunanlıların mantık dedikleri akla uygun bilgi. Kimileri mantığı bir bölüm olarak düşünmezler; Boethius'a göre, onu felsefenin bir aracı olarak görürler. Çünkü bütün öteki bilgi dalları herhangi bir şekilde bundan yararlanırlar; kendilerine özgü usavurmalarını mantıktan çekip çıkarırlar. Gerçekten de ister fiziksel dünyayla, ister ahlakla ilgili problemler olsun kanıtlamaları sağlayan mantıktır. Boethius buna, hiçbir şeyin, mantığın, felsefenin hem bölümü hem de aracı olduğuna engel olamayacağı yanıtını verir; tıpkı elin, insan vücudunun hem aracı hem de bir bölümü olması gibi. Mantık kendi kendisine de bir araç olarak hizmet eder; örneğin, 'insan hayvan cinsinin bir türüdür' derken kendisini ilgilendiren sorular üzerine akıl yürüttüğü zaman kendisine de bir araç olarak hizmet etmiş olur. Ancak mantık her zaman mantığın bir aracı olarak kalmaz. Felsefenin aracı olduğuna göre, niçin az da olsa felsefe olmasın? Boethius da kendi öz konularını dikkate alarak onu, felsefenin iki öteki konusundan ayırır; mantık diğer iki dalın akıl yürütmelerini düzenlemektedir. Eğer fizikçi, akıl yürütmelerini kendisi oluşturuyorsa ona bu sanatı öğreten fizik değildir, mantıktır."[1]

Böyle bir mantık yaklaşımı, mantığa ilişkin böyle bir çözümleme ortaçağ mantıkçılarının Aristoteles mantığı ile Stoacı mantığı birlikte ele almayı amaçladığını göstermektedir. Bu anlayışa göre mantık felsefenin bir bölümüdür aynı zamanda.

Abailard on Universals adlı yapıtında Martin M. Tweedale, 20. yüzyılda Abælardus üzerine yapılan yorumların bir özetini verir. Tweedale bu yorumlar aracılığıyla ana çizgilerini kısaca

belirledikten sonra, onun mantığının bir *scientia sermonorum* olduğunu ileri sürer. Tweedale'e göre Abælardus'un mantığı, cümle içindeki bağlama göre sözcükleri, sözleri ele alan bir bilimdir ve yine aynı araştırmaya göre Abælardus felsefi bakışa dayalı dil çalışmasına söyleminde büyük yer verir.[2]

Benzer düşüncelere, bir Abælardus uzmanı sayılabilecek olan Jean Jolivet'de de rastlamak olanaklıdır. Jolivet de *Arts du langage et théologie chez Abélard* adlı yapıtının birçok yerinde onu bir dil ve mantık filozofu olarak gösterir. Yine ortaçağ felsefesine ve mantığına ilişkin çalışmalarıyla tanınan Lambertus Marie de Rijk, Abælardus'u benzer biçimde niteler; ayrıca bu arada de Rijk skolastik yöntemin özgül ayrımlarından birini de ortaya koymuş olur: "Skolastik yöntemin gelişimi gerçekten de ortaçağ mantığının ve anlambiliminin gelişimidir. Mantık ve anlambilim oldukça sınırlı bir bölüm olarak yalnızca yeni mantık (*logica nova*) üzerine dayanmakta, ayrıca XII. yüzyılın büyük mantıkçılarında (Abælardus, Melun'lü Robert, Paris'li Alberic) terimci (*terministe*) bir yol izlemekteydi. Bunlar, anlambilimsel yaklaşımın hemen tümüyle eksik olduğu *Organon*'un Aristotelesçi mantığının çok dışına çıkıyorlardı. Özellikle kavramların tanımını göz önünde bulunduran Aristoteles anlambilimsel çözümlemelerden haberdar olmamakla birlikte sözcüklerin anlamları arasındaki farkı biliyordu. 'Anlambilimsel' ve 'mantıksal sözdizimi' diye adlandırdığımız şey Aristoteles'te eksikti; bu gerçekten de onun zayıf bir yanıdır. Oysa bütün Stoacılar gibi, ortaçağ mantıkçıları da bu konuda duyarlıydılar. Onların birçok zayıf yönüne karşın terimci mantık, bu ilgi konusunda övgüye değer ve anlamlı bir tanıklık yapar. Dildeki ayrımlar terimcilerde, ileri sürülen çelişkilerin ve bunlar üzerine yerleşen yanıltmacaların maskesini düşürmeye yarar. Ama dilin çokan-

lamlılığı (*multiplicitas sermonis*) çocukça ya da ustaca yapılmış bir anlam belirsizliğinin oluşturduğu bir çokanlamlılık değildi. Bu çokanlamlılık düzgün bir dilin sözdizimsel, anlambilimsel ve hatta bilimsel karmaşıklığında ortaya çıkıyordu üstelik. Ortaçağın terimci mantığı sözdizimsel ve anlambilimsel sorunsalla uğraşmayı amaçlayan bir mantıktır. Onun ürünleri skolastik yöntemin ilk harcı oldu, hatta Abælardus'ta skolastik yöntem dilbilimsel ve anlambilimsel çözümlemeyi merkeze koydu."[3]

Varolan-düşünme-dil arasındaki ilişkide Abælardus, düşünme ve dil üzerinde doğrudan, gerçeklik alanındaki varolan üzerinde de dolaylı olarak durur. Onun asıl ilgi alanı, de Rijk'ın da belirlediği gibi özellikle dil alanıdır, dildeki anlamlar alanıdır. Dile ilişkin bu duyarlılık onu gramer ve diyalektik çalışmalarına götürür. Hatta bu iki bilgi dalı öylesine birbirinin içine girer ki onları birbirinden ayırmak olanaksız gibidir. Jean Jolivet'ye göre, "… çalışma koşulları, kültür ve anlayış biçimi Abælardus'u şeylere ilişkin bilimlerden uzaklaştırır ve onu dil sanatlarına, özel olarak da mantığa bağlar; incelediği kitaplarda, mantıkta ilkin sözcüklerle uğraşan bir disiplin görmenin özel motiflerini bulacaktır."[4]

İşte bu noktada Abælardus'un üzerinde Aristoteles, Boethius ve Priscianus üçlüsünün büyük etkisinin olduğu kolaylıkla anlaşılır; Abælardus da her filozof gibi metinlere, taşıdığı kaygılar açısından bakar; metinleri kaygıları doğrultusunda verimlendirmeye çalışır. Abælardus, dile ilişkin kaygılarını çok farklı dil düzlemlerinde çözümlemeye girişir: Sözcük, ad, fiil, cümle, cümle bağlamı ve söylem gibi farklı düzlemlerdir bunlar. Burada tümeller konusuna girmeden, Abælardus'un sadece sözcük düzleminde yapmış olduğu çözümlemeler ele alınacaktır.

Ancak, sözcüğün ne olduğuna geçmeden önce, çok kısa bir

biçimde de olsa, ona göre cümlenin ne olduğunu belirlemek gerekiyor. Bu konuda Abælardus geleneksel bir tutum sergiler; Aristoteles'in cümle tanımı onun için bir ölçüttür. *Dialectica*'da verilen tanım bunun en açık göstergesidir: Cümle "bir uzlaşıma göre anlamı olan ve ayrı olarak alınan her bir bölümünün de anlamı olan sestir" (*vox significativa ad placitum, cujus partium aliquid significativum est separatum*).[5] İşte bu cümle tanımı Jolivet'nin de titiz belirlemesiyle bir gramerciden değil de bir mantıkçı olan Aristoteles'ten alınmıştır.[6] Aristoteles'in *Peri hermeneias*'ta verdiği tanıma bir göz atmak, benzerliği göstermek için yeterli olacaktır: "Söylem,[7] uzlaşımsal bir anlamı olan ve ayrı olarak alınan her bölümünün de bir anlamı olan bir sestir."[8] Aristoteles *Poetika*'da da cümleyle ilgili olarak benzer bir tanım verir: "Cümle, bileşik ve anlamlı bir ses bütünü olup, bunun bazı parçaları kendi başlarına da anlamlı olabilirler."[9]

Cümlenin öğeleri ise sözcüklerdir ve sözcük türlerine ilişkin olarak Abælardus'tan önce Aristoteles tarafından ayrıntılı çalışmalar yapılmıştır. *Peri hermeneias*'ta bu konuları ele alan Aristoteles, *Poetika*'nın 20. Bölümü'nü dilsel anlatıma ayırmıştır. Burada Aristoteles dilsel anlatımın öğelerini birbirinden ayırarak tanımlar verir: "Dilsel anlatımın bütünlüğü içine şu bölümler girer: Harf, hece, bağlaç, tanım edatı, isim, fiil, hal ve cümle. Harf daha başka seslere ayrılamayan bir sestir. Fakat her başka seslere bölünemeyen ses de harf değildir. Tersine bir harfin ses olabilmesi için, onun bileşik bir ses bütününün parçası olması gerekir. Çünkü hayvanların da daha başka seslere bölünemeyen sesleri vardır, ancak bunlardan hiçbirini harf olarak adlandıramam. .... Bağlaç, bileşik, anlamsız olan bir ses bütünüdür. .... Tanım edatı, bileşik, anlamsız bir ses bütünüdür; bu ses bütünü, bir cümlenin başını yahut sonunu yahut da

tek tek bölümlerini gösterir. .... İsim, bileşik, anlamlı ve zaman yönünden belirlenmemiş olan bir ses bütünüdür. Bu bütünden hiçbir parçanın kendi başına bir anlamı yoktur. .... Fiil, bileşik, anlamlı ve zaman belirlemesine sahip olan bir ses bütünüdür. Bunun da hiçbir parçası, isimde olduğu gibi kendi başına anlamlı değildir. .... Çekim, isim ya da fiille ilgilidir. İsimde, bir ismi 'kimin' ve 'kime' yönünden yahut tekil ya da çoğul yönünden belirler. .... Fiilde ise, anlatılanın tarz ve biçimini gösterir, soru ve emir gibi ...."[10] Aristoteles'in burada verdiği tanımlar, dilde yer alan sözcük türlerine ilişkindir.

Ancak, sözcüklerin asıl belirleyici niteliği nedir? Dili bütün düzlemlerinde anlam yönünden belirlemeye çalışan Abælardus, özellikle *Dialectica*'da yetkin bir mantıkçı tavrıyla ortaya çıkar. Ona göre sözcükler belirgin bir anlamı olan (*certam significationem*) belirli sözcükler (*dictiones definitae*) ile belirsiz bir anlamı olan (*incertam significationem*) belirsiz sözcükler (*dictiones indefinitae*) olmak üzere ikiye ayrılırlar. Burada Jolivet'nin yaptığı çözümlemeye göre ilkin gramerci, ardından diyalektikçi kimliğiyle Abælardus kendini göstermektedir. Belirli bir anlamı olan sözcükleri Abælardus bir diyalektikçi olarak, belirli bir anlamı olmayan sözcükleri de bir gramerci olarak inceleyecektir. Sözcükleri belirlemede diyalektikçi Abælardus için anlam en önemli ölçüttür.

Ad, bir sözcük türüdür; adlar Abælardus için hem diyalektik hem de gramer yönünden ele alınmalıdır: "... (adın) özellikleri anlamına göre (imleme bakımından), kuruluşuna göre, biçimlenişine göre olmak üzere ayrılacaktır (*juxta significationem, secundum positionem constructionis, secundum vocis compositionem*)."[11]

Anlamına göre adlar özel ya da tekil diye cins adları ya da

tümel adlar diye ayrılırlar. Adların kuruluşu cins çeşitliliğine, örneğin Latincede dişil, eril, cinssiz oluşuna göre ve çekim eki alarak oluşturdukları hallerine göre ayrılırlar. Örneğin, Latincede altı hal, Grekçede beş hal vardır. Abælardus'a göre adlar bir yandan temel sözcükler ya da türetilmiş sözcükler olmak üzere ikiye ayrılırlar.[12]

Ancak Abælardus sadece adların değil, sözcüklerin anlamı üzerinde, onların imleme tarzları üzerinde özellikle durur. *Modi significandi* Abælardus için özel bir önem taşır ve bu konuyu ilkin daha genel bir bağlamda, daha sonra da özellikle sözcükler bağlamında ele alır; buradan da onun, çeşitli düzlemlerdeki varolanları sürekli olarak anlam ve imleme ilişkileri, tarzları bakımından dikkate aldığı söylenebilir: "İmlemek sadece sözcüklere ait değildir, şeyler de imlerler: Yazılan ve kendini gözlerle karşı karşıya bırakan harfler, bize sözcüklerin öğelerini gösterirler. Bu nedenle *Peri hermeneias*'ta şöyle denir: 'yazılı sözcükler söylenmiş sözcüklerdir', işaretlerdir, yani onlar onları imlerler. Çok kez de şeyler bir benzerlik gereğince başkaları tarafından imlenirler: Akhilleus'un yontusunun Akhilleus'un kendisini göstermesi böyledir. Ayrıca herhangi bir şeyi imlerle belli ettiğimiz de olur; sözcük gibi ve diğer şeyler gibi imleme işini gerçekleştirmek üzere yapılmış olanların da şeylerin imleri gibi imlemede bulunduğu söylenmektedir. Bununla birlikte, imleme konusunda her türlü kesin ilişkinin yokluğu durumunda sık sık bir şeyden ötekine geçeriz; fakat bu daha çok bir alışkanlık nedeniyle ya da onlar arasındaki ilişki nedeniyle olur: Başka biriyle görme alışkanlığında olduğumuz birini gördüğümüzde, hemen görmediğimiz kişiyi de anımsarız ya da herhangi birinin oğlunu ya da babanın kendisini görürsek, onları birbirine bağlayan bu ilişki nedeniyle derhal ötekini düşünürüz.

"İncelememizin konusu olan sözcüklerin imlemesi (anlamlama-*significatio*) birçok şekilde anlaşılır: 1- 'Yükleme yoluyla' imleme vardır: Bu durumda *insan* sözcüğü bu adın verildiği *akıllı ölümlü hayvanı imler*. 2- 'Belirtme yoluyla': *Akıllı* ya da *insan*, yüklemi oldukları tözleri adlandırırken, onların akıllı oluşlarını da belirtirler; bu nedenle Aristoteles *Kategoriler*'de şöyle der: 'Cins ve tür bir niteliği bir tözle ilgili olarak belirtirler' kendisi hakkında bilgi veren bir nitelik gereğince, bu adların kendisine verildiği töz burada söz konusudur ve adlar onun bu nitelikte bezenmiş olduğunu gösterirler. 3- Tür aracılığıyla: Örneğin söylenen bir sözcük onu duyanın zihninde bir tasarım oluşturur ve bunu onun ruhunda meydana getirir; bu nedenle *Peri hermeneias*'ta: 'Konuşan kimse bir tasarım oluşturur' denmektedir. 4- 'Değilleme yoluyla': Böylece belirli bir adla gösterilmiş bir şeyin belirsiz bir sözcükle herhangi bir şekilde imlendiği söylenmektedir, bu nedenle aynı yazarın aynı yapıtta şöyle söylediği düşünülür: 'Belirsiz olan herhangi bir şekilde bir şeyi imler'; belirli bir aktarımın imlediğini yok sayma durumunda olduğu gibi. O bir insan olmadığı için bir şeye yüklenmiş olan insan-olmayan sözcüğü de herhangi bir şekilde insanı gösterir. Ama zaten, onunla ilgili belirli bir ad altında anlaşılmış olmayan her şeye yönelik olarak onun birçok başka şeyi imlediği düşünülebilecektir. 5- Başka bir gösterme biçimi daha vardır: 'Katılma ya da eşlik etme yoluyla': Bu nedenle Sokrates adının onda herhangi bir tarzda ilineksel karakterleri gösterdiği söylenir ya da köpeğin havlaması onun öfkesini gösterir denir: Bir köpeğin kızmadıkça asla havlamadığı bilinmektedir. 6- Bir gösterme biçimi daha vardır: 'Eşlik etmeyle ve belli bir art arda geliş yoluyla': Bir kişinin babası olduğumu söylemek, onun benim oğlum olduğunu sezinletmektir."[13]

Burada da görüldüğü gibi Abælardus dildeki sözcüklerin (imleme/anlamlama-*significatio*) işlevini varolanla ilişkileri içinde nasıl gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle burada belirtilenler, varolanı (dilsel ya da varlıksal) imleme yollarıdır.

Abælardus'a göre sözcükler doğrudan doğruya varolanı imler; sözcükler, tekil varolandan önce zihinsel bir varlığı, terimi imlemez; dolayısıyla bilgi doğrudan tekil varolanlara ilişkindir, yoksa bilgi zihinsel bir terim tarafından imlenen tekil hakkında değildir. Abælardus'ta dilsel düzlem doğrudan doğruya varlıksal düzlemi gösterir. İmlerin imlediği, şeyin kendisidir. Oysa William Ockham için dilsel düzlem zihindeki kavramları (terimleri) gösterir; doğrudan, varolanı göstermez.

14. yüzyıl filozofu William Ockham'a göre, mantığa ilişkin bir bilinç olmadan, ilkin mantıksal bir belirleyiş içine girmeden bilgide hiçbir ilerleme elde edilemez. Bilgimiz önermelerle ifade edildiğine ve önermeler de terimlerden oluştuğuna göre, her şeyden önce terimleri incelemeyle işe başlamak gerekir.

Summa totius logicae'nin "De terminis" başlığını taşıyan birinci bölümünde dile getirildiği gibi, terimler yazılı, sözlü ve kavramsal olmak üzere üç öbeğe ayrılmaktadır. Geleneksel düşünme modellerine bağlılığı bakımından Aristoteles ve Boethius çizgisinde yer alan Ockham'a göre terimlerin varolanı imleyişi dolaylıdır; Abælardus'ta olduğu gibi doğrudan bir imleyiş burada söz konusu değildir. Terim sesletilen bir terim ya da yazılı bir terim olarak alındığında, ilkin kavramsal terimi imler, kavramsal terim ancak varolanı imler. Öyleyse yazılı ya da sözlü bir terimin varolanı imlemesi doğrudan değil, dolaylıdır. "Sesletilen sözcüklerin ruhun izlenimlerinin imleri olduğunu söylediğinde (*Peri hermeneias* 16 a 3-7) Aristoteles'in demek

istediği budur ve sesletilen sözcükler kavramları imler dediğinde Boethius'un demek istediği budur. Genel olarak yazarlar bütün sesletilen sözcükler imler dediklerinde, onlar yalnızca sesletilen sözcükler şeyleri ikincil olarak imlerler, ruhun izlenimleri ise birincil olarak imlerler demek istemektedirler."[14]

İmleme, Ockham'da sesletilen ya da yazılan sözcükler yardımıyla ilkin zihinsel düzlemde yapılır; sözcükler zihinsel tasarımları imlerler, ancak dolaylı olarak varolanı imlerler: "Sesletilen sözcükler, zihnin kavramlarınca imlenen şeyler için kullanılırlar; böylece kavram birincil olarak ve doğal olarak herhangi bir şeyi imler, sesletilen sözcükler de aynı şeyi ikincil olarak imlerler."[15]

Ockham bütün bu temel düşünceleri, daha sonra tümeller tartışmasında yandaşı olacağı görüşler, ayrıca da bilgi kuramı için kullanacaktır. Ona göre, "… ruhun izlenimi ya da kavram bir şeyi doğal olarak imler; oysa sözlü ya da yazılı terim sadece uzlaşımsal olarak imler. Bu ayrım daha başka bir ayrım ortaya çıkarır. Sözlü ya da yazılı bir terimin anlamını değiştirmeye karar verebiliriz; fakat herhangi birinin tek başına alacağı bir karar ya da uzlaşma, kavramsal bir terimin anlamını değiştirmede etkili olamaz."[16]

Kavramsal terim zihnin işleyişi sonucu oluşmuştur: "Ockham ikinci yönelimleri (izlenimler) (*secundae intentiones*), zihnin gidimli işleyişinden doğan ve doğal olarak ilk yönelimleri (izlenimler) (*primae intentiones*) imleyen ve ikinci aşamada yer alan kavramlar olarak gösterir hep."[17]

Ancak, Ockham konuya daha farklı bir boyutta bakabilecek kişileri de hesaba katarak im sözcüğünün doğrudan şeylere ilişkin olabileceği durumlardan da söz eder: "Bununla birlikte, kılı kırk yaran kimseleri sakinleştirmek için, 'im'

sözcüğünün iki farklı anlamı olduğu belirtilmelidir. Birinci anlamda im kaygı duyulduğu zaman akla başka şeyler getiren bir şeydir. Burada, başka yerde gösterildiği gibi, bir imin ilk kez anlatılan bir şeyi kavramamızı sağlaması gerekmez, ancak o şeyin bilgisi zihnimize yerleştikten sonra böyle bir şey olabilir. 'İm'in bu anlamında, sesletilen sözcük şeyin doğal imidir, etki onun nedeninin bir imidir. Yine de 'im' terimini bu geniş anlamda kullanmıyorum. Öteki anlamıyla im akla herhangi bir şey getiren ve bu şeyin yerine geçebilen bir şeydir."[18] Buradan da anlaşıldığı gibi Ockham imlemeyi şeyler düzleminde hiçbir şekilde ele almak istemez. Bir şey bir başka şeyin imi olabilir; ancak, ortak bilgilerin elde edilmesinde şeyler düzleminde kalınamaz; zihindeki kavramlar alanına geçilmesi gerekir. Dildeki terimler ilkin bu alana (zihinsel alana), sonra da dolaylı olarak şeyler alanına ilişkindir. Ockham böylece imi, dilsel ve zihinsel boyutta ele aldığını, yani im kavramını genişlettiğini açıkça göstermektedir.

Birer filozof olarak Abælardus ve Ockham her şeyden önce dilin, düşünmeyle ve varolanla ne türden ilişkiler içinde olduğunu araştırma gereğini duyumsamışlar ve bu konulara açıklık getirdikten sonra ancak diğer konulara el atılabileceğini de sezinlemişlerdir. Her iki filozof da bakış açılarını mantık ve dil çalışmalarıyla belli bir temele oturttuktan sonra, bir başka deyişle varolan-düşünme-dil ilişkisini özellikle dilden yola çıkarak bu doğrultuda çözümlemeye çalıştıktan sonra diğer sorunlara ilişkin yaklaşımlarını sergilemeye başlamışlardır. Böylece bu iki filozofun da felsefeye dilden girdikleri açıkça görülmektedir. Her iki filozof da dildeki anlamları çözümlemeyi denemişlerdir. Felsefece bakışlarını yönelttikleri diğer sorunları da bu yöntemle ele almışlardır. Nitekim Abælardus dildeki an-

lamları sorgulamayı tanrıbilim ve etik alanında da sürdürmüştür. Ockham da bu yaklaşımını bilgiyi temellendirmede ve tümeller sorununu çözmede uygulama alanına koymuştur. Her iki filozofun adı geçen konulardaki düşüncelerini anlamak için dile ve mantığa bakışlarını kavramak ya da hiç olmazsa onların dil ve mantık konularında ne denli duyarlı olduklarını bir kez daha ortaya koymak gerekmektedir.

[1] Petrus Abælardus, "Logica ingredientibus'un 1. Bölümü", Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, ss. 189-190.

[2] Martin M. Tweedale, *Abailard on Universals*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-New York-Oxford, 1976, s. 8.

[3] Lambertus Marie de Rijk, *La philosophie au Moyen Âge*, E.J. Brill, Leiden, 1985. s. 98

[4] Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, J. Vrin, Librairie philosophique, Paris, 1969, s. 19.

[5] Petrus Abælardus, *Dialectica* 146, 35-36, aktaran Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, s. 28.

[6] a.g.e., s. 28.

[7] Jean Tricot'nun verdiği dipnot: "Logos'un tanımı üzerine (anlam çok geniştir: söyleyiş, cümle, söylem, yargı, dile getirme...)", *Organon. 1-Catégories. II-De l'interprétation*, J. Vrin, Librairie philosophique, Paris, 1959, s. 83

[8] Aristoteles, *Peri Hermeneias*, Çeviren Jean Tricot, J. Vrin, Librairie philosophique, Paris, 1959, 16 b 30.

[9] Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, 20, 1456 b, 1457 a.

[10] a.g.e., s. 37.

[11] Petrus Abælardus, *Dialectica* 124, 27-29, aktaran, Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, s. 37.

[12] a.g.e., s. 37.

[13] Petrus Abælardus, *Dialectica*, I, III, aktaran, Jean Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Éditions Seghers, Paris, 1969, ss. 109-110.

[14] Guillelmus de Ockham (William Ockham), "Terimler Üzerine", *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 311.

[15] a.g.e., s. 311.

[16] a.g.e., s. 312.

[17] Katherine H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, E.J. Brill, Leiden, 1988, s. 150.

[18] Guillelmus de Ockham (William Ockham), a.g.m., *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, s. 312.

PETRUS ABÆLARDUS'UN AHLAK ANLAYIŞI

Bu konuşmada, Abælardus'un ahlak konusunda düşündüklerini 12. yüzyılı hiç göz ardı etmeksizin sunmayı amaçlamaktayım. Ancak hiç kuşkusuz, Abælardus'un ahlakla ilgili görüşlerini açıklamaya yönelik bu çalışma, onun başka düşünceleriyle bağlar kurulduğu ölçüde bir açıklık, seçiklik, anlaşılırlık kazanacaktır. Bir bakıma Abælardus 12. yüzyıldan seçilmiş bir örnek olarak çağını anlamamızda bize büyük katkılarda bulunacak; ama öte yandan da yaşadığı dönemin, insanlığın düşünsel kalıtına bakışı, bu kez Abælardus'u tanımada bize yardımcı olacaktır.

İmdi bu türden bir yaklaşımla insanın düşünme serüvenini anlamanın önemi de bir kez daha belirgin olarak gösterilmiş olacaktır. Geniş bir perspektiften olup bitene yaklaşmak, konunun yapısı gereğidir. Başkaca bunu şöyle dile getirmek de olanaklıdır: Hazır kalıplar, önyargılar, öteden beri doğru bir değerlendirme yapmadan benimsenmiş yaftalarla işimiz yok; onlar bizim düşünme payandalarımız değil artık. Bize, öteden beri yinelenegelmiş içerikleri veren gözlüklerimizi çıkarıyoruz. İnsanlığın geçmişinde yer alan bir kesitin yeni boyutlarını keşfetmeye çabalıyoruz; yeni içerikler buluyoruz ve bu bulduklarımızla bir kez daha ve yeni bir gözle kendimizi de keşfediyoruz. Bunu yaparken de salt soyut, kuramsal açıklamalarla

yetinemeyiz; üstelik *theoria* ile *praxis*'in birlikteliğinin bilincinde olan bireyler olarak tek yanlılığı daha baştan terk etmeliyiz.

İncelemekte olduğumuz filozofumuz da böyle bir bakış açısına kesinlikle izin vermemektedir. Etiyle, kemiğiyle, canıyla, kısaca tüm varlığıyla kendini gösteren, kişiliğini göz ardı etmeyen, Montaigne'in dediği gibi insanlığın bütün hallerini kendinde taşıyan bir özneyle, daha doğrusu bir kişiyle birlikte o dönemin felsefesine eğiliyoruz. Abælardus için felsefe yapmak, aynı zamanda bu felsefeyi yaşamaktır. Tüm yaşamını felsefenin isterleri doğrultusunda düzenlemektir. Bilgi sevgisi, onu baba evinden, ailesinin ona sağlayacağı her türlü rahatlıktan ve zenginlikten vazgeçecek kadar içten sarmıştır: "Asker kılıcını kuşanmadan önce babam da birkaç yazı çiziktirmişti ve daha sonraları bu konuda öyle bir duyguya kapılmıştı ki, bütün oğullarına, askerlik mesleğine girmeden önce yazınsal bir eğitim verdirmek istiyordu. İstediğini gerçekleştirdi. Onun ilk çocuğuydum; bu nedenle en aziz varlığıydım da, eğitimimle de bizzat uğraştı. Bana gelince, eğitimde kaydettiğim ilerleme, beni edebiyata giderek büyüyen bir istekle bağladı ve böylece zihnimde oluşturduğu güzellik uğruna, askerliğin ünlü parlaklığından, mirasımdan, büyük oğul olmanın ayrıcalıklarından vazgeçerek, Minerva'nın bağrına sığınmak için, Mars'ın savaş alanını terk ettim. Diyalektiği ve onun savunma biçimini, felsefenin tüm öğretilerine yeğ tutarak, savaş ordularını, mantığın ordularıyla değiştirdim; savaş ganimetlerini de tartışma saldırılarına kurban ettim,"[1] diyor yaşamını anlattığı *Historia mea calamitatum*'un (*Bir Mutsuzluk Öyküsü*) ilk sayfalarında. Onu harekete geçiren en önemli etmen hep yeni bilgiler elde etme isteği olmuştur.

Diyalektik öğrenmek üzere Paris'e gelmesi onun için tam

bir dönüm noktasıdır. "Sonunda, uzun zamandan beri, özellikle diyalektiğin göz kamaştırıcı olduğu Paris'e, bu konudaki öğrenimimde hocalarımdan ilki olarak düşünülen Champeaux'lu Guillaume'un yanına geldim."[2] Tüm yaşamını derinden etkileyecek ustalarla burada tanışmış, Heloissa ile burada karşılaşmış, tüm sevinçlerini, mutsuzluklarını burada yaşamıştır.

Abælardus kurduğu okullarla, giriştiği tartışmalarla, çatıştığı insanlarla son derece canlı bir yaşama tablosunu gözlerimizin önüne sermektedir. Kimi felsefe tarihçileri, araştırmacıları için o *l'enfant terrible*'dir; kimileri için bir entelektüeldir, kimileri için de *Peripateticus Palatinus*'tur.

Melidunum ve Corbolium'da kurduğu okullarla, burada verdiği diyalektik dersleriyle 12. yüzyıl Avrupası'nın iletişim dünyasının vazgeçilmez bir temeltaşı durumundadır. Hocaları söz konusu olduğunda ilk akla gelenler hiç kuşkusuz, Champeaux'lu Guillaume ile Laon'lu Anselmus'tur. Bunlar aynı zamanda onun muhalifleridir de; Clairvaux'lu Bernardus ise çatıştığı bir başka önemli kişidir. En ünlü öğrencisi ise Salisbury'li Johannes'tir. Hocalarına bazen acımasız eleştiriler getirir. Tanrıbilim hocası Laon'lu Anselmus için söylediği şu sözler ilginçtir: "Olağanüstü bir konuşma rahatlığı vardı; ama temeli değersiz ve anlamdan yoksundu. Alevlendirdiği ateş, şimdi yuvasını âdeta dumanla doldurmuştu ve onu hiç aydınlatmıyordu. Uzaktan sanki çiçekli bir ağaçtı; etkileyici bir görünüşü vardı, yakından ise, dikkatle gözlendiğinde, kısırdı. Meyvesini toplamak için iyice yaklaştım; gördüm ki bu, Tanrı tarafından lanetlenmiş bir incir ağacı ya da Lucanus'un şu dizelerde Pompeius ile karşılaştırdığı eski bir meşeydi."[3]

Ayrıca tanrıbilim Abælardus'un en verimli olduğu konulardan biridir. Yeni yorumlar oluşturma bağlamında konuları

ele almasıyla, bu alanda da önemli bir *magister* (hoca) olduğunu çağdaşlarına kabul ettirir. Onun için iki kez konsil toplanması (Soissons Konsili, 1121 ve Sens Konsili, 1140) resmi güçleri ne denli kızdırdığını göstermektedir. Dersleri büyük bir coşkuyla izlenen Abælardus, bu denli başarılı olmasının onu özel yaşamında nasıl etkilediğini de dile getirmekten geri durmaz: "Coşkunluk derslerimdeki dinleyicilerin sayısını da çoğaltıyordu; bana hangi üstünlükleri ve onuru sağladıklarını siz biliyorsunuz: Yalnızca şöhret bile bunu size öğretmek zorundadır. Fakat mutluluk her zaman budalaları böbürlendirir; bu dünyanın güvenliği, ruhun gücünü keser ve bedenin çekicilikleri aracılığıyla, ruhtaki sağlam yanları ortadan kaldırır."[4]

Abælardus da zayıflıkları olan bir insandır. Heloissa ile bile isteye yaşadığı gönül serüveni yaşamının en büyük darbesi olmuştur; bu serüven değil, böyle bir ilişkinin toplumca anlaşılamaması onu derinden sarsmıştır. Bir bakıma, yaşamının büyük bir bölümü oradan oraya sürüklenmekle, tehditlerle, ölüm tehlikeleriyle geçmiştir. Hatta öylesine her şeyden bıktığı dönemler olmuştur ki, başka türden inançları paylaşan insanlar arasında yaşamını sürdürmeyi bile düşünmüştür: "Tanrı bilir, sık sık o denli umutsuzluğa düştüm ki, inançsızların yanına gitmek için Hıristiyan ülkesini terk etmeyi bile düşündüm; hatta İsa'nın düşmanları arasında Hıristiyanca yaşamak hakkını bir ücret karşılığında satın almayı düşünecek kadar! Kendi kendime diyordum ki: Hıristiyan olmayanlar beni daha iyi karşılayacaklar ve suçlandığım konu Hıristiyanlık duygularım hakkında onları kuşkuya düşürecek; onlar da beni inançlarına daha kolay bir biçimde sokabilecekleri umudunu besleyeceklerdir."[5]

Tartışmacı tavrı, bilinen anlamlarla yetinmeyişi, her dinsel

anlatımın çokanlamlılık taşıdığının bilincinde olması, inanca dayalı önermelerin taşıdığı çelişkiler onu sürekli aramaya, yenilikler bulmaya itmiştir. Bu nedenle tüm felsefi yapıtının büyük ölçüde, dilsel anlatımlardaki diyalektik katmanı araştıran nitelikte olduğunu söylemek olasıdır. Özgür sanatların *trivium* dalı onun asıl ilgi alanını oluşturmuştur. Matematiğe, ölçüye dayalı bilimlere, bilgilere kayıtsızdır. Dışdünya ise onun hiç mi hiç ilgisini çekmez; varsa yoksa, insanı insan kılan dil ve dil sanatlarıdır onu etkileyen. Hey şeyin başı "söz"dür; sözün mantığıdır ona göre. Bu nedenle mantık/diyalektik, gramer, sözlü ve yazılı geleneğin o dönem için doruğu durumundaki dinsel metinler asıl uğraş alanıdır. Bir bakıma ona göre insan dilde varlık kazanır.

Böyle bir bakış açısıyla dindışı metinleri de irdeler ve bu metinlerden yola çıkarak yeni bakış açısıyla, dinsel metinlere eğilir. Kendi deyişiyle Origenes'in yaptığı gibi dindışı metinleri dinsel metinleri anlamada bir yem gibi kullanır. Aristoteles'in *Organon*'u üzerine birçok yorum yapar. Yepyeni bir anlayışla yaklaşıp yorumladığı tümeller sorununa ilişkin düşüncelerini *Logica ingredientibus*'ta ve öteki Porphyrios yorumlarında anlatır. Burada, tümeller sorununun nasıl başladığı ve ne türden düşüncelerin birbiriyle çarpıştığı ele alınır. Hiçbir zaman tek bir otoriteye bel bağlamayan Abælardus *Sic et Non* (Böyle ve Böyle Değil) adlı yapıtında bu tavrını en iyi biçimde gözler önüne serer; burada karşıt görüşlü otoritelerin düşüncelerinin dökümü yapılır; bu *pro et contra* yöntemidir. Bu yapıt birkaç kez gözden geçirilerek, 1121-1140 yılları arasında birkaç kez yeniden yazılmıştır.

Bu tür yazış biçimini, düşündüğü aynı şeyi hep değişik açılardan birkaç kez kaleme almayı tanrıbilimle ilgili yapıtlarına

da uygular. *Theologia summi boni, Theologia Christiana, Introductio ad theologiam* hep gözden geçirilerek yeniden yazılmış eserlerdir.

Burada özellikle sergilenecek olan ahlak anlayışının kotarıldığı yapıtları ise, *Scito teipsum* (Kendini Tanı, öteki başlığı *Ethica*) ile *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*'dur (Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog). Kendini Tanı'da sergilenen akla dayalı bir ahlak anlayışı değildir. Burada daha çok, dinsel içerikli kavramlarla ahlak olayına yaklaşılmıştır: Kusur, günah, pişmanlık gibi. Yapıtın çok kısa olan ve *Dialog*'da daha sonra yetesiye ele alınacak konulara birkaç sayfada şöyle bir dokunan ikinci bölümü ise çok önemlidir. Étienne Gilson'a göre, "Abælardus, *Scito teipsum*'da kötülük ile günah arasındaki ayrımdan hareket eder. Kötülük, uygun olmayan şeye razı olmaya duyulan bir eğilimdir; yani gerekli olanı yapmamaktır ya da gerekli olmayan şeyi yapmaktan kaçınmamaktır. Kendi başına, kötülük bir günah değildir; fakat günah işlemeye bir eğilimdir; bu eğilime karşı savaşabiliriz ve bu, böylece bizim için bir değer elde etme fırsatı olur."[6]

Dialog Abælardus'un bir bakıma üzerinde en az durulan, büyük ölçüde örtük kalmış olan bir yapıtıdır. Ama dikkatli bir bakışla bu yapıtın, 12. yüzyılı düşünsel kalıtıyla birlikte en iyi yansıtan bir yapıt olduğu, büyük ölçüde çağın düşünme biçimlerine tanıklık ettiği ortaya konabilir. Yapıt, Abælardus'un ahlak anlayışını sergilemeye çalışırken en büyük yardımcımız olacaktır.

Abælardus'un ahlak felsefesini açıklamayı amaçlayan bu tez çalışması, üç ana bölümden oluşmaktadır, şimdiye değin sizlere sunmaya çalıştığım bilgiler bir bakıma genel çerçeveyi oluşturmaktadır. Öteki iki bölümde ise doğrudan filozofun ahlak

felsefesi, bu felsefenin kavram ağı, bu kavramların temellendirilişinde büyük rol oynayan arka plan ele alınmıştır.

Gerçekten de bir filozofun ahlak konusundaki düşüncelerini nasıl temellendirdiğini göstermek önemli bir konudur. İşte bu çalışmada, ahlakın kavramsal ağının çözümlenebilmesi için her şeyden önce filozofun insan anlayışının belirginleştirilmesinin gerekli olduğu savı ileri sürülmüştür. Başka türlü dendiğinde, Abælardus'un nasıl bir insan tasarımı vardır ki böyle bir ahlak felsefesinin temsilcisi olmaktadır? Bu bağlamda, Abælardus'un düşüncelerini irdelerken hangi düşünme geleneklerinden de yararlandığından söz etmek, bunları açığa çıkarmak gerekiyordu. Onu etkileyen görüşler nelerdi? İşte bu noktada, filozofumuzda antikçağın birçok düşünme özelliklerini, biçimlerini gözlememiz olanaklıdır. Abælardus'un felsefeyi bölümlemesi, temsil ettiği filozof tipi antikçağa son derece uygundur.

Ama ilkin Abælardus'un insan anlayışını çözümlemek gerekmektedir; araştırmanın ikinci bölümü tümüyle bu konuya ayrılmıştır. Walter Heistermann'ın dediği gibi felsefe, evren hakkında bir kuram olduğu zaman bile, temelinde insan hakkında bir kuram, yani felsefi insanbilim bulunur.[7]

Gerçekten de tüm felsefe çabalarını bu açıdan değerlendirmek olanaklıdır. Her filozof "İnsan nedir?" sorusunun yanıtını arama çabasındadır her şeyden önce; varolana, olup bitene bakışını temelden etkileyen, "insan"dan neyi anladığıdır; onu nasıl bir varlık alanı olarak gördüğüdür. İnsanı insan kılan öğeler nelerdir? Bu sorulara örtük bir biçimde yanıt veren Abælardus, zamanının tanrıbilimsel-felsefi kültürünün, düşünme biçimlerinin etkisinde kaldığı gibi, antikçağı da sürekli göz önünde bulundurmuştur.

Sokrates öncesi filozoflarda bile eksik olmayan, ancak Sofistler ve Sokrates'le birlikte tam olarak bilinç alanına çıkarılan insan varlığına ilişkin sorular Platon'da ve Aristoteles'te asıl biçimlerini kazanır ve bu arada bulunan yanıtlar da klasik biçimlerini elde ederler. Platon'a göre ruh esas olarak hareketin kaynağıdır; kendi kendisinin hareket ettiricisidir, ölümsüzdür, her şeyden bağımsızdır. Pythagorasçıların etkisiyle, mitolojik bir anlatımla, Platon'a göre ruhlar bu dünyayı terk ederek başka bir dünyaya giderler ve oradan da yine bu dünyaya dönerler. Her şey kendi karşıtından doğduğu gibi, yaşam da ölümden doğar. Ölüm ise, ruhun ölümü değil, ruhun bedenden ayrılmasıdır. İşte filozoflara düşen iş de ruhun bedenden ayrılmasını istemektir. Ölüm kendisinden korkulacak bir şey değildir; tam tersine istenilir bir şeydir. Çünkü ölüm aracılığıyla filozof, kendini düşünmeye adamış kişi, idealara, asıl varlıklara ulaşır. Platon'a göre, "ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalamayana benzer."[8] Öyleyse Platon'a göre, insanın tözsel yanı ruhudur. Beden kalıcı değildir, ölümlüdür. Platon için ruhun ve bedenin birliği, düşüşün bir sonucudur. İşte bu nedenle, ruh ona göre beden içine girmekle, bir hapishane içine girmiş gibi olmaktadır; yine bu nedenle filozofun, felsefeyle uğraşanların tüm çabası buradan kurtulmaya çalışmak olmalıdır. Platon bu görüşleriyle Kilise Babaları'nı çok etkilemiştir.

Özellikle skolastik dönemde etkili olan Aristoteles ise *Ruh Üzerine* adlı yapıtında ruhla ilgili görüşlerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre ruh bedenin formudur. Ruhun bedenle ilişkisi, maddenin formla ilişkisinin özel duru-

mudur. Gilson'un yorumuna göre, Platon insanın bütünlüğünü; Aristoteles ise ruhun töz oluşunu, dolayısıyla da kendi başına varlığını ve yine bundan ötürü, ölümsüzlüğünü ortadan kaldırmıştır. Aristoteles'in bu anlayışı, beraberinde birtakım güçlükler getirmektedir; insanın öteki canlılardan, örneğin hayvanlardan farkı nedir? Çıkış yolunu Aristoteles *entelekheia* adını verdiği, insan ruhunda bağımsız bir biçimde bulunan bir ilkede bulur. Ruhun en önemli yanının akıllı yanı olduğu anlayışı sonraki yüzyıllarda da varlığını sürdürmüştür.

Stoacılar için de insanın asıl önemli yanı akıllı yanıdır; akla uygun davranan insan, ahlakça en önemli olan şeyi de yerine getirmiş demektir; erdemli olmuştur artık. İşte bütün bu düşünceler, antikçağla tartışan, hesaplaşan, onu kendini temellendirmek için çok önemli bir güç olarak gören ya da tümüyle karşı bir tavır takınmaya çalışan Yahudi-Hıristiyan görüşü için temel olmuştur. *Kutsal Kitap* da insanın varoluşunu, nasıl bir varlık yapısı olduğunu dile getiriyordu. Tanrı insanı kendi imgesine (imaj) uygun olarak yarattı; ama ne zaman ki insan Tanrı'nın buyruğuna uymayıp yasak olanı yaptı, Tanrı'ya başkaldırmış oldu artık; Tanrı gibi olmaya yeltendiği an, Tanrı'dan uzaklaştı; iyi ile kötünün bilincine vardı. Bundan böyle insanın kurtuluşa gereksinimi vardır; bunu gerçekleştirecek olansa insanın kendisi değil, Tanrı'dır. Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren, bireysel aklını Tanrı'nın aklına bağlayan kişi sonunda kurtuluşa erişebilecektir. İnsan nasıl ki aklıyla tanrısal olana bağlanırsa, kişi olmasıyla da tanrısal kişiye bağlanır. İnsan akıllı bir birey, kişi olarak aklını kullanarak iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırır ve dolayısıyla ahlak varlığı haline gelir. İnsan küçük bir evrendir artık. Hıristiyanlığın insan anlayışı kısaca budur. Hiç kuşku yok ki Abælardus'un insan anlayışı da büyük ölçüde bu çizgidedir.

Bu nedenle de Abælardus'un insan sorununa getirdiği çözümün özniteliği onun "geleneksel ve rasyonalist" oluşudur. Ona göre insan hem bir beden hem de bir ruh varlığıdır. Her iki yanın gerçekliğini de kabul eder. Fakat bazı işlevleri bakımından ruh yanı daha çok önem taşır. Örneğin; bilgi elde etme, bilen bir varlık haline gelme ruha ilişkin işlevler sonucu olur. Yapıp etmeler alanında, eylemler alanında, kısacası ahlak varlığı olarak da ruh yanı çok büyük bir önem taşımaktadır. Ruh yanının da iki belirgin yönü vardır: Erdemler ve kusurlar; bunlar birbirine karşıttır. İnsanları birbirinden ayrı kılan da ruh yanına ilişkin nitelikler, özelliklerdir. Bedensel yapı, genel insani özellikler bütün insanlarda aynıdır; onları farklı kılan ruhsal nitelikleridir.

Abælardus'a göre insan başlangıçta ne iyi ne de kötüdür. İnsana iyi ya da kötü niteliğini vermek pek de kolay bir iş değildir. Bunun neden kolay olmadığı da üçüncü bölüm tanıtılırken daha iyi anlaşılacaktır. Aslında araştırmanın iki bölümü arasında, yani ikinci ve üçüncü bölümleri arasında organik bir bağ vardır ve her iki bölüm de birbirini tamamlayıcı durumundadır. İnsan anlayışında, insanı değerlendirişinde akla, insanın akıl yanına, ruhunda aklın egemen olmasına en çok değeri veren Abælardus'un ahlak anlayışı da kuşkusuz, akla en büyük yeri, değeri veren bir anlayış olacaktır ve bu nedenle de entelektüalist nitelemesine hak kazanacaktır.

Üçüncü bölüm tümüyle ahlak anlayışına ayrılmıştır. İlkin, filozofumuzun içinde bulunduğu ortam gereği, din ile ahlakın nasıl bir ilişki içinde olduğu, ahlakın salt eylem alanı olup olmadığı, ahlakın eylemlerle örtüşüp örtüşmediği, ahlakın amacı, en yüce iyinin ne olduğu, mutluluğun nasıl çözümlendiği, erdemlerin neler olduğu bu bölümün başlıca konularını oluşturmaktadır.

"Ahlakın temellendirilişinde din ile ahlak arasındaki ilişkinin payı nedir?" sorusu bu bağlamda, özellikle ortaçağ ortamında büyük önem taşımaktadır. Bilindiği gibi dinler, birçok özelliklerinin yanı sıra, sundukları kutsal kitaplarla birer ahlak dizgesi olma özelliğini de taşımaktadırlar. Bu araştırmanın genel olarak tüm tektanrıcı dinlerin içerdikleri ahlak anlayışlarını gözler önüne sermek gibi bir amacı olmadığına göre, "din" sözcüğüne içeriği açısından bir sınırlama getirilmiştir. Abælardus da Batı Ortaçağı'nın bir temsilcisi olduğundan, aslında, dinlerin ahlaka bakışı ile felsefenin ahlaka bakışını gündeme getirmiştir. Bu nedenle, araştırmanın üçüncü bölümünün birinci alt bölümünde dinsel bakış açısı, ikinci alt bölümündeyse din etmeninden sıyrılmış, erdem kavramına ağırlık veren, antikçağa dayalı bir bakış üzerinde durulmuştur. Abælardus'un, yaşadığı döneme gelinceye değin geçen sürenin hemen tüm düşünce yapılarını özümsemiş bir düşünür olarak nitelendirilişi işte buradan kaynaklanmaktadır.

Dinsel insanbilimin ahlakı belirlemede büyük rolü vardır. Biraz önce de değinildiği gibi Tanrı, insanı kendi imgesine göre yaratmıştır; insan, özellikleri bakımından kutsal varlıklardan aşağı, ama öteki bütün canlılardan üstündür. Tanrı her şeyi bilen sınırsız bir varlıktır. Tanrı'nın bir insanı yargılamak için görünen şeylere, eylemlere gereksinimi yoktur. Hatta Tanrı ahlakın da dışındadır. Çünkü ahlak ancak iyi ile kötünün çatıştığı, birer karşıt olarak yer aldığı ortamda, insan dünyasında bulunur. Salt iyi olan Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir. En yüce iyi olan Tanrı için eylemler, yargılamalarda, değerlendirmelerde ölçü değildir. Ahlak eylemlerle örtüşmediğine göre, ahlakın asıl alanı eylemler olmadığına göre, bu alan neresidir? Dinsel yapıya göre, ahlakın asıl yeri insanın

iç gerçekliğidir. Bilindiği gibi insanın iç gerçekliği düşüncesi 12. yüzyıla gelinceye değin felsefece çok işlenmiştir; özellikle Augustinus'ta. İç gerçeklik ahlak alanında niyet ve iyi istenç olarak kendini gösterir. Niyet istencin edimidir. İstencin belli bir amacı vardır ve işte istencin, amacı doğrultusunda edimde bulunması niyettir. Gilson'un da dediği gibi niyet içe ilişkindir, eyleme asıl niteliğini veren de onu güden niyettir. Niyet, istenci gösterir.

Yalın bir ahlak anlayışı, değerlendirmede ölçü olarak eylemi alacaktır. Eğer eylem iyi sonuç veriyorsa, bu eylemin yapıcısının iyi olduğunu; eylem kötü sonuç veriyorsa, eylemin yapıcısının kötü olduğunu ileri sürecektir.

Abælardus'un ahlaksal değerlendirmeyi problematik bir duruma getirmesi işte buradan kaynaklanmaktadır. *Dialog*'da betimlediği antikçağın doğal ahlak anlayışına dayalı düşünme çizgisi ile Yahudiliğin ve birçok yönden Yahudilikten farklı olan Hıristiyanlığın düşünme çizgisi ve ağırlık verdiği kavramların farklılığı, onu bu konuda daha kapsamlı bir biçimde düşünmeye ve hatta yeni bir arayışa itmiştir; hazır düşünme kalıplarının bir anlamda ötesine geçmeye, hiç olmazsa yeni bir bireşime varmaya yöneltmiştir.

Abælardus'a göre günah eylemle özdeş değildir. Günah insanın iç gerçekliğinde, istencinin edimi olan niyette yerini alır. Günah bir gizilgüç, bir eğilim olarak var olan ruh kusurlarına razı olma, istencini o yöne doğru yöneltme olabilir. Örneğin adaletsizlik bir ruh kusuru olarak günaha yol açabilir; ama adaletsizlik kendi başına bir günah değildir.

İnsan dünyasında salt dış görünüşe bakılarak yapılan değerlendirmelerde, temelde kötü istenç olmadığı halde, "işte bu insan günah işlemiştir" denebilir. Abælardus verdiği örnek-

lerle de ahlaksal değerlendirmeler konusunda sürekli olarak derinlemesine düşünmenin gerekli olduğunu vurgular; sadece eylemlere, eylemlerin, eylemin sonucuna bakmanın yeterli olmadığını savunur. Bu noktada dinlerin getirdiği çözüm yollarını, değerlendirme biçimlerini yetersiz görür. Hatta ona göre ahlakın, dinlerin belirli, göreli kurallarını aşan yönleri vardır. Bu nedenledir ki, Abælardus tektarıncı dinlerin kural koyucu yanlarının yetersizliğini göstererek doğal ahlakı yüceltmeye çalışır.

Abælardus ahlakla ilgili yapıtlarında eylem-niyet bağını da gündeme getirir ve birçok yerde ahlaka ilişkin değerlendirmelerde eylemin yeterli olmadığını vurgular; bu noktada da antikçağı aştığı görülür. Çünkü antikçağda her türlü değerlendirme eylemle doğrudan ilgilidir; eylemin arka planı göz önüne alınmaz; hatta bu, bilincinde olunan bir alan bile değildir. Eylem Abælardus'a göre kendi başına bir varlık alanı olarak ne iyi ne de kötüdür. Kendi kendine eylem ayrımsızdır; tıpkı dışdünyadaki tek tek nesneler gibi. Eylem de tıpkı bir nesne gibi bir bilgi objesidir; ama bu bilgi değerlerin bilgisidir. Eyleme iyi-kötü nitelemesiyle yaklaşılır. İlk planda değerler alanından bağımsız olan eylemler, yüzeysel bir bakışla kendilerine yaklaşılacak bir alan değildir. Sıradan bir bakışla eylemin değeri hakkında yargıda bulunulamaz. İstencin farklılığına göre, eylem iyi ya da kötü niteliğini kazanacaktır; öyleyse eylemin belirleyicisi niyettir, istençtir. *Dialog*'da şöyle diyor: "Kendi başlarına ayrımsız olup, iyi ya da kötü oluşları kendilerinden önce gelen niyete bağlı olan eylemlerimizin durumu buna örnektir. Sık sık olduğu gibi, farklı insanlar tarafından ya da farklı durumlarda aynı insan tarafından gerçekleştirilen eylemin, niyetlerin farklı oluşuna göre iyi ya da kötü olduğu söylenir."[9]

Abælardus'a göre anlamlar, içinde yer aldıkları bağlama göre değişir ve ahlak için de aynı durum söz konusudur. Eylem, niyet bağlamında ele alınmalıdır; görünüşlerle, salt görünen eylemle yetinilmemelidir. Ona göre, "gerçekten eğer insani niyetler değil de şeylerin kendisi dikkate alınırsa, eğer ahlakın asıl değeri değil de eylemlerin nesnel sonuçları yargılanırsa ve bu yargılamaya göre, eylemlerin görünümüne göre onlar değerlendirilirse, kimi insanların diğerlerinden daha doğru, daha cesaretli, çok iyi ya da çok kötü olduğu yargısına varılacaktır."

Eylem-niyet (istenç) arasındaki ilişkide en doğru ve mutlak değerlendirmeyi yapan en yüce iyi olan Tanrı'dır. En yüce iyinin ne olduğu sorusu antikçağdan beri büyük önem taşımıştır. Antikçağın sonlarına doğru en yüce iyi, erdemle bir tutulmuştur. Tektanrıcı dinlerin gündeme gelmesiyle iyi, Tanrı'yla bir tutulmaya başlanmıştır. Her şeyi bilen, bilgisi sonsuz ve sınırsız olan Tanrı, tam-güçlü olan Tanrı salt en yüce iyidir. Tanrı mutlak varlık alanıdır. Kendi kendisinin nedenidir. Tanrı tüm iyiliktir, mutlak iyidir, en yüce iyidir. İnsanın amacı da, başka deyişle insana ilişkin en yüce iyi de bu dünyadaki gelip geçici mutluluklar değil, ölümden sonraki zaman boyutu içinde, en yüce iyi olan Tanrı'nın vereceği son derece adil kararlarla layık olacağı sonsuz mutluluktur. En aşağı kötülükse sürekli cezalandırılmadır. Burada şu noktayı açıklığa kavuşturmak gereklidir: İnsanın tam bir ahlak varlığı olabilmesi, ölümsüzlüğünde anlam kazanmaktadır. İnsanın ahlak varlığı oluşu ölümsüzlüğünü gerektirmektedir. Çünkü bu anlayışa göre insan, ölümden sonra ödüle kavuşacaktır.

Abælardus'a göre insan dünyasındaki iyi, göreli iyidir. Göreli iyiler ne denli çok olurlarsa olsunlar, mutlak bir iyiyi oluşturmazlar hiçbir zaman; ortaya koydukları yine de göreli iyidir.

Oysa mutlak iyinin göreli iyiye gereksinimi yoktur; ama göreli iyinin başka bir göreli iyiye, hatta var olmak için mutlak iyiye gereksinimi vardır. Mutlak iyi, en yüce iyi ise Tanrı'dır.

Abælardus *Dialog*'da iki önemli soruyu gündeme getirir: 1- En yüce iyi nedir? 2- En yüce iyiye nasıl ulaşılır? Birinci sorunun yanıtı verildi? En yüce iyi Tanrı'dır. Abælardus ikinci soruyu sormakla bir bakıma eylem alanına da verdiği önemi göstermiş olmaktadır. Çünkü en yüce iyiye erdemlerle ulaşılır ve erdemler aklın, temkinin eksik olmadığı her eylemde vardır.

İşte araştırmanın üçüncü bölümünün ikinci altbölümü erdem tanımına, Abælardus'un erdem anlayışını oluştururken hangi düşünürlerden etkilendiği sorusuna ayrılmıştır.

Abælardus erdemi iki yönden ele alır:

1. İnsan ruhunun, insanın ruhsal yapısının iyi yanları olarak; bu anlamda erdem, insanın varlık koşulu olmaktadır.

2. İnsana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak.

Ayrıca şu soruların yanıtları da gündeme gelmektedir:

Tektanrıcı dinlerin ortaya çıkışından önce erdem nasıl değerlendiriliyordu? Antikçağda erdemden neyi anlıyordu filozoflar? Bu dönemde erdem, filozofların düşünme doğrultularına göre farklı içerikler kazanmaktaydı. Bir bakıma antikçağın sonlarına doğru, pratiğe yönelik felsefi düşünceleriyle, bir yaşama felsefesi gibi ortaya çıkan Stoacılıkta erdem doğaya uygun yaşamaktı. Neydi "doğa"dan anlaşılması gereken? İnsanın asıl doğası onlara göre akıldı; öyleyse akla uygun yaşama asıl amaçlanan yaşama biçimiydi.

Skolastiği çok etkilemiş olan Aristoteles ise gerek ahlakla doğrudan ilgili yapıtlarında gerekse *Kategoriler*'inde nitelikle ilgili açıklamalar ortaya koyarken erdem konusuna eğiliyordu. Henüz Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini okumamış olan

Abælardus da işte *Kategoriler*'in bu bölümünden kendisi için gerekli olan esini almış oluyordu. Şöyle diyordu *Dialog*'da: "Erdem için ruhun kazanılmış ve kalıcı olan üstün bir yetkinliğidir denir. Kötünün de aynı şekilde kazanılmış ve kalıcı olan en kötü durum olduğunu düşünüyorum. Kalıcı ve sürüp giden yatkınlıkla Aristoteles'in *Kategoriler*'inde niteliğin birinci türü dediği şeyi anlıyoruz."[10] Bu açıklamaya göre erdem bireyseldir; teke, tek kişiye ilişkindir. Ama işlevi yönünden ele alındığında tek kişinin erdemli olması, erdeme uygun davranması nesnelliği bakımından yeterli değildir, diğer insanları da gerekli kılar.

Abælardus sadece Aristoteles'in etkisinde kalmaz. Cicero ve Plotinos da onu etkileyen öteki antikçağ filozoflarıdır. Abælardus'un, erdemi bölümlere ayırırken kullandığı terminoloji Cicero'yu bize anımsatmaktadır. *Dialog*'da Cicero'nun bazı yapıtlarının (*De officiis, Topica*) adını görmekteyiz.

Cicero'nun *De republica*'sının altıncı kitabında yer alan bir düşle ilgili olarak *In somnium Scipionis*'i yazan Macrobius (3. yüzyılın sonu, 4. yüzyılın başı) Abælardus'a Plotinos'un dünyasını açmıştır. Bu yapıtta Platon ve Plotinos'un görüşleri egemendir. Macrobius, *In somnium Scipionis*'te erdemleri Plotinos gibi sıralar: Siyasal erdemler, yani insanın toplum içindeki yaşamını düzenleyen erdemler (temkin, güç, ölçülülük, adalet). Arındırıcı erdemlerse ruhu eylemden ayırıp *contemplatio*'ya doğru yöneltirler, arınmış ve seyre dalmaya yetenekli bir ruhun erdemleri; nihayet örneklik edici erdemler; bunlar sonsuz olarak tanrısal akılda kalır, bizimkilerin ilkesi ve modeli olarak. İşte Abælardus *Dialog*'da Macrobius'un adını anmaz, sadece Plotinos'un düşüncesinin böyle olduğunu gösterir ve söyledikleri Macrobius'unkilerden farklı değildir.

Bütün bu etkilenmelerin ışığında Abælardus erdemi na-

sıl görür? Her şeyden önce Aristoteles'in erdemle ilgili olarak verdiği tanım tartışmasız benimsenir filozofumuz tarafından. Erdemlerin bölünmesinde, türlere ayrılmasında ise yine klasik şema gündeme getirilir. Abælardus'a göre erdem dörde ayrılır, ama temel nitelikli erdem olan temkin (*prudentia*) öteki hiçbir erdemde eksik değildir. Bu, erdemlerin anasıdır; onları besleyen kaynaktır. Abælardus; temkine, akla, pratik akla bu denli önem vermesiyle ahlak anlayışındaki rasyonalizmi ve entelektüalizmi de pekiştirmiş olur.

Teorik ve pratik işleyişinde bir bütün oluşturan akla bu denli önem verişi onu rasyonalist bir düşünür olarak nitelemeye yeter. Akılcılık Abælardus'ta ilkin bir yöntem olarak belirir. Ardından pratik aklın, en sonunda ulaşılacak olan mutluluktaki payında ortaya çıkar bu önem veriş. Onun akılcı tavrı *Dialog*'da açıkça kendini belli eder. Ona göre akılcı olmak, filozofa düşen en büyük görevdir; filozofu filozof yapan akılcılığıdır. O nedenle, bir düş çerçevesinde oluşturulan *Dialog*'daki filozofun önereceği ahlak da akılcı bir ahlak olacaktır. Aklın pratik işleyişine, özel bir deyişle temkine, sisteminde en büyük önemi verecektir. Ahlak akılla açıklandığında, temeline akıl konduğunda ancak dar kalıplardan kurtulacak ve evrensel olacaktır.

Dialog'da dinlerin sunduğu ahlak normlarının (düzgü) eleştiri ortamına getirilmesi, bir yandan onların evrensel olmadığını gösterme çabasından; öte yandan da ahlakın içeriğinin, eğer olacaksa kurallarının evrensel olması gerektiği kaygısından ileri gelmektedir.

İnsanın akıl yanı, onu aynı zamanda Tanrı'ya da bağlamaktadır. Abælardus için temkin, hem öteki erdemlerin temeli hem de sonunda tanrısal akla bağlanabilmenin aracı durumundadır.

Tüm açıklamalarında Abælardus bireşimci tavrını sürdürür.

Erdemler konusunun işlendiği asıl yapıt *Dialog*'dur; ama *Scito teipsum*'un çok kısa olan ikinci kitabında da bu konuya eğilir.

Temkin, erdemli olmanın gerekli ama yeterli olmayan koşuludur. Tam erdemli olabilmek için adil, güçlü, ölçülü de olmak gerekir. Bu üç erdem, erdemin toplumsal yanını oluşturur. Adil, güçlü (ruh gücü) ve ölçülü olmak öteki bireyleri de gerekli kılar. "... herkese gerekeni veren bir erdem olarak kısaca tanımlanan adaletle saygı, yardımseverlik, doğruculuk, cezalandırma arasında ilişki vardır,"[11] der *Dialog*'da.

Adalet için Abælardus öz olarak aynı olan bir başka tanım daha verir: "Adalet toplumsal yararla ilgilidir; o her bir kimseye değerine göre davranmaya dayanır."[12]

Güç (*fortitudo*) ya da ruhun gücü ise iki bölüme ayrılır: Sabır ve cesaret; ölçülülükse (*temperentia*) duygulanımlar üzerindeki egemenlikte, onları sınırlamada kendini gösterir. Bütün bu erdemlerin gerçekleşmesi temkin aracılığıyla olur ancak.

Ölçülü olmak, aşırılıklardan uzak olmak, ılımlı olmak hiç de kolay bir şey değildir; bu, her şeyden önce temkinli olmayı gerektirir. Temkinli insan ölçülüdür. Ölçülülüğünü gösterebilen insan da temelde temkinlidir. Antikçağda olduğu gibi aşırılıklardan kaçınmak, azla yetinmek erdemli olmanın gereklerinden biridir.

Erdemler insana neyi sağlayacaktır? Daha önce de belirtildiği gibi, erdemler insana en yüce iyiyi, sonsuz mutluluğu sağlayacaktır. Erdemle, ahlakın içsel boyutu ile dıştan görünüşü arasında bir köprü kurulduğu gibi, içinde yaşanan zaman ile ölümden sonrası arasında da bir bağlantı kurulmuş olacaktır. Dolayısıyla erdem, Abælardus'un ahlak anlayışının en önemli kavramlarından biri olmaktadır.

Bu araştırmanın birinci bölümünde kısa da olsa Abælardus'un

trivium'un birçok konusuna tanrıbilimsel kaygılarla eğildiği gösterilmiş ve çağın en önemli sorunlarından birinin tümeller sorunu olduğu vurgulanmıştır. Şimdi de üçüncü bölümün dördüncü altbölümünde, biraz da bu konuya değinilmekte ve bu konuyla ahlakın bir ilgisinin olup olmadığı üzerinde durulmaktadır. Tümeller sorunu gerçekten de felsefe tarihinin canlılığını koruyan sorunlarından biridir. Her şeyin sözel yapılara indirgendiği, sözel yapıların nesnel yapılardan, sayısal yapılardan çok ön plana çıktığı Batı Ortaçağı'nda bu konunun geniş bir biçimde ele alınması kuşkusuz rastlantı değildir.

Sorunun başlatıcısı Porphyrios, sorduğu üç önemli soruyla, kendinden önceki iki büyük filozofun, Platon'un ve Aristoteles'in düşüncelerini de canlı bir tartışmanın içine sokmuş durumda. *Isagoge* aslında Aristoteles'in *Kategoriler*'inin iyi anlaşılması için yazılmış bir yapıt. Bu sorular da dönüp dolaşıp şu noktada yoğunlaşmakta: Cinsler ve türler, bizim dışımızda kendi başına var olan şeyler midir, değiller midir? Bir bölüm filozof bunların bizim dışımızda nesnel bir varlıkları olduğunu ileri sürerken (kavram gerçekçileri) bir bölümü de bunların salt ad olduğunu ileri sürüyor (adcılık). Abælardus ise ne gerçekçi ne de adcı; kendine özgü kavramcı. Gerçekçileri şöyle eleştiriyor: Tümel şey, tümel nesne çelişkili bir yapıdır. Çünkü tümel şey kendi kendisiyle özdeş olamaz; bir yerde A iken, başka bir yerde B olacaktır; örneğin hayvan Sokrates'te akıllı, bir atta ise akıldan yoksun olacaktır. Bu ise mantık dışıdır. Adcılara göreyse tümeller sözcükten, addan başka bir şey değildir (*flatus vocis*). Bu da olanaksız, çünkü *flatus vocis* salt uzlaşım olabilir, varolanla bağ kurmaz; oysa tümel, belli bir çabayla kazanılmış, varolana dayalı bir zihin ürünü olmalıdır. İşte Abælardus'un savı budur.

Abælardus gerçek varlık olarak sadece tek olanı, tekili, bireyi kabul eder; onu gerçekçilerin yaptığı gibi sadece ilineğe, formlara indirgemez. Tümele her iki düşünme biçiminden de farklı bir varlık alanı ayırır ve bu alanda tek olan, akıllı bir varlık olan insan etkin yerini alır. Tümeller, çeşitli işlemler (karşılaştırmalar, benzetmeler, soyutlamalar, genellemeler) yapabilen insan zihninin ürünüdür. Tümel artık ne bir *res* ne de bir *flatus vocis*'tir; tümel artık insan ürünü olan *vox significativa*'dır; anlamlı sestir, sözdür.

Tümel nesneden çıkmaz ama nesnelere başvurur. Bu önerme erdemin de bir tümel olup olamayacağı sorusunu gündeme getirdiğimizde bize ışık tutmaktadır. Erdem de eylemlerden çıkmıyor ama var olmak için eylemlere başvuruyor. Eylem dünyasında bir anlamda varlık kazanıyor erdem ve yine, en temel özelliği akıllı bir varlık olmak olan insan dünyasında erdeme varılıyor. Bundan ötürü erdeme tümel gözüyle bakılabilir. İnsanın dışında bir tümel düşünülemeyeceği gibi, insan varlığının, temkinli insanın dışında tümelin (burada erdemin) maddesel bir temeli de yoktur. Erdemli olan akıllı insan olduğu gibi, erdeme, erdem kavramına varan da temkinli, akıllı insandır. Erdem insanın dışında bir gerçekliğe sahip değildir.

Abælardus tüm düşünme dizgesinde teke, bireye büyük önem vermiştir. Yaşamının çalkantılı dönemlerini yazıya dökmesi, *Historia mea calamitatum*'u yazması ve bunda Augustinus'un *Confessiones*'inden farklı olarak kendini merkeze alması, onun tekliğe, bireyselliğe ne denli önem verdiğinin bir başka göstergesi olarak değerlendirilebilir. Öte yandan da tüm insanlarda ortak olan ve var olması bireyselliği aşmayı gerektiren ahlak olayında evrenselliği arama çabası, onun, çağının ötesine geçen, dinin dar kalıpları içine kendini kapatmayan bir

düşünür olarak görünmesi, bizim için son derece önemlidir.

Abælardus üzerine yaptığı araştırmalarla da tanınan Jean Jolivet'ye göre Abælardus'un felsefesi genel olarak bir yorumcunun felsefesidir. Abælardus metinlerin anlamını aydınlatmaya, aydınlık kılmaya çalışır. Bu nedenle de o, her şeyden önce bir dil filozofudur: "Çalışma koşulları, kültür ve zihin biçimi onu nesnelerle ilgili bilimlerden uzaklaştırır, dil sanatlarına, özellikle de mantığa bağlar; ama yaptığı araştırmalarda da, ilkin sözcükler ile uğraşan disiplini mantık içerisinde görmenin özel nedenlerini bulacaktır."[13]

12. yüzyılın seçkin bir temsilcisi olarak Abælardus kendisinden önce gelen hemen bütün filozofların, ünlü hocaların düşüncelerinden yararlanmış, onların düşüncelerini bir bireşime vardırdığı gibi özgün düşüncelerin de yaratıcısı olmuştur. Çünkü Abælardus "bir klasik"tir. İşte böyle bir klasiğin ortaya koyduğu metinler de aynı özelliği, klasik olma özelliğini taşır ve "her zaman yeniden düşünmekten hoşlanacağımız doğruları gün ışığına çıkarır."[14]

Dialog'da ahlak felsefesiyle ilgili sorunların yanında, Abælardus'un felsefeden neyi anladığına ilişkin açıklamalar da vardır. "Her türlü tartışmanın temelinde benim çalışmam vardır; felsefenin en üstün amacı da doğruluğu akla uygun bir biçimde araştırmak, insana ilişkin kanıları aşmak ve her şeyde aklın egemenliğini kurmak değil midir?"[15]

Abælardus, inanç dizgelerini bile akılla sınama yolunu seçmiştir. Akılcı eğilim, sadece aklın yaptığı açıklamalara bel bağlama, *Dialog*'un filozofunun da belirgin niteliğidir. "... amacım gerçeğin araştırılması olduğunu iyice biliyorsunuz, boş bir gurur gösterisinde bulunmak niyetinde değilim; benim için Sofistlerinki gibi boş şeyler üzerinde tartışmak önemli değildir;

ben sadece özenli bir biçimde kanıtlamaları incelemeye çalışan bir filozofum ve ruhun kurtuluşunu sağlamada en önemli olan da budur."[16]

Felsefenin salt soyut, kuramsal açıklamalardan oluşmasının ötesinde, doğrudan insanla, yaşamla ilgili bir yönü olduğu üzerinde de Abælardus'un durduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada artık felsefe, insanla ilgili sorularla bezenerek, ahlak felsefesine dönüşür. Ahlakla uğraşmak, ahlak olayı üstünde düşünmek Abælardus'a göre insan yaşamını anlamlı kılar; çünkü artık, amaç belirmiştir: İnsanın nasıl bir yapısı olduğunu ve onun mutluluğunun neye bağlı olduğunu anlamak. Bunu başaracak olan da ahlak felsefesidir.

Abælardus ahlakla ilgili çalışmalarında toplumsal yaşayışta büyük önem taşıyan kavramlara açıklık getirmiştir. Ama bütün bu düşüncelerden, onun toplumsal bir reformcu olmayı amaçladığı görüşü çıkarılmamalıdır; bu, onun filozofluğuna ters düşer ve sadece günlük sorunlar düzeyinde takılıp kaldığını ileri sürmek olur. Oysa filozofun, felsefenin asıl görevi, gelip geçici olanın arka planındaki öğeleri bulup çıkarmak olmalıdır. Filozof evrensel olanı yakalamalıdır; kalıcı olanın, temelde olanın peşinden gitmelidir. İşte tüm felsefi yapıtında da Abælardus, bunu yapmayı amaçlamış ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur.

Gerçekçiliği aşmış olması, daha kendinden kırk beş yıl kadar önce doğmuş olan Anselmus'tan son derece farklı düşünmesi onu çağının, yeniliği, modernliği içselleştirmiş temsilcisi yapmıştır. Adcılık, Roscelinus'un görüşleri zihnini açmış ama eleştirel bakış açısını bu görüş için de ölçü almıştır. Her iki görüşten de –gerçekçilik, adcılık– farklı sonuçlara varmıştır.

Tüm ortaçağın; antikçağ ile Renaissance'ı da içine alan

yeniçağ arasında bir köprü görevini yerine getirmesi gibi, Abælardus'un gözler önüne serdiği genel felsefi yaklaşımı, bizim burada belli başlı yönlerine dokunduğumuz ahlak anlayışı da aynı yapının bir öğesi olarak bu türden bir görevi üstlenmektedir.

Gerçekten de Abælardus tüm düşünce dünyasıyla 12. yüzyılda yaşamış olmasına karşın çağını aşan, ilerilere de kök salabilecek veriler sunan seçkin bir temsilcidir. Çünkü Maurice de Wulf'un da dediği gibi, "tıpkı bir anıt gibidir felsefe ve bu anıta sürekli olarak eklenen taşlar vardır".[17] Her gerçek filozofun bunun ayrımında olması gibi, Abælardus da bunun bilincindedir; felsefe anıtına Abælardus 12. yüzyılda çok önemli eklemelerde bulunmuştur.

[1] Petrus Abælardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, ss. 15-16.

[2] a.g.e., s. 16.

[3] a.g.e., s. 21.

[4] a.g.e., s. 24.

[5] a.g.e., s. 53.

[6] Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1944, s. 289.

[7] Walter Heistermannh, "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri", Çeviren Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, sayı 16, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968, ss. 49-62.

[8] Platon, *Phaidon*, Çevirenler Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1945, 80-b.

[9] Petrus Abælardus, "Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog", *Bir Mutsuzluk Öyküsü* içinde, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kita-

bevi, İstanbul, 1988, s. 132.

[10] a.g.e., s. 131.

[11] a.g.e., s. 136.

[12] a.g.e., s. 133.

[13] Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, J. Vrin, Librairie Philosophique, Paris, 1969, s. 19.

[14] Sofia Vanni Rovighi, "Intentionnel et universel chez Abélard", *Abélard. Cahiers de la théologie et de philosophie*, No 6, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1981, ss. 21.

[15] Petrus Abælardus, "Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog", s. 67.

[16] a.g.e., s. 72.

[17] Maurice de Wulf, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Dover, New York, 1953, s. 145.

Kaynakça

Abælardus, Petrus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

Abélard, Pierre, "Première partie de la Logica 'Ingredientibus'", *Œuvres choisies d'Abélard, Textes présentés et traduction par Maurice de Gandillac*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1945.

Anselmus, *Monologium, Proslogium*, *De veritate Œuvres Philosophiques de Saint Anselme*, Çeviren Pierre Rousseau, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1947.

Aquinas, Thomas, *De ente et essentia/L'être et l'essence*, Çeviren Catherina Capelle, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1947.

Aristote, *Organon. I-Catégories. II-De l'interprétation*, Çeviren Jean Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959.

Aristoteles, *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

Aristoteles, *Peri Hermeneias-Yorum Üzerine*, Çeviren Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996.

Boehner, Philotheus, *Medieval Logic*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.

Boethius, Anicius Manlius, *La consolation de la philosophie*, Çeviren Aristide Bocognano, Librairie Garnier Frères, Paris, 1937.

Boethius, Anicius Manlius, *De trinitate. The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, E.K. Rand (Haz.), The Loeb Classical Library, Cambridge, 1962.

Brague, Rémi, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

Brochard, Victor, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926.

Courcelle, Pierre, "Études critique sur les commantaire de la Consolation de Boèce (XI^e^-XV^e^ siècles)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1939.

Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Çotuksöken, Betül, "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne", Söyleşi Özer Sayın, *Doğu Batı*, "Ortaçağın Aydınlığı", sayı 33, Ankara, 2005.

Denkel, Arda, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul, 1985.

Descartes, René, *Les méditations métaphysiques*, Presse Universitaire de France, Paris, 1963.

Duby, Georges, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990.

Eco, Umberto, "İşlev ve Gösterge-Göstergebilim Açısından Mimari", Çeviren Fatma Akerson, *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, Aralık 1984.

Eco, Umberto, *Gülün Adı*, Çeviren Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1986.

Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham, Çeviren ve Yayına Hazırlayan Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis-Cambridge, 1944.

Gandillac, Maurice de, *Œuvres choisies d'Abélard (Première*

partie de la Logica "Ingredientibus"), Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1945 çevirisi.

Gersh, Stephen, "Anselm of Canterbury", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Haz.), Cambridge University Press, New York, 1992.

Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge: de Scot Erigène à d'Occam*, Payot, Paris, 1925.

Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, 3. baskı, Payot, Paris, 1944.

Gilson, Étienne, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1959.

Gilson, Étienne, *Héloise et Abélard*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1978.

Goff, Jacques Le, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", Çeviren Nilüfer Uluç, *Doğu Batı. Ortaçağın Aydınlığı*, sayı 33, Ankara, 2005.

Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Heistermann, Walter, "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri", Çeviren Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, sayı 16, İstanbul Matbaası, İstanbul.

Jeauneau, Édouard, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Jolivet, Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Éditions Seghers, Paris, 1969.

Jolivet, Jean, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, J. Vrin, Librairie Philosophique, Paris, 1969.

Kabaağaç, Sina-Alova, Erdal, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995.

Kılıçbay, Mehmet Ali, "Ortaçağ mı, Ortaçağlar mı?", *Cumhuriyet* gazetesi, 10 Temmuz 1986.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 14. baskı, Presse Universitaire de France, Paris, 1983.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

Marenbon, John, "Gilbert of Poitiers", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Peter Dronke (Haz.), Cambridge University Press, New York, 1992.

Murray, Gilbert, *Five Stage of Greek Religion*, Columbia University Press, New York, 1925.

Platon, *Timaios*, Çevirenler Erol Güney-Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Platon, *Protagoras*, Çeviren Nurettin Şazi Kösemihal, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Platon, *Phaidros*, Çeviren Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Platon, *Phaidon*, Çevirenler Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1945.

Platon, *Devlet*, Çevirenler Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

Platon, *Kratylos*, Çeviren Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Porphyrios, *Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Rijk, Lambertus Marie de, *Dialectica*, Van Gorcum, Assen, 1956.

Rijk, Lambertus Marie de, *La philosophie au Moyen Âge*, E.J. Brill, Leiden, 1985.

Ross, David, *Aristoteles*, Ahmet Arslan (Haz.), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993.

Rovighi, Sofia Vanni, "Intentionnel et universel chez Abélard", *Abélard. Cahiers de la théologie et de philosophie*, No 6, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1981.

Smith, Norman Kemp, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Russell, New York, 1963.

Taschau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, E.J. Brill, Leiden, 1988.

Tweedale, Martin M., *Abailard on Universals*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-New York-Oxford, 1976.

Wuellner, S.J. Bernard, *A Dictionary of Scholastic Philosophy*, 2. baskı, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1965.

Wulf, Maurice de, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Dover, New York, 1953.

Yazıların Daha Önce Basıldıkları (ya da Sunuldukları) Yerler

"Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema", (12 Mayıs 1988 günü Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünde Yapılan Konuşma), *Felsefe Tartışmaları*, 4. Kitap, Eylül 1988, ss. 75-86.

"Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler", *Gergedan*, Rönesans Özel Sayısı, No 13, Mart 1988, ss. 35-46 ve 50.

"Tümeller Tartışması: İlk Çözüm Denemeleri", *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, ss. 21-48.

"Ortaçağda Akıl" (İlk kez burada yayımlanıyor).

"Gülün Adı ve Ortaçağ Felsefesi", *Felsefe Dergisi*, sayı 3, Kasım 1986, ss. 15-26.

"Ortaçağ ve İşkence Üzerine", *Arredamento-Dekorasyon*, Mayıs 1991/5, ss. 104-105.

"Günümüzde Ortaçağ Felsefesi", Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği "Ortaçağda Felsefe" konulu İstanbul Seminerleri'nde sunulmuş (11-12 Kasım 2005, Maltepe Üniversitesi) ve *İnsancıl* dergisinde (Nisan 2006, ss. 1-5) yayımlanmıştır.

"İnsan-Dünya-Bilgi Bağlamı Olarak Ortaçağ ve Ortaçağın Aydınlığı", *Doğu Batı* dergisinde ("Ortaçağın Aydınlığı", sayı 33, Ankara, 2005, söyleşiyi yapan Özer Sayın) yayımlanan söyleşiden esinlenerek hazırlanmış ve 6 Mayıs 2010 tarihinde "Notos Felsefe Atölyesi"nde sunulmuştur.

"Betül Çotuksöken ile Söyleşi I", *İnsancıl* dergisi için yapılmıştır (Kasım 1990, ss. 33-37).

"Betül Çotuksöken ile Söyleşi II", *Doğu Batı* dergisinin 33. sayısı için Özer Sayın tarafından gerçekleştirilmiştir.

"Ortaçağ ve Anselmus Üzerine", *Evrensel Kültür*, sayı 2, Ocak 1992, ss. 11-13.

"Anselmus'un Ontolojik Tanrı Kanıtlaması ve Yeniçağ Felsefesindeki (Descartes) Yeri", II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu'nda sunulan bildiri, 11-13 Kasım 1987, İzmir Atatürk Kültür Merkezi, (*Seminer Felsefe*, sayı 6, İzmir, 1989 ss. 49-58).

"Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu-*Logica Ingredientibus*'un Birinci Bölümü", *Felsefe Tartışmaları*, 2. Kitap, Mayıs 1988, ss. 25-33.

"Dil-Mantık Filozofu Olarak Abelardus ve Ockham", *Felsefe Dergisi*, Felsefe ve Dil Özel Sayısı 90/2-3, 1990, ss. 113-124.

"Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı", (Ankara Alman Kültür Merkezi ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun işbirliğiyle düzenlenen Doktora tezlerinin tanıtılmasının amaçlandığı Konferanslar çerçevesinde 4 Mayıs 1987'de Ankara Alman Kültür Merkezi'nde sunulmuştur).

DİZİN

I. François 57, 59

Abælardus, Petrus 9, 24, 30, 38, 40, 41, 43, 47-49, 70, 123, 124, 130, 136-138, 140, 142, 148-152, 159-161, 167, 172-174, 176, 177, 182, 184, 185, 188, 194, 195, 197, 198, 204, 207, 216-218, 221-223, 148, 257, 273-287, 291-297, 299, 301-310, 312-327, 334
açınlama 20, 126, 127
adcılar, adcılık 30, 33, 34, 40, 49, 138-141, 164, 165, 168, 175, 177, 178, 180, 193-195, 202, 203, 209, 220, 224-226, 229, 242, 249, 263, 273, 285, 322, 325
ahlak 16, 50, 56, 58, 75, 76, 126, 169, 198, 211, 216, 240, 292, 304, 309, 310, 312-318, 320-326, 334
Akdeniz 21, 55, 154, 232
Akhilleus 297
akıl 16, 25, 31, 34, 36, 41, 47-49, 51, 52, 54, 56, 64, 66, 68, 73, 84, 91, 99, 101, 105, 108, 111, 112, 116, 117-130, 133, 137, 143, 144, 149, 151, 177, 179, 193, 195, 225, 228, 243-247, 251, 252, 255, 257, 260-262, 265-267, 275, 276, 292, 298, 312, 313, 318-320, 322-324
akılcılık 19, 35, 36, 55, 58, 73, 149, 176, 221, 251, 267, 270, 271, 320, 324
Alman Romantikler 132
analitik felsefe 16, 170, 171, 194, 212
anlam 19, 30, 35, 36, 39, 44, 46-48, 51, 53, 57, 61, 75, 78, 86, 91, 99, 126, 127, 136, 170, 194, 212, 263, 290, 293-297, 300-302, 317
anlama gücü 24, 25, 109, 112, 119, 120, 125-127, 129, 244, 245
anlambilim 285, 293, 294
anlık 29, 96, 139, 140, 143, 242, 244, 246, 248, 249, 285
Anselmus 30, 31, 34, 35, 37, 41, 45, 47, 54, 68, 122, 123, 148, 150, 151, 175, 193, 214, 220, 221, 251, 253-267, 269-271, 306, 325, 328, 334
antikçağ 19-21, 23, 24, 33, 47, 50, 56-58, 62, 69, 70, 99, 129,

138, 141, 162-164, 166, 189, 198-202, 207, 210, 212, 239, 240, 251-253, 256, 257, 290, 310, 312, 314-319, 321, 325
Antisthenes 241
Apologyacılar 20
Aquinas, Thomas 25-28, 31, 32, 34, 42, 43, 51, 54, 125, 167, 171, 173, 177, 188, 206, 207, 214, 217, 224, 225, 328
argumentatio 16, 41, 52, 270
argüman 16, 126
Aristoteles 25-29, 31-33, 37, 42, 45, 46, 49-51, 53, 54, 63-66, 69, 75-95, 102, 103, 106, 108, 109, 112-115, 117, 119, 120, 124, 127, 128, 140, 164, 171-173, 177, 187, 189, 194, 202, 204, 208, 212, 215-217, 223, 224, 231, 239, 241, 242, 252, 253, 273, 275, 281, 291-296, 298, 299, 302, 308, 311, 312, 318-320, 322, 328
Aristoteles'in Kategorilerine Giriş 115, 128, 146, 249, 331
aritmetik 60, 130, 155
astronomi 60, 130, 155
Asurlu Tatianus 20
Augustinus, Aurelius 21, 161
Auxerre'li Lambert 41
Avrupa 21, 48, 53-56, 63, 153, 154, 161, 162, 166, 167, 173, 178-181, 191, 192, 206, 207, 213, 215, 217, 223, 226-232, 240, 252, 306, 330
Avrupa: Roma Yolu 180, 182, 229, 231, 328

Bacon, Fransis 51, 57, 63-67, 144, 179, 223, 224, 228
Bacon, Roger 51, 52, 68, 137, 141-144
Baeck, Louis 55
Batı 42, 51, 132, 133, 136, 138, 153, 161, 188, 189, 191, 192, 199, 214, 215, 239, 314, 322, 330
beden 11, 12, 58-60, 65, 66, 118, 128, 129, 148, 151, 157, 158, 168, 172, 179, 208, 209, 224, 227, 264, 267, 307, 311, 313
bellek 10, 11, 60, 64, 66, 68, 171, 172, 213
bilgi 16, 22, 24, 25, 29, 30, 37, 38, 40, 41, 46, 48-50, 52, 54, 58, 60-67, 70-76, 79, 81, 82, 84-87, 89, 92, 94, 96, 101, 117, 119-121, 124-128, 130, 133, 135-140, 142-144, 153, 155, 162, 169, 171, 172, 175, 182, 185, 188, 190, 197, 214-216, 220, 225, 235, 239-249, 253, 258, 261, 263-266, 273,

284, 287, 291, 292, 294, 298, 299, 301, 302, 305, 306, 309, 313, 316, 317
bilgi felsefesi 30, 169, 211
bilgi kuramı 29, 171, 176, 214, 222, 225, 249, 284, 300
bilim 9, 11, 20, 37, 40, 50, 52, 64, 67, 68, 79-81, 83, 84, 92, 97, 101, 140-144, 154, 155, 158, 179, 194, 209, 227, 233, 241, 245, 249, 294, 308, 324
bilme edimi 40, 119, 120, 153
birey, bireysel 11, 12, 31-33, 37, 39, 41, 47, 64, 67, 78-80, 82-91, 95-108, 119, 128, 138, 140, 144, 147, 158, 164, 168, 173, 174, 178, 180, 202, 204, 209, 216-218, 223, 226, 228, 229, 241, 242, 244, 248, 249, 257, 258, 263, 275, 276, 278, 279, 305, 312, 319, 321, 323
Boehner, Philotheus 43
Boethius (Anicius Manlius Torquatus Severinus) 24, 25, 28, 46, 70, 109-113, 115, 119, 126, 129-131, 172, 173, 176, 194, 214-217, 222, 239-250, 273, 275, 277, 291, 292, 294, 299, 300
Boétie, Étinne de la 61
Bréhier, Émile 137
Burckhardt, Jacob 173, 218
Calvin, Jean 56, 59
Campanella, Tommaso 57
Capelle, Catherina 32, 42, 328
Champeaux'lu Guillaume 47, 148, 150, 306
Chartres Okulu 240
Cicero, Marcus Tullius 22, 319
cins 28, 29, 33, 79, 80, 82-84, 88, 92-106, 108-112, 118, 128, 138, 144, 191, 192, 241, 243, 248, 277, 279-281, 292, 296-298, 322
cisim 29, 86, 87, 96, 109, 110, 112, 113, 139, 245, 264, 276, 283
Coğrafi Keşifler 55, 179, 227
Courcelle, Pierre 240, 249, 329
Cousin, Victor 50
creatio 127, 187
Cusanus, Nicolaus 55

De divisione naturae 34, 219
De ente et essentia 27, 31, 42, 54, 328
De veritate 35, 45, 256, 260, 263-265, 271, 328
demokrasi 234
deney 51, 52, 97, 138, 143, 178, 225, 226, 252
Descartes, Rene 51, 54, 67, 171, 179, 189, 214, 224, 228, 252, 260, 266-271, 329, 332

Deus (bkz. Tanrı)
dışdünya 10-14, 37, 40, 50, 69, 76, 86, 120, 121, 123, 124, 127, 136, 155-158, 164, 169, 175, 178, 182, 186, 193, 194, 202, 210, 220, 241, 242, 259, 264, 265, 287, 308, 316
dil 16, 21, 29, 30, 35-37, 39-41, 44, 47, 57-61, 66-69, 71, 72, 74, 78, 80, 82, 90, 92, 94, 97, 110, 111, 118, 120, 127, 129, 130, 136, 153, 155, 156, 158-161, 166, 175, 177-179, 186, 187, 190, 193, 194, 205, 206, 220, 221, 225, 226, 228, 231, 232, 254, 255, 258, 259, 263, 273, 281, 285, 287-291, 293-296, 299, 301, 302, 308, 324
dilbilgisi 223
din, dinsel 19-21, 23, 26, 35, 37, 44, 49-51, 53-56, 135, 141, 144, 150, 157, 158, 162, 165, 179-181, 186, 200, 201, 204, 205, 223, 226, 230, 231, 233-235, 251-254, 307-309, 313, 314, 316-318, 320, 323
diyalektik 23, 30, 44, 46-48, 126, 130, 150, 155, 159, 175, 220, 253, 257, 263, 273, 280, 281, 285, 290, 291, 294, 296, 305, 306, 308
doğa 10, 23, 31, 33-35, 52, 59-61, 64, 65, 67, 74, 76, 88, 90, 91, 107, 116, 121, 122, 133, 142, 144, 149, 150, 157, 163, 165, 167, 174, 179, 199, 203, 207, 219, 224, 227, 240, 243, 245, 248, 280, 292, 300, 301, 318, 329
doğruluk 12, 27, 36, 38, 70, 97, 116, 117, 120, 124, 128, 175, 192, 205, 208, 225, 249, 259, 265, 267, 281, 312, 317, 321
Dolet, Étienne 59
Dominiken 51
Donatus, Aelius 194
doxa 71
Duby, Georges 191, 196, 329
duygu 20, 117, 158, 159, 307, 321
duyu 11, 35, 73, 77-81, 87, 90, 91, 119, 120, 125, 244, 264, 265, 268, 283-285
duyulur olan 11, 29, 31, 37, 70, 71, 74-79, 81, 84, 87-91, 96, 98, 109, 110, 112, 113, 161
duyum 24, 25, 64, 71, 84, 118, 119, 125, 128, 176, 222, 243-247, 264, 283
duyumcu 242
dünya görüşü 49, 207, 253
düşünme 10-14, 18-20, 22-25, 29-31, 33-37, 40, 41, 44, 46, 47, 51, 54-56, 63-67, 69-71,

73, 75, 77, 80, 86, 92, 94, 97-99, 101, 110, 111, 117, 119-121, 123, 124, 126-128, 132, 133, 136, 138, 140, 147, 148, 150, 155, 156, 160, 164, 166, 170-172, 174-177, 179, 182, 186, 187, 189, 193-197, 199-201, 205, 206, 208, 210, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 222, 224-226, 228, 235, 241, 247, 248, 252, 253, 255, 257-259, 261-271, 277, 278, 287-291, 294, 299, 301, 304, 309-311, 315, 316, 318, 323

Eco, Umberto 133-135, 137, 139, 142, 145, 146, 188, 329
edim 11, 13, 20, 26, 29, 40, 63, 73, 97, 117-120, 123-126, 129, 130, 153, 158, 160, 180, 186, 187, 199, 241, 244, 258, 262, 263, 268, 270, 271, 288, 290, 315
erdem 59, 231, 240, 292, 312-314, 317-321, 323
Eriugena, Ioannes Scotus 30, 34, 148, 200
Ermiş Bernardus (Clairvaux'lu Bernardus) 48
Eski Ahit 48
Eski Yunan 20, 21, 60, 155, 181, 220, 229, 230, 232, 292
eskiçağ 10, 116, 157, 161, 162, 172
etik 75, 151, 216, 224, 291, 302, 318
ex nihilo 24, 168
experientia 52, 65
evren 20, 23, 25, 36, 51, 55, 57, 124, 135, 172, 174, 187, 191, 193, 215, 216, 219, 240, 241, 310, 312
evrensel 51, 83, 132, 134, 139, 140, 178, 206, 210, 226, 232, 233, 320, 323, 325

Farabi 124
felsefe 10-13, 15, 16, 18-23, 28-30, 33, 35, 36, 41, 46, 47, 54, 55, 57, 63, 64, 75, 92, 96, 101, 113, 116, 117, 120, 124, 130, 133, 134, 137, 138, 141, 145, 153-157, 160, 163, 164, 166, 169-172, 174-178, 182, 184-189, 191, 193-195, 197-200, 202, 205, 207, 208, 211-215, 218-220, 222-225, 228, 233-235, 239, 240, 242, 243, 249, 252, 253, 255, 260, 265, 270, 271, 273, 285, 287-293, 301, 305, 306, 309-311, 314, 315, 318, 322, 324-326
fenomen 23, 47, 125
Fides quaerens intellectum 123,

130, 260
Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasındaki Diyalog 124, 130, 326, 327
fizik 26, 30, 64, 65, 67, 86, 87, 245, 292
form 33, 57, 79, 86, 88-91, 94, 98, 180, 229, 233, 253, 311, 323
Fransisken 51, 58, 139-141, 180, 229
Frege, Gottlob 194

Gandillac, Maurice de 43, 176, 222, 285, 328, 329
Gargantua 59
Gaunilon 54
Gazali 125
geometri 60, 83, 87, 107, 126, 130, 155, 239, 269
gerçeklik 27, 30, 35, 37, 39, 44, 46, 57, 58, 63, 71, 77, 83, 96, 97, 103, 112, 125, 129, 139, 141, 144, 158, 163, 169, 200, 210, 213, 232, 245, 254, 261-263, 265, 269, 271, 274, 275, 277-283, 285, 287-291, 294, 313, 323
Gersh, Stephen 126, 131, 330
gezimcilik 65, 94, 96
Gilson, Étienne 18, 20, 42, 43, 58, 132, 136, 137, 146, 153, 161, 176, 222, 250, 309, 312, 315, 326, 330
Gnostikler 20
Goff, Jacques Le 53, 137, 154, 155, 161, 174, 218, 330
görüngü 68, 134, 141
gösterge 59, 134-136, 145, 149, 157, 170, 176, 211, 222, 260, 295, 323, 329
göstergebilim 134, 135, 145, 329
gözlem 45, 51, 62, 67, 100, 151, 169, 196, 210, 310
gramer 23, 36, 44, 46, 175, 194, 220, 221, 273, 280, 290, 291, 294-296, 308
Gülün Adı 132-134, 136, 139, 145, 146, 188, 329, 333

hakikat 35, 41, 44, 45, 63, 117, 125, 177, 225, 251, 252, 254, 256-259, 263-267, 271 281
hareket 65, 73, 77, 78, 104, 105, 118, 135, 167, 245, 305, 311
Häring, Nikolaus M. 131
Haskins, Charles Homer 137
Heistermann, Walter 310, 326, 330
Helenistik dönem 19, 46, 187, 189
Heloissa 151, 184, 222, 306, 307
Hıristiyanlık 19-21, 53, 58, 155, 168, 169, 181, 198, 204, 208,

211, 230, 307, 312, 315
Huizinga, Johan 174, 218
hukuk 56, 60, 137

In somnium Scipionis 319
Institutiones Christiana 59
Isagoge 28, 42, 70, 92, 93, 95-98, 108, 109, 115, 128, 146, 249, 322, 331

İbn Rüşd 27, 31, 124, 125, 225
İbn Sina 27, 31, 124
iç gerçeklik 163, 171, 180, 199, 213, 228, 315
idea 29, 49, 69-79, 81, 88-91, 109, 254, 311
idealizm 193, 216, 248
idol 66-68
ilinek, ilineksel 25, 29, 66, 91-94, 96, 99, 100, 104, 105, 107, 108, 118, 125, 204, 274, 276, 298
ilke 21, 23-25, 31-33, 48, 58-60, 67, 72, 74, 79-83, 85, 87, 89, 94, 96, 98, 99, 102-105, 126, 171, 187, 213, 242, 262, 263, 265, 312, 319
im 134, 140, 143, 157, 297, 300, 301
imge 12, 13, 64, 67, 77, 116, 125, 143, 154-156, 162, 188, 190, 197, 199, 246, 265, 283, 312, 314
imgelem 25, 61, 64, 72, 119, 120, 147, 244-247
inanç 11, 13, 16, 21-24, 35, 36, 45, 47, 48, 50, 54, 56, 58, 59, 63, 68, 79, 116, 121-127, 133, 135, 137, 138, 143, 150, 156, 165, 168, 179, 186, 189, 192, 201, 204, 208, 228, 234, 254, 255, 257, 260-263, 265, 267, 270, 277, 288, 307, 308, 324
insan 9, 10, 12-14, 19, 21, 24, 25, 28, 32, 36, 38, 39, 45, 47-52, 54-68, 72-76, 78, 94, 97, 101, 102, 105, 107, 108, 116-119, 121-129, 133-136, 140-142, 144, 149, 151, 153, 156, 157, 170, 172-174, 179-182, 195, 196, 205, 209, 214, 217, 219, 224, 226-228, 230-233, 240-244, 246-249, 263, 265, 267, 274, 276-284, 289, 292, 298, 304, 308, 310-315, 317-319, 321, 323-325
insan hakları 151, 203, 205, 234
intellectus 124, 126, 129, 143
İntelligentia (bkz. anlama gücü)
İsa 20, 49, 133, 204, 307
İskenderiyeli Clemens 20
İspanyalı Petrus 41
istenç 56, 315-317
iyi 24, 49, 58, 61, 71, 73, 122,

123, 142, 151, 213, 240, 255, 256, 261, 312-318, 321
izlenim 64, 100, 160, 221, 242, 244, 283, 299, 300

Jeauneau, Édouard 129-131, 175, 182, 221, 236, 330
Jolivet, Jean 41, 176, 222, 293-296, 302, 303, 324, 327, 330
Justinus 20

kamusal alan 179, 226, 234
kanı 35, 86, 124, 175, 268, 324
Kant, Immanuel 13, 14, 64, 66, 171, 179, 180, 182, 214, 228, 229, 326, 330, 314
kategori 25, 27-29, 34, 47, 75, 85, 93, 94, 101, 102, 104, 110, 125, 144, 165, 166, 195, 203, 205, 213, 241, 242, 268
Kategoriler 28, 29, 46, 65, 86, 88, 93, 94, 102, 172, 215, 216, 281, 298, 318, 319, 322
Katoliklik 59
kavram 11, 13, 26, 29, 33, 37, 39, 44-47, 49, 54, 56, 62, 64, 67, 70, 71, 75-77, 88, 96, 99, 103, 108, 116, 118, 127, 128, 140, 154, 156, 158, 160, 164, 166, 169, 178, 180, 187, 193, 201-203, 205, 206, 208, 226, 228, 233, 248, 254, 261, 263, 264, 270, 287, 293, 299-301, 309, 310, 315, 321, 325
kavram gerçekçiliği (realizmi) 31, 33, 138, 140, 143, 148, 164, 165, 178, 193, 195, 202, 203, 210, 225, 249, 273, 322
kavramcılık 138, 164, 165, 202
kent 22, 49, 55, 141, 155, 166, 168, 169, 206, 211, 283
Kılıçbay, Mehmet Ali 145, 191, 192, 196, 329, 330
kilise 49, 54, 56, 57, 132, 133, 137, 138, 141, 147, 155, 163, 166, 168 199, 206, 208, 220, 221
Kilise Babaları 200, 212, 311
Konseptüalizm (bkz. kavramcılık)
Koyré, Alexandre 266
Kratylos 72, 113, 331
kuşku 35, 45, 52, 62, 140, 145, 156, 266-269, 281, 307
Kutsal Kitap 50, 57, 63, 144, 163, 172, 178, 199, 200, 216, 226, 251, 261, 312
kültür 18, 21-23, 55, 57, 61, 116, 134-136, 148, 153-157, 163, 166, 173, 176, 179-181, 184, 185, 187, 188, 191, 199, 201, 206, 212, 214, 217, 218, 222, 228, 230-232, 235, 294, 310, 324

küresel 166, 210, 232, 233
Kynik Okulu 241

laiklik 179, 227, 234
Lalande, Andre 127, 331
Lange, Friedrich Albert 19, 32, 42, 43, 331
Latin kültürü 21, 198
Latince 21, 53, 60, 109, 124, 129, 155, 185, 239, 297
Leibniz, Gottfried W. 171, 214, 252
Libera, Alain de 174, 218
Locke, John 178, 225
logos 44, 47, 91, 116, 121, 129, 166, 205, 302
Lombardia'lı Lotulphe 148
Lucanus, Marcus Annaeus 306
Luther, Martin 56

Macrobius, Ambrosius Theodosius 319
madde (özdek) 23, 26, 31-33, 37, 41, 65, 79, 80, 84, 86, 88, 89, 105, 107, 112, 119, 120, 163, 242, 244-247, 274-277, 285, 311, 323
magister 47, 157, 167, 206, 307
Magna Carta 178, 226
Magnus, Carolus 173, 218
manastır 48, 58, 60, 133-136, 145, 148, 166, 167, 170, 188, 206, 207, 212, 219
mantık 15, 16, 28, 30, 40, 44-46, 51, 54, 57, 66, 72, 84, 87, 88, 91, 93-95, 99, 101, 103-110, 123, 126, 130, 144, 158, 161, 168, 169, 175-178, 210, 211, 220, 223-225, 233, 239, 241, 242, 252, 253, 263, 267, 271, 273, 276-281, 285, 287, 290-296, 299, 301, 302, 308, 322, 324, 334
mantıkçılar 30, 36, 38, 41, 187, 194, 253, 292, 293
Markos İncili 20
matbaa 55
Melun'lü Robert 293
metafizik 19, 22, 25, 34, 40, 41, 49, 51, 64, 65, 67, 101, 141, 196
Metafizik 25, 27, 29, 33, 46, 69, 75-77, 79, 86, 102, 113, 114, 224, 328
Metafizik Düşünceler 266, 267, 269
Milano 22
mistisizm 239
mitoloji 57, 311
modernlik 9, 19, 21, 48, 51, 63, 129, 160, 162, 176, 189, 199, 209, 221, 223, 224, 234, 251, 325
Monologium 34, 122, 123, 130,

255, 256, 260, 261, 271, 328
Montaigne, Michel de 57, 61-63, 305
Morus, Thomas 57
Murray, Gilbert 26, 42, 331
müzik 130, 155, 239

Navarre, Marguerite de 57
neden 25, 29, 64, 65, 67, 70, 71, 77-80, 87, 89, 125-127, 130, 165, 224, 244, 275, 282, 283, 301, 317
nesne 1322, 26, 31, 33, 37, 39, 44, 45, 51, 54, 64, 66, 67, 72, 77-81, 84-86, 88, 99, 118, 120, 122, 123, 126, 128, 135, 140, 141, 143, 144, 156, 157, 169, 173, 175, 182, 210, 220, 221, 228, 243, 244, 246, 256, 259, 262-265, 279, 280, 282-284, 287, 289, 316, 322-324
Nietzsche, Friedrich 181, 230
Nikomakhos'a Etik 318
nitelik 9, 15, 16, 18-20, 24, 33, 37, 38, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 58, 64-66, 68-72, 74, 78-83, 85, 88, 89, 91-93, 96, 98-101, 105-108, 110, 117, 118, 122, 133, 149, 159, 165, 178, 184, 186, 190, 195, 209, 216, 220, 226, 240-242, 245-248, 252, 256, 258, 267-269, 273-275, 278, 282, 289, 290, 296, 298, 308, 313, 315, 316, 318-320, 324
nominalizm 138, 156-158, 161, 164, 165, 168, 193, 202, 203, 209
Nordström, Johann 174, 218
Novum Organum 66, 67, 144
numen 125

Ockham, William 33, 37-41, 51, 70, 115, 137, 139, 141, 142, 158, 161, 172, 177, 178, 180, 187, 188, 194, 217, 225, 228, 273, 287, 291, 299-303, 329, 332, 334
olumlama 27
Organon 46, 253, 293, 302, 308, 328
Origenes 20, 308
ortaçağ 15, 16, 18, 19, 21-25, 28, 29, 33, 34, 36, 40-42, 44, 46, 49, 50, 52-54, 56-61, 63, 67, 69, 70, 99, 108, 109, 116, 120-124, 126, 127, 129, 130, 132-138, 140-143, 145, 147-149, 151, 153-158, 160-178, 182-202, 204-214, 216-221, 223, 224, 229, 233, 234, 236, 239, 240, 242, 243, 247-249, 251-253, 255-260, 267, 268, 270, 271, 273, 290, 292-294,

302, 303, 314, 322, 325

önerme 27, 35-40, 48, 61, 71, 75, 126, 127, 141, 158, 194, 260, 262, 263, 267, 278, 281, 299, 308, 323
öz, özcülük 26-28, 31, 33-35, 45, 56, 58, 72, 73, 77, 79, 82, 86, 91, 92, 100, 101, 122, 123, 134, 149, 165, 179, 181, 190, 197, 202-204, 207, 227, 231, 232, 244, 252, 256, 259, 263, 269, 270, 274-278, 282, 283, 321
özne 22, 25, 38, 51, 86, 88, 92, 120, 126, 156, 180, 182, 216, 223, 228, 229, 234, 235, 240, 244, 245, 247, 248, 258, 264, 265, 282, 305

Pantagruel 59
Paris'li Alberic 293
Pascal, Blaise 61
Patristik 163, 200
Perek, Faruk Zeki 185
philosophia perennis (sürüp giden felsefe) 16, 172, 193, 214, 291
Picavet, François 137
Pirenne, Henri 137
Platon 26, 29, 32, 33, 46, 63, 67, 69-78, 84, 89, 90, 92, 93, 102, 104, 112, 113, 117, 119, 128, 164, 172, 189, 202, 204, 205, 213, 215, 216, 220, 239, 240, 242, 252-254, 257, 274, 277, 280, 282, 311, 312, 319, 322, 326, 331
Plotinos 22, 26, 106, 130, 240, 252-254, 319
Porphyrios 28, 29, 36, 42, 46, 70, 92-104, 108-111, 113, 115, 118, 128, 144, 146, 173, 176, 194, 217, 222, 249, 273, 274, 291, 308, 322, 331
Porreta, Gilbertus 47, 126
praksis 207
Priscianus (Priscianus Caesariensis) 194, 281, 291, 294
Proclus 240
Proslogium 122, 123, 130, 255, 256, 260, 261, 263, 265, 266, 271, 328
prote philosophia 79
Protestanlık 59
Pythagorasçılık 20, 311

Rabelais, François 57-63
rasyonalizm 193, 313, 320
ratio 25, 119, 125-130, 244, 248
Reformasyon 54, 178, 204, 226
Reims'li Alberic 148
revelatio (bkz. açınlama)
Renaissance 44, 49, 52, 59, 62,

63, 68, 116, 140, 145, 146, 158, 162, 168, 173, 174, 178, 186, 199, 209, 217, 218, 226, 253, 325
retorik 23, 44, 46, 126, 130, 175, 220, 290
Rijk, Lambertus Marie de 30, 43, 174, 176, 218, 222, 293, 294, 302, 331
Roma 22, 180-182, 214, 229-232, 328
Roscelinus 39, 49, 148, 172, 217, 220, 255, 257, 263, 325
Ross, David 91, 114, 331
Rousseau, Jean-Jacques 62
ruh 58, 60, 66, 72, 73, 129, 150, 168, 209, 267, 279, 285, 298-300, 307, 311-313, 315, 318, 319, 321, 325

sağduyu 55, 196, 262, 265
Salisbury'li Johannes 306
Salt Aklın Eleştirisi 101
sanı 13, 124, 185, 189
Scotus, Duns 32, 33, 51, 115, 187, 188, 227, 329
Seneca, Lucius Annaeus 240
septem artes liberales (Yedi Özgür Sanat) 23, 130, 144, 175, 220
servet 55
Shyreswood, William 41
Sinoplu Markion 20
siyaset 56, 177, 224
Sokrates 32, 38, 75, 76, 88, 102, 104, 257, 274, 276-283, 298, 311, 322
söylem 12, 13, 15, 16, 19, 23, 24, 30, 34-36, 69-71, 73, 74, 92, 94, 101, 116, 121, 123, 124, 129, 130, 157, 159, 160, 164, 172, 180, 186, 187, 202, 214, 228, 229, 251, 253-256, 288, 291, 293-295, 302
söz 30, 44, 57, 121-123, 141, 157, 160, 175, 195, 220, 221, 257, 258, 282, 290, 293, 308, 322
sözdizim 293, 294
Spinoza, Benedictus 67, 252
Stoacılık 19, 187, 215, 216, 240-242, 244, 248, 291-293, 312, 318
Summa Logicae 38, 41
Summa Logicales 41
suppositio 38-40, 141

Tachau, Katherine H. 303
tanım 26, 28, 31, 32, 34, 76, 82, 86, 88, 90, 91, 101, 118
Tanrı 20, 23-26, 30, 31, 34, 35, 45, 47-49, 52, 54, 56, 63, 64, 116, 121-123, 125-127, 142, 144, 145, 159, 168, 171, 176,

196, 209, 213, 214, 222, 240, 242, 243, 245, 247, 252-256, 258, 260-263, 265-271, 306, 307, 312, 314, 317, 318, 320, 334
tanrıbilim 22, 34-36, 47, 48, 64, 65, 125, 126, 130, 137, 138, 148, 150, 169, 185, 191, 195, 225, 239, 240, 245, 249, 251, 252, 270, 271, 279, 291, 302, 306, 308, 310, 322
tasım 66, 138, 242
Taylor, Henry Osborne 137
tekil 10-13, 26, 31, 33, 37, 40, 41, 64, 65, 70, 74, 76, 77, 79, 84, 85, 88, 92, 95, 97-100, 106, 111, 112, 118, 123, 128, 138-143, 156-159, 164, 165, 181, 182, 194, 195, 202-205, 209, 210, 216, 228, 231, 233, 254, 258, 274, 275, 277-281, 283, 284, 287, 296, 299, 322
teoloji 126, 169, 174, 211, 219
terim 9, 1427, 36-40, 99-104, 116, 118, 126, 127, 129, 141, 160, 161, 174, 180, 189, 191, 193, 219, 228, 280, 281, 287, 291, 293, 294, 299-301, 303
theoria 34-36, 65, 305
ticaret 55, 155, 166, 206
tikel 26, 37
tin, tinsel 20, 33, 118, 239, 283
toplum 10, 13, 21, 50, 55-57, 132, 134, 138, 145, 147, 154, 158, 165, 168, 178, 179, 181, 182, 186, 188, 191, 192, 198, 206-208, 223, 226, 227, 230, 231, 233-235, 257, 307, 319, 321, 325
töz 25, 27, 29, 31, 33, 37, 66, 67, 77-81, 85-96, 102, 103, 110, 122, 158, 159, 204, 216, 245, 248, 266-268, 271, 274-277, 279, 281-284, 298, 311, 312
transandantal 180, 229
Tricot, Jean 78, 90, 101, 114, 128, 302, 328
tümel 10-13, 30-33, 36, 37, 39-41, 49, 65, 69-71, 74-76, 78-80, 85, 87, 88, 91-94, 96-100, 104-108, 111-113, 118-120, 128, 138-141, 143, 148, 156, 158, 160, 164, 165, 168, 177, 182, 193-195, 201-203, 205, 208-210, 224, 230, 233, 244, 248, 253-255, 263, 264, 271, 273-285, 294, 297, 300, 302, 308, 322, 323
tür 22, 23, 28, 29, 31, 33, 39, 60, 64, 67, 79, 82, 83, 88, 92-112, 118-120, 128, 138, 144, 241, 244, 248, 249, 274, 277-279, 287, 292, 296, 298, 319,

320, 322
Tweedale, Martin M. 292, 293, 302, 332

uslamlama 83, 84, 90, 111
Uygur, Nermi 9, 182, 185, 186, 198

üniversite 47, 52, 53, 133, 162, 166, 199, 206, 227

Vallet, Abbé 133
varlık10-13, 16, 20, 23-31, 33-35, 41, 44-54, 56, 57, 60, 61, 65, 66, 69-94, 97-99, 101, 103, 105-108, 110-113, 117-123, 125-127, 130, 133, 138, 139, 141-145, 147, 151, 153, 156-158, 161, 163, 165, 169-173, 177, 178, 182, 187, 194-196, 199, 201, 204, 205, 211-217, 224, 226, 228, 232, 235, 240-249, 252-256, 258, 259, 261, 262, 265-271, 274-283, 285, 287, 288, 290, 299, 305, 308, 310-314, 316-318, 322, 323
varolan 13, 18, 24, 26, 34, 37, 40, 45, 46, 48, 50, 51, 54, 57, 65, 69, 77, 82, 84-86, 89, 92-95, 97, 99, 100, 102, 103, 117, 119, 121, 125, 127, 144, 148, 153, 156, 162-166, 172, 186, 187, 193-195, 201-203, 206, 216, 235, 241, 242, 245, 247, 248, 252-254, 256, 258, 259, 287-290, 294, 297, 299-301, 310, 322
varoluşçuluk 22, 171, 213
Vignaux, Paul 132
Voltaire, François-Marie Arouet 132

Wittgenstein, Ludwig 194
Wuellner, Bernard 127, 332
Wulf, Maurice de 21, 137, 326, 327, 332

Yahudilik 19, 20, 181, 230, 315
yargı 25, 27, 44, 45, 51, 60, 62, 64, 67, 68, 132, 190, 302, 316
Yeni Ahit 48
yeniçağ 168, 209, 213, 251-253, 257, 260, 326
Yeni Platonculuk 19, 22, 25, 28, 34, 46, 49, 106, 11, 124, 163, 172, 187, 200, 216, 240, 242
Yeni Pyhtagorasçılık 22
yerellik 232, 233
Yourcenar, Marguerite 65
yüklem 36, 38, 61, 86, 88, 91, 92, 98-102, 281, 298

Zekiyan, Boğos 185, 189, 198

zihin 24, 25, 37, 39-41, 45, 66, 76, 99, 130, 139, 143, 158, 164, 168, 169, 178, 179, 180, 182, 185, 194, 202, 209, 211, 217, 224, 226-228, 234, 247, 261, 262, 264, 265, 269, 281-285, 299-301, 322, 324
zorunluluk 25, 86, 172, 214, 240, 243, 283