

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**RICHARD RORTY'DE PRAGMATİZM – REALİZM
UYUMU**

Yüksek Lisans Tezi

Ömer Faik ANLI

Ankara 2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**RICHARD RORTY'DE PRAGMATİZM – REALİZM
UYUMU**

Yüksek Lisans Tezi

Ömer Faik ANLI

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara 2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**RICHARD RORTY'DE PRAGMATİZM – REALİZM
UYUMU**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

Teşekkür

Öncelikle, çağdaş bir filozof olan Richard Rorty konusunda çalışabilmeme olanak sağlayan ve bu tez çalışmasında konu seçiminden tezin son haline gelmesine dek her konuda bana destek olan ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Erdal Cengiz'e teşekkürlerimi sunarım. Teze hazırlık aşamasında pek çok kaynağa ulaşmamı sağlayan dostum Umut Susuz'a ve yazım aşamasında bana destek olan başta Canan Yarar, Tuğçem A. Şenol, Gözde Babacan, Didem Arıkan ve Tuba Uymaz olmak üzere bütün arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

RICHARD RORTY'DE PRAGMATİZM – REALİZM UYUMU

Teşekkür	i
GİRİŞ	1
1. ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE ‘DOĞRULUK’ KAVRAMI VE DOĞRULUK KURAMLARI	7
1.1. Realizmin Doğruluk ve Anlam Kuramı	7
1.1.1. Uygunluk Kuramı.....	14
1.1.1.1. Doğrulamacı Delil	25
1.1.2. Doğruluğun Uygunluk Kuramı ile Bağlantılı Bir Anlam Kuramı: Resim Kuramı.....	31
1.2. Pragmatizmin Doğruluk ve Anlam Kuramı.....	39
1.2.1. Pragmatizmin Doğruluk Kuramı	41
1.2.2. Pragmatik Anlam Kuramı: Kullanımsal Anlam.....	45
2. RICHARD RORTY’NİN ‘GERÇEKLİK’ VE ‘DOĞRULUK’ ANLAYIŞI	53
2.1. Gerçeklik – Doğruluk Ayrımı.....	53
2.2. Dil ve Olumsuzluk	59
2.2.1. Dil-Oyunu Kavramı ve Olumsuzluk: Alet Olarak Dil	59
2.2.2. Keşif Olarak Doğruluk– Yaratım Olarak Doğruluk.....	67
2.2.3. Ölçüt Problemi ve Klasik Realizmin Uygunluk Kuramına Karşı Çıkışın Olanağı	72
2.2.4. ‘Epistemoloji’ nin Merkezi Metaforu: Ayna Metaforu	76
2.2.4.1. Epistemoloji-Merkezli-Felsefe’ nin Eleştirisi	79
2.2.4.2. Epistemoloji ve Dil Felsefesi : Dil Felsefesi İçerisinde Realizm – Pragmatizm Gerilimi	100

3. RICHARD RORTY'DE REALİZM – PRAGMATİZM UYUMUNUN	
OLANAKLILIĞI.....	120
3.1. Doğruluk İstenci / İhtiyacı Bağlamında Realizm – Pragmatizm Gerilimi	120
3.2. Realizme Dört Meydan Okuyuş.....	123
3.3. Ölçütsüzlük Bağlamında Realizm – Pragmatizm Gerilimi	130
3.4. Richard Rorty'de Realizm – Pragmatizm Uyumu	137
SONUÇ.....	149
ÖZET	153
ABSTRACT	154
KAYNAKÇA.....	155

GİRİŞ

John Searle, “kendilerini bırakmamız bilinçli bir çabayı ve ikna edici bir argümanı gerektirecek denli önceden derin bir kanaat beslediğimiz görüşler” olarak tanımladığı durumları *mevcut durumlar*¹ olarak adlandırmakta ve bunları şu şekilde örneklendirmektedir:

1. Bizden yani tecrübelerimizden, düşüncelerimizden, dilimizden bağımsız bir biçimde mevcut olan gerçek bir dünya vardır.
2. Bu dünyaya duyularımız, özellikle de dokunma ve görme duyumuz vasıtasıyla dolaysız algısal bir erişime sahibiz.
3. Dilimizdeki sözcükler, tavşan ya da ağaç sözcükleri gibi kendilerine özgü ve makul bir biçimde açık anlamlara sahiptir.
4. Bizim ifadelerimiz, eşyanın bulunduğu durumla yani dünyadaki olgularla örtüşüp örtüşmediklerine bağlı olarak kendilerine özgü bir biçimde doğru ya da yanlıştır.
5. Nedensellik dünyadaki olgular ve olaylar arasındaki gerçek bir ilişkidir ve bu ilişki vasıtasıyla bir görüngü ya da bir neden bir diğerine yani sonuca sebep olur.²

Searle’e göre, felsefedeki en ilginç sorunlar, bu mevcut durumlar arasındaki çatışmalardan ve mantıksal tutarsızlıklardan doğmaktadır. Yukarıda (1), (2), (3) ve (4) ile tanımlanmış olan *mevcut durumlar* bizim dünya algımızı, eş deyişle de gerçeklik algımızı şu şekilde biçimlendiren kabullerdir: Deneyimlerimizden, düşüncelerimizden ve dilimizden bağımsız, kendinde bir gerçeklik vardır ve bu kendinde gerçeklik ile dolaysız ilişkiyi duyularımız ile kurarız. Dilimizde açık anlamlara sahip olan sözcükler ile kurduğumuz ifadeler, kendinde gerçeklik içerisinde nesnenin bulunduğu durumla, eş deyişle olgu ile örtüşüp örtüşmediğine bağlı olarak ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ değerini alırlar. Kabaca bu şekilde betimlenen bir dünya algısı, özellikle kendinde-gerçeklik’e ilişkin kabulü ile *realizm* olarak adlandırılan felsefi akımın temel görüşlerine uygunluk göstermektedir. Ancak,

¹ Bertrand Russell’da benzer bir tanımlama ile bu gibi durumları ‘içgüdüsel inançlar’ olarak adlandırmaktadır. (Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev.Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabcacı Yay., İstanbul, 2000, s. 24).

² John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 18, 19.

dünyaya duyularımız aracılığı ile ‘doğrudan’ kurulduğu iddia edilen algısal erişime daima bir adlandırmanın (dilin) da eşlik etmesi ve çoğu zamanda adlandırmanın duyuların ötesine taşması kendinde-gerçeklik ile kurulan ilişkinin dil dolayımıyla kurulduğu düşüncesini doğurmaktadır. Searle’ün *anti-realizm* olarak konumlandığı ve bu mevcut durumlar arasındaki çatışmalar üzerinden “kendinde gerçeklik”in varlığını sorunsal haline getiren çağdaş akımlar, bizim gerçeklik hakkındaki bilgimizin asla ‘dolaysız’ olmadığını, daima bir bakış açısının, belli bir tercihler grubunun dolayımında ya da siyasi bir grup veya ideolojiye bağlılık gibi siyasi etkenlerin belirleniminde elde edildiği şeklindeki düşüncüyü temel almaktadırlar. Bu ‘bakış açıları’, ‘tercihler grubu’, ‘ideolojiler’, ‘dilsel referanslar’, ‘söylemler’ vb. ‘kendinde-gerçeklik’ ile ilişkide zorunlu bir biçimde birer dolayım olarak işlev görmekte iseler, hiçbir zaman dünyaya dair dolaysız bilgi sahibi olamayacağımız için, ‘gerçek dünya ya da kendinde-gerçeklik diye bir şey de yoktur’ veya ‘onun hakkında konuşmak bile yararsızdır’ ya da ‘böylesi bir konuşma ilgi çekici bile değildir’ gibi savlar açığa çıkmaktadır. Bu yaklaşım, en genel anlamı ile dil – gerçeklik ilişkisine odaklanmakta ve dilin bir tekabüliyet (karşılıklılık / uygunluk) ilişkisini temel almadığını vurgulamaktadır. Bu akım içerisinde yer alan Richard Rorty, dil felsefesini ve özelde de ‘dile dönüş’ terimini “*felsefi problemlerin ya dili reforme ederek ya da kullandığımız dili daha iyi anlayarak çözülebilecek (ya da feshedilebilecek [iptal edilebilecek] problemler olduğu*”³ savı bağlamında kullanarak epistemolojik, ontolojik ve hatta politik problemleri dil temelinde ele almakta fakat bununla beraber dili ‘fetişleştirme’, ‘kutsallaştırma’ eğiliminden de uzak durmaya çalışmaktadır. Öyle ki, Rorty dil felsefesi üzerine çalışırken, onu

³ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Pres, 1992, s. 3.

‘epistemoloji olarak felsefe’ anlayışı ile örtüşecek biçimde ele almamaktadır. O, bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

Son otuz yıl boyunca gerçekleşen en önemli şeyin, dile dönüşün kendisi değil, Platon ve Aristoteles’ten bu yana filozofları sıkıntıya sokan belli epistemolojik zorlukları baştan sona yeniden düşünmenin başlaması olduğunu savlamak isterim. Bu yaklaşımın yarattığı epistemolojik zorluklar olmasaydı, metafiziğin geleneksel problemlerinin (örneğin evrenseller, tözsel form, zihin ile beden arasındaki ilişki problemi) hiçbir zaman tasarlanmayacağını savlanaktayım.⁴

Bu bağlamda dile yönelen Rorty’ye göre, dil, bir kendinelik olarak ‘iç dünyanın’ ya da yine bir kendinelik olarak ‘dış dünyanın’ temsili değildir.

Richard Rorty’nin, dilin bir iç dünyanın (zihinsel olanın, tinsel olanın) dışavurumu ya da bir dış dünyanın (fiziksel olanın, kendinde-gerçeklik’in) temsili olmadığına dair savı, dilin kendisine referans aldığı bir belirlenim alanına bağlı bir doğası olmadığı anlamını taşımaktadır. Rorty’ye göre dil, dünyayı, kendimizi ve birbirimizi betimlemekte kullandığımız olumsal sözcük dağarlarından oluşan bir sözcük dağarları toplamı olarak anlaşılmalıdır. Yine Rorty’ye göre, bu sözcük dağarlarından hiçbiri gerçekliğin kendine uygun ifadesi ya da varlığın ifadede kendi özüne uygun düşmesi bağlamında daha ‘doğru’ değildir. Bir başka deyişle hiçbir sözcük dağarı, diğerlerine göre ontolojik temelli bir ‘doğruluk’a ulaşmak bağlamında ayrıcalıklı bir değere sahip değildir. Düşüncenin tarihi, varlığın kendisine uygun düşen dilde kendisini açtığı bir doğruluğa gitgide daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimlemenin, daha ‘kullanışlı’ sözcük dağarlarının yaratılmasının tarihidir. Bu yaklaşım, tarihsel olarak doğruluğu bir metaforlar ordusu olarak tanımlayan Nietzsche’ye dek geri götürülebileceği gibi, doğruluk kavramı bağlamında metafiziğin tarihsel eleştirisinde Heidegger’e, dil felsefesi içerisinde Wittgenstein’a, Davidson’a, bilim felsefesi içerisinde ise Thomas Kuhn’a dek

⁴ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Pres, 1992, s. 39.

uzanmaktadır. Caputo'ya göre, Rorty, Heidegger'den doğruluk arayışı olarak metafiziğin kapsamlı tarihsel eleştirisini yapma amacını, Wittgenstein'dan, başka bir şeye indirgenemez dil oyunlarının çoğulluğu anlayışını, Dewey'den, *kamusal tartışmanın yoğun emeğiyle çekişlenen bir sosyal süreç olarak* pragmatik doğruluk anlayışını alır.⁵ Rorty, dış dünyanın dilden ve düşünceden bağımsız gerçekliğini reddetmeyerek kendisini *indirgemeci-olmayan-bir fizikalist* olarak konumlandırırken, pragmatizmi, şeylerin 'Tanrı bakışı' ile, insani ihtiyaç ve çıkarlardan bağımsız olarak temsil edilebilir olduğuna ilişkin metafizik projeden ve onun ayartılarından bir kopuş olarak almakta ve pragmatizmi dil temelinde Anti-temsiliyetçilik olarak irdelemektedir.⁶ Ona göre, holizm ve pragmatizmin düşünce çizgileri belli bir tarzda genişletildikleri zaman, doğruluğu 'gerçekliğin tam ve kusursuz temsili' yerine, James'in ifadesiyle 'inanmanın bizim için en iyi olduğu şey' olarak görmemize imkan sağlayacaktır. Deweyci bilgi anlayışı ile, doğruluk kavramı ile ilişkilendirilen 'haklı kılma / haklılaştırma', 'bilen özne' ile 'gerçeklik' arasında olup biten bir şey olarak değil, sosyal bir fenomen olarak görülecektir.⁷ En genel tanımı ile öznen ve onun zihin içeriklerinden bağımsız bir dış dünyanın kabul edilmesi olarak anlaşılacak olan *realizm*, Rorty'nin ilk kabulüne, kendisini indirgemeci-olmayan-bir fizikalist olarak konumlandırmasına uygunluk göstermektedir. Ancak tam da bu konumlandırma, dil konusunda ve daha da özelde dilde açığa çıkan '*doğruluk*' kavramı bağlamında *realizm* ile *pragmatizm* arasında bir gerilim yaratmaktadır. Çünkü '*doğruluk*'un ve ona bağlı olarak da '*bilgi*'nin açığa çıktığı zemin olan dilin

⁵ John D. Caputo, "Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 101.

⁶ Richard Rorty, "Pragmatism as Anti-Representationalism", *Pragmatism: from Pierce to Davidson*, Westview Pres, USA, 1990, s. 2.

⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 15, 17.

dış dünyayı temsil etmek gibi bir işlevi yoksa, olumsal, yaratılmış sözcük dağarlarından oluşuyorsa ve bu sözcük dağarları arasında daha kullanışlı olanın öne çıktığı bir durum söz konusu ise bu durumda bir ‘gerçeklik’ ve ona ilişkin ‘doğruluk’ iddiası nasıl meşruluk kazanacaktır? Sözcük dağarlarını yegane değerlendirme ölçütü olarak ‘yararlılık’ın alındığı *pragmatizm* ile dış dünyanın kendinde gerçekliğinin kabul edildiği ve doğruluğun da bu gerçeklik ile ilişkili olduğunun savlandığı *realizm* arasındaki uyum sorunu bu bağlamda Rorty düşüncesinde somutluk kazanmaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, çağdaş epistemoloji içerisinde *doğruluk* kavramının anlamını belirleyen realist yaklaşım ele alınacak ve özellikle de *uygunluk kuramı* üzerinde durulacaktır. Böylelikle *realizmin* temel doğruluk kuramı olarak görülebilecek *uygunluk kuramının* genel bir sunumu özellikle dış dünyanın varlığının doğrulanabilirliği –doğrulamacı delil- problemi üzerinden serimlenecektir. Uygunluk kuramına bağlı olarak, bir anlam kuramı olan *resim kuramı* üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda pragmatizmin doğruluk kuramının açığa çıkışı ve uygunluk kuramına göre konumlanması temel noktalarında ele alınacaktır. Bu belirlemede, konunun sınırlandırılması ve ilerleyen bölümlerde Rorty düşüncesi ile bağlamsal ilişkilerin kurulabilmesi için William James’in ifadesi ile bir ‘yöntem’ olan pragmatizmin “doğruluk” kavramına uygulandığının açığa çıkardığı temel sonuçlar ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra, pragmatik bir anlam kuramı olarak Wittgenstein’in kullanımsal anlam kuramı irdelenecektir. İkinci bölümde ise, Richard Rorty’nin özellikle *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinin ilk bölümü bağlamında ‘Gerçeklik’ ve ‘Doğruluk’ kavramlarını ele alışı ve bu temelde açığa çıkan ‘dil olumsuzluğu’ düşüncesi ve onunla ilişkiselliği içerisinde *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserindeki ‘Ayna Metaforu’na ilişkin eleştirel incelemesi

irdelenecektir. Bu düşünce içerisinde, özellikle ölçüt problemi ışığında, realizm ile pragmatizm arasında açığa çıkan gerilim ya da uyumun izi sürülmeye çalışılacak, Rorty'nin bu gerilim ya da uyum durumu karşısındaki duruşu betimlenmeye çalışılacaktır. Üçüncü bölümde, Bernard Williams'ın bu bağlamda sorduğu şu soruya yanıt aranacaktır:

*Hakikat [doğruluk] ve hakikatlilik nosyonları düşünsel bir istikrara kavuşturulabilir mi; böylece sonunda hakikat ve hakikate ulaşma şansımızdan anladıklarımızı hakikatlilik ihtiyacımıza uygun hale getirebilir miyiz?*⁸

Bu bölümde pragmatizmin şeylere 'Tanrı Bakışı' ile insani çıkar ve bağlamlardan bağımsız bir biçimde bakmanın olanaksızlığı, eş deyişle bu bağlamda bir doğruluk şansımızın olmadığı savı temele alınacaktır. Doğruluk kavramı için ölçüt önerisi olarak sunulan yararlılığın nasıl belirleneceği ve 'uygunluk' olarak doğruluktan ya da doğruluk fikrinin kendisinden vazgeçildiğinde içine düşülecek 'retorik savaşı'nda doğruluk ihtiyacını karşılayacak ölçütün ne olacağı sorusuna Rorty düşüncesi bağlamında cevap aranacaktır. Bu cevap arayışı, Rorty'nin pragmatizminin John Searle'ün ifadesi ile *Realizme Dört Meydan Okuyuş* bağlamındaki konumlanışının serimlenmesini de beraberinde getirecektir.

⁸ Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 16.

1. ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE ‘DOĞRULUK’ KAVRAMI VE DOĞRULUK KURAMLARI

1.1. Realizmin Doğruluk ve Anlam Kuramı

Realizm, bütün insanların temsillerinden bağımsız şeylerin varlığına ilişkin bir görüştür. Bir başka deyişle, hiçbir zihin, düşünce, inanış, algı, temsil var olmasaydı bile, yine dünyanın büyük bir kısmının bundan etkilenmemiş olarak varlığını sürdüreceğinin kabul edilmesidir. Bu noktada ontolojik nesnellik ve ontolojik öznellik ayırımına gitmek yararlı olacaktır. Ontolojik anlamda ‘nesnel’ ve ‘öznel’, varlıkların yüklemeleri, türleridir ve varlığın tarzını belirlerler. Acılar, ontolojik anlamda öznel varlıklardır; çünkü var oluş tarzları öznelerin hissetmelerine bağlıdır. Fakat örneğin dağlar, acıların tersine, ontolojik olarak nesnelidir. Çünkü dağların var oluş tarzı, birinin algısından ya da herhangi bir zihinsel durumdan bağımsızdır.⁹ O halde, realizme esas teşkil eden varoluş tarzı ontolojik olarak nesnelliktir. Bu varoluş tarzının temel bir kabul olarak alındığı düşünme biçimi “*dışsal realizm*” olarak adlandırılmaktadır. Gerçek dünyanın zihinden bağımsız mevcudiyetini iddia ettiği için ‘realizm’dir; felsefe tarihinde ortaya çıkan ve bu çalışmanın inceleme alanı dışında yer alan, matematiksel nesnelere bağımsız mevcudiyetlerini savlayan matematiksel realizmden ya da ahlaki olgularla ilgili olan ahlaki realizmden ayırt etmek amacıyla da ‘dışsal’ nitelemesini taşımaktadır. Bu yaklaşım, Mantıkçı Atomcu olarak bilinen Bertrand Russell’da da görülmektedir. Russell, dış dünyanın gerçekliğine, yani bağımsız varlığına ilişkin sorgulamasını ‘masa’ örneği üzerinden yürütür ve iki soru ile yola çıkar: (1) Gerçek masa diye bir şey var mıdır?, (2) varsa,

⁹ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev.M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 23, 24.

ne tür bir nesne olabilir?¹⁰ Russell'ın ikinci sorusu realizm bağlamında belirleyici ve tamamlayıcı bir nitelik taşır. Çünkü, Russell'ın da örneklendirdiği gibi nesnelere tek tek insanların 'algı'sından, 'düşünce'sinden ve hatta 'dil'inden bağımsız gerçeklikleri onaylanabilse de onların genel olarak düşünceden, algıdan ya da dilden bağımsızlığı, duyumlardan, düşüncelerden ya da sözcüklerden farklı nitelikte bir varlığa sahip oldukları reddedilebilmektedir. Bu bağlamda, Russell'ın idealistler olarak adlandırdığı düşünürlerce savunulan görüş 'düşünülebilen her şey onu düşünen kişinin zihnindeki bir idedir; öyleyse zihinlerdeki idelerden başka hiçbir şey düşünülemez; bu durumda

idenin dışında hiçbir şey kavranamaz, kavranamayan şey de yok demektir' ifadesinde dillendirilmektedir. Düşünceden, algıdan, dilden bağımsız bir gerçekliğin varlığının kabulü, ancak Russell'ın ikinci sorusunun da bu kabulle tutarlı biçimde yanıtlanması ile çelişkisiz bir dışsal realizm düşüncesini açığa çıkaracaktır. Richard Rorty'nin dışsal gerçekliği kabul ederken, ona ilişkin 'doğruluk'un dilde yaratıldığına, dile bağlı olduğuna ilişkin savlarının böylesi tutarlı bir realizm için yeterli koşulları sağlayıp sağlamadığı bu bağlamda ele alınmalıdır. Tanıtılma dilsel bir işlem olarak görüldüğünde, dilin insan yaratımı olduğu savlandığında ve dil ile dünya ilişkisi gösterilemediğinde dil dışı gerçekliğin, dilin dışına çıkmanın olanaksızlığı nedeniyle asla tanıtlanamayacağı açığa çıkacaktır. O halde, Rorty'nin realizminin Russell'ın iki sorusunu da tutarlı olarak cevaplayan bir realizm olarak görülebilir olup olmadığı bu bağlamda tartışılmalıdır.¹¹ Ancak bu bölümde ele alınmak istenen konu dışsal realizm olarak adlandırılan düşüncenin doğruluk ile ilişkisi bağlamında

¹⁰ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000, s. 13.

¹¹ Rorty'nin dünyada olan bir şeyi keşfetmek yerine dilde yaratılan doğruluk, dünyayı yansıtan dil yerine dünyaya uygulanan alet olarak dil görüşü bağlamında 'ayna metaforu'nun iptal edilmesi önerisinin, temelde dil dünya ilişkisini de iptal edip etmediği tartışması bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

konumlandırılmasıdır. Russell'a göre, hemen hemen bütün filozoflar doğası ne olursa olsun gerçek bir masanın var olduğunu kabul ederler. Leibniz onun bir monadlar topluluğu olduğunu, Berkeley ise Tanrı'nın zihnindeki bir ide olduğunu savunur. Bilim, onun şiddetli bir devinim içindeki elektrik yüklerinin büyük bir toplamı olduğunu ileri sürer.¹² Sorulması gereken soru, 'masa'nın ne'liğine ilişkin bu kuramların hangisinin 'doğru' olduğu sorusudur. O halde, realizm içerisinde bu kuramların hangisinin doğru olduğunu belirleyebilecek bir ölçüt önerilmediği sürece, Russell'ın iki sorusuna tutarlı bir realist olarak cevap verebilmek olanaklı görünmemektedir. Bir başka deyişle, dünya ile ilişkisini koparmamış bir doğruluk ölçütü önerilmediği sürece –bunun için en güçlü öneri doğruluğun uygunluk kuramıdır- realizm tutarlı olarak sürdürülememektedir. O halde, gerçeklik ve doğruluk arasındaki ilişki realizm açısından belirleyicidir.

Bu bağlamda terimler üzerine yoğunlaşıldığında görülmektedir ki, yaygın olarak 'gerçeklik'in ontolojik bir gönderime sahip olduğu, 'doğruluk'un ise ifadelerin bir özelliğine gönderimde bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak yine de böylesi bir ayırım yapıp doğruluk kuramlarına geçmeden önce, realizmin gerçeklik anlayışı üzerinde durmak, doğruluğa ilişkin problemlerin ve bu problemleri temel alan kuramların gerçeklik ile ifadeler (dil, düşünce vb) arasındaki ilişkinin mahiyetine bağlı olmalarından dolayı yararlı olacaktır.

Realizme göre, 'gerçeklik', dünyanın temsillerden, düşüncelerden bağımsız olarak var olduğu düşüncesine bağlı olarak, bu bağımsız varlıklara ya da varlık alanına gönderimde bulunan bir terimdir. Bu nedenle gerçeklik üzerine tüm kuramlar birer ontoloji kuramıdır. Gerçeklik üzerine kuramlar birer doğruluk kuramı

¹² Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev.Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2000, s. 17.

olmadığı gibi, doğruluk kuramları da ontoloji üzerine kuramlar değildirler. Fakat bununla beraber, doğruluk kuramları ile ontoloji kuramları arasında bir ilişkisellik kurulabilir; ve buna bağlı olarak da bir ontoloji kuramı olan realizmin doğruluk kuramı ile tutarlılık arz etmesi beklenebilir. Aralarındaki yakın ilişkiselliğe rağmen, genel adlandırması ile temsillerin doğruluk koşullarını ortaya koyan “doğruluğun uygunluk kuramı” realizmi ontolojik bir temel olarak varsaymak durumunda olsa da, realizm bir ontoloji kuramı olarak temsiller ile gerçeklik arasındaki ilişkinin mahiyetine gönderimde bulunmaz. Rahatlıkla gözden kaçabilir olan bu ayrım oldukça önemlidir. Örneğin, Hilary Putnam realizmin içeriği konusunda şu ifadeleri kullanır:

Realizmin bütün içeriği onun, Tanrı'nın Gözüyle bir Bakış (ya da daha iyisi hiçbir yerden bir bakış) düşüncesini anlamlandırdığı iddiasında yatmaktadır.¹³

Realizmin içeriği bu biçimde belirlendiğinde tartışma böylesi bir ‘bakış’ın olanaklılığı üzerine odaklanmaktadır. Oysa yukarıdaki ayrım gözetildiğinde, realizmin ontolojik bir kuram olarak içeriğinin bu olmadığı görülecektir. Bir ‘bakış’ düşüncesi epistemiktir. Hiçbir ‘bakış’ olmasa bile gerçekliğin orada olacağı düşüncesinin tartışılması ile herhangi bir bakışın olanaklılığı tartışması aynı tartışma değildir.¹⁴ Bu tartışmalar ancak, realizm teriminin anlamı ontolojik kurama eklenecek epistemolojik bir kuramı da kapsayacak biçimde genişletildiğinde tek bir tartışma haline gelebilir. Fakat bu tartışma içerisinde epistemik boyutun çürütülmesi ile ontolojik boyutun da çürütülmüş sayılabileceği düşünülmemelidir. Böylesi bir çürütme başta birleştirilmiş olan ontolojik ve epistemolojik kuramların tekrar ayrıştırılması sonucunu doğuracaktır. O halde, ‘gerçeklik’ten bahseden

¹³ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s. 23.

¹⁴ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev.M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 194.

kuramlar ontolojik kuramlardır. Gerçekliği bilme olanağımız, bilginin koşulları vb. gibi konular ise epistemolojik kuramların konularıdır. Bu bağlamda ‘gerçeklik’ teriminin taşıyıcı alanı ile ‘doğruluk’ teriminin taşıyıcı alanları ayrışır.

Diğer taraftan Putnam’a göre, böylesi bir ayrışmayı olanaklı ‘gören’ de bir ‘bakış’ olduğundan, o da epistemolojik (kuram) temellidir. Bu nedenle de o, ontolojik ve epistemolojik kuramları ayırıştırılmadan önce iki tür realizmi birbirinden ayırma yoluna gider:

Perspektiflerden biri metafizik realizmdir. Bu perspektife göre, dünya değişmez bir bütünlük olarak zihinden-bağımsız nesnelere meydana gelir. Dünyanın nasıl olduğuna ilişkin tam olarak doğru ve tamamlanmış sadece bir açıklama vardır. Doğruluk sözcükler ya da düşünce işaretleri ile dışsal şeyler ya da şey grupları arasındaki uygunluğu kapsar. Bu perspektife dışsalcı perspektif adını veriyorum çünkü onun favori bakış açısı Tanrı’nın gözünün bakış açısıdır.

Benim savunduğum perspektifin kesin bir ismi olmadığı için ona içselci [internalist] perspektif olarak gönderimde bulunacağım; çünkü dünya hangi nesnelere oluşmaktadır? sorusuna bu sorunun ancak ve ancak bir kuram ya da tanımlama içerisinde sorulduğunda anlamlı olacağını söylemek bu perspektifin karakteristik özelliğidir.¹⁵

Putnam’ım ‘içsel realizmi’ ontolojik realizmin bir kuram olmak bakımından epistemolojik kuramdan ayıramayacağını ve her iki yönün bütünselliği içerisinde ele alınması gereken tek bir kuramı oluşturduğu anlamını taşır. Bununla birlikte gerçekliğin kuramlar ile betimlenmesi ve de birden fazla kuramın olanaklılığına bağlı olarak açığa çıkan kavramsal görelilik, temelde realizm ile çelişmez. Çünkü, sadece birtakım dilsel kategorilere göre bir betimleme yapılabilmesi, betimlenen olguların / nesnelere / olup bitenlerin vb. sadece birtakım kategorilere göre var olabileceği anlamına gelmez. Bu tür bir kavramsal görelilik dahi, farklı sözcüklerle betimlenebilir olan bir gerçekliği varsaymak durumundadır. Ancak Putnam’ın öne

¹⁵ William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996, s. 133.

sürdüğü gibi terimler kuram içi konumlarına göre anlam kazanıyor olsalar da, ‘gerçeklik’ ve ‘doğruluk’ terimleri gönderimlerine bağlı olarak ayrıştırılabilmektedir.

Bu ayrışmanın sonucu olarak, ‘doğruluk’un taşıyıcısı ifadeler, kuramlar ve benzerleridir. Epistemolojik açıdan doğruluk, ifadelerin ve kuramların bir niteliğidir. ‘Doğruluk’, daha temelde bilginin belirleyici kavramıdır.

Her bilgi doğru olma savındadır. Her bilgi ya doğrudur ya da yanlış. Bu nedenle doğru ya da yanlış olabilme –bu da başka bir şeye, bilgi nesnesine bağlı olsa da- bilgiyi bilgi kılan özelliklerin başında gelir. Ne doğru ne de yanlış olan bir bilgi, bilgi kavramıyla çelişir. Çünkü bilgileri bilgi olmayan ifade biçimlerinden, örneğin inanç ve gereklilik ifadelerinden ayıran şey, onların kendilerinde taşıdıkları doğruluk-yanlışlık olanağıdır; bu bilgilerin doğrulanıp yanlışlanabilmeleridir.¹⁶

Genel kabul ‘doğruluk’un bilginin ayırt edici olanaklılığı olduğu yönündedir. Bir başka deyişle, bilgi iddiası taşıyan ifade ya da ifadeler topluluğu ‘doğruluk’un taşıyıcısı konumundadır. O halde, bildirimde bulunan bir ifade ‘önerme’ olarak adlandırılacak olursa, ‘doğruluk’ en temel bileşen olarak önermelerin taşıdığı – taşıma olanağına sahip olduğu- bir niteliktir. Ancak, ‘doğruluk’un taşıyıcı alanının temel bileşenleri olarak önermelerin belirlenmesi de ‘Doğruluk nedir?’ sorusuna verilmiş belirli bir yanıtı varsaymaktadır. Farklı yanıtlar üzerine oluşturulan farklı yaklaşımlar, “Doğruluk nedir?” sorusu altında şekillenen kuramlar bağlamında açığa çıkmaktadırlar. Ancak, hepsinde ortak olan anlayış, ‘doğruluk’un taşıyıcısı olacak temel bileşenlerin dilin öğeleri arasında aranmasıdır. O halde, genel belirlenim ‘doğruluk’un taşıyıcı alanının dil, daha özelde ise ifadeler olduğu yönündedir. Bu durumda da doğruluk koşulları ile dil ya da özelde ifadeler arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu da ‘doğruluk nedir?’ sorusuna eklenmektedir.

Bu bağlamda, “Doğruluk nedir?” sorusuna verilecek yanıt, bir doğruluk kuramı oluşturur. L.B. Puntel’e göre, doğruluk kavramını konu edinen bir doğruluk

¹⁶ Harun Tepe, “Felsefede Doğruluk ya da Hakikat”, İmge Yay., Ankara, 2003, s. 13.

kuramı Şu dört soruyla ilgili olabilir: (1) doğruluk nedir?, (2) ‘doğruluk’ (doğru) denince ne anlaşılır?, (3) ‘doğru yargı’, ‘doğru tümce’, ‘doğru ifade (nerme)’, ‘doğru iddia’ vb.nin anlamı nedir?, (4) ‘y doğrudur’ un anlamı nedir? Bu dört soru ile elde edilmek istenen, temelde bir ifadeye ilişkin olarak kullanılan ‘doğru’ yükleminin neyi, ne tür bir ilişkiyi ya da niteliği dile getirdiğidir.¹⁷ Realist çerçevede bu sorulara verilen yanıtlar, *doğruluğun uygunluk kuramı* adı altında sistemleŐtirilmiŐtir.

William P. Alston ise realist doğruluk anlayışının temelinde bir ayrışmanın olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, bir ifade (cümle, sanı, vb) ifadenin olgu olduğunu söylediği Şey gerçekten (edimsel olarak) olguysa doğrudur. Bu temelde, bir ifadenin doğrulanabilmesi için sahip olduğu içerik, ifadenin epistemolojik statüsünden bağımsız olarak yeterli doğrulama koşullarını sağlamaktadır. Bu biçimde ifade edilen ve uygunluk kuramı ile i içe geçmiş bir realizm ise –gerçekliğin, kendisine uygun olan ifadesinde dilsel olarak açığa çıkması- *Alethik Realizm* olarak adlandırılmakta ve doğruluk konusunda ontolojik – epistemolojik ayrımına gitmeyen yekpare bir realizm olarak kendisini sunmaktadır.¹⁸

¹⁷ Puntel’den aktaran, Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yay., Ankara, 2003, s. 27-29.

¹⁸ William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996, s. 5, 6.

1.1.1. Uygunluk Kuramı

Geleneksel olarak, ‘doğruluk nedir?’ sorusuna, “*bilginin nesnesine uygunluğudur*” veya “*gerçekliğe uygun düşen önerme ve kuramlardır*” yanıtı verilmiştir. Hatta Searl’ün *mevcut durumlar*’ından biri olarak gördüğümüz arkaplan kabullerinden biri, dünyaya yönelimimizde daha bu soru sorulmadan önce böyle bir çerçeveye sahip olduğumuzu gösterir niteliktedir. Bunun üzerine yapılan refleksiyonlarda sistemleştirilen ve “Doğruluk nedir?” sorusuna argümantatif bir yanıt olarak geliştirilmesinin temellerine Platon’da rastlanılan bu yaklaşım “*doğruluğun uygunluk kuramı*” olarak adlandırılmaktadır.

Bu yaklaşım, gündelik dildeki ‘doğruluk’ teriminin kuramsal karşılığıdır. Gündelik yaşamdaki, doğruluk iddiası taşıyan tüm ifadeler örtük olarak bu savı varsayarlar. Ancak, kuramsal olarak düşünüldüğünde, önermenin gerçekliğe uygunluğunun saptanması ve sınanması problemlili bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle, ‘doğruluk’ önerme ile nesnesi arasında kurulan bir ilişkiye gönderme yapıyorsa, ilişkinin diğer tarafında neyin olduğu önemli bir sorun oluşturmaktadır. Platon’da doğru bilginin olanağı, bilgi ile varolan, bilginin doğruluk değeri ile bilginin konu edindiği varolanın Varlık özelliği arasında kurduğu ilişki ile açığa çıkmaktadır. Bu epistemoloji ile ontoloji arasında sıkı bağlar kurmak ve bilinenlerin türü ile bilgi türü arasındaki karşılıklı ilişkiyi belirlemektir. Doğru bilginin kaynağı oluş halindeki değişim dünyası değil, değişmeyen, mutlak varolanların dünyası olmalıdır. Nesnenin varlık özelliği bilginin niteliğini de belirlemektedir. Değişmeyen doğru-kesin bilgisi olanaklıdır ve bu gerçek bilgidir (episteme). Görüldüğü üzere, Platon’un yaklaşımında bilginin ölçütü sadece doğruluk değil, doğruluk ve değişmezliktir. Bu, onun ortaya koyduğu ontolojinin, bir

başka deyişle de, gerçeklik anlayışının doğal belirlenimidir. Gerçeklik, akılsal bir değişmezler ağı olarak görülebilecek idealar dünyasıdır; ve bu dünya akıl aracılığıyla kavranabilir, bilinebilir olan kendinde-gerçekliklerin dünyasıdır.

Platon, *Sofist Diyalogu*'nda ifadelerin doğruluğu-yanlışlığı üzerinde durmaktadır. Ona göre, nasıl ki nesnelere bazıları birbirleriyle uyuyor, bazıları uyuşmuyorsa, bu durum dilsel işaretler için de geçerlidir: İşaretlerin bir bölümü birbiriyle uyuşmaz; ama birlikte uyum sağlayanları ise deyim (ifadeyi) oluştururlar. Bu deyim her ne olursa olsun bir şey'in bir deyim olmak zorundadır; aksi halde o, olanaksızdır. Platon, *Theaitetos* üzerine iki ifade bulunur: Bunlardan ilki "Theaitetos oturuyor" ve ikincisi "Şimdi kendisiyle konuştuğum Theaitetos uçuyor" ifadesidir. Her iki ifade de *Theaitetos* üzerinedir. Platon, her deyim kendi geçerliliği bakımından bir niteliğe sahip olması gerektiğini savlar. Bu nitelik, doğruluk ya da yanlıştır. Doğru tümce, üzerine söylendiği şey hakkında gerçek-olan'ın varlığını deyimler (ifade eder). Yanlış-olan ise gerçek-olan (varolan)'dan ayrı bir şeyi ifade eder. Bir başka deyişle, yanlış-olan, varolmayan'ı var-olan olarak deyimler (ifade eder).¹⁹ Platon'da doğruluk, "aletheia" kavramındaki varlığa ilişkin açığa çıkma anlamının yanı sıra ifadelerin bir niteliği olan ve ölçütünün de nesnesine uygunluk olduğu bir niteliktir. Bu, Varlığa ilişkin açığa çıkma ile 'söz'ün ve 'düşüncenin' örtüşmesine dayalı karşılıklı ilişkisidir. Gerçek bilgi, doğru bilgidir ve onun ölçütü de nesnesine uygunluğudur. Bu nitelikteki bilginin nesnesi, daha önce de belirtildiği gibi, akıl tarafından 'görülebilir' (kavranabilir/bilinebilir) olan kendinde-gerçeklikler, yani idealardır. Böylelikle de doğru bilginin olanağını sağlayan uygunluk ilişkisinin iki kutbu da sağlanmış olmaktadır.

¹⁹ Platon, "Sofist", 262e-263d.

Uygunluk kuramı ilk açık ifadesini Aristoteles'in "Metafizik" adlı yapıtında

bulur:

*Varlığın varolmadığını veya varolmayanın varolduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın varolduğunu, varolmayanın varolmadığını söylemek doğrudur.*²⁰

*İmdi doğruluk ve yanlışlık nesnelere açısından onların birleşme ve ayrılmalarına tabidir; öyle ki ayrı olanı ayrı olarak, birleşik olanı birleşik olarak düşünen doğru düşünmekte, düşünmesi nesnelere durumuna aykırı bir durumda olan ise yanlış düşünmektedir. O halde doğruluk ve yanlışlık denen şey ne zaman vardır veya yoktur? Gerçekten bu deyimlerle ne kastettiğimizi iyi incelememiz gerekir. Doğru bir biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak sen beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluruz.*²¹

Birleştirmek ve ayırmak bir önerme oluştururken dilsel öğeler arasında yapılan işlemlerdir. Önermeler, birleşik ifadelerdir ve doğruluğu ve yanlışlığı gösteren, birleşme ve ayrılmanın nesnesine uygunluğudur. Bu nedenle dilin yalnız öğeleri ne doğru ne de yanlış değeri alırlar. Ancak ve ancak bir yüklemede bulunan bir ifade doğruluk değeri alabilir. Yalnızca bir evetleme (olumlama) ya da hayırlama (olumsuzlama) yapan ifade bir yargıdır ve doğruluk / yanlışlık değeri taşır. Ancak bunun ölçütü yine nesnesine uygunlukta aranmaktadır. Birleşik ya da ayrı olan, öyle düşünüldüğü / ifade edildiği için doğru ya da yanlış değildir; söylenenin nesnesi öyle olduğu için doğru ya da yanlıştır. Aristoteles'te de bilgi ile nesnesi arasındaki ilişki ön plandadır. Ontolojik temele bağlı olarak, değişebilirler ve değişimlere göre doğruluk da değişim gösterebilmektedir.

O halde eğer bazı şeyler her zaman birleşikse ve onları ayırmak imkânsızsa, buna karşılık başka bazıları da gerek ayrı, gerek birleşik olmayı kabul ediyorlarsa, o zaman varlık, birleşik ve bir olma, varolmama ise birleşik olmamak, birden çok olmaktadır. O halde olumsal şeyler söz konusu olduğunda aynı kanı veya aynı beyan doğru ve yanlış olur ve onun belli bir zamanda doğru, başka bir zamanda ise yanlış olması mümkündür. Buna karşılık başka türlü olmaları mümkün olmayan varlıklara gelince, onlarla ilgili olarak bir

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1011b-25.

²¹ Aristoteles, a.g.e., 1051b- 5.

*kanı belli bir zamanda doğru, başka bir zamanda yanlış olmaz; aynı kanılar her zaman doğru veya her zaman yanlıştırlar.*²²

Değişmeyen şeylere ilişkin sanılar ya her zaman doğru (bilgi) ya da her zaman yanlış değerini alırlar. Buna karşılık değişen şeylere ilişkin sanılar değişim gösterebilmektedir. Değişmezlerin bilgisi, ilk nedenlere dayalı olarak elde edilen bilgidir. Bunlar kendilikler olarak varolan, değişmez temellerdir.

*Aristoteles'te uygunluk (tekabül) ilişkisinin unsurları olarak belirlenen söz, düşünce (logos, dianoia) ile varolan şey, nesne (to on, to pragma) ikilisine, felsefe tarihinin gelişimi boyunca yenileri, yeni adlandırmalar eklenecek. Doğruluk, düşünce ve varlığın, özne ve nesnenin, bilinç ve dünyanın, bilgi ve gerçekliğin, dil ve dünyanın, yargı ve varlığın, önerme ve gerçekliğin, önerme ve olgunun, düşünce ve olgunun vb. birbirlerine uygunluğu diye görülecektir.*²³

Bu süreçte, öznenin, bilincin, düşüncenin, dilin, bilginin, önermenin nesnesi ile ilişkisinin tam uygunluk mu yoksa çeşitli uygunluk derecelerini içeren bir uygunluk mu olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmalarda, 'bir görüşün doğru ya da yanlış olduğu söylendiğinde, bununla ne kastedildiği' sorulduğunda ise verilen cevap hemen hemen aynıdır.

*Bu sorunun yanıtlanabilmesi için öncelikle üç önkoşulun yerine gelmesi gerekmektedir: (1) kuramın doğruluk yanında yanlışlığı da kapsaması; (2) doğruluk ve yanlışlığın görüş ve ifadelerin bir özelliği olduğunun, yalnız maddesel olan bir dünyada doğruluk-yanlışlıktan söz edilemeyeceğinin benimsenmesi; (3) bir görüşün doğruluk ya da yanlışlığının, hep bu görüşün dışında yer alan bir şeye dayandığının akıldan tutulması.*²⁴

İlk önkoşul doğrulanabilirlik - yanlışlanabilirlik özelliğine gönderme yapmaktadır. Bu özelliğe sahip olan ifade biçimi 'yargı / önerme'dir. O halde, doğruluk bu tip ifadelerin bir niteliğidir. İkinci önkoşul, ilkinin pekiştiricisi olarak 'doğruluk'un taşıyıcısının dış dünya değil, ifadeler olduğunu vurgulamaktadır. Üçüncü önkoşul ise 'doğruluk'un taşıyıcısı her ne kadar ifadeler olsa da, 'doğruluk'un ifadenin dışında

²² Aristoteles, *Metafizik*, 1051b- 10-15.

²³ Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yay., Ankara, 2003, s. 49.

²⁴ Russell'dan aktaran, Harun Tepe, a.g.e., s 115.

olan bir Şeye, daha doğru söyleyiŐle, ifadenin dışında bulunan bir Şey ile kurduğu ilişkiye bağlı olduğunu dile getirmektedir. Söz unsurlarının önermede / yargıda oluŐturdukları düzen, birbirlerine bağlanma biĀimleri, nesne unsurları arasındaki bir düzene uygunluk gösteriyorsa, önerme ‘doğru’ değerini almaktadır. Bu, ‘doğruluk’un iki kutuplu bir ilişkide ortaya Āıktıęının ifade edilmesidir. Ancak, bu iki kutuplu ilişkide, varolanın ne olduğu ve nasıl deneyimlendiği aynı zamanda da ilişkinin olanağını sağladığından, uygunluk kuramında ‘gerĀeklik’ ile ilişki doğruluk lĀt problemi ile iĀ iĀedir. Bilgi, bir Şeyi doğru ortaya koyma sorunudur. Doğrulanabilirlik, bilginin doğru olduğunun ortaya konulabilme olanağıdır. Bu olanak, ‘bilgi’nin belirleyici niteliğidir.

Kendinde gerĀeklięin özne tarafından deneyimlenebilir veya kavranabilir olup olmadığı ve eğer bu olanaklı ise nasıl olanaklı olduğu tartışması, ‘doğruluk lĀt’ sorununu gündeme getirir. Bu iki sorun birbirlerinden farklı fakat bağlantılı sorunlardır. *“Doğruluk lĀt sorunu, bir ifadenin doğru olduğunun nasıl ortaya konulabileceği, gösterilebileceği ya da kanıtlanabileceği sorunudur.”*²⁵ Bir başka deyişle de uygunluk kuramı bağlamında, önerme ile önermenin hakkında olduğu nesne arasındaki ilişkinin nasıl denetlenebileceği sorunudur.

Böylesi bir sorun, uygunluk kuramı iĀerisinde farklı aĀılımlara neden olmakla birlikte felsefe tarihinde yeni doğruluk kuramlarının oluŐturulmasına da neden olmuştur. ‘Doğru’ ya da ‘Yanlış’ olan, önermenin iĀerięidir ve önerdiğimiz önermenin nesnesi ile olan ilişkisinin nasıl olanaklı olduğu ve bunun nasıl denetlenebilir olduğu sorunu aŐılmadan, ‘bilgi iddiasının doğruluğu’ sorunu da aŐılamaz. ‘Doğruluk lĀt’, doğruluk iddiasındaki önermeye aşkın olmalıdır.

²⁵ Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yay., Ankara, 2003, s.31.

Çünkü, “doğrulamayı, kendisinden doğruluğunun kanıtlanmasının beklenildiği bilgi içeriğinden elde edilemez. O nedenle doğrulamıcının bu söz konusu bilgi içeriğinden bağımsız, başka bir yere ya da kaynağa dayanması gerekmektedir.”²⁶ O halde, söylenenin hakkında olduğu şeye uygunluğunun ötesinde bir ‘doğruluk’ belirlenimi yapılabilmesi olanaklı mıdır?

William P. Alston, *Alethik Realizm* olarak adlandırdığı ve ‘doğruluk’ kavramının merkezi önem taşıdığı realizm biçimini betimlerken, bir ifadenin içeriğinin –bir olgu olarak ifade edilmiş olanın- temelde ifadenin doğrulanabilmesi için gerekli her şeyi verdiğini savlar. İfadelerin bir özelliği olarak doğruluk anlayışı, içeriğini dilsel unsurlarla sınırlamak durumunda kalacağından, ifadeler ile ifadelerin ötesi arasındaki ilişkiyi açıklayamaz duruma düşmektedir. Oysa, temelde doğruluk epistemolojik bir ‘özellik’ değildir. Sanılar, ifadeler, önermeler vb. doğruluğun taşıyıcılarıdır demek, onların gerçeklik ile ilişkili olduklarını söylemektir. Doğrudan ifadenin kendisine baktığımızda, onu doğrulayabilmek için epistemolojik bir şeye –ya da herhangi bir insana, sosyal gruba ihtiyacımız yoktur. Cümlenin herhangi özel ya da toplumsal durumda epistemolojik statüsü her ne olursa olsun doğrulamanın kendisi için bunlara gönderimde bulunmaya ihtiyaç yoktur. Bu tür ihtiyaçları doğruluğa birer koşul olarak yüklemeyen anlayış, doğruluğu epistemolojik bir özellik olarak görmekten kaynaklanmaktadır.²⁷ “Çimen yeşildir” ifadesinde ifade edilmiş olan çimenin varlığı –varolan çimen- eğer yeşilse bu yeterli bir doğrulama koşuludur. Çünkü dünyada varolan şeylere gönderimde bulunan sözcükler keyfi olarak belirlense de, bir kez sabitlendikten sonra artık onların karşılıklılığı gönderimde bulunduğu şey ileler. Bunun yanı sıra, sahip olunan bütün

²⁶ Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Yay., Ankara, 2003, s. 33.

²⁷ William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996, s. 7.

sanılar (sadece dilsel unsurlar olan önermeler değil) doğruluk değeri taşıyabilirler. Bu bağlamda tüm sanıların doğruluk değeri kendi ötelinde olan ve belirli yollarla ilişki içerisinde oldukları gerçeklik ile ilişkilerinde açığa çıkar. Bir ifadede, ifade edilen şey ifade oluşturulduğunda önerme tarafından ontolojik olarak saptanmıştır / tanımlanmıştır. Bu aşamadan sonra doğruluk, 'doğruluk'u nasıl tanımladığımızı göreli olmayacaktır.

Alston, bu yaklaşımını Brand Blanshard'dan yaptığı bir alıntı üzerinden tartışmaya açmaktadır. Buna göre Blanshard ilk olarak uygunluk testinin avukatlığını şu şekilde yapar:

Uygunluğa başvurmanın olanaklı olduğu yerde yargıları ele aldığımızda, bunun her zaman böyle bir başvuru ile gerçekleştiğini fark ettiğimiz böylesi durumlarda şüphe kendiliğinden uzaklaşır. 'Kuş kırmızıdır' yargısını ele alalım. Eğer bunu birinden duyarsanız, onu nasıl sınarsınız? Bakarsınız ve görürsünüz. Eğer iddia edilen ile gördüğünüz arasında bir uygunluk varsa, yargının doğru olduğunu söylersiniz; yoksa yanlış olduğunu. Bu, böylesi bütün yargıların doğruluğuna kendimizi inandırma yolumuzdur ve uygunluk bizi inandıran şeydir.²⁸

Bu argümantasyonun ardından ise şu şekilde devam eder: Böylesi bir argümantasyonun olanaklı olmasını sağlayan şey, düşüncenin kendisini uyarlaması gereken katı olgular yığınının var olduğunun düşünülmesidir. Oysa, argümantasyonun olgu olarak aldığı ve kullandığı şey bir başka yargı ya da yargılar grubudur. O halde, aslında doğrulamayı sağlayan 'katı olgular' olarak görülen önceki yargılar ile belirli bir yargının tutarlılığıdır. Bu yaklaşıma bağlı olarak, Brand Blanshard 'kırmızı kuş' örneğine geri döner ve hiçbir kuşun sadece duyu verisi ya da duyu verileri koleksiyonu olmadığını savlar. Buna göre, 'kırmızı kuş'u algılamak, duyu verilerine anlam iliştiirmek, benzerlikleri, farklılıkları kaydetmek, adlandırmak

²⁸ Brand Blanshard'dan aktaran, William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996, s. 88.

zemininde gerçekleşir. Öyle ki, ‘kırmızı’ yı tanımak önemli bir entelektüel başarıdır; bunun yapılabilmesi için kırmızı kavramının kavranması gerekir. Bu da sadece verili olandan ideal sınıflandırmaya bir *sıçrama* ile gerçekleşir. Brand Blanshard’a göre,

Aramızda, böylesi bir tanımayı [kuşu tanımayı] başaran en cahil insanın bunu yapabilmek için şaşırtıcı derecede zengin bir içeriği açması gerekir. Yaşayan organizmalar düşüncesi, kuş krallığı ve onun belirleyici özellikleri düşüncesi, uçuş kavramları ve özel bir ses ve belirleyici renkler – bunlar ve diğer pek çok kavram tanımlama ile yakından bağlantılıdır ve herhangi birinin eksilmesi ile düşüncemiz karakterinden bir şeyleri de kaybedecektir.²⁹

İlk olarak, verilen ‘kuş’ örneğinde, ‘katıksız, kaba olguların duyularımıza doğrudan verili oldukları ve düşüncenin uygunluk göstereceği katı gerçekliği sağladığı’ tezine bağlı olarak kuşun bir duyu verisi ya da duyu verileri koleksiyonu olduğu öne sürülmekteyse, ‘duyu verisi’ olağan felsefi anlamına gönderimde bulunuyor demektir: Buna göre, duyu verisi, duysal farkındalığın, dışsal fiziksel nesnelerin algılanmasında bir aracı olarak duysal özellikleri ve fonksiyonları taşıyan fiziksel olmayan nesnesidir. Bu tanıma kabul eden ve olguların doğrudan farkındalığa duyu algısı içerisinde sunulduğunu düşünen birisi (naif realist), bunların duyu verisi hakkındaki olgular olduğunu düşünmez. Onun için dışsal fiziksel nesnelere duysal farkındalığa doğrudan verilirdirler. Blanshard’ın esas eleştirisi, uygunluk kuramının olgu olarak kabul ettiği şeylerin aslında başka yargılar ya da yargı grupları olduğu savında açığa çıkar. Onun savı şu şekilde özetlenebilir:

- (1) Algılamak özsel olarak yargıda bulunmayı içerir. Herhangi bir şeye ilişkin yargı-öncesi ya da yargı-altı bir duyu algısı yoktur.
- (2) Bu nedenle duyu algısı içerisinde (düşüncemize dışsal anlamında) dışsal olgular doğrudan sunulmamıştır.
- (3) Bu nedenle –yargısal olmayan gerçekliğin bir parçası olarak - bir olgu belirlemeyi denediğimizde, zihnin onun yargı ile ‘uygun’ olup olmadığını görmesinden önce başardığımız tek şey farklı bir yargıya ulaşmaktır.³⁰

²⁹ Brand Blanshard’dan aktaran, William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996, s. 88, 89.

³⁰ William P. Alston, a.g.e., s. 90.

Bu argümantasyona göre, gerçeklik ile yargı arasındaki karşılaştırma delili, aslında sadece ve sadece bir yargıyı başka bir yargı ile karşılaştırmaktan ibarettir. Bu döngüye “sanı çemberi” adı verilmektedir. Bu durumda da, algı yargıları da dahil olmak üzere bütün yargılar bir yargı sistemi içerisindeki tutarlılıkları ile desteklenebilirler. O halde, bir yargıyı olanaklı kılan, o yargının gerektirdiği ve önvarsaydığı diğer yargılardır. Bu durum “kuş kırmızıdır” gibi yargıların pratik kullanımlarında açık olarak görülür değilken, bilimsel kuramlar gibi sistemli yargılar ağında daha açık görülmektedir.

Karşıt görüş, böylesi bir ‘çember’ içerisinde kalmanın nedeninin, yargılara ve öteki önermesel yapılara konsantre olurken, nesnelere karşı algısal duyarlılığın gözardı edilmesi olduğunu savlar. Örnekte verildiği gibi, kırmızıyı tanımak, o şeyin kırmızı olduğuna yönelik bir sanıdır ve her sanı gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Fakat bu, kırmızının görsel farkındalığına sahip birinin ya da buna maruz kalan birinin bu kavramı kullanmasının zorunlu olduğunu göstermez. Tersine, birinin kırmızıyı görmek için ‘kırmızı’ kavramına ihtiyacı yoktur. Birisi, kırmızıyı görebilir (ya da gördüğü şey kırmızı olabilir) fakat o kişi kırmızıyı o şekilde tanımayabilir ve hatta bunun için hiçbir kavrama ihtiyaç duymayabilir (aksi durumda henüz herhangi bir dili öğrenmediği için dilsel ya da kültürel bir cemaate üye olmayan, dolayısıyla da Blanshard’ın ifadesi ile ‘aramızdaki en cahil insanın bile ‘kırmızı bir kuş’u tanınması için sahip olduğu ‘zengin’ kavramsal içeriğe sahip olmayan bebeklerin algılarının olmadığı söylenmesi gerekirdi). Blanshard algının kavramsal unsuru üzerine yoğunlaştığı için dünya ile kurulan algısal ilişkiyi kavramsal unsura indirgemekte ve algıya verili olma ya da algısal duyarlılığı gözardı etmektedir. O halde, Blanshard’ın yargı-öncesi ya da yargı-altı bir duyu olmadığı yönündeki ilk

argümanı tartışmaya açıktır. Algısal duyarlılığımıza verili olan ile onun hakkındaki yargımızın toplamı olgunun algısal kavramı olabilmesi için salt yargısal olandan daha çok şey içermek durumundadır. Alston'a göre, dışsal olguları kavramak / tanımak için bütün 'algısal paket'i kullanırız. Bu 'paket' kavramsal-önermesel-yargısal edimle birlikte duyuusal farkındalıktır.³¹ Bu nedenle tüm bunlar bir şeylerin algısal duyarlılığına sahip olmamızı olanaklı kılan fonksiyonlardır; sahip olduklarımızın kendisi değil. Aksini düşünmek için algının kendisini algılanan şeyle karıştırmak gerekir. Bu konuda Searle şu ifadeleri kullanır:

Bir ağacı gördüğümüzde olup bitenleri bilimsel bir gözle dikkate alırsak, bulduğumuz şey şudur: Ağacın yüzeyinden fotonlar yansır, retinadaki görme siniri hücrelerine bu fotonlar hücum ederler ve retinadaki beş tabakalı hücreden geçerek bir dizi sinir hücresinin harekete geçmesine sebebiyet verirler ve beyindeki uyarı ve emir, sinir liflerinin birleştiği noktada sinir hücrelerinden oluşan gri kütleden de geçerek beyindeki görme zarına geri dönerler; sonuç olarak bu bir dizi sinir hücresinin uyarılması beyin derinliklerinde bir yerde görme deneyimine sebep olur. Görme dediğimiz şey neredeyse doğrudan doğruya beyinlerimizdeki görme deneyimidir. Buna 'duyu verisi', 'algı' ya da yakın zamanlarda 'sembolik betim' gibi farklı adlar verilir, ancak temel fikir, algılayan kişilerin gerçek dünyayı görmedikleridir.³²

Algılayan kişilerin aslında gerçek dünyayı görmedikleri, gördüklerinin kavramlarla belirlenmiş algı deneyiminden başka bir şey olmadığı görüşü ve algının oluşmasına neden olanın dışsal dünya olsa da bilinenin kavramsal dünya olabileceği anlayışı, yukarıdaki gibi görmeye ilişkin nedensel bir açıklama verebiliyor olmaktan gerçek dünyanın bilinemez olduğuna bir 'sıçrayış'tan başka bir şey değildir. Dış dünyanın bağımsız varlığına karşı, duyu verilerinin öznelliğine dayalı olan Berkeleyci bir saldırı ile, duyu verilerinin öznelliğinin kabul edilmesinden, dolaysız duyularnesnelerinin zihne bağımlı olduklarını, biz kendilerini görürken de gerçek, ve dış dünya üzerine bilginimizin kaynağı, olmadıklarını çıkarsamak geçerli bir çıkarım

³¹ William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996, s. 94.

³² John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 39.

değildir.³³ Ağacı doğrudan algılıyor olmakla zihinde kavramsal işlemler yapılıyor olması arasında bir tutarsızlık yoktur. Yargılar ya da ifadelerin olgular ile bir araya gelemeyecek ya da onlarla ilişkileri gösterilemeyecek denli farklı bir ontolojik statüsü olduğu düşüncesi zihin – beden düalizminin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. İfadelerin ancak ve ancak başka ifadeler ile ilişkilendirilebilir, karşılaştırılabilir olduğu yaklaşımı ise düşüncenin sadece düşünceye uygunluk gösterebileceğini savlayan bir tür idealizme dahil olmak anlamına gelmektedir. Gerçeklik, algısal farkındalık, kavramsal-yargısal-önermesel edimler ve tüm bunların gerçekleştiği fizyolojik süreçlerle birlikte dilde temsil edilebilir hale gelir; bu temsillerin doğrulanabilirliği ise yine bu yollar üzerinden yapılacak denetlemeler ile olanak kazanır.

Özellikle doğrulama etkinliğinin kuram içi karakterine gönderimde bulunan ‘içsel / dahili realizm’ ile ontolojik – epistemolojik kuramlar ya da alanlar arası bir ayrıma gitmeden, gerçekliğin çeşitli fonksiyonlar aracılığıyla düşüncede, dilde yansıdığı, dilsel, kavramsal olarak açığa çıktığını savlayan ‘alethik realizm’in bir ‘doğrulamacı delil’e sahip olup olmadığı tartışmaya açıktır. Bununla beraber dışsal bir gerçekliğin varlığını savlayan, bilgiyi ya da bilgi edinme süreçlerini konu edinen epistemolojik kuramların iç çelişkilerinin dışsal gerçekliğin varlığına karşı argümanlar üretemeyeceğini, bir başka deyişle, epistemolojik bir kuramın ontolojik bir kuramı çürütmek için kullanılamayacağını öne süren dışsal realizmin ya da dışsal gerçekliğin varlığına kanıt olarak algıların yeterli olduğunu savlayan naif realizmin de dışsal gerçekliğin varlığı konusunda bir varsayıma mı dayanmakta olduğu ya da

³³ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, s.62.

doğruluğun uygunluk kuramını varsayımsal olmayan hangi ontolojik temel üzerinde kullandığı aynı şekilde tartışmaya açıktır.

1.1.1.1. Doğrulamacı Delil

Gerçekten neyi bildiğimiz sorusuna verilen cevap, genelde ‘deneyimlerimizi bildiğimiz’ yönünde olmuştur. Ancak bu durumda karşı karşıya olduğumuz durum ya ‘bilgi’ adını verdiğimiz şeyin deneyimlerimizin içeriğinin basit raporları olduğudur ya da deneyim içeriklerimizin ötesine geçen bir şeye ilişkin raporlar olduğudur. Ancak ikinci cevap, bildiğimiz şeyin deneyimlerimiz olduğu öncülü ile birlikte ele alındığında ‘bilgi’ olarak doğrulanamayacak iddialar öne sürülüyor demektir; çünkü ilk öncül doğrulama işleminin deneyime bağlı olarak yapıldığını da ifade eder durumdadır. 20. yy jargonu ile ‘duyu verisi’nin, 17 ve 18. yy jargonu ile ‘ideler’in ve ‘izlenimlerin’ ötesinde neyi bilebiliriz ya da doğrulayabiliriz? Deneyimin gerçekliğin kurucusu olduğu iddia edildiğinde, deneyimin ötesine ilişkin iddiaların doğrulanamazlıklarından dolayı ‘bilgi’ olamayacağı savı bizi realizmden uzaklaştırıp idealizm içerisine düşürmektedir. Searle bu yaklaşımın iki sonucunu şu şekilde ifade etmektedir:

İlki, algılayabileceğimiz her şey bizim kendi deneyimlerimizdir. Bu nedenle, deneyimlerimizin ötesinde bir gerçeklik olması gerekiyorsa, bu bilinemez ve nihayetinde anlaşılamazdır. İkincisi, birincinin uzantısıdır. Gerçek dünya hakkındaki iddialar için sahip olduğumuz temel, yalnızca deneyimlerimizdir. Bundan dolayı, gerçek dünya hakkında iddialarımız deneyimlerimizin içeriğinden ötesine gidiyorsa, o zaman hiçbir epistemik temele sahip olmadığımız bir şeyi postulat olarak koyduğumuz eski hipoteze döneriz.

[Özetle]

1. Algularla ulaşabileceğimiz her şey, bizim kendi deneyimlerimizin içeriğidir.
2. Dış dünyaya ilişkin iddialarda sahip olabileceğimiz epistemik temel, yalnızca algısal deneyimlerimizdir.

3. *Hakkında anlamlı olarak konuşabileceğimiz tek gerçeklik, algısal deneyimlerin gerçekliğidir.*³⁴

İlk sonuç Alston'un da değinmiş olduğu bir karıştırmaya dayanmaktadır. “A nesnesini görüyorum” demek “bir çeşit görsel deneyim yaşıyorum” demektir. Fakat görsel deneyimin, görsel algılamanın temel bir ögesi olması görsel deneyimin algılanan şeyin kendisi olduğu anlamını taşımaz. Algısal bir deneyime sahip olmaktan yola çıkarak algısal deneyimin algının nesnesi olduğu sonucuna ulaşamayacağı savı, beraberinde deneyime sahip olmanın algılanan şeyin ‘orada’ olduğu savı için yeterli bir delil olmadığını da göstermektedir.

İkinci sonuç, bir temel olması bakımından algısal deneyimi öne çıkarırken haklı olsa da bundan üçüncü sonucun çıkarılması hatalıdır. Çünkü, deneysel iddiaların ancak, kanıtsal ya da epistemik temellerin özetleri olarak varsayılması bir yanılgıdır. Bu yanılgıyı temele almak, bildiğimiz her şeyin (ve hatta anlamlı olarak üzerine konuşabileceğimiz her şeyin) belirli bir kavramsal şemanın nüfuz ettiği – belirlediği- deneyim ile oluşturulmuş temsillerimiz olduğu ve bu temsillerin temsil ettikleri şeye uygunluğunun, temsillerin ve kavramsal şemanın ötesine geçilerek denetlenemeyeceği sonucunu doğurur:

Öncül: Herhangi bir bilişsel durum, bir takım bilişsel durumların parçası olarak ve bir bilişsel sistem içinde ortaya çıkar.

Çıkarım 1: Bütün bilişsel durumlar ve sistemler ile bilmek için kullandıkları gerçeklik arasındaki ilişkiyi incelemek için onların dışına çıkmak imkansızdır.

*Çıkarım 2: Hiçbir biliş asla bilişten bağımsız olan bir gerçekliğin bilişi değildir.*³⁵

Bu tür bir çıkarımda, bütün bilişsel durumların bir bilişsel sistem içerisinde gerçekleşmesi olgusundan, basitçe bütün bilişin bilişten bağımsız bir gerçekliğin doğrudan bilişi olamayacağı çıkarımına varılamaz. Bir başka deyişle, herhangi bir

³⁴ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev. M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 212, 215.

³⁵ John Searle, *a.g.e.*, s. 217.

bilişsel sistemin, gerçekliği belirli bir yönden (perspektiften) yansıtıyor olması, onun gerçekliği yansıtmadığı anlamını taşımamaktadır. Bu, bir şeyi yansıtmak için pek çok aynanın pek çok farklı açıya yerleştirilebilir olmasından, o şeyin varolmadığı sonucuna ulaşmaya benzemektedir. ‘Ayna’nın yansıtıcı özelliklerinin belirlenmesi ile onun yansıttığı şeyin özelliklerine de ulaşılabilir. ‘Ayna’nın yansıtıcı özelliklerinin incelenmesi epistemolojinin konusudur; bu alanda aynalar üstü bir Tanrısal bakışa - insan ötesi bir varlığa dönüşme özlemi dışında - ihtiyaç yoktur. Ontolojik olarak ‘Ayna’nın bir şeyi, varolan bir şeyi, perspektifsel olarak da olsa yansıtmakta olduğunu söylemek için ise bir ‘bakış’a ihtiyaç yoktur. Böylece, dışsal realizm ve onun altında ele alınabilecek naif realizmin epistemolojik çıkarımlarla çürütülme girişiminin güçsüzlüğü açığa çıkmaktadır.

Görüleceği üzere ‘doğrulamacı delil’ başlığı altında, dış dünyanın varlığı ve ulaşılabilirliği tartışmasında izlenen ilk yol, epistemoloji kökenli çürütme girişimlerinin güçsüzlüklerinin ortaya koyulması biçimindedir. Bu, bir anlamda ‘çürütmenin’ çürütülmesidir. ‘Temsil’ düşüncesinin kendisi, temsil edilen ya da temsil edilebilir olan bir şeyi varsaymak durumundadır. Bundan dolayı, ‘temsiller’den başka bir gerçeklik yoktur demek ‘temsil’ düşüncesinin reddedilmesinden başka bir şey değildir. Bu temsillerin gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği sorunu, başka bir deyişle, dış dünya ile örtüşme veya örtüşmeme ile ilgili herhangi bir soru zaten bu iddianın örtüşüp örtüşmediği bir dünyanın varlığını önvarsayar. Temsillerin dış dünya ile örtüşmediği ya da örtüşemeyeceği yönündeki bir iddia ise, temelde yine bir uygunluk düşüncesini esas almaktadır: “Temsiller gerçeklik ile örtüşmezler” savının örtüştüğü bir gerçeklik. Bu sav çevresinde oluşturulan bir epistemolojik kuram, eğer böyle bir örtüşmeyi savlayan bir kuram ile

aynı şey üzerine iddialarda bulunmuyorsa, yani kendi kuramsal çerçevesi dışında kalan, bu çerçevenin oluşturduğu ‘ayna’da yansıyan bağımsız bir gerçeklik söz konusu değilse, neden karşıt savı çürütme ihtiyacı duymaktadır? Kuramdan bağımsız olan ve iki kuramın de konu edindiği şey ‘aynı’ değilse, iki kuram neden karşıt olsun? O halde, dışsal gerçeklik herhangi bir kuram değil, bir kurama sahip olabilmenin ön koşuludur. Bu bağlamda dışsal gerçeklik “*şeylerin nasıl olduklarına ilişkin bütün temsillerden bağımsız olarak, oldukları şeyi olmalarının bir yolu bulunduğu tezidir.*”³⁶ Böylelikle, dışsal realist, dış gerçekliğin nasıl olduğu konusuna girmeden, onun varlığının çürütülemez olduğunu göstererek bunun ‘aşkın bir delil’³⁷ olduğunu düşünür. Bunun ötesinde, özellikle temsillerden bağımsız bir dünyanın varlığına ilişkin bir delil istendiğinde naif realistin yapacağı şey ‘ellerini göstermek’ten³⁸ ibarettir. Bertrand Russell da *katı veriler* olarak adlandırdığı ve *eleştirici düşüncenin eritici etkisine dayanabilen veriler* olarak tanımladığı duyunun tikel olgularından, onların dışında bir şeyin varoluşunun çıkarsanabilir olup olmadığını sorgular. Bu, sorgulama –doğrulamacı delil arayışı- iki soru çevresinde geliştirilir:

*Birincisi, duyu nesnelere ya da bunlara çok benzeyen nesnelere, biz onları algılamazken var olduklarını bilebilir miyiz? İkincisi de, eğer bu bilinemezse, yine duyu nesnelere çıkarılabilen ancak onlara benzeme zorunluluğu olmayan başka nesnelere, biz duyu nesnelere algıladıkça ya da başka herhangi bir zamanda var olduklarını bilebilir miyiz?*³⁹

³⁶ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev.M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 227.

³⁷ Kuram içi olmamak anlamında aşkın bir delildir; buna göre herhangi bir kuramın ‘kuram’ olması için gerekli olan önvarsayım kuramdan bağımsız gerçekliktir.

³⁸ “(...) örneğin, şu an insanın iki elinin varlığını kanıtlayabilirim. Peki nasıl? İki elimi kaldırarak ve sağ elimle belli bir işaret yaparken ‘elin birisi burada’, sol elimle belli bir işaret yaparken de ‘diğeri de burada’ diyerek. Ve eğer ben bunu yaparak ve yalnızca bu yolla bile dışsal şeylerin varlığını kanıtarsam, bunu birçok farklı yollarla da yapabileceğimi de hepiniz anlarsınız. Örnekleri çoğaltmaya gerek yok.” G.E. Moore, “Proof of an External World”, *Philosophical Papers*, Collier Books, New York, 1962, s. 144.

³⁹ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, s. 72.

Esas soru, kısaca, “katı verilerimiz dışındaki herhangi bir şey bu verilerden çıkarımla bulunabilir mi?” sorusudur. O halde, yapılması gereken, katı verilerin diline indirgenmiş bir dilde, bu dilin önermelerinden başka şeylerin varlığının çıkarılabiliyor olup olmadığını saptamaktır. Russell’a göre, duyulur nesne önümüzde duran ‘masa’ değildir. Duyulur nesnelere, ‘renk parçaları’, ‘sertlik’, ‘ses’ vb öğelerdir. Bunların bir taşıyıcısı ya da nedeni olduğu yönündeki inanç felsefenin kendinde şey problemini doğurmuştur. Sağduyunun dili, bir ‘şey’ olarak masanın farklı açılardan farklı görüntüler verdiğini kabul eder. Bu dil, görüntüsü görülen –farklı görüntüleri görülebilir olan- masanın gerçek masa olduğunu kabul eder. Ancak, bu dili duyulur nesnelere, dil ile ifade etmeye başladığımızda, bir başka deyişle de zihnimizi değişik görünümlü kalıcı “şeyler” varsayımından kurtardığımızda söyleyebileceğimiz şey şudur:

Biz yürüdüğümüzü söylememize neden olan kasıl (muscular) ve başka duyumlar duyarken, görsel duyumlarımız sürekli olarak değişir; öyle ki, örneğin, çarpıcı bir renk parçasının yerine hemen bir başka renk geçmez, ancak azıcık değişik kılıklarla azıcık değişik renklerin duyulmaz derecelenmesi geçer.⁴⁰

Bununla birlikte, ‘masanın çevresinde dönmek’, masanın görüntüsünü değiştirmenin tek yolu değildir. Russell farklı yolları örneklendirmek için, ‘bir gözümüzü kapatmak’, ‘mavi gözlük takmak’, ‘mikroskopla bakmak’ ya da ‘kirli bir camın ardından bakmak’ gibi örneklere başvurur. Son örnekte, eğer ‘şeye’ kirli bir camın ardından bakılıyorsa ara ortamın şeyleri etkilediği yalnızca görme duyusuyla anlaşılabilir sonucuna ulaşır. Benzer biçimde, ‘mavi gözlük’ örneğinde de, mavilik görülen şeylerin bir özelliğiymiş gibi duyumsanır. Arada bir ‘cam’ ya da ‘gözlük’ olduğunun anlaşılabilmesi ancak başka bir duyunun, dokunma duyusunun devreye girmesi ile olanaklı olacaktır. Ancak bu durumda bile, sağduyunun dili tamamıyla

⁴⁰ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, s. 74.

duyulur nesnelerin diline indirgenememiştir. Çünkü, arada bir ‘cam’ olduğu, dokunma duyusu ile tespit edildikten ve elin camın üzerinden çekilmesinden sonra da ‘cam’ın varlığının devam ettiği kabul edilmektedir.⁴¹ Buna neden olan şey, duyular arasındaki uyumluluktan başka bir şey değildir. Dokunma-uzamı içerisinde belli bir noktayı, görme-uzamı içerisinde onun karşılığı olan belli bir nokta ile birleştirebiliriz. Saydam şeyler söz konusu olduğunda ise, dokunma-uzamındaki nokta, görme-uzamında tespit edilemeyebilir; ancak, mavi gözlük örneğinde olduğu gibi, boş-görüş-noktasının ardındaki şeyler, araya giren dokunma-noktasında dokunulabilir hiçbir şey olmadığı zamankinden farklı renklerde, biçimlerde vb görünüyorsa ve dokunulabilir nesnenin hareket ettirilmesi ile mavi renkli bölümün de hareket ettiği tespit ediliyorsa bundan görme-uzamını etkileyen bir ara alanın varlığı çıkarılabilir. Varılan sonuç, kimi duyu verilerinin adım adım değişmesinin, kimi başka duyu verilerindeki adım adım değişikliklerle ya da (bedenin hareket ettiği durumlarda) başka duyu-verilerinin kendileriyle uyumlu olduğudur. Görüldüğü üzere, Russell, bu basit örnek ile duyuların tutarlılığından bir çıkarsama yapılabileceğini savlamaktadır. Ona göre, “doğrulama, her zaman, beklenen bir duyu-verisinin doğması demektir.”⁴² Görünen bir şeyin, dokunulduğunda da bir veriye neden olacağı beklentisi karşılandığında, o şeyin bir ‘doğrulaması’ yapılmış olur:

İlk saptanacak şey duyu yanılması diye bir şey olmadığıdır. Duyu-nesneleri, düşlerde bile olsa, bizim için en kuşku götürmez nesnelere. Öyleyse onları düşte gerçek-dışı gösteren şey nedir? Yalnızca öteki duyu nesneleriyle bağıntısının alışılmamış doğasıdır. (...) Duyu nesnelere, başka duyu nesneleriyle, deneyin bize olağan diye gösterdiği türden bağlantıları olduğunda ‘gerçek’ denir; bu gerçekleşmediğinde onlara ‘yanılma’ denir.⁴³

⁴¹ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, s. 75, 76.

⁴² Bertrand Russell, a.g.e., s. 77.

⁴³ Bertrand Russell, a.g.e., s. 81.

Böylece, Russell da naif realistlerin izlediğine benzer bir yol izler. Ona göre, “ben”, “bu”, “burada”, “şimdi” sözcüklerine indirgenebilen her ifade, dış dünyaya gönderimde bulunan ve bu yolla da doğrulanabilen ‘anlamli’ ifadelerdir. Çünkü bu sözcükler, tanıma yoluyla bilmenin, eş deyişle, göndergesi doğrudan katı veriler olan önermelerin üzerine kurulduğu sözcüklerdir.⁴⁴ Duyular ile ulaştığımız dış dünyanın gerçek olmadığına ilişkin bir delil gösterilemediği gibi, duyuların öznelliğinden dış dünyanın nesnel olamayacağıının çıkarsanmasının da geçersiz olduğu savunulmaktadır. O halde, bir realist için ‘elini’ kaldırıp göstermek ya da duyular arası uyumun / tutarlılığın gerçekliğin ‘doğrulanması’ için yeterli koşul olduğunu söylemek ‘doğruluk delili’ konusunda izlenecek yol olmalıdır. Bu yol, epistemolojiden ayrıştırılan dışsal realizm ve algı üzerine kurulu olan naif realizm için yeterli olabilse de özellikle alethik realizmin ‘doğrulanabilmesi’ için yetersizdir.

1.1.2. Doğruluğun Uygunluk Kuramı ile Bağlantılı Bir Anlam Kuramı:

Resim Kuramı

20. yy felsefesinin dil ve anlam üzerine çalışmalara yoğunlaşması ile epistemolojik sorunların büyük bir kısmı dilsel sorunlar olarak görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda, bilgi – dünya ilişkisi, dil – dünya ilişkisi başlığı altında bir konuya dönüşmüştür. Benzer sorular artık sözcük ile dünya arasındaki ilişkinin ne’liği üzerine sorulmaya başlanmıştır. Böylelikle de Platon’dan bu yana tartışılan göndergeci anlam kuramı⁴⁵, analiz düşüncesi ile birlikte felsefenin ana konularından biri haline gelmiştir. Anlamın uygunluk bağlamında doğrulanabilirlik ile sıkı bir

⁴⁴ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 73 – 76.

⁴⁵ Platon, “Kratylos”, *Diyaloglar 1*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 195 – 260.

biçimde ilişkilendirilmesi ile oluşturulan bir anlam kuramı, anlamı dilin dil-dışı olanla bağıntısında aramıştır. Buna göre, “*ortak bir dilin sözcelemelerinin çoğu (hepsi değil) ontolojik olarak nesnel görüngülere göndermede bulunma iddiasındadır ve bu görüngülere şu ya da bu özellikleri atfederler. Bu anlamda, ortak bir dil ortak bir dünya varsayar.*”⁴⁶

Mantıkçı Atomcu olarak adlandırılan akımda savunulan göndergeci anlam kuramında dil dünyayı betimleme aracı olarak görülür. Bu anlam anlayışında sözcük - dünya ilişkisi ön plandadır. Sözcük, anlamın taşıyıcısı olarak nesneye gönderme yapar. Tümceler, dünyadaki olguları ‘resmederler’. Bir başka deyişle, tümcelerin anlamı dünyayı resmetmeleridir. O halde, dünyadaki bir olguyu resmetmeyen bir tümce anlamsız ya da anlam-dışı’dır. Dünyayı resmeden tümcelerin empirik tümceler olduğu düşünülecek olursa, sadece doğrulanabilir / yanlışlanabilir tümcelerin (deneyim tümcelerine indirgenebilir olan tümcelerin) anlam taşıyabileceği, bunun dışında kalan doğrulanamaz / yanlışlanamaz tümcelerin ise anlam-dışı oldukları ortaya çıkmaktadır. Ancak burada anlam ile doğruluk arasında değil, doğrulanabilirlik arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bir tümcenin anlamlı fakat yanlış olması olanaklıdır. Anlam, tümcenin içeriğinin olup olmaması ile ilgilidir.

Mantıkçı atomcu Bertrand Russell’a göre, bir tümceyi anlamak için hem tümcenin bileşenlerini hem de biçimini bilmek gerekir. Bir tümcenin bilgi iletmesi de bu yoldan gerçekleşir. Tümce, bilinen bir takım nesnelere bilinen bir biçime göre bağıntılı olduğunu bildirir.⁴⁷ Önerme ise, anlamlı olarak kabul edilebilen (doğrulanabilen) ya da yadsınabilen (yanlışlanabilen) tümcedir. Atomik önerme

⁴⁶ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev.M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 232.

⁴⁷ Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, s. 45.

olguyu anlatan, yani söylendiği zaman belli bir şeyin belli bir niteliği ya da belli şeylerin belli bir bağıntısı olduğunu anlatan önermedir.⁴⁸ Modern mantık, atomik önermeleri, bütün önermelerin kendisinden başlayarak oluşturulabileceği, biçimi bilinen, temel oluşturucu öğeler olarak değerlendirmektedir. Niceleyiciler yardımıyla tümel ve tikel önermeler ayırt edilebilirken, değişkenlere değişmez bir tekile başvurarak değer verilmesiyle de tekil önermeler elde edilebilmektedir. Atomik önermelerin doğrulanması mı yoksa yanlışlanması mı gerektiği deneysel olarak –dış dünyaya başvurularak- bilinir. Böylece de atomik önermelerden, onların, atomların moleküller içerisine girmeleri gibi, içlerine girdiği karmaşık önermelere doğru adım adım bir türetme olanaklı hale gelirken, doğruluk fonksiyonu ile de karmaşık önermelerin doğruluk denetlemesi de yapılabilmektedir. Mantıkçı atomcu görüşe göre, doğruluk denetlemesinin yapılabilmesi ile, eş deyişle, doğrulanabilirlik ile ‘anlam’ arasında da doğrudan bir ilişki vardır:

*Bilimler, olayların (Tatsachen) yargılarıyla (Urteile) olan bağıntısının tek anlamlılığını kontrol etmek için uzun zaman boyunca belirli yöntemler geliştirmişlerdir; bunlar doğrulama yöntemleridir.*⁴⁹

*4.024 Bir tümceyi **anlamak**, o doğru olduğunda, neyin olduğu gibi olduğunu bilmektir.*⁵⁰

*Bir ifadenin (Satz) doğruluğuyla ilgili hiçbir şey söylenemiyorsa, bu ifade **anlamdan** yoksundur, çünkü bu ifadenin anlamı, onun doğrulama yöntemidir.*⁵¹

Dilin temel (atomik) önermelere dek analiz edilmesi ve bu temellerden hareketle karmaşık önermelerin doğruluk denetlemesinin yapılabilmesi ile bir düşünce yanlışını, tıpkı bir hesap yanlışını bulur gibi açık ve güvenilir bir biçimde

⁴⁸ Bertrand Russell, , *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, s .54, 55.

⁴⁹ M. Schlick’ten aktaran, Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 58 (vurgu bana ait).

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 51 (vurgu bana ait).

⁵¹ Weismann’dan aktaran, Şafak Ural, a.g.e., s. 59 (vurgu bana ait).

göstermek ve bunu olanaklı kılan genel işaretler dili, yani bir ideal, yetkin dil bulmak olanaklı olmaktadır.⁵² Wittgenstein'in ilk dönemini temsil eden *Tractatus*'ta temel sorun şu tümce ile açıklanmaktadır: “Söylenbilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı.”⁵³ Yine Wittgenstein'in ifadesi ile bu düşünmeye, daha doğru bir ifade ile düşüncelerin dile getirilişine bir sınır çekme çabasıdır. Bu ne üzerine konuşulabileceğinin belirlenmesi için gereklidir. Anlaşılacağı üzere, temelde sınırları belirlenen dilin kendisidir. Dil içerisinde söylenebilir olan, açık olarak söylenebilir. Eğer dilin ötesinde kalan alan üzerine konuşulamaz alan ise ve sınırları içerisinde söylenebilir olan her şeyin açık olarak söylenbildiği dilin sınırları kesin olarak bilinebilirse, bu durumda bilgiye ilişkin hemen hemen bütün sorunlar çözülebilir demektir. Dilin sınırlarının çizilebilmesi, onun çözümlenmesi ile mümkündür. Çözümleme etkinliği birleşik olanın yalın öğelerine ayrıştırılmasıdır. Dile uygulanacak böylesi bir çözümleme bizi dilin temel bileşenlerine, yalın öğelerine ulaştıracaktır. Bu çözümleme aynı zamanda dünyanın da çözümlenmesidir. Çünkü, Wittgenstein'a göre dil ile dünya arasında bir izdüşüm ilişkisi vardır ve bunu olanaklı kılan da dil ve dünyanın aynı mantığı paylaşıyor olmalarıdır. Dilin sınırlarını belirleyen mantık, dünyanın sınırlarını belirleyen mantık ile özdeşdir. Dünyayı resmeden tümcelerin empirik cümleler olduğu düşünülecek olursa ve mantığı resmeden tümceler olanaklı değilse, mantığın dünyanın içinde değil onun sınırında olduğu görülecektir. Yansımasını dilde bulan şey, dil ile ifade edilemez. “Gerçekliğin mantıksal formunu betimleyebilecek/tanımlayabilecek bir dil ya da meta-dil yoktur; çünkü betimlemenin/tanımlamanın özü resmederek temsil

⁵² Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995, s. 47.

⁵³ L. Wittgenstein, *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 11.

etmektir ve resmin gösterdiği daha ileri bir göstermenin konusu olamaz.”⁵⁴ Bir başka deyişle, ‘resim’ ile olgu-bağlamı arasındaki ilişkinin kendisi resmedilebilir değildir. Mantık, bütün deneyimden öncedir. Ancak, Wittgenstein *Tractatus*’ta, mantığın deneyimden önce olduğunu savlarken şunu da eklemektedir: “*Nasıldan öncedir, ne’den önce değil.*” Bu, şu anlama gelir. Mantık, ‘dünya’nın ve ‘dil’in ortak mantığı olarak dünyadaki şeylerin bağıntılarını belirleyen genel yapıdır. Bunun dildeki izdüşümü, nesnelerin bağıntısını olanaklı kılan yapının dilsel öğeler arasındaki bağıntıda gösterilebilir oluşudur. Dildeki temel tümcenin öğelerinin eklenme biçimi, dünyadaki nesnelerin bağıntı biçimini bu ortaklık sayesinde resmedebilme olanağını taşımaktadır. Fakat, mantık bağıntı biçimlerinin olanağını verirken, nesnelerin ne-liklerini belirlemez. Aksi halde dünyanın ‘mantıksal resmi’ onun bütünsel ‘resmi’ olarak sabitlenmek durumunda kalacaktır. Bu da mantık önermelerinin içerik taşımalarını gerektirecektir ki, böylesi bir içerik mantık önermelerini empirik önermelere dönüştürecek; çünkü içeriği olan önermeler empirik önermelerdir. Böylesi bir durumda bu önermelerin olanağını sağlayan yapı ne olacaktır? Empirik tümceyi önceleyen yapı mantıktır. Mantığı önceleyen ikinci bir yapı, mantığın dışında, bir başka deyişle de dünyanın sınırının da dışında olmalıdır. Böylesi bir yapının dünyanın içinden ya da sınırından ifade edilebilmesi olanaklı değildir. Mantığın temellendirilmesini talep etmek ise meşru bir talep olmayacaktır. Wittgenstein, ‘dil’in dünyaya nasıl bağlı olduğunu’ gösterme çabasıdadır. Bu da, ‘*terimlerin (adların) referansı*’ ve terimler (adlar) arası ilişkileri ortaya koyan ‘*tümcelerin biçimsel yapısı*’ kavramlarının kullanımları ile gösterilmeye çalışılmaktadır. Wittgenstein’a göre, olguları tasarımlarla ifade ederiz. Tasarım,

⁵⁴ Gordon Hunnings, *The World and Language in Wittgenstein’s Philosophy*, The Macmillan Press, 1988, s3

dünyanın resmini çizmektir. Bu resim dil aracılığıyla çizilir. Dil, gerçekliği kurmaz, onun resmini çizer. Tasarım, gerçekliğin bir izdüşümüdür. Gerçeklik ne ise dil de odur. Dil, gerçekliği bütünüyle yansıtır; gerçekliğin aynasıdır. Dil, olgusallık üzerine bir dil olmalıdır. Amaç, gerçekliğin ve dilin çözümlemesini yapmak ve olgu bağlamına ait olmayan tümceleri dilden atmaktır. Gerçeklikteki olgular nasıl bağlar oluşturuyorlarsa onları ifade eden sözcükler de aynı biçimde bağlı olmalıdırlar.

Tractatus'un altında yatan temel varsayım, “*dilin mantığını, önermelerin dünya ile ve birbirleri ile nasıl bağlandıklarını bilebilirsek, dünyanın da mantığını bilebiliriz*” düşüncesidir. *Tractatus*, önermelerden bahseder; çünkü önerme, ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ değeri alabilen tümcedir. Önermeler, empirik bilimlerin tümceleridirler. O halde görülmektedir ki, dünyadaki temel bileşenlere karşılık gelen öğeler dilde de mevcut olmalıdır. Dil ile dünya arasında kurulan izdüşüm ilişkisi, doğruluk anlayışında gerçeklik ile kurulan ilişkidir.

Dil, önermeler aracılığıyla olanaklıdır. Bu dünya, dile getirilebilir bir alan olarak tanımlanır. “*Resim ile dünya arasındaki bağ nasıl olanaklıdır?*” sorusuna verilebilecek yanıt, tasarım ile tasarımı arasındaki ortaklığın mantık olmasıdır.

Tractatus'ta bu durum şu ifadelerde dile getirilmektedir:

2.161 Tasarım ile tasarımı olananda özdeş bir şeyin bulunması gerekir, ki biri ötekini tasarımı olabilsin.

2.18 Her tasarımın, hangi biçimden olursa olsun, -doğru ya da yanlış- tasarımı kurmak için gerçeklik ile ortaklaşa sahip olması gereken, mantıksal biçim; yani gerçekliğin biçimidir.⁵⁵

Tasarım, olanaklı bir olgu bağlamını, bir mantıksal uzamda gösterir. Mantıksal uzam, gerçekliğin bir olanaklılığıdır ve dünya tarafından verilir. Dil ve olgusallık, aynı mantıksal uzamda kendilerini gösterirler. Tasarımın ortaya koyduğu şey, tasarımın

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2005, s.25.

anlamıdır. Bir tümcenin anlamlı olabilmesi, tümcenin dil içerisinde bir şey anlatıyor olması demektir. Bu da, tümcenin, dünyaya ilişkin bir şey söylüyor olmasıdır. Tasarım, anlamını gerçeklikte bulur; ancak anlamı tümce taşır. Gerçekliğe ilişkin olmayan şeyler anlamsızdır. Anlamlılık kategorisi dile aittir; nesneye değil. Anlam, tümcenin içeriğinin olup olmaması ile ilgilidir. Mantık önermeleri, dilin ve dünyanın sınırdırlar. Dilin mantığı ile dünyanın mantığı eş-biçimlidir. Atomik olguda, nesnelere biçimlenmeleri görülür. Dilin temel önermesinde de adlar, nesnelere ile aynı biçimde ilişkilendirilirler.

Anlam, o tümcenin gerçekliği işaret edicidir. Ancak unutulmaması gereken, bir tümcenin anlamlı olmasının işaret ettiği gerçeklik ile değil, bir gerçekliği işaret ediyor oluşuyla ilgili olmasıdır. Anlam, gerçekliğin önerme içinde dile getiriliş biçimidir. Tümcenin anlamının orada bulunup bulunmadığı evetlenir ya da hayırlanır. Her bir önerme, mantıksal uzam içerisinde bir yer belirlemektir; ve mantıksal uzamın var olup olmadığına ilişkin ölçüt, nesnenin varlığıdır. Dolayısıyla her bir önerme, mantıksal uzam içerisinde yalnızca bir yer belirleyebilir. Bunun dışındaki önermeler anlamsız (mantıksal) önermelerdir. Bir önermeyi olanaklı kılan, nesnelere varoluşu ve nesnelere temsil edilebilir olmasıdır. Önermelerde görülen, gerçekliğin mantıksal biçiminden başka bir şey değildir. Gerçeklik nasıl biçimlenmiş ise, onu temsil eden simgeler de öyle biçimlenmişlerdir. Bir temel önerme, adlardan oluşmuştur. Temel bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı, onu oluşturan adların karşılık geldiği nesnelere biçimlenmelerinde görülür. Ad'ın "anlamı" nesnedir. Ad, bir nesne için kullanılıyorsa anlamlıdır. Tümce, anlamını kendi içinde bulur. Tümcede geçen adlar "anamlı" iseler, tümce de anlamlıdır; bu koşulda ifade yanlış olabilir, ancak, yine de anlamlıdır. Anamlı fakat yanlış önermeler olanaklıdır.

Tümcenin ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ olması, gerçeklik referansına göre belirlenir; kendi içinde belirlenemez. Dildeki her bir sözcük birer addır. Tümce, anlamını kendi içinde, ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ değerini gerçekliğin referansında bulur. Tümcenin anlamını kendi içinde buluyor olması, onun bir gerçeklik işaret ediyor olmasıdır. Bir başka deyişle, tümcenin bir içeriği varsa, eş deyişle o bir ‘resim’ ise tümce anlamlıdır.

Uygunluk Kuramı’na göre, olguları ifade eden tümceler, olguları ‘resmeden’ tümcelerdir. Bu ‘resim’, anlamını bir resim olmasında bulurken, doğruluk değerini resmettiği olguya uygunluğundan almaktadır. Tümce, bir olgu bağlamının olduğunu ifade ederken, o olgu bağlamı önermenin işaret ettiği mantıksal uzamda yer alıyorsa, tümce doğru değerini almaktadır. Bileşik tümceler ise kendisini oluşturan temel tümcelere ayrıştırılarak ve bu temel tümceler arasındaki bağıntıların oluşturduğu fonksiyona bakılarak doğrulanabilmektedirler. Bu süreçte kullanılan denetleyici ‘mantık’tan başka bir şey değildir. Mantıksal operatörler, bileşik tümceyi oluşturan temel tümceler arasındaki bağıntıyı sağlamaktadırlar. Temel tümce, resmettiği olgu-bağlamına başvuru ile doğruluk değeri alırken, diğer temel tümceler ile oluşturacağı bileşik (karmaşık) tümce, doğruluk değerini kendini oluşturan temel tümcelerin oluşturduğu fonksiyonda bulmaktadır. O halde, Wittgenstein’a göre dilin mantığının dünyanın mantığı ile özdeş olduğu da hatırlanacak olursa, Wittgenstein’ın doğruluk anlayışının geleneksel uygunluk kuramı içerisinde ele alınabileceği geçerli bir biçimde savlanabilmektedir. Wittgenstein, buna temel sağlayacak dünya betiminde ise naif realist bir tutum sergilemektedir. Dünyanın ve onun izdüşümü olan dilin olanağını sağlayan referans olan ‘nesne’nin tözsel varlığı konusunda ne-lik soruşturmasına girmez. Böylesi bir soruşturmanın dilin ve dünyanın sınırları

dışındaki metafizik alan hakkında tümcelerle, eş deyişle de anlam-dışı tümcelerle sonuçlanacağını savlar. O halde, gerçeklik konusundaki böylesi ne-lik soruları, yanıtlarının anlam-dışı olmasından ötürü meşru sorular değildirler. ‘Görünüş’ ile karşı karşıya olduğumuz ve bu ‘görünüş’ün ardında bir ‘gerçeklik’in olduğunu savlamak, ‘gerçeklik’ alanını gereksiz ve meşru olmayan bir yolla çoğaltmak anlamına gelecektir. Başlangıç ve temel olarak ‘nesne’nin ve dilde ona karşılık gelen ‘ad’ın postüla edilmesi ve dünyanın bunun üzerine kurulması, geçerli, *anlamlı* bir doğruluk ve doğruluk ölçütü sağlamaktadır. Bu süreçte kendisini gösteren mantık da dünyanın mantığıdır. Bu da göstermektedir ki, Wittgenstein ‘*resim kuramı*’nda ve ‘*doğruluk fonksiyonu kuramı*’nda ontolojik bağları bir kenara bırakmamakta ve uygunluk kuramı içerisinde değerlendirilebilecek bir anlayış ortaya koymaktadır.

1.2. Pragmatizmin Doğruluk ve Anlam Kuramı

Pragmatizm, Yunanca ‘eylem’ anlamına gelen *Pragma* (πράγμα) sözcüğünden türetilmiş ve ilk kez 1878 yılında Charles Peirce tarafından felsefi anlamı ile kullanılmış olan bir terimdir. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear (Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?)* adlı makalesinde, ‘sanılarımız eylemlerimizin ilkeleri / kuralları iseler, sanının anlamı onun eylemleri nasıl idare ettiği ile ilişkilidir’ savını öne sürer.

Sanının özü bir alışkanlığın yer edinmesidir; faklı inançlar farklı eylem biçimlerine neden oldukları şekilde birbirinden ayrılır. Bu açıdan sanılar birbirinden farklılık göstermiyor ise, eğer aynı kuşkuyu, aynı eylem kuralını yaratarak, yatıştırıyorlarsa, onların bilinçliliğinin biçimi arasındaki farklılıklar onları farklı kılmaz; bu farklı tuşlara basarak aynı notayı çalmaya benzer.⁵⁶

⁵⁶ Charles S. Peirce, “Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?”, *Mantık Üzerine Yazılar*, çev. Halit Yıldız, Öteki Yay., Ankara, 2004, s 56.

Bu ilişki incelendiğinde ise, somut olarak görebileceğimiz tek şey, düşünceler arası farkların köklerinin pratikteki olası değişimlerden başka hiçbir şeye dayanmadığıdır. Bir nesnenin düşüncesini açık hale getirmek için, ihtiyaç duyulan tek şey düşüncenin nesneye ilişkin olabilecek pratik etkilerini dikkate almaktır.⁵⁷ Peirce'a göre, düşüncenin bütün işlevi eylem alışkanlıkları oluşturmaktır. Öyle ki düşünceye ilişkin bir şey varsa fakat düşüncenin amacına yönelik değilse, bu şey bir ektir fakat düşüncenin parçası değildir.⁵⁸ Böylece, pragmatizm, temeller yerine sonuçlara gitme tavrı olarak kendini göstermiştir:

*Başka bir yerde bir fark yaratmayan bir şeyin kendisi de 'farklı' olamaz – kendisini somut olgudaki bir farkta ifade edemeyen soyut doğruluk bir 'farklılık'a sahip değildir. (...) Felsefenin tüm işlevi bu ya da şu dünya görüşünün sizin ve benim üzerimizde, somut yaşantımızda nasıl somut bir farklılık yaratacağını bulmak olmalıdır.*⁵⁹

Bu bağlamda Richard Rorty, pragmatizmin bir 'doğruluk kuramı' önermediğini ifade eder. Onun yaptığı, terapinin neden sistem-inşasından daha iyi olduğunu açıklamaktır.⁶⁰ Bu nedenle de Rorty, pragmatizmi bir yöntem olarak görür ve William James'in anlayışını benimser. Peirce'ın "araştıran herkesin ulaşmaya mahkum olduğu ortak fikir, gerçeklik kavramı ile vermek istediğimiz anlamdır ve bu fikirde temsilini bulmuş olan nesne gerçektir"⁶¹ ifadesini de içeren pragmatizmini savunulabilir bulmaz.⁶² Çünkü, araştıran herkesin, *araştırmanın sonunda* ulaşacağı, eş deyişle uygunluğu yakalayacağı (ya da yakalayabileceği) gerçeklik bu bağlamda belirlenebilir değildir. Rorty, Peirce'a şu soruyu yöneltir: "Artık yorgun düştüğümüzü

⁵⁷ William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, New York, 1955, s. 43; ayrıca C. S. Peirce, "Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?", *Mantık Üzerine Yazılar*, çev. Halit Yıldız, Öteki Yay., Ankara, 2004, s. 56.

⁵⁸ Charles S. Peirce, "Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?", *Mantık Üzerine Yazılar*, çev. Halit Yıldız, Öteki Yay., Ankara, 2004, s. 58.

⁵⁹ William James, a.g.e., s. 45.

⁶⁰ Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", *Truth and Interpretation –Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, (edited by Ernest LePore), Basil Blackwell, New York, 1989, s.335.

⁶¹ Charles S. Peirce, a.g.e., s. 69.

⁶² Richard Rorty, a.g.e., s.337.

ya da hayal edemez hale geldiğimizi değil de, araştırmanın sonuna geldiğimizi nasıl bilebiliriz?”⁶³

Rorty’ye göre, Peirce epistemolojik problemlerin çözümünde pragmatizmi ile yarı yolu katetmiştir. Oysa, William James, doğruluğun sadece ontolojik olarak homojen iki alan arasındaki ilişki olmadığını söylemekle kalmamış, bu bağlamda çözümlenebilir bir ilişki olmadığını da söylemiştir. Doğruluk, sanı ve sanı-olmayan (dilsel olan ile dilsel-olmayan vb.) arasındaki bilimsel ya da metafizik bir açıklama ile açığa çıkarılan bir ilişki değildir.⁶⁴

1.2.1. Pragmatizmin Doğruluk Kuramı

Pragmatizmin doğruluk kuramı⁶⁵, yukarıdaki felsefe anlayışına uygun olarak, ‘doğruluk’ üzerine yürütülecek kuramsal bir tartışma yerine, bir kuramın, bir önermenin vb doğruluğu konusunda pratik alana bakılması gerektiğini savlamaktadır. İki sav arasından hangisinin doğru olduğunu anlamak için yapılması gereken, her ikisinin de pratik yaşamı nasıl etkilediğinin ve değiştirdiğinin saptanmasıdır. Bu nedenle William James, pragmatizm için şu ifadeleri kullanır:

O yalnızca bir araştırma tavrı demektir. İlk şeylerden, ilkelerden, kategorilerden, varsayılan zorluklardan başını çevirme ve ileriye, son şeylere, meyvelere, sonuçlara, olgulara bakma tavrı...⁶⁶

⁶³ Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, *Truth and Interpretation –Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, (edited by Ernest LePore), Basil Blackwell, New York, 1989, s.338.

⁶⁴ Richard Rorty, a.g.e., s.338.

⁶⁵ Pragmatizmin kendisi bir kuram olmaktan çok bir yöntem olarak tanımlandığı için onun doğruluğa ilişkin savlarını bir kuramdan çok, pragmatizmin ‘doğruluk’ kavramına uygulanışı olarak anlamak ve pragmatik doğruluk kuramını pragmatik yöntemin uygulama sonuçlarının ifade edilişi olarak görmek daha yerinde olacaktır.

⁶⁶ William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, New York, 1955, s. 47.

Bu yaklaşımın doğruluk anlayışına göre, ‘doğruluk’ zihin ile dünya arasında olduğu varsayılan bir uygunluğun göstergesi değildir; o, doğrudan deneyim alanı ile ilişkili olan bir kavramdır. Ancak bu noktada bilginin kaynağı ile doğruluğu arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Pragmatizmin önemli isimlerinden William James, bilginin kaynağı konusunda empiristlere katılmaktadır. Ona göre, gerçekliği bilmenin tek yolu, duyu deneyimidir. James için, duysal bilginin ve deneyimlenebilen bilginin dışında gerçeğin bilgisini edinmek olanaklı değildir.⁶⁷ Bu bağlamda, James dış dünyanın varlığı konusunda da realist bir tutum sergilemektedir.⁶⁸ Fakat, onun ayırımı doğruluk konusunda bir uygunluk düşüncesi yerine, pragmatik yöntemi esas alıyor olmasıdır. Eş deyişle, ona göre, bilgi empirik yolla elde edilir ve doğrudan pratik hayattaki uygulama ve sonuçlarına göreli olarak doğrulanır. Bu nedenle pratik yaşama göndermeleri dışında ‘doğruluk’un kendi başına bir değeri yoktur.

James’e göre,

Doğruluk, düşüncelerle ilgili bir özelliktir. Onun anlamı ‘gerçeklik’ ile uygunluk, ‘yanlışlık’ın anlamı ise gerçeklik ile uygun olmamaktır. Hem pragmatistler hem de entelektüalistler [zihinciler] doğal olarak bu tanımı kabul ederler. Fakat tartışma, ‘uygunluk’ ve düşüncelerin kendisine uygunluk gösterdiği ‘gerçeklik’in anlamı konusunda çıkar. Pragmatizm, olağan sorusunu sorar: ‘Bir düşünce ya da inanç doğru kabul edildiğinde, onun doğru olması birinin edimsel hayatında nasıl bir somut değişikliğe neden olmaktadır? Eğer inanç yanlış olsaydı hangi deneyimler değişim gösterecekti? Doğruluk nasıl gerçekleştirilir?’ Kısaca, ‘doğruluğun deneysel koşullardaki geçerlilik değeri nedir?’ Pragmatizm bu soruyu sorduğu anda, cevabı da görür: Doğru düşünceler, özümseyebildiğimiz / uyarlanabildiğimiz, onaylayabildiğimiz, pekiştirebildiğimiz ve doğrulayabildiğimiz düşüncelerdir. Yanlış düşünceler bunları yapamadıklarımızdır. Bizi doğru düşünceye ulaştıran pratikteki bu ayırımdır.⁶⁹

⁶⁷ Celal Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 67.

⁶⁸ Bununla beraber, James’in bazı metinlerinde idealizme de yöneldiği yönünde yorumlar vardır. (Celal Türer, a.g.e., s. 71) .

⁶⁹ William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, New York, 1955, s. 195.

Doğruluğun pratikteki bir ayrımla elde edilmesi demek, doğruluğun bir düşüncenin sabit içsel bir özelliği olmayıp, düşüncenin pratikte sahip olduğu bir şeydir. Düşünce, doğru olur; yani olaylar onu doğru kılar. Düşüncenin doğrulanması da bir olay, bir süreç / işlemdir. Bu işlem geçerlilik testidir. Böyle bir işlem, pratikte bir elverişlilik testinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda, “*doğru, sadece düşünmemizin elverişli bir yoludur.*”⁷⁰ Böylesi bir yaklaşım, deneyimi ön plana çıkaran empirizm ile de ilişki içerisindedir. Ancak, bununla beraber pragmatizmin empirizm ile ilişkisini bilginin kaynağı konusunda ele almak gerekmektedir. Doğruluk konusunda ise, pragmatizm deneyimin a priori koşulları gibi temeller yerine deneyime konu olan sonuçlara yönelmektedir. Bu bağlamda, doğruluğun bir diğer özelliği de “*başarılı bir şekilde yol göstermesi*”dir. Bir doğruluk iddiası, öngörülen bir sonuca neden oluyorsa, doğrulanmış olmaktadır.

Doğruluk iddiası taşıyan her sav, kuram, önerme vb. kökensel olarak eşdeğerdir. Bunlar arasında yaşanacak olan sorun tamamen bir tercih sorunudur ve tercih de bunların pratik yaşamla ilişkilerine ve onda yaptıkları değişimlere dayalı olarak yapılacaktır. Buna göre, bir tasarım yaşamımız için elverişli olduğu sürece doğrudur. Bir anlamı ile merkezi odağın sonuçlara kaydırılması, pragmatizmin kendisinin ‘temelsiz’liğini göstermektedir. Pragmatizm, herhangi bir a priori yapıyı ya da epistemolojik temeli kendisine zemin olarak almamaktadır. Bu bağlamda, hiçbir bilgi iddiasının da böyle bir kendiliğinden-zemini yoktur. James’in deyişiyle, pragmatizmin “*hiçbir önyargısı, inatçı dogması, kanıt sayılabilecek hiçbir soğuk ve katı kaidesi/kanunu yoktur.*”⁷¹ Bu yaklaşım, beraberinde zorunlu olarak plüralist bir

⁷⁰ William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, New York, 1955, s. 196.

⁷¹ William James’ten aktaran, Celal Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 46.

doğruluk anlayışını da getirmektedir. Mutlak-değişmez bir doğruluk yoktur; bunun yerine pratik yaşamın ihtiyaçları ve değişimleri ile değişen ve çeşitlenen bir doğrular çokluğu söz konusudur. Yapılması gereken, bu çokluk içerisinde en faydalı olanının seçilmesidir. Örneğin Newton fiziğinin temelinde Öklid geometrisi yer alırken, Einstein fiziğinin temelinde Öklid-dışı bir geometri sistemi yer almıştır. Buna göre, geometrik model değiştirildiğinde fizik dünyaya ilişkin bilgimiz de değişmektedir. O halde iki bilgi iddiası arasında seçim nasıl yapılacaktır? Bu seçimi olanaklı kılacak ‘doğruluk’ ölçütü nedir? James’e göre, ‘doğruluk’ sözcüğü bir çözüm ölçütü değildir:

Pragmatik metodu izleyecek olursanız, böylesi sözcüklere araştırmanın sonuçlanışı olarak bakamazsınız. Her sözcüğün pratik geçerlilik değerini açığa çıkarmak zorundasınızdır. Sözcük, bir çözüm olmaktan çok bir çalışma programı ve özellikle de içerisinde varolan gerçekliğin değişebileceği yolların bir göstergesi olan bir program olarak açığa çıkar. Böylelikle, kuramlar aletlere dönüşür; bilmecelerin rahatlatıcı cevaplarına değil. Onların üzerine yatamayız; onlarla ilerleriz.⁷²

Kuramlar birer alet olarak görüldüğünde, hangi geometri sisteminin doğru olduğunun sorulması anlamsız bir soru olacaktır; yapılması gereken hangi sistemin hangi alanda işe yarar olduğunun tespit edilmesidir. Geometri sistemleri, faydalı oldukları alanlarda ‘doğru’ değerini almaktadır. Bunun ötesinde herhangi birinin kendi başına bir ‘doğruluk’ değeri yoktur. Bu, felsefe sistemleri için de geçerlidir. James’e göre,

...pragmatizm, bir oteldeki koridor gibidir. Birçok oda bu koridora dizilir ve her birinin kapısı koridora açılmaktadır. Odalardan birinde ateistik bir kitap yazan birini bulabilirsiniz; bir sonrakinde birisi dizlerinin üzerine çökmüş inanç ve dayanma gücü için dua ediyordur; üçüncü odada bir kimyacı bedenin özelliklerini araştırıyordu. Dördüncü odada idealist metafizik bir sistem icat edilmektedir; beşincide metafiziğin olanaksızlığı gösterilmektedir. Fakat her durumda odalar bu koridora açıldığı gibi, eğer onlar kişisel odalarından çıkmak ya da odalarına girmek için elverişli bir yol istiyorlarsa bu koridordan geçmek zorundadırlar.⁷³

⁷² William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, New York, 1955, s. 46.

⁷³ William James, a.g.e., s. 47.

Bu durum bütün bilgi iddiaları için de geçerlidir. Tüm doğruluk iddiaları için ‘doğruluk’, bizim için inanmanın en iyi olduğu şey ya da haklı kılınmış iddia edilebilirlik olarak tanımlanmaktadır. ‘Haklı kılma’ koşulları bir konuşma cemaati içerisinde, konuşmacıların mutabakatına göre belirlenmiştir. Böylelikle, şeyler ile bilgi iddiaları, sözcükler vb. arasındaki uygunluğu denetleyecek bir Tanrı-bakışı arama projesi iptal edilmektedir. Bir başka deyişle, pragmatizm, şeylerin ‘Tanrı bakışı’ ile, insani ihtiyaç ve çıkarlardan bağımsız olarak temsil edilebilir olduğuna ilişkin metafizik projeden ve onun ayartularından bir kopuş olarak tanımlanabilmektedir.

1.2.2. Pragmatik Anlam Kuramı: Kullanımsal Anlam

Pragmatizme göre, eğer sanılar, düşünceler, iddialar vb. pratikte işlevsel bir role sahipse ve pratik kullanımları somut sonuçlara neden oluyorsa anlamlı, faydalı ve doğrudurlar. Buna karşın, eğer bir iddia, somut ve buna bağlı olarak da tespit edilebilir sonuçlara yol açmıyorsa, pragmatik açıdan anlamsızdır. O halde, uygulamasından, pratik sonuçlarından bağımsız bir kendilik olarak anlam düşüncenin, sanının, dilin vb için bir özelliği değildir. Bir şeyi anlamak da, o şeyi (düşünceyi, sanıyı, iddiayı, sözcüğü vb) fonksiyonunu yerine getirirken tanımaktır. James’e göre, *“uygulanımları ve fonksiyonlarından bağımsız olarak fikirlerin anlamları hakkında araştırma yapmak, nasıl kullanıldığını araştırmadan bir aletin mahiyetini anlamaya çalışmak gibidir.”*⁷⁴

Benzer bir yaklaşım, Richard Rorty’de de görülmektedir. Ona göre de, hiçbir söylem, tartışma, kuram ya da sözcük dağarı anlamdan yoksun değildir. Herhangi bir

⁷⁴ Celal Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s 47.

dilsel anlatım, ontolojik statü gibi bir anlatım dahi, eğer siz ona bir anlam verirseniz, bir anlama sahiptir. Bir anlatıma anlam vermek için yapılması gereken tek şey onu az ya da çok tahmin edilebilir bir tarzda kullanmaktır. Bu da onu, tahmin edilebilir bir sonuçlar ağı içerisine, eş deyişle, başkalarının da bu kullanımın sonuçlarını az ya da çok öngörebileceği, takip edebileceği bir iletişim ağı içerisine yerleştirmektir.⁷⁵

James'in bu şekilde ifade ettiği pragmatik anlam anlayışı, Wittgenstein'in ikinci döneminin eseri olarak görülen *Felsefi Soruşturmalar*'ın ortaya koyduğu kullanımsal anlam kuramı ile belirgin paralellikler taşımaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, *Doğruluğun Uygunluk Kuramı*'nın tamamlayıcısı olarak görülebilecek olan *Resim Kuramı*'na göre, Dünya ile dil arasında bir izdüşüm ilişkisi vardır ve bu ilişkinin olanağını da dil ve dünyanın aynı mantıksal yapı üzerine kurulu olmaları sağlamaktadır. Bu mantığa bağlı olarak da genel tümcenin biçimi, *Tractatus*'a göre, a priori olarak verilmektedir. O halde, *Tractatus*'taki düşüncelerin anlama ilişkin "göndergecilik"⁷⁶ ve "mantıksal mükemmeliyetçilik" olarak kavramsallaştırılabilecek olan iki yönelim üzerine kurulduğunun söylenmesi geçerli bir savdır. Wittgenstein *Tractatus*'ta izdüşümün olanağını sağlayan mantık üzerine şu ifadeyi kullanır:

*5.511 Nasıl olur da her şeyi kapsayan, dünyayı yansıtan mantık, böylesi özel girdi-çıkıtlar, araç-gereçler kullanmayı gerektirir? Ancak bunların hepsinin, sonsuz incelikteki bir ağ dokusunda bir araya gelerek, büyük aynada birbirleriyle bağlanmalarıyla.*⁷⁷

⁷⁵ Richard Rorty, Pascal Engel, *What's the Use of Truth*, (edited by Patrick Savidan), Columbia University Press, New York, 2007, s. 33, 34.

⁷⁶ Göndergecilik, her tümcenin ya da sözcüğün olgusal bir nesneye gönderimde bulunduğu ilişkindir. Buna göre, tümceler ya olgusal bir duruma gönderimde bulunurlar ya da olgusal bir duruma gönderimde bulunan daha temel tümcelere çözümlenebilirler. Yine de *Göndergeci Anlam Anlayışı* ile *Göndergeci Doğruluk Anlayışı* (Uygunluk Kuramı) arasında bir ayrım yapılmalıdır. *Göndergeci Anlam Anlayışı*'na göre bir tümcenin anlamı onun bir gerçekliğe gönderimde bulunması olarak alınabilirken bu gerçekliğin duysal gerçeklik olması zorunlu tutulmayabilir. Ancak, özellikle pozitivistin dil anlayışı içerisinde, anlamın doğrulanabilirlik ile sağlanıyor oluşu bu iki yaklaşımı yakınlaştırmaktadır.

⁷⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., 2005, s. 117 (vurgu bana ait.).

O halde, mantıksal zemin üzerine kurulmuş ve bu zemin üzerinden işleyen dil ‘büyük bir ayna’dır. Onun ‘ayna’ işlevi, ‘*olduğu gibi olan*’ dünyanın resmini çizerek gerçekliği yansıtmadır. Yapılan geri okumalarla “ayna metaforu” üzerine kurulmuş olduğu savlanabilecek böylesi bir anlayış, yukarıdaki iki kavramsallaştırma (göndergecilik ve mantıksal mükemmeliyetçilik) ile ifade edilebilecek olan yaklaşımın doğal sonucudur. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*’da tam da bu iki yönelime ve bu sonuca karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışını özellikle “*dil-oyunu*” kavramını ve *kullanımsal anlam yaklaşımını* temele alan bir anlayış üzerinden kurmaktadır. Bu kavram ve yaklaşım ile Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*’da ideal dil anlayışını terk ederek doğrudan gündelik dile yönelmektedir. Buna göre, dilin sözcükleri, bağlama ve kullanılan alana göre değişik anlamlar alırlar. Dil, bir oyunlar ailesi olarak tanımlanır. Wittgenstein’a göre, dille birlikte birtakım eylemler de açığa çıkmaktadır. Dil ile eylemler arasında bir bütünlük vardır. Bir dilsel yapıyı anlamak, onun hangi eylemlerle kullanıldığını ya da ona hangi eylemlerin eşlik ettiğini bilmek demektir. Dilin bu edimselliği ve dilin bir idealite değil de öğrenilen bir pratik olması, dil ile özneler-arasılık ve gelenek kavramları arasında da bir bağlantı kurmakta ve pratikle beraber insansal ihtiyaçları, kullanımı ön plana çıkaran pragmatizmin anlam yaklaşımı ile örtüşmektedir.

Wittgenstein’a göre, sözcükler ‘*bir alet kutusundaki aletler*’ gibi işlev görmektedirler. Tüm aletleri kapsayacak bir bütünsel işlev tanımı verilemeyeceği gibi, sözcüklerin tümünü kapsayacak, eş deyişle dilin bütününe içerecek bir tanımlama da verilemezdir. Ancak şüphesiz ki sözcükler arası işlev ve kullanım benzerlikleri söz konusudur. Yapılması gereken, sözcüklerin aynı tarzda görünüşlerine dayanarak kullanımlarının farklılıklarını gözden kaçırmamaktır.

Görüldüğü üzere, Wittgenstein, 'göndergecilik'in tüm dil için temele aldığı imleyen sözcük imlenen nesne ilişkisini, sözcüklerin bir şeyin adı olarak kullanıldığı durumlarda dahi bir kullanım olarak görmektedir. Burada da sözcükler nesnelere imleri olarak birer resim olmaktan öte, nesnelere yapılandırılmış birer *etiket* gibi işlev görmektedir ve anlamlarını kullanımlarına bağlı olarak kazanmaktadırlar.

Wittgenstein'a göre:

'Anlam' sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için –hepsi için olmasa da- bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımudur. Ve bir adın anlamı, kimi zaman, onu taşıyanın işaret edilmesi yoluyla açıklanır.⁷⁸

Adın anlamının bir nesneye işaret edilerek açıklanması, öğrenilmiş bir pratik içerisinde o sözcüğün dildeki kullanımının betimlenmesinden başka bir şey değildir. Eş deyişle, bir sözcüğün anlamının betimi, sözcüğün kullanımının betimidir. Adlandırma ise betimlemeye bir hazırlıktır. Bir başka deyişle de adlandırma, bir sözcüğün bir betim içerisinde kullanıma sokulmasıdır. Buna bağlı olarak bir tümcenin sahip olduğu anlam da onun kullanımından başka bir şey değildir. Öyle ki, aynı sözcülenme biçimine sahip iki tümcenin farklı anlamlara sahip olması, iki tümcenin kullanımlarının farklı olmasından ötürüdür. Örneğin 'beş döşeme taşı' ifadesi ile 'beş döşeme taşı!' buyruğu aynı sözcülenme sahipken anlamları farklıdır. İkinci kullanım 'beş döşeme taşı getir' anlamını kullanımına bağlı olarak taşımaktadır. Bu yaklaşım, günlük dil kullanımındaki farklılıkları ve buna bağlı olarak da sözcükler, tümceler arasındaki anlam farklılıklarını mantıksal çözümleme etkinliğinin başaramayacağı ölçüde tespit edebilmektedir.

⁷⁸ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 36.

Bir sözcüğün ya da bir tümcenin anlamı onun kullanımı ise bir sözcüğü ya da bir tümceyi anlamak da onun nasıl kullanıldığını bilmek ve onu uygulayabilmektir. Bu durumda sözcüğün ya da tümcenin bağlamsal kullanımının, eş deyişle bir diloyunu içerisindeki kullanımının tekrar edilebilir olması, bunun için de bir ‘sabit’liğe sahip olması gerekmektedir. Bu ‘sabit’lik indirgemeci bir anlam anlayışı olarak anlaşılmalıdır. Burada kastedilen, sözcüklerin kullanımlarının belirlendiği bir zeminin olmasıdır. Aksi halde anlam ve anlam aktarımı olanaksız olacaktır. Zemin, sözcüğün ya da tümcenin kullanımda olduğu bağlamdır. Bu bağlam sözcüğü kuşatan bir bütünsellik olarak bir alan, bir *dil-oyunu* olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilin nasıl öğrenildiği sorusuna yanıt girişiminde Wittgenstein, dil ile oyun arasında gördüğü benzeşimi uygulama ve edimsellik ile de ilişkilendirmekte ve Augustinus’un betimindeki⁷⁹ dil anlayışında dahi, dilin öğreniminin bir açıklama olmayıp bir alıştırma olduğunun altını çizmektedir. Bu durumda da farklı alıştırmanın farklı anlamlara neden olabileceği sonucu açığa çıkmaktadır. Örneğin, Wittgenstein’in kullandığı örnekte, ‘A ustası’, ‘B çırağına’ ‘tuğla’ diye seslendiğinde, B A’ya bir tuğla götürmektedir. Burada ‘tuğla’ sözcüğü, B’nin zihninde daha önce bir alıştırma ile öğrendiği ‘anlam’a bağlı olarak bir resim uyandırmak ile sınırlı değildir. B, bu sözcüğü duyduğunda ona uygun bir edimde de bulunmakta ve A’ya bir ‘tuğla’ götürmektedir. Sözcüğün kullanımına ve anlaşılmasına eşlik eden bu edim de yine bir alıştırma sonucu öğrenilmiştir. Bu alıştırma ile öğrenilen ‘tuğla’ sözcüğünün anlamı bir edimi de barındırmaktadır. O halde, sözcüklerin ereğinin zihnin önüne resimler getirmesi, anlamlarının da (nesnelere bağlı olarak) bu resimler olduğunu söylemek dilin bütünü

⁷⁹ L. Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11.

düşünüldüğünde doğru değildir. Bir sözcüğün anlamının olması sözcüğe karşılık gelen bir nesnenin bulunması olarak anlaşılıyorsa, bu durumda ‘anlam’ sözcüğü kural dışı kullanılmaktadır. Çünkü ‘ad’ın anlamı ile ‘taşıyıcısı’ karıştırılmaktadır.

Bay N.N. öldüğünde ad’ın taşıyıcısının öldüğü söylenir, anlamının değil. Böyle söylemek saçma olur, zira eğer ad anlam taşımayı sürdürmezse ‘Bay N.N. öldü’ demenin bir anlamı olmaz.⁸⁰

Benzer bir şekilde ustanın çırağından bir ‘N’ sözcüğünü sözceleyerek ‘N’ aletini istemesi durumunda, eğer ‘N’ aleti kırılmış (ortadan kalkmış) olsa da çırak sözcüğü anlayacaktır. Wittgenstein’in savlamasında kullandığı ‘oyun’ kavramına atıfta bulunulduğunda, usta ile çırak arasında dilsel bir *oyun* oynandığını söylemek olanaklı olacaktır. ‘N’ sözcüğü ‘N’ aleti (nesnesi) kırılmış olsa dahi oyun içerisinde halen bir kullanıma sahiptir. Dilin bütününe yönelik olarak ortaya koyulan göndergeci bir anlam anlayışına dayalı betim, usta ile çırak arasındaki bu *oyunu* zorunlu olarak dışarıda bırakmaktadır. O halde, bu betim, dilin bütününe ilişkin olma iddiasının geçerliliğini kaybetmektedir. Bunun yanı sıra sözcüklerin ereğinin ‘*zihinde resim oluşturmak (uyandırmak)*’ olduğu savı, sözcüklerin öğrenilmesi sürecinde sözcükler ile işaret edilen nesnelere arasındaki ilişkinin doğal olarak kurulabileceği varsayımına da dayanmaktadır. Oysa, bu işaret etme edimi (beden devinimi vb.) ile sözcüklere arasında bağ olduğu ‘düşüncesi’ bile bir alıştırma ile öğrenilen bir pratiktir. Ve bu durum da bir ‘oyun’ içerisinde yer almaktadır. Wittgenstein bu bağlam içerisinde dil-oyunu kavramını şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de ‘dil-oyunu’ diyeceğim.*”⁸¹ Bu bütün içerisinde dile ilişkin farklı uygulamalar, kullanımlar, edimsellikler vb. ise ‘dil-oyunları’ olarak adlandırılmaktadır. Yine Wittgenstein’in ifadesi ile, “(...) ‘*dil-oyunu*’ terimi, *dili*

⁸⁰ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 35.

⁸¹ L. Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 15.

konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkartma anlamına gelir.”⁸²

Wittgenstein’in bu görüşleri, James’te ifadesini bulan pragmatik anlam anlayışı ile yakından ilişkilidir. Anlamın kullanım olarak belirlenmesi, pragmatik doğrulama işleminin de pratiğe, eş deyişle somut kullanıma yönelmesi daha önceki bölümlerde üzerinde durulan mantıkçı-atomcu anlam anlayışının tersine çevrilmesidir. Anamlı olmanın doğrulanabilir olmaya bağlandığı mantıkçı-atomcu anlam kuramı yerine doğrulanabilirliğin öncelikle anlamlı olmaya bağlandığı bir anlayış getirilmektedir. Öyle ki, pragmatik doğrulama için bakılacak olan somut kullanım ve onun sonuçları, kullanım olarak anlamın doğrulamanın temeline alınmasından başka bir şey değildir. Anlam, o şeyin somut kullanımı, buna bağlı olarak da o şeyin ne işe yaradığı, o şey ile ne yapılabildiğidir. Doğrulama, bu bağlamda işlevi ile anlam kazanmış şeyin, işlevine uygunluğu ile sağlanır. Ancak E. J. Bond’a göre, doğrulama söz konusu olduğunda ‘doğruluk’un anlamı ile onun epistemolojik konumu arasında yapılacak bir karıştırma, geriye sadece sanıların başka sanılarla desteklendiği ve her doğruluk iddiasının sanılardan ibaret olduğu bir resim bırakacaktır. Oysa epistemolojik bir konum olarak ‘doğruluk’ bir zemine, iddia edilebilirlik koşullarına sahiptir. Temelci bir kesinliğin olmadığı, doğru tümcelerle gerçeklik arasında bir uygunluk ilişkisi olmadığı, elimizdeki sadece garanti edilebilir iddia edilebilirlik olduğu kabul edildiğinde, ‘ağaçta bir kuş var’ tümcesine karşı ‘gerçekten ağaçta bir kuş var mı?’ sorusu olanaklı olmayacaktır.⁸³ Bond’un bu eleştirisi pragmatistler tarafından epistemolojik bir konum olarak ‘doğruluk’un da bir kullanımdan başka bir şey olmadığını ifade edilmesi ile karşılanabilir.

⁸² L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kamt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 24.

⁸³ E. J. Bond, “Richard Rorty and the Epistemologizing of Truth”, *Richard Rorty –Volume 1-*, (edited by Alan Malachowski), Sage Publications, Cambridge, 2002, s.187-189, 193.

Epistemolojik konular, epistemoloji adlı dil-oyununun kuralları ile belirlenmiş kullanımlar bütünü içerisinde anlam kazanmaktadırlar. Anlamı doğrulamanın önüne alan pragmatik yaklaşım, epistemolojinin de diğer dil-oyunları gibi bir dil-oyunu olduğunu savlarken, onun da gerçekliğe ulaşma, ona uygun olma anlamında herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadığını da ifade etmektedir. Bir başka deyişle, epistemoloji, dil-dışı bir konum değildir. Ancak bu yaklaşım, epistemolojinin reddi anlamına da gelmez; yapılan, epistemolojinin bir dil-oyunu olarak diğer dil-oyunlarının yanına yerleştirilmesi ve sınırlandırılmasıdır. Epistemolojik doğruluk, anlamdan bağımsız değildir; 'doğruluk'un epistemoloji adlı dil-oyununda anlamlandırılmasıdır. Bunun yanı sıra doğruluğun anlamının doğrulamayı da belirlediğine dair sav, Bond'un ifade ettiği gibi beraberinde bir zeminsizlik getirmemektedir. Bu bağlamda C. G. Prado tümce - dil-oyunu ilişkisine dikkat çekmektedir: Doğrulaması yapılacak bir tümce dil-oyununa ya da dil-oyunlarına dışsal değildir. Belirli bir dil-oyununun kurallarına göre kullanılmış bir tümcedir; eş deyişle, belirli bir dil-oyununa içkindir. Bu tümcenin doğrulaması o dil-oyununun kuralları içerisinde, bu kuralları zemin olarak yapılmaktadır.⁸⁴

⁸⁴ C. G. Prado, "Bond on Rorty on Truth", *Richard Rorty –Volume 1-*, (edited by Alan Malachowski), Sage Publications, Cambridge, 2002, s.198.

2. RICHARD RORTY’NİN ‘GERÇEKLIK’ VE ‘DOĞRULUK’ ANLAYIŞI

2.1. Gerçeklik – Doğruluk Ayrımı

Daha önce de ifade edildiği gibi, genel olarak, bir önerme, sanı, düşünce ya da kanaatin bazı temellere ya da ölçütlere göre veya bağlı olarak sahip olduğu doğru olma özelliği biçiminde tanımlanan *doğruluk* kavramı bazı akımlar içerisinde *ontolojik doğruluk* olarak da kullanılmakta ve *gerçeklik* kavramı ile anlamsal olarak kesiştirilmektedir. Richard Rorty *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinde *gerçeklik* ve *doğruluk* kavramları arasındaki ayrımı şu ifadelerle dile getirmektedir:

Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla doğruluğun orada dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayırım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Doğruluğun orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümceler olmadığını yerde doğruluğun da olmadığını, tümceler insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir.⁸⁵

Dünyanın orada, dışarıda olduğuna yönelik ifade, ‘gerçeklik’in orada, dışarıda, eş deyişle zihin durumları ve içeriklerinden bağımsız bir kendilik olarak varlığının onaylanmasıdır. Rorty’nin ifadesi, bu haliyle, genel olarak öznenin, insan zihninden bağımsız varolanlar bütünü olarak ‘kendinde gerçeklik’i onaylayan realizm anlayışı ile uygunluk içerisinde. Realizmde gerçeklik kavramı, ‘olgular’ bütünü olarak, öznel olandan bağımsız biçimde varolanların bir özelliği olarak görülmektedir. Öznellik, bu ‘olgular’ bütününe, varolanların özne tarafından algılanması, kavranması ve ifade edilmesi sürecinde etkinleşmekte ve kendisini doğruluğun açığa vuruluşu olarak göstermektedir. Görüleceği üzere doğruluk, gerçekliğin ifadesi ya da

⁸⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 26 (Richard Rorty’nin *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinin Türkçe çevirisinde İngilizce ‘truth’ sözcüğü ‘hakikat’ olarak Türkçeleştirilmiştir. Bu çalışmanın terminolojik bütünlüğü açısından bundan sonra yapılacak alıntılarda bu sözcük ‘doğruluk’ sözcüğü ile karşılanacaktır).

dilde açığa vuruluşu olarak konumlanmakta ve gerçekliğin kendisinin değil, dile getirilişinin bir niteliği olarak tanımlanmaktadır. Doğruluğun taşıyıcı alanının genel anlamı ile dil, özelde ise ifadeler (tümceler) olmasını temele alan ayırım, realizmde de kendisini göstermektedir. Bu ayırımın ortaya çıkardığı sorunsal, ifadelerin bir niteliği olan doğruluğun kendisinden bağımsız olan gerçeklik ile ilişkisinin ne'liğinde açığa çıkmaktadır. Klasik realist yaklaşıma göre, gerçekliğin dilde açığa vuruluşu ya da ifade edilişi ancak ve ancak ifadenin ya da ifadeler bütünüünün gerçeklik ile kuracağı uygunluk ya da karşılıklılık ilişkisinin onaylanması ile doğruluk niteliğine kavuşmaktadır. Doğruluğun uygunluk kuramı ifadenin doğru olmasının koşulu olarak gerçeklik ile uygunluğunu göstermektedir. Uygunluk ilişkisinin kendisi, öncel olarak uygunluk gösterebilir olan iki farklı şeyi (alanı) gerekli kılmaktadır. O halde, *Uygunluk Kuramı*'nın klasik halinde dahi, doğruluğun koşulu olarak ifadenin gerçekliğe uygun olması düşüncesi temelinde, ifadenin gerçeklikten kategorik olarak ayrı olduğu, gerçekliğin kendisi olmayıp sadece onun ifadesi olduğu kabul edilmekte ve gerçeklik – doğruluk ayırımı olumlanmaktadır. O halde, klasik realizmin doğruluk kuramı olan uygunluk kuramında, 'doğruluk'un orada dışarıda olmadığı, genel anlamı ile dilde açığa çıktığı ve ifadelerde taşınan bir nitelik olduğu kabul edilmekte, ancak gerçekliğe uygunluk ölçüt haline getirilmektedir. 'Doğruluk'un ne'liği üzerine yapılan felsefi tartışma ve açığa çıkan doğruluk kuramları bu ayırım temelinde iki alan arasındaki (ifadeler – gerçeklik; dil – gerçeklik) ilişkinin ne'liği ve nasıl'lığına ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Ayırımı yadsıyan idealist kuramlar da yine temeldeki uygunluk kuramının gerektirdiği iki ayrı alan arasındaki ilişkinin kurulamazlığını ifade eden ve ilişkinin ancak özsel olarak aynı olan alanlar arasında kurulabileceğini savunan düşünürler tarafından kurgulanmıştır. Bununla birlikte bazı

felsefe sistemlerinde varlığın kendi özüne uygun düşecek şekilde varolması biçiminde bir kabul ile varlığın özü ile varoluşu arasında bir uygunluk ilişkisi ontolojik olarak da kurulmakta ve doğruluk kavramı ontolojik doğruluk olarak varlığın kendisine de yansıtılmaktadır. Oysa, gerçeklik ile doğruluk arasında yapılan ayırım, doğruluğun gerçeklik ile özdeş olmadığı gibi, onun bir özelliği de olmadığını, ancak ve ancak gerçeklik ile bir biçimde ilişkili olan (ya da olmayan) ifadelerin bir özelliği olarak epistemolojik bir anlam taşıdığını dile getirmektedir. Rorty'nin gerçeklik – doğruluk ayırımına dayanan düşüncesi, bu ayırımı öncel olarak kabul eden ve doğruluk kavramını epistemolojik anlamı ile kullanan realizm ile örtüşmekte, bu ayırımı yadsıyan ya da ontolojik bir doğruluk anlamlandırmasında bulunan idealist temelli kuramlar ile karşıtlık göstermektedir.

Rorty'nin klasik realizmden ve onun uygunluk kuramından ayrıldığı nokta ise gerçeklik – doğruluk arasında postüla edilen ayırmadan değil, bu ikisi arasındaki ilişkinin ne'liği, özellikle de doğruluk'un doğası üzerine düşüncelerinde açığa çıkmaktadır. Uygunluk kuramı, doğruluğun ölçütünü kendinde gerçeklik olarak göstermektedir. Buna göre, ifade, ifadesi olduğu şey gerçekliğin parçası ise doğru değerini almaktadır. Ölçütün kendinde-gerçeklik olarak belirlenmesi, doğruluk ile gerçeklik arasındaki ayırımı olumladığı gibi, insanın kendinde-gerçeklik ile doğrulayıcı bir ilişkiyi doğrudan, dil-dışı olarak kurabileceğini de kabul etmektedir. İfadeler bütünü olarak dil, gerçekliğin bu ilişki dolayımında yansımaları ya da gerçekliğin dilinin bu ilişki aracılığı ile insan diline tercümesidir. O halde, uygunluk kuramında ifadeler ya da genel anlamı ile dil, gerçekliğin yansımaları ya da gerçekliğin dilinin insan diline tercümesi olarak konumlandırılmaktadır. Ancak bunu olanaklı kılan ve yansımaları ya da tercümeyle doğrulayan ilişkinin ne'liği bir

sorunsaldır. Bu aracının duyu verileri ya da genel olarak algılar olarak belirlenmesi, algılara konu olmayan şeylere ilişkin ifadelerin doğrulanabilirliğini sorunlu bir hale getirmektedir. Doğanın (kendinde-gerçekliğin) dili olarak matematiğin görülmesi ve insan aklı ile doğa arasındaki ortak payda olarak kabul edilmesi ve matematiğin bir araç olarak kullanılması ise nicel olarak ifade edilemeyen şeyleri gerçek-dışı olarak nitelemeye neden olmakta ve bunlara ilişkin tümceleri doğrulanamaz kılmaktadır. Bu yaklaşım, dış dünyayı maddi bir gerçeklik olarak postüla eden ve bu gerçekliğin özsel niteliğinin yayılım, eş deyişle de ölçülebilirlik olduğunu savlayan Kartezyen kurama dayanmaktadır. Yapılan, Descartes'ın maddi dünyaya atfettiği özelliklerin tüm gerçekliğe yayılmasından başka bir şey değildir. Oysa tüm gerçekliğin temelini ölçülebilirlik, dilinin ise matematik olduğu kabulü genelleştirildiğinde ve mutlaklaştırıldığında insan yaşamının pek çok alanını 'doğruluk'un dışına itilerek anlamsızlaştırılmaktadır. Bununla birlikte farklı matematik sistemler kullanan kuramlar arasında hangi bilimsel kuramın 'gerçekliğin dili'ni ifade ettiği sorusu cevapsız kalabilmektedir. Bu ve benzer dil-dışı doğruluk ölçütü belirleme çabalarının paylaştıkları temel sorun şudur: Ölçütün dil dışına yerleştirilmesi ve temele de uygunluk ilişkisinin koyulması, dış dünya olarak gerçekliğin bir ifadenin doğruluğunda haklılaştırıcı bir rol oynaması sonucunu doğurmaktadır. Bu haklılaştırıcı rol, gerçekliğin kendi insiyatifi ile kendisini 'olgular' denilen ve tümceler ile eş-biçim taşıyan öğelere böldüğünün kabul edilmesini de gerekli kılmaktadır. Bu kabul, Rorty'ye göre "*dünyanın kendine ait bir dile sahip bir varlığın yaratımı olarak görüldüğü bir çağın mirasıdır.*"⁸⁶ Kendi kendine varolan olgular anlayışına bağlılık, tek bir 'doğruluk'un varlığına inanca neden olmakta ve

⁸⁶ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 26.

bu inanç da kökeninde Tanrı'nın kendisi ya da Tanrı'nın yaratımı olan dünya ile özdeş bir Doğruluk anlayışına dayanmaktadır. Fakat böyle bir yaratıcının kendi varlığının doğrulanması, dünyanın kendine ait bir dile sahip olduğunu, eş deyişle dünyanın kendinde olgulara bölünmüş olduğunu kabul eden kuram tarafından gerçekleştirilememektedir. Bu kuramın gücü, dikkati tekil ifadelerde tuttuğu ve sınırlandırdığı sürece sürmektedir. Rorty şu ifadeleri kullanmaktadır:

Dikkatlerin sözcük dağarcıklarının karşısı olarak tekil tümcelerle sınırlandırılması yüzünden bu karıştırma daha kolaylaşır. Çünkü biz genellikle dünyayı alternatif tümceler arasındaki rekabet (örneğin, 'Kırmızı yener' ve 'Siyah yener' arasında ya da 'Onu baş uşak yaptı' ve 'Onu hekim yaptı' arasındaki rekabet) hakkında karar vermeye bırakırız. Böylesi durumlarda, dünyanın bizim bir inancı savunmada haklılaştırılmamızın nedenlerini içerdiği olgusunu, dünyanın bazı dilsel olmayan durumların kendisinin doğruluğun bir örneği olduğu düşüncesiyle birlikte savunmak kolaydır. Ama bireysel tümcelerden birer bütün olarak sözcük dağarcıklarına geçtiğimizde bu savunma o kadar kolay olmaz. Alternatif dil oyunları örneklerini –eski Atina politikası karşısında Jefferson'ın politikası, Aziz Pavlus'un ahlâki sözcük dağarcığı karşısında Freud'unki, Newton'ın jargonu karşısında Aristoteles'ininki, Blake'in deyimleri karşısında Dryden'inkileri- ele aldığımızda, dünyanın bu dil oyunlarından birini öbüründen daha iyi kıldığını, dünyanın bunlar arasında bir seçim yaptığını düşünmek zordur.⁸⁷

Rorty'ye göre, “dünyanın betimi” yaklaşımı belirli bir kurama –sözcük dağarcığına- görece olarak belirli tikel tümceler düzeyindeki işlevliliğinden uzaklaştırılıp, birer bütün olarak *dil oyunları*na genişletildiğinde, bu oyunlar arasındaki tercihin dünyaya –gerçekliğe- ait olmadığı açık olarak görülebilecektir. Bir başka deyişle, dikkati tekil cümlelere yoğunlaştırmak, ‘uygunluk kuramı’nın sözcük dağarcığına aşinalıktan dolayı, onları doğru / yanlış kılan koşulları nesnesine uygunlukta aramaya yol açmaktadır. Oysa bütünsel olarak sözcük dağarcıkları –*dil oyunları*- arasındaki geçişlerde ve seçimlerde uygunluğa başvurulmadığı görülmektedir. “*Tek tek tümcelerden ziyade tümcelerinin içerisinde formüleştirdikleri sözcük dağarcıklarına yöneltilen bir dikkat (...), örneğin dünyayı Aristoteles'in sözcük dağarcığından ziyade*

⁸⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 27.

Newton'un sözcük dağarıyla daha kolay öndeyilememizin, dünyanın Newton'cı tarzda konuştuğu anlamına gelmediğini bize öğretir.”⁸⁸ Çünkü Aristoteles'in sözcük dağarının 'betimlediği' dünya –gerçeklik- ile Newton'ın sözcük dağarının 'betimlediği' dünya farklıdır. Gerçeklik kendi içerisinde böyle bir değişim gösteremeyeceğine göre, değişen 'betimler'dir. O halde, bin yıl boyunca insanlar 'yanlış' bir betimle değil, zamanla kullanışsızlaşmış olan bir betimle 'gerçekliği' anlamlandırmışlardır. Rorty, doğruluğun taşıyıcı alanı olan dili gerçeklik ile insan arasında bir aracı olarak değil, bir 'alet çantası' olarak görmekte ve doğruluk'un dilin ötesine bir gönderimde bulunmaksızın dilde açığa çıkan bir yaratım olarak anlam kazandığını savlamaktadır. Dilin kendisi de bir insan yaratımı olarak varolmaktadır. Rorty'nin ifadeleri ile, “dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.”⁸⁹

Gerçeklik - Doğruluk ayrımı bağlamında yürütülen bu tartışma, Rorty'de realizm – pragmatizm ilişkisi temelinde dilin yapısı üzerine düşüncelerinde yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle Rorty düşüncesinde pragmatizm – realizm uyumuna yönelik bir tartışmada derinleşmeden önce ilk olarak Rorty'nin dilin yapısı üzerine düşüncelerinin ve *olumsallık* kavramını kullanımının irdelenmesi yararlı olacaktır.

⁸⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 27.

⁸⁹ Richard Rorty, a.g.e., s. 27.

2.2. Dil ve Olumsuzluk

2.2.1. Dil-Oyunu Kavramı ve Olumsuzluk: Alet Olarak Dil

Rorty'nin gerçeklik ve doğruluk arasında yaptığı ayrım, 'doğruluk'un dilde yaratıldığı düşüncesi ile tamamlanmaktadır. Bunun anlamı, doğruluk olarak kabul edilen, onaylanan şeyin dilsel bir durum olduğu ve Searle'ün kavramsallaştırması ile *mevcut durumlar* olarak kabul edilen 'kendinden açık' önermelerin de birer yaratım olduklarıdır. Onların *kendilerini bırakmamız bilinçli bir çabayı ve ikna edici bir argümanı gerektirecek denli önceden derin bir kanaat beslediğimiz görüşler* olarak görülmelerinin nedenini ise özgül bir felsefi *dil oyununa* aşinalığımızdan dolayı bu *oyuna* uyarlanmaya hazır oluşumuzdan başka bir şey değildir. Rorty'nin *dil-oyunu* kavramını kullanışı Wittgensteinci anlamdadır. Wittgenstein daha önce de görüldüğü üzere *dil-oyunu* kavramını şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de 'dil-oyunu' diyeceğim.*”⁹⁰ Bu bütün içerisinde dile ilişkin farklı uygulamalar, kullanımlar, edimsellikler vb. ise '*dil-oyunları*' olarak adlandırılmaktadır. Yine Wittgenstein'in ifadesi ile, “*(...) 'dil-oyunu' terimi, dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkartma anlamına gelir.*”⁹¹ Dilin bütününe ilişkin olacak ve dil-oyunları arasındaki ortaklığı sağlayacak bir tanım arayışı sözcüğün anlamının dışsal referansta bulunduğunu ve doğrulamanın da sözcüğün *ayna tuttuğu* bu referansa uygunluk ölçütü ile sağlanabildiğini savlayan 'göndergecilik' anlayışına düşme olasılığını barındırmaktadır. Buna göre, anlam bağlamında dildeki her sözcüğün bir şeyi imlediğini öne sürmek ve *dil-oyunları* arasındaki ortaklığı sözcük ile imlenen

⁹⁰ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

⁹¹ L. Wittgenstein, a.g.e., s. 24.

arasındaki bu imleme ilişkisine bağlamak olanaklı görünmektedir. Wittgenstein buna karşı şu örneği kullanmaktadır:

Birinin şöyle dediğini düşünün: ‘Bütün araçlar bir şeyi değiştirme işini görürler. Böylece çekiç, çivinin konumunu, testere tahtanın şeklini değiştirir vbg.’ –Ve cetvelin, tutkal kutusunun ve çivilerin değiştirdiği şey nedir? –‘Bir şeyin uzunluğuna ilişkin bilgimiz, tutkalın ısı ve kutunun sertliği.’ –İfadelerin bu özümsemesi ile herhangi bir şey elde edilmiş olur mu?’⁹²

Alet metaforu ile betimlenen sözcüklerin kullanımının koşullarını belirleyen ise bir sözcüğün içerisinde işlev gördüğü *dil-oyununun* kurallarıdır. Her dil-oyunu farklı kurallarca yönetilmektedir. Bu nedenle bir dil-oyununu öğrenmek ve oynamak onun kurallarını öğrenmekten ve uygulamaktan başka bir şey değildir. Tüm oyunları kapsayan ve oyunları belirleyen bir üst-oyun ya da nihai oyun yoktur. Wittgenstein’a göre, tüm dil kullanımlarını kuşatan, açıklayan ve belirleyen tamamlanmış, açık seçik ve tutarlı kurallar arayışı boşunadır. Wittgenstein, bir kez daha *oyun* sözcüğünün kullanım tarzına dikkatleri çekerek, *dil-oyunları* kavramının kullanılmasını bu paralellikte betimlemeye çalışmaktadır:

(...) Dil dediğimiz her şeye ortak olan bir şey üretmek yerine bu görüngülerin, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayan tek bir ortak şeyin olmadığını, - ama onların birbirleriyle çok farklı şekillerde bağıntılı olduklarını söylüyorum. Ve bu bağıntı veya bağıntılar nedeniyle onların hepsine ‘dil’ deriz. Bunu açıklamaya çalışacağım.

Sözelimi, ‘oyunlar’ dediğimiz işlemleri ele alın. Tahta-oyunlarını, kart-oyunlarını, top-oyunlarını, olimpiyat oyunlarını vbg. kastediyorum. Bunların hepsinde ortak olan nedir? –Şunu demeyin: ‘Ortak bir şeyin olması gerekir yoksa onlara ‘oyunlar’ denmez.’ –Ancak onlarda ortak bir şeyin olup olmadığına bakın ve görün. –Zira eğer onlara bakarsanız hepsinde ortak olan bir şeyi görmeyeceksiniz ama benzerlikleri, bağıntıları ve onların bütün bir dizisini göreceksiniz. Yinelerseniz: Düşünme ama bak!’⁹³

Oyunlar arasındaki benzerlikler ve bağıntılar dizisi değişken bir yapı sergilemektedir. Bu benzerliklere ilişkin kapsayıcı, tüketici bir belirlenimde bulunmak bu nedenle olanaklı değildir. Ancak Wittgenstein’a göre böylesi bir irdelemenin sonucunda “biz,

⁹² L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kant, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 18.

⁹³ L. Wittgenstein, a.g.e., s. 51.

üst üste gelen ve çapraz hatlar çizen benzerliklerin karmaşık ağını görürüz. Bazen kapsayıcı benzerlikler, bazen ayrıntının benzerlikleri.”⁹⁴ İşte o, bu benzerlikleri nitelendirmek için ‘aile benzerlikleri’ ifadesini kullanmakta ve oyunların bu anlamda bir aile oluşturduğunu savlamaktadır. Böylesi bir benzerlikler ve bağıntılar ağı olarak ‘aile benzerlikleri’ ifadesi dışında ‘oyun’un ne olduğu kesin olarak tanımlanabilir değildir. Elbette ki özel bir amaç için sınırlayıcı bir tanım verilebilir; ancak unutulmamalıdır ki bu sadece o özel amaç için ‘oyun’ kavramını kullanılır kılmaktan başka bir şey değildir. Wittgenstein bu kesinsizliğin bir bilgisizlik olmadığını da vurgulamaktadır: “Biz sınırları bilmiyoruz çünkü hiçbiri çizilmemiştir.”⁹⁵

Anlam, kullanım ise her farklı dil-oyununda farklı bir kullanım söz konusu olduğundan bu anlam çoğulluğu içerisinde her oyun gerçekliği farklı yorumlamaktadır sonucuna ulaşılmaktadır. O halde, daha önce de ifade edildiği gibi, realizmin *uygunluk kuramı* ve Searle’ün *mevcut durumlar* olarak adlandırdığı kabuller birer *dil-oyunu* içerisinde anlam kazanmış ve o oyuna göreli olarak ‘doğru’ kabul edilen ifadelerden oluşmaktadır. Mevcut durumlar’ın ‘sağduyu’ya uygun görünmeleri ve temelde de kendilerini bu şekilde haklılaştırmaları, ‘sağduyu’nun kendisinin bir aşinalık durumu olmasından kaynaklanmaktadır. Rorty, ‘sağduyu’nun sahip ve alışkın olunan *nihai sözcük dağarı*⁹⁶, eş deyişle uyarlanılmış olan ve

⁹⁴ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 52.

⁹⁵ L. Wittgenstein, a.g.e., s. 53.

⁹⁶ Rorty, *Nihai Sözcük Dağarı*’nı şu şekilde tanımlamaktadır: “Tüm insanlar eylemlerini, inançlarını ve yaşamlarını haklılaştırmak için kullandıkları bir dizi sözcük taşırlar. Bunlar dostlarımıza olan övgülerimizi ve düşmanlarımıza olan nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, en derin özkuşkularımızı ve en yüksek umutlarımızı formüleştiren kullandığımız sözcüklerdir. Bunlar kimileyin ileriye, kimileyin geriye yönelik olarak yaşamlarımızın öyküsünü anlatmakta kullandığımız sözcüklerdir. Bu sözcüklere bir kişinin ‘nihai sözcük dağarı’ diyeceğim”.

Bu sözcükler, üzerlerine kuşku bulutları çöktüğü vakit kullanıcısının başvurabileceği döngüsel olmayan bir argümana sahip olmaması anlamında ‘nihai’dirler. Kullanıcı dilde yol aldığı sürece bu sözcüklerle beraberdir; onların ötesinde yalnızca umutsuz pasiflik ya da güce başvurulması vardır.” (Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 113).

kuralları izlenen dil-oyunu ya da dil-oyunları ailesi ile her şeyin bilinçsizce betimlenmesinden ve bu betimin gerçekliği betimlemek için yeterli ve ‘uygun’ olduğu kabulünden başka bir şey olmadığını savlamaktadır.⁹⁷ Farklı *dil-oyunlarının* mevcudiyeti ve yeni oyunların olanaklılığı temelde *dil-oyununun* bir kural izleme etkinliği olmasına dayanmaktadır. Anlam, dil içerisindeki kurallara bağlı kullanımdan gelmektedir; sabit bir dış-referanstan değil. Bu nedenle de yeni bir *dil-oyunu* yeni kullanım biçimlerinin yaratılmasından, üretilmesinden başka bir şey değildir. Bu yaratım, dilde ve dil ile yapılmaktadır. İçerisinde bulunduğumuz dil-oyununda bizi şekillendiren sözcük dağarı neleri önemli ve neleri bir problem olarak göreceğimiz konusunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Rorty’ye göre, “*bir alet olarak Wittgensteinci dil nosyonuna sahip olursak, dilsel temsil imkânının zorunlu şartlarını hiç aramayız.*”⁹⁸ Temsil imkânının zorunlu şartlarının aranmasına neden olan problem gibi tüm problemler içerisinde buldukları dil-oyunlarına görelidirler; ve esas problem bir *aleti* iş görmeyeceği bir alanda kullanmaya çalışmaktan, eş deyişle sözcükleri yanlış kullanmaktan doğmaktadır. Bu da bir dil-oyununu genelleştirme çabasından başka bir şey değildir. Bu nedenle filozofları meşgul eden problemler temelde belirli bir kavramsal şemaya, bir sözcük dağarına görelilikte ortaya çıkmış problemlerdir. Buna paralel bir şekilde, ‘kendinden açık’, aklın gereği ya da gerçekliğin kendiliğinden kavranması olarak anlamlandırılan sezgilerde bir dil-oyununa, kavramsal şemaya ve sözcük dağarına uyarlanmış olmaktan gelen bir aşinalıktan başka bir şey değildir. Rorty bu konuda şu ifadeleri kullanır:

Wittgensteinci görüşüme göre, bir sezgi asla bir dil oyununa aşinalıktan daha az ya da daha fazla bir şey değildir; bu yüzden sezgilerimizin kaynağını

⁹⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 115.

⁹⁸ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 15.

*keşfetmek için kendimizi oynarken bulduğumuz felsefi-dil oyununun tarihini yeniden yaşamalıyız.*⁹⁹

Gerçekliğe ilişkin kabullerin, sezgilerin, çıkarımların vb. kaynağı uyarlanmış olarak oynamakta olduğumuz dil-oyunu ya da sahip olduğumuz sözcük dağarı¹⁰⁰ ise ve de yeni ve farklı kullanım biçimlerinin olanaklılığı söz konusu iken, hiçbir kullanım içerisinde gerçekleştiği *dil-oyununun* ötesinde bir genel-geçerliğe ve zorunluluğa sahip değil ise, bu, temelde *dil-oyunlarının olumsal* olduklarının göstergesidir. Oyunların olumsallığı, oyunlar içerisinde kullanıma göreli olarak anlam kazanan *doğruluk* kavramının da genel geçer bir anlamının olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Bu sonuca göre, *doğruluk* kavramı, dil içerisinde bir oyundaki kullanım ile yaratılmış ve anlamı farklı oyunlarda farklılaşabilecek, yeniden yaratılabilecek bir kavramdır.

Rorty, bu bağlamda Davidson'un düşüncelerini, dünyaya –gerçekliğe- ya da tine –benliğe- bir kendindeliğin ifadesi ya da dışavurumu olarak karşılık gelen ve uygunluğa dayalı bir yeterlilik ölçütünü karşılayan dil anlayışından kopan ilk sistematik dil yaklaşımı olarak görmektedir.¹⁰¹

Davidson, doğruluğun herhangi bir şey ile belirlendiğini görmek istemez. O aynı zamanda tümceleri herhangi bir şey tarafından –ne bilenler ya da

⁹⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006., s. 42.

¹⁰⁰ Rorty 'sözcük dağarı' kavramsallaştırmasını Wittgenstein'in alet-edevat kutusu olarak dil anlayışına gönderimde bulunacak şekilde kullanmaktadır. Metinlerinde bu kullanım zaman zaman dil-oyunu kavramı ile örtüşmekte zaman zaman da ona yakın bir anlamda sahip olunan 'aletler' anlamında kullanılmaktadır.

¹⁰¹ Rorty, Davidson'ın da epistemolojik kuşkucuya yanıt vermek isteyen geleneksel filozoflar gibi bizden dil-oyunumuzun dışına çıkmamızı ve ona belirli bir mesafeden bakmamızı istediğini ifade eder. Fakat, Davidson'un bu duruş noktası idealistlerin sanılar ve sanı-olmayanlar arasında şüphe edilemez ve bilim için görünmez olan ontolojik bir homojenlik görmek için baktıkları metafizik duruş noktasından ya da fizikalistlerin gelecek biliminin keşfedeceğini bekledikleri böylesi bir homojenlik için baktıkları duruş noktasından farklıdır. Bunlar yerine, Davidson, dünyevi duruş noktasından dilsel davranışı anlamlandırmaya çalışır. Geleneksel teorilerin 'doğru ile dünyanın hangi özelliğine gönderme yapılı?' sorusunu sorduğu yerde, Davidson, 'doğru' dil-oyununun dışsal gözlemcisi tarafından nasıl kullanılır?' sorusunu sorar. (Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", *Truth and Interpretation –Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, (edited by Ernest LePore), Basil Blackwell, New York, 1989, s.339).

*konuşanlar ne de dünya tarafından- doğru kılınan şeyler olarak görmez. Davidson için dilsel parçalar ile dilsel-olmayan parçalar arasındaki ilişkiyi çözümlleyen herhangi bir 'doğruluk kuramı' daha en baştan yanlış bir yoldadır.*¹⁰²

Davidson, ortaya koyduğu dil felsefesi ile “*dilin bir araç [medium] –ya temsilin ya da dışavurumun bir aracı olduğu anlayışından kopar.*”¹⁰³ Bir araç olarak dil anlayışı daha temelde insanların sanılara, arzulara vb. şeylere *sahip* olan varlıklar olarak görülmesi düşüncesine bağlı olarak biçimlenmektedir. Bu arzuları ve sanıları değerlendiren, karşılaştıran, aralarında seçim yapan ve bunlar aracılığıyla kendisini dışı vuran tözsel bir benlik olduğu kabulü, aynı zamanda sanıların dışsal bir gerçeklikle uyumuna bağlı olarak da eleştirilebilir, değerlendirilebilir olduğu düşüncesi ile tamamlanmaktadır. Bir başka deyişle, arzuların insanın tözsel doğasına uygunlukları ölçüt alınarak değerlendirilmesine karşın sanıların ise dışsal gerçekliğe uygunlukları ölçüt alınmaktadır. Böylece, dışsal gerçekliğe uygun düşmeyen sanılar ‘yanlış’ değerini alırken, insan benliğinin tözsel doğasına uygun düşmeyen arzular “irrasyonel” ya da “doğal-olmayan” olarak değerlendirilmektedirler. Bu resim, klasik özne – nesne ayrımının ifadesinden başka bir şey değildir. Bu resimde başlangıçta dil düşüncenin nesnelere olan ve duyum kaynaklı olarak dış dünyadan yapılan soyutlamalar ile ya da zihnin kendi üzerine düşünümünden gelen ya da zihinde a priori olarak mevcut olan idealara gönderimde bulunan sözcükler toplamı olarak görülürken tarihsel süreçte doğrudan temsilin ya da dışavurumun gerçekleştirildiği bir araç olarak anlamlandırılmaya başlanmıştır. Böylece, bilinç, zihin gibi kavramların anlam içerikleri dil kavramına yüklenmiş ve bilinç üzerine sorulan sorular belirli bir dönüşümle dil üzerine sorular haline gelmiştir. Rorty’ye göre bu

¹⁰² Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, *Truth and Interpretation –Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, (edited by Ernest LePore), Basil Blackwell, New York, 1989, s.333.

¹⁰³ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 33.

sorular şu şekilde örneklendirilebilir: “ ‘Benlik ile gerçeklik arasındaki araç [medium] bunları bir araya mı getirmektedir, yoksa ayırmakta mıdır?’ ‘Aracı öncelikle bir dışavurum aracı –benliğin derinliklerinde yatanı eklemleme aracı olarak mı düşünmeliyiz? Yoksa, öncelikle bir temsil aracı –benliğe kendisinin dışında yer alanı gösteren bir araç- olarak mı görmeliyiz?’ ”¹⁰⁴ Bu, temelde bilinç kavramına ilişkin sözcük dağarının dil kavramına aktarımından başka bir şey değildir. Bununla beraber, açığa çıkan sonuç, verili dillerden –sözcük dağarlarından ya da dil oyunlarından- hangisinin bir araç olmaya daha uygun olacağı sorusuna düşmek olmuştur. Oysa Davidson’ın sistematik olarak ortaya koyduğu ve Wittgenstein’in yaklaşımı ile benzerlikler gösteren düşünceleri temelde dilin bir dışavurum ya da temsil aracı olarak görülmemesine dayanmaktadır.

Davidson’ın dile dair görüşü *indirgemeci* ya da *yayılmacı* değildir. Davidson, analitik felsefe geleneğinin yaptığı gibi “doğruluk”, “gönderge” vb. semantik kavramların indirgeyici tanımlarını vermediği gibi, Heidegger’in yaptığı gibi dili bir tür *kutsal varlık* olarak da görmemektedir.¹⁰⁵

*Davidson, hem indirgemecilikten hem de yayılmacıktan kaçınması açısından Wittgenstein’a benzer. Her iki felsefeci de alternatif sözcük dağarlarını bir yap-boz bulmacasının parçaları gibi olmaktan ziyade alternatif aletler gibi ele alırlar. Alternatif sözcük dağarlarını bir bulmacanın parçaları gibi ele almak, tüm sözcük dağarlarının vazgeçilebilir ya da öbür sözcük dağarlarına indirgenebilir olduğunu, ya da tüm öbür sözcük dağarlarıyla tek bir büyük birleşik süper sözcük dağarı içinde birleştirilmeye elverişli olduğunu varsaymak demektir. (...) Kendimizi şunun gibi sorularla sınırlandırmalıyız: ‘Bizim bu sözcükleri kullanımımız, öbür sözcükleri kullanımımızla karışmakta mıdır?’ Bu, bizim aletleri kullanımımızın randımsız olup olmadığı hakkında sorulmuş bir sorudur, inançlarımızın ilişkili olup olmadığı hakkında değil.*¹⁰⁶

¹⁰⁴ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 34.

¹⁰⁵ Richard Rorty, a.g.e., s. 35.

¹⁰⁶ Richard Rorty, a.g.e., s. 35.

Yeni sözcük dağarlarının yaratımı –‘yeni aletlerin icat edilmesi’- iki ya da daha fazla sözcük dağarının birbirlerine müdahale ettiklerinin görülmesi ile her ikisinin de yerini alacak olan yeni bir sözcük dağarının icat edilmesi olarak kendisini göstermektedir. Bu üçüncü ve yeni sözcük dağarı, birbirlerine karışmış olan sözcük dağarlarının birbirlerine uyumlu hale getirilmesi anlamında bir keşif olmadığı gibi, ulaşılan bir sentez de değildir. Bir başka deyişle, yeni sözcük dağarı, bir keşif ya da parçaları birleştirme ediminin sonucu değil, yeni bir ‘alet’in icat edilmesidir.

Rorty, sözcük dağarları ile aletler arasında kurduğu bu Wittgensteinci analoginin bir çekincesine de dikkat çekmektedir. Ona göre, bir aleti icat eden zanaatkâr, bu icattan önce ne iş yapmaya ihtiyaç duyduğunu bilmektedir. Oysa birer alet olarak sözcük dağarları icat edilmeden ve geliştirilmeden onunla ne yapılmak istendiği açık ve belirgin olarak ortada değildir. Amaç, ancak icat edilen sözcük dağarı ile formüle edilebilirdir. “*Sözcük dağarı, belli bir tanımlar dizisinin, kendisinin de oluşumuna yardımcı olduğu bir tanımlar dizisinin geliştirilmesinden önce tanımlanamayacak olan bir şeyleri yapmaya yarayan bir alettir.*”¹⁰⁷ Bu nedenle, hangi aletin yararlı olduğu sorusu, alet icat edilmeden önce onunla yapılacak işin belirgin olmamasından dolayı, sonraki amaçlara ilişkin öncel bir soru olarak anlamsızdır. Yine de yaygın bir şekilde kullanılan sözcük dağarları – oynanmakta olan dil oyunları- içerisinde ifade edilebilir olan amaçlar dizisinin varlığı ya da ‘yeni bir sözcük dağarı, dil-oyunu oluşturma amacı’nın kendisinin olanaklılığı gözardı edilmemelidir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 37

¹⁰⁸ ‘Amaç’ ve ‘Yarar’ sözcükleri arasında kurulabilecek bir ilişkide, Rorty, bilimsel betimler ve politik betimler için ‘yararlı’ olanı şöyle tanımlamaktadır: “(...) nasıl ki yararlı bilimsel betimleme, olayları öngörme ve denetleme yeteneğimizi arttıran bir sözcük dağarında bulunursa, yararlı politik betimleme, ‘Ne yapmalı?’ sorusuna yanıtlar getiren bir sözcük dağarında bulunur.” (Richard Rorty,

2.2.2. Keşif Olarak Doğruluk– Yaratım Olarak Doğruluk

Dilin olumsuzluğu düşüncesinin tarihsel gelişimine bakacak olursak, Rorty'ye göre, *doğruluk*'un keşfedilmekten ziyade yaratıldığı –icat edildiği- düşüncesi, tarihsel olarak iki yüz yıl öncesine, Fransız Devrimi'ne dayanmaktadır. Öyle ki, Fransız Devrimi bir siyasal olay olarak temelde *toplumsal ilişkilerin bütün sözcük dağarının ve bütün toplumsal kurumlar tayfının neredeyse bir gecede değiştirilebileceğini göstermiştir*.¹⁰⁹ 'Adalet', 'Özgürlük' ve 'Dayanışma' kavramları çevresinde şekillenen yeni sözcük dağarı paradigmatik bir değişime neden olmuştur. Tanrı'nın iradesi ile ya da insanın doğası gereği biçimlendiği düşünülen toplumsal ilişkileri düzenleyen ve edimselleştiren sözcük dağarı radikal bir değişime uğramış ve bu politik değişim daha kökensel bir değişebilirliğin açık örneği haline gelmiştir. Bunun da ötesinde, bu büyük çaplı, radikal değişimin ışığında, bir şeyin doğası gereği, zorunlu olarak olmakta olduğu şey olduğuna yönelik düşüncelerin öncelikle politik yaşamda ve sonrasında da tüm tinsel yaşam bağlamında sorgulanması ile *tarihselci bir dönemeç* ortaya çıkmıştır. Fransız Devrimi'nden sonra sezilen şey, dilleri ve toplumsal pratikleri değiştirmenin daha önce asla varolmamış bir türde insanlar üretebileceği olmuştur. Rorty'ye göre, 18.yy'ın sonunda görülen, herhangi bir şeyin yeniden betimlenmesi sayesinde iyi ya da kötü, önemli ya da önemsiz, yararlı ya da yararlısız olarak gösterilebileceği olmuştur. Öyle ki, Hegel'in *tinin tedricen kendi asıl doğasının özbilincine varması olarak betimlediği süreç*, Rorty'ye göre, bu yeni perspektifte *Avrupa'daki dilsel pratiklerin gittikçe daha hızlı oranda*

Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 246) Bu bağlamda, amaç yararlı olan ise, yararlı olan mevcut dil-oyunları içerisinde kısmen de olsa tanımlanabilir. *Olayları öngörme ve denetleme yeteneğinin artırılması* için bu sözcüklerin anlamlı kullanımları ve daha temelde de olayların öngörülebilir ve denetlenebilir olduğunu koyutlayan bir dil-oyunu öncel olarak gerekmektedir.

¹⁰⁹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 23.

*değişmesi süreci olarak daha iyi betimlenir. Bu süreç daha fazla insanın eskiden hiç olmadığı kadar daha fazla şey hakkında daha radikal yeniden betimlemeler yapması, genç insanların yetişkinliğe varmadan önce yarım düzine kadar gestalt kaymasından geçmeleri fenomenidir.*¹¹⁰ Bu dönemeç ile, Rorty'nin “*ironist*” olarak adlandırdığı ve “*kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla yüz yüze gelebilen (...), bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişi*”¹¹¹ biçiminde tanımladığı simanın tedricen ortaya çıkışı için uygun düşünsel koşullar oluşmuştur. Rorty'nin liberal bir ütopya olarak olanaklı gördüğü ve ironizmin evrenselleştiği bir yaşamın post-metafizik bir kültür yaratacağına olan inancı temelde dilin olumsuzluğu düşüncesine dayanmaktadır. Post-metafizik kültür, gerçekliği olduğu haliyle, bütünsel olarak açıklama iddiasındaki sözcük dağarlarının olumsuzluklarının görülmesi sonucu onların tek Doğruluk iddialarının hükümsüzleştirilmesi ile açığa çıkan ve her türlü inancı, arzuyu vb. yapıya kavuşturan sözcük dağarlarının dil dışı bir kendinde-gerçekliğin dildeki zorunlu yansıması, ifadesi olarak var olmadıkları, hepsinin nominal birer yaratım olduklarına ilişkin düşüncenin ürünü olacaktır. Bu düşüncenin yaratacağı tavır, insan yaşamının tüm yönlerinin tek bir sözcük dağarı ile betimlenemeyeceği, insan yaşamının pek çok ve hatta birbirleriyle uyumsuz sözcük dağarlarının bir aradalığı ile perspektifsel olarak betimlenebilir olduğuna ilişkin genel tavidir. Tarihselci ve nominalist kültürün bu genel tavrı, Rorty tarafından dilin olumsuzluğu düşüncesi ile ilişkili olarak “*kullandığımız çeşitli sözcük dağarlarının dışına adım atmanın ve*

¹¹⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 28.

¹¹¹ Richard Rorty, a.g.e., s. 17.

olanaklı tüm sözcük dağarlarını, yargılamanın ve hissetmenin olanaklı tüm yollarını her nasılsa hesaba katmanın yolu olmadığı olgusu”¹¹² olarak betimlenmektedir.

Rorty’ye göre, bu tarihselci, nominalist kültüre giden yolda, ‘doğruluk’un keşfedildiğini düşünenler ve ‘doğruluk’un yaratıldığını düşünenler arasında bir yarılma söz konusu olmuştur. Birinci gruptaki düşünürler, ‘doğruluk’un gerçeklik ile ilişkili olarak keşfedildiğini savunurken, buna karşı çıkanları irrasyonalist olarak kategorize etmektedirler. Bu düşünürler, bilimi insanın ‘doğruluk’u keşfettiği etkinlik alanı olarak görürken, doğa biliminin yöntemini genelleştirmekte ve bu yöntemin verimlilikle çalışmadığı alanları ‘doğruluk’ kavramının yerinin olmadığı alanlar olarak görmektedirler. Bu gruptaki düşünürler, değişebilirliğin görülmesinin ardından, bu değişimin, daha öncesinde kendisini fantazmagorilerle ve mitlerle meşgul eden aklın, doğruluk’u keşfederek gerçekliği bilmek üzere yeniden disipline edilmesi biçiminde ilerleme temelli bir değişim olarak gerçekleştiğini savlamışlardır. Rorty’nin metafizikçi olarak adlandırdığı tip, bu düşünce ile paralel olarak ölçüt arayışında Platonik *Anımsama Kuramına* bağlı kalmıştır; “*yani, doğruluğu içimizde barındırırız, doğru nihai sözcük dağarını işittiğimiz zaman tanımamızı sağlayan içimizde gömülü ölçütlere sahibizdir.*”¹¹³ Bu ölçüte göre belirlenen ‘doğru’, ‘gerçek’ öz’ü kavrama anlamına gelmektedir. Benzer bir gruplandırmada, Bernard Williams, bu tür düşünceyi de içine alacak biçimde doğruluk’un olanağını savunan gruba *sağduyu grubu* adını vermektedir.¹¹⁴

Rorty’ye göre ikinci gruptaki düşünürler ise,

bilimi insan faaliyetleri arasında bir başka faaliyet olarak, insanların ‘katı’, insani olmayan bir gerçeklikle karşılaştıkları yer olarak görürler. İkinci

¹¹² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 19.

¹¹³ Richard Rorty, a.g.e., s. 118.

¹¹⁴ Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 18.

türdekilerin bakış açısından, büyük bilim adamlarının / kadınlarının dünyaya dair, dünyada olup bitenleri öndeyilemek [prediction] ve denetlemek için yararlı olan betimlemeler icat etmelerine benzer olarak şairler ve politika düşünürleri de başka amaçlar için dünyaya dair başka betimlemeler icat ederler. Ama bu betimlemelerden herhangi birinin dünyanın kendinde ve kendi başına [in itself] varolma tarzının doğru bir temsili [representation] olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Bu felsefeciler, bizi böyle bir temsil düşüncesinin anlamsız olduğunu düşünürler.¹¹⁵

Görüldüğü üzere, doğruluk'un dilsel bir yaratım olduğunu düşünenler tüm dünyanın tinsel bir gerçeklik olduğunu ve düşünceye bağımlı olarak var olduğunu savlamamaktadırlar. Doğa bilimleri anlamında, bilim, halen insanlığın 'insani olmayan bir gerçeklik' ile karşılaştıkları faaliyet alanıdır; fakat doğruluk bağlamında diğer alanlardan öncelikli ya da ayrıcalıklı değildir. Bilimsel sözcük dağarları olarak kuramlar, diğer kuramlardan ya da bilim-dışı alanların sözcük dağarlarından, kendinde-gerçekliği temsil etmek bağlamında ayrıcalıklı değildirler. Onlar için temel ölçüt, bir uyumluluk temelinde 'doğruluk'a ulaşmak değil, dünyada olup bitenleri denetlemek ve öndeyilemekte yararlı birer *alet* olarak işlev görüp görmedikleridir. Bilimin bu konumlandırılışı, bilimsel faaliyet ile diğer alanlardaki faaliyetler arasında doğruluk kavramı bağlamında yapılacak bir karşılaştırmayı, Rorty'nin başka bir karşılaştırma için dile getirdiği gibi, *boya fırçaları ile manivelalar* gibi iki alet arasında bir karşılaştırma yapmak kadar anlamsız hale getirmektedir. Williams bu yaklaşımı savunanları doğruluk kavramı bağlamında *retçiler* olarak adlandırmaktadır. *Retçilerin* bir kısmı dilin kendi anlamlarını kazanan gelişigüzel göstergelerden oluşan ve bu nedenle de dil dışı bir dünya ile bağlantılı olmayan bir şebeke olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶ Bu yaklaşım Williams'ın *retçiler* olarak

¹¹⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 25.

¹¹⁶ Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 19.

adlandırdığı düşünürlerin tümüne genellenebilir olmasa da, yine Williams'a göre, tüm *retçiler* için odak şudur:

Onlar [retçiler] düşüncelerimizin önemli bölgelerinde ve bu bölgelerin geleneksel yorumlarında endişelenecek bir şey olduğuna inanırlar; bunun doğrulukla bir ilgisi olduğunu sezerler ve (şüphesiz ki aynı zamanda hem devasa ölçülerde genel, hem derin bir önemi olan, hem de iç rahatlatıcak kadar basit bir şey söylemeye yönelik o tanıdık arzuyu) endişelerini bizatihi doğruluk nosyonuna taşırlar.¹¹⁷

Rorty, doğruluk'un bir keşif olmadığına ilişkin yaklaşımın, bir endişenin sonucundan da öte, böylesi bir doğruluk anlayışına bağlı olarak alanların özerkleşmesinin, teoloji ve sanatlardan olduğu kadar, bilimden de ayrı, özerk bir felsefe disiplininin varlığının da nedeni olduğunu düşünmektedir. Rorty'ye göre, “felsefe kendi varoluşunu, Alman idealistlerinin bilimleri kendi yerlerine yerleştirme ve insanların doğruluğu bulmaktan ziyade yarattıkları yolundaki muğlak düşünceye açık bir anlam kazandırma girişimlerine borçludur.”¹¹⁸ Kant'ın bilimi fenomenal dünyaya tahsis etmesi, Hegel'in doğa bilimini “kendisinin tinsel [spiritual] doğasının henüz tam anlamıyla bilincinde olmayan tinin bir betimi olarak düşünmek ve böylece şairin ve politik devrimcinin önerdiği doğruluk türünü birinci derecede doğruluk statüsüne yükseltmek istemesi”¹¹⁹ doğruluk konusunda idealizm üzerinde kısa ömürlü bir uzlaşmaya neden olmuştur. Ancak Rorty'ye göre, bu uzlaşmada, doğruluğun bağımsız olarak orada, dışarıda olduğu düşüncesinin (fenomenal dünyanın zihnin a priori formu tarafından yapıya kavuşturulması ya da maddi dünyanın kendi tinselliğinin bilincinde olmayan tin olması düşüncesi ile) reddedilmesinin yanı sıra tinin ya da zihnin bilincine varılabilir ya da felsefenin bilebileceği kendinelik olarak zorunlu bir doğaya sahip olduğu düşüncesi korunmaktadır. Bir başka deyişle,

¹¹⁷ Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 19.

¹¹⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 25.

¹¹⁹ Richard Rorty, a.g.e., s. 25.

doğruluğa ilişkin idealizm üzerindeki kısa süreli uzlaşmada, tıne ya da zihne ilişkin doğruluğun keşfedildiği düşüncesi terk edilmemiştir. Rorty'ye göre,

İhtiyaç duyulan ve idealistlerin tasavvur etmeye muktedir olmadıkları şey, tam da sonradan dışı vurulacak ya da temsil edilecek yaratılıştan gelen bir doğaya sahip herhangi bir şey –zihin ya da madde, benlik ya da dünya- olduğu düşüncesinin terk edilmesidir. Çünkü idealistler, hiçbir şeyin böyle bir doğaya sahip olmadığı düşüncesini, mekân ve zamanın gerçek olmadığı düşüncesiyle, mekânsal-zamansal dünyanın varolmasına insanların neden olduğu düşüncesiyle karıştırmışlardır.¹²⁰

Oysa, doğruluğun dilsel bir yaratım olması savı temelinde, dilin olumsuzluğu düşüncesi, dünyanın orada dışarıda olduğu iddiasını korumakta, doğruluğun orada dışarıda olmadığını, dilsel olduğunu savlamaktadır. Bir kez daha görülmektedir ki, doğruluğun dilsel olduğu savı, dünyanın ya da gerçekliğin dilsel olduğu anlamına gelmemektedir. Fakat, doğruluğun salt dilsel bir yaratım olarak anlaşılması ve 'gerçeklik'e uygunluk –tekabüliyet- ölçütünün bu bağlamda iptal edilmesi ile doğruluk ölçütünün nasıl belirleneceğini tartışmaya açmaktadır.

2.2.3. Ölçüt Problemi ve Klasik Realizmin Uygunluk Kuramına Karşı Çıkışın Olanığı

'Doğruluk'un ölçütünün kendinde-gerçeklik olarak gösterilmesi, uygunluğun nasıl denetlenebileceği sorununu beraberinde taşımakla birlikte doğruluğun bir keşif niteliği taşımasına yol açmaktadır. Buna göre, dilde açığa çıkan doğruluk, kendinde gerçeklik her nasıl ise onun keşfedilmesinden başka bir şey değildir. Oysa yaratım olarak doğruluk düşüncesi dil dışında bulunan bir kendiliğin keşfi değil, dil içerisinde açığa çıkan bir olumsuzluktur. Çünkü yaratım, 'olan'ı keşfeden bir edimin sonucu olan bir keşfin aksine, bir yaratıcı edimin sonucu olarak herhangi bir 'nesnel', dış ölçüte tâbi değildir ve bu haliyle de farklı yaratımların olanağının

¹²⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 26.

göstergesidir.¹²¹ Bu durumda ortaya çıkan yaratımlar arasında bir tercih sorunu söz konusu ise ve bir boyutu ile doğruluk belirlenimi de bu tercihin sonucundan başka bir şey değil ise, tercihin, eş deyişle de doğruluk'un ölçütü, pragmatizmin doğruluk kuramına paralel bir biçimde *yararlılık* olarak görülecektir. Fakat bu kez de sanıların, arzuların ve düşüncelerin sözcük dağarlarına uyarlanmak, bir başka deyişle de bir *dile programlanmak* ile biçimlendikleri savı, bu yararlılık ölçütünün neye göre belirleneceği sorununu doğurmaktadır. Yararlı olan ile yararlı olmayan arasındaki ayrım, yine belirli bir referansa, perspektife, eş deyişle, 'yararlılık' sözcüğünün belirli bir anlam kazandığı belirli bir dil-oyununa göre yapılacağından, bu dil-oyunun kendisinin doğruluk bağlamında değerlendirilmesi paradoksal olacaktır. Rorty'ye göre, doğruluk ölçütü üzerine yapılacak bu tartışma verimli bir tartışma değildir.

Diñyanın bize hangi dil oyunlarını oynayacağını önermediğinin anlaşılması, hangi oyunun oynanacağı kararının keyfi olduğunu ya da kararın içimizdeki derinlikte yer alan bir şeylerin dışavurumu olduğunu söylememize yol açmamalı. Bu kıssadan çıkarılacak hisse sözcük dağarı seçimindeki nesnel ölçütün yerine öznel ölçütlerin, aklın yerine iradenin ya da duygunun konulması değildir. Buradaki hisse, işin bir dil oyunundan öbürüne doğru gerçekleşen değişmelere varmasından sonra, ölçütler ve seçim nosyonlarının ('keyfi' seçim dahil olmak üzere) artık anlamsızlaşmasıdır.¹²²

Dil-oyunları arasındaki seçimler keyfi ya da iç dünyaya ilişkin olmadıkları gibi, bir tartışmanın sonucu da değildirler. Yeni bir dil-oyununa geçiş bir seçimin sonucu değil, yeni bir alışkanlığa geçiştir. O halde, yeni bir oyuna geçmek, oyuncuların – konuşmacıların- kendilerini zaman içerisinde farklı bir tarzda konuşmaya uyarlamalarından başka bir şey değildir. Özellikle büyük kültürel –ve bilimsel- değişimlerde katı ölçütler aramak boşuna bir çabadır. Öyle ki, Rorty'ye göre,

¹²¹ Bununla birlikte, bu yaklaşım, 'yaratıcı edim'in kendisinin incelenmesini de gerekli kılmaktadır. Çünkü bu kez de yaratıcı edimin kaynağı olarak bir 'iç-dünya'nın doğası dilin temeline yerleştirilebilmekte ve dil bu 'iç-dünya'nın dışı vurumu olarak görülebilmektedir.

¹²² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 28.

“ölçütler arama ayartısı dünyanın ya da insanın benliğinin yaratılıştan gelen bir doğaya, bir öze sahip olduğunu düşünme şeklindeki daha genel bir ayartının türüdür.”¹²³ O halde, ölçüt arayışı, farklı ve hatta rakip dil oyunları arasında birine öncelik ya da ayrıcalık tanıma ayartısına kapılmanın bir sonucudur; ve bu ayartının temelinde “gerçekliğe uygunluk” ilişkisinin ya da “tine ya da benliğe ait dışa vurulabilir gerçek bir doğasının” varlığına duyulan inanç vardır. Buna karşılık, doğruluğun dilsel kendiliklerin bir özelliği olduğu ve keşfedilmekten ziyade bir sözcük dağarının kullanımı yoluyla yaratıldığı düşüncesi üzerine bir uzlaşma, tüm ölçüt arayışlarını ve temeldeki ayartıları ortadan kaldıracaktır.

Şu anda kullanmakta olduğumuz tarihsel olarak koşullanmış ve geçici tikel sözcük dağarının dışına çıkarak bu sözcük dağarını yargulamada başvurabileceğimiz bir bakış açısı olmadığı yönündeki iddiayı kabul etmek, dilleri kullanmanın gerekçeleri olabileceği gibi diller içerisindeki önermelere inanmanın da gerekçesi olabileceği düşüncesinden vazgeçmek anlamına gelir. Bu ise, ‘rasyonel’in sözcük dağarları arasında nötr olan herhangi bir anlamıyla entelektüel ya da siyasal ilerlemenin rasyonel olduğu düşüncesinden vazgeçmeye varır. (...) İlerlemenin hem topluluk hem de birey bakımından, yeni sözcükler kullanmanın yanı sıra eski sözcüklerle dile getirilmiş öncüllerden hareketle tartışma meselesi olduğunu anladığımız vakit ‘rasyonel’, ‘ölçütler’, ‘savunu’, ‘temel’ ve ‘mutlak’ gibi nosyonlar etrafında dönen bir eleştirel sözcük dağarının eski ile yeni arasındaki ilişkiyi betimlemeye hiç de uygun olmadığını anlarız.¹²⁴

O halde, doğruluğun keşfedilen bir şey olmadığına ilişkin ifadenin kendisi de ‘keşfedilmiş’ bir doğruluk değildir. “Yaratılıştan gelen doğa” ya da “ona uygun düşen, onda keşfedilen” doğruluk düşüncesine karşı çıkılırken yapılan yeni bir sözcük dağarına geçiştir. Bu, “dilde yansıyan ya da dışa vurulan ‘yaratılıştan gelen bir doğa’ yoktur” önermesinin doğruluğunu savunmak değil, “ ‘yaratılıştan gelen doğa’ ifadesini kullanmaktan vazgeçmemiz gerektiği, onun değdiğiinden daha fazla soruna neden olduğu anlamına gelir. Orada dışarıda keşfedilmeyi bekleyen doğruluk

¹²³ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 28.

¹²⁴ Richard Rorty, a.g.e., s. 83, 84.

*düşüncesinden vazgeçmemiz gerekir demek, orada, dışarıda doğruluk olmadığını keşfettik demek değildir.”*¹²⁵ Rorty’ye göre, doğruluk teriminin kullanımını değiştirip, “doğruluğun doğası” başlığından vazgeçmek -görelî de olsa- daha yararlıdır. Dilin olumsuzluğu ve doğruluğun bir yaratım olduğu düşüncelerini savunan felsefecilerin yapması gereken “uygunluk kuramına” ya da “gerçeğin yaratılıştan gelen doğası” düşüncesine karşı argümanlar ortaya koymamaktır. Rorty’ye göre,

*Tanıdık ve eskiden beri icra edilen bir sözcük dağarına karşı argümanlar ileri sürmek, bu argümanların tam da bu sözcük dağarı içerisinde ifade edilmesi beklentisine girildiği için sorun çıkartır. Bu argümanlardan sözkonusu sözcük dağarındaki temel öğelerin ‘kendi terimleri içerisinde tutarsız oldukları’nu ya da bunların ‘kendi kendilerini yapıçözümüne uğrattıkları’nu göstermeleri umulur. Ama bu **asla** gösterilemez.*¹²⁶

Tanıdık bir sözcük dağarına karşı çıkan argümanlar, bu sözcük dağarındaki sözcükleri o dil oyununda belirlenmiş kullanımları (anlamları) ile kullanacaklarından yine aynı dil oyunu içerisine düşme tehlikesini yaşarlar. Böylesi bir kullanım da literal¹²⁷ konuşma paradigmasından başka bir şey değildir. Doğruluk teriminin, uygunluk kuramındaki kullanımı içerisinde yine aynı kurama karşı kullanılması, yürütülen tartışmanın uygunluk kuramının içerisine düşmesi ile sonuçlanacağı bir girişim olacaktır. Buna karşılık *ironist* felsefecinin izleyeceği metot, Rorty’ye göre, şu olmalıdır:

*(...) felsefe ‘metodu’yla ütopyacı politikanın ya da devrimci bilimin (parlementer politikanın ya da normal bilimin karşıtı olarak) ‘metodu’ aynıdır. Metod, yükselen kuşağı onu benimsemeye kışkırtacak, böylece bu kuşağın dilsel olmayan yeni uygun davranış biçimleri aramasına, örneğin yeni bilimsel donanımın ya da yeni toplumsal kurumların benimsenmesine neden olacak yeni bir dilsel davranış örüntüsü yaratıncaya kadar olabildiğince çok şeyin yeni tarzlarda yeniden betimlenmesinden ibarettir. Bu tür felsefe parça parça, bir kavramın ardından öbürünü analiz ederek, bir tezin ardından öbürünü test ederek çalışmaz. Tersine, bu felsefe **bütüncü** [holistik] ve **pragmatik** tarzda*

¹²⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 30.

¹²⁶ Richard Rorty, a.g.e., s. 31.

¹²⁷ Literal sözcüğü, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserin Türkçe çevirisiyle paralel biçimde, “metaforik olmayan”, “mecaz içermeyen”, “düz” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

*çalışır. Bu felsefe ‘onu şu tarzda düşünmeyi dene’ –ya da daha özgül söylendikte, ‘nafile olduğu aşikar geleneksel soruları bir kenara bırakıp onların yerine yeni ve muhtemelen ilginç soruları izlemeyi dene’ – gibisinden şeyler söyler. Bu felsefe, eski tarzda konuşurken yaptığımız aynı eski şeyleri daha iyi yapmaya son vermeyi ve başka bir şeyler yapmayı isteyebileceğimizi önerir. Ama bu öneriyi, eski ve yeni dil oyunlarının paylaştığı daha önceki ölçütler temelinde savunmaz. Çünkü tam da yeni dilin gerçekten yeni olması ölçüsünde bu tip ölçütler olmayacaktır.*¹²⁸

Yapılan, yeni sözcük dağarının çeşitli başlıkları –yeniden- betimlemede nasıl kullanılabileceğinin gösterilmesidir. Şeylerin –gerçekliğin- yeniden betimlenebilir olduğunun ve betimler arasında ‘uygunluk’ ya da ‘zorunlu doğanın dışı vurumu’ bağlamlarında hiçbir ayrıcalık ya da üstünlük olmadığının kabul edilmesi ile düşünce tarihinde söz konusu olanın gerçekliğin kendinde nasıl olduğunu giderek daha iyi anlamaktan ziyade “giderek daha **yararlı** hale gelen metaforların tarihi olarak bir entelektüel ve ahlâki ilerleme manzarası”¹²⁹ olduğu görülecektir. Sözcük dağarları arası bu geçişlerin olanağının metaforlar tarihi olarak incelenmesinden önce, Rorty’nin dilin olumsuzluğu düşüncesini desteklemek ve doğruluk’un bir uygunluk ya da dışavurum olmadığına ilişkin tartışmasını yürütmek için kullandığı ‘Ayna Metaforu’ üzerinde durmak yararlı olacaktır.

2.2.4. ‘Epistemoloji’nin Merkezi Metaforu: Ayna Metaforu

Rorty, *temsilci, özcü, temel arayıcı* felsefe olarak nitelendirilebilecek “epistemoloji merkezli felsefe” ya da “Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe” olarak atıfta bulunulan felsefeyi, bu tür felsefenin etrafında şekillendiğini düşündüğü *Ayna Metaforu*’nu serimleyerek ve detaylı bir eleştiriye tâbi tutarak ele almakta ve bu metaforun yapıya kavuşturduğu konuşma biçiminin doğurduğu sorunları göstermeye çalışmaktadır. Bu girişim, aynı zamanda, -neredeyse- tüm bir felsefe tarihinin

¹²⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 32 (vurgular bana ait).

¹²⁹ Richard Rorty, a.g.e., s. 32 (vurgular bana ait).

eleştirisidir. Çünkü, “Rorty için felsefenin tarihi, esasında Grekler tarafından icat edilen, Descartes, Locke ve Kant’ın felsefelerinde doruğa ulaşan ve analitik felsefede farklı bir kılık altında yeniden karşımıza çıkan bir metaforun tarihidir: ayna metaforu.”¹³⁰ Bu eleştiri, ayna metaforu çevresinde oluşturulmuş olan felsefenin, düşünme biçiminin yanlışlanmasını değil, onun tarihselliğinin gösterilmesini ve buna bağlı olarak da doğurduğu sorunsalların ezeli ve ebedi olmadığını açığa çıkarılmasını amaçlar. Bir başka deyişle, “Wittgensteinci terapi anlayışına uygun olarak Rorty, klasik felsefe problemlerini yeni bir tarzda çözmeyi ya da zihin, bilgi ve felsefe nosyonlarıyla ilgili yeni kuram öne sürmeyi amaçlamaz.”¹³¹ Onun yaptığı, “epistemoloji merkezli felsefe”nin ya da “Kartezyen-Lockeçu-Kantçı felsefe”nin sözcük dağarcıklarının yeniden betimlere açık olan gerçekliğin birer betimi olduğunu, bu betimlerin yarattığı problemler ile birlikte göstermekten başka bir şey değildir. Funda Günsoy Kaya’nın ifadeleri ile,

*Evet, Rorty, temel arayıcı felsefe dediği şeyin en güçlü muhaliflerinden biridir; tüm özcülük ve temelcilik formlarına karşıdır ve büyük kahramanı Dewey ve tabii James gibi, bilgi kavramının kaçınılmaz insani köklerini kabul eder. Bilgi –her türde bilgi- Heideggerci anlamda dünya-içinde-Varlık olarak Dasein’in bilgisidir ve Dasein’in dünyayı ‘Tanrının gözüyle görme’ imkânı yoktur. Evet, Rorty bir post-modernisttir. Aydınlanmanın evrenselciliğini, rasyonalizmini, özcülüğünü reddeder ve bütün meta-anlatılara karşı çıkar. Ama bir anti-modernist değildir. Çünkü bilgi kavramını, insani eylem ve umut kavramlarına bağlar. Aydınlanma rasyonalizmini bir kenara bırakmak ve Doğanın aynası imajıyla bağını koparmak, zorunlu olarak, onun liberalizm, bireycilik, özgürlük gibi politik ideallerini terk etmeyi gerektirmez.*¹³²

Buna paralel olarak, Rorty’nin, *The Linguistic Turn* adlı eserin Giriş bölümünde dil felsefesinin önceki felsefelerin doğrularından bir kopuş anlamında devrimsel olup olmadığı tartışmasında Ayer’den yaptığı şu alıntı, Rorty’nin yaklaşımı için de geçerlidir: “Metafiziğin olanaksızlığını kanıtlamaya hazır olan kişi kendi kuramının

¹³⁰ Funda Günsoy Kaya, “Richard Rorty’ye Giriş”, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. XXVI, XXVII.

¹³¹ Funda Günsoy Kaya, a.g.e., s. XXXVIII.

¹³² Funda Günsoy Kaya, a.g.e., s. XLVIII.

*karşıtı olanla kardeş bir metafizikçidir.”¹³³ Ayna metaforunun irdelenmesine geçilmeden önceki bu giriş, Rorty’nin Ayna metaforu çevresinde biçimlenen dil oyunlarını eleştirisinin bir ‘yanlışlama’ olmadığı ve Rorty’nin önerdiği felsefe biçiminin de bunları reddedip yerlerine ‘doğru’yu koyan bir kuram olmadığı vurgulanmasını amaçlamaktadır. Rorty, ele aldığı dil oyunlarının tarihsel bağlamına oturtulmasını amaçlar. Bu vurgu gözden kaçırıldığında, Rorty’nin eleştirdiği yaklaşımın temel doğruluk ayartısına kapıldığı düşünülebilmektedir. Bir başka deyişle, Rorty, Ayna metaforunun merkezi konuma sahip olduğu epistemoloji temelli sözcük dağarcıklarının eleştirisini, onları yanlışlayarak aynı metafor üzerinden yapmamaktadır. O, epistemoloji temelli dil oyunlarının yarattığı sorunları çözmeye değil, Wittgensteinci anlamda terapatik bir yöntemle bu sorunların neden var olduklarını ve nasıl ‘bir kenara bırakılabileceklerini’ göstermeye çalışmakta ve de “*hakkında felsefi bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak ‘zihin’e, hakkında bir ‘kuram’ bulunması gereken ve ‘temellere’ sahip bir şey olarak ‘bilgi’ye ve Kant’tan bu yana anlaşılmuş olduğu şekliyle ‘felsefe’ye beslenen güvenin altını kazımak*”¹³⁴tadır.*

¹³³ Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, 1992, s. 5.

¹³⁴ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 10.

2.2.4.1. Epistemoloji-Merkezli-Felsefe'nin Eleştirisi

Rorty, Ayna Metaforu etrafında biçimlenen felsefi dilin sözcük dağarını açığa çıkarmak ve 'temsil', 'uygunluk', 'dışavurum' gibi anlayışların böylesi bir sözcük dağarının ürünlerinden başka bir şey olmadıklarını gösterebilmek için ilk olarak zihnin olumsuzluğunu irdeler, 'zihin' sözcüğünün kullanımının tarihini –soykütüğünü– ve bu tarihte 'iç gözlem', 'iç göz' vb. kavramların ortaya çıkışlarının izini sürer. Bu kavramlar yine Ayna Metaforu çevresinde biçimlenmiş akraba bir sözcük dağarının da gelişmesine neden olmuştur. Bu akraba sözcük dağarı epistemoloji merkezli felsefe anlayışdır ve Rorty bu anlayışın olumsuzluğunu gösterebilmek için bir soykütük çalışması yapmaktadır.

Bilgiyi 'problem' arz eden ve hakkında bir 'kurama' sahip olmamız gereken bir şey olarak düşünmenin, bir temsiller toplamı olarak bilgi görüşünün –on yedinci yüzyıl ürünü olduğunu öne sürdüğüm bilgi görüşünün- ürünü olduğu yolundaki iddiaya (Wittgenstein ve Dewey'nin ortak iddiasına) geri dönmeye çalışacağım. Buradan çıkarılması gereken ders, eğer bilgiyi bu şekilde düşünme tarzı tercihe bağlı ise, o zaman epistemoloji de, dolayısıyla geçen yüzyılın ortasından bu yana anlaşıldığı şekliyle felsefe de tercihe bağlıdır.¹³⁵

Rorty'ye göre, felsefe alanları arasında yapılan ayırım ve bu alanlardan epistemolojinin felsefenin 'ben-imajı' haline gelmesi kökeni bakımından oldukça yenidir. Geleneksel skeptisizmin ele aldığı biçimi ile 'bilgi' problemi 'kriter problemi' etrafında merkezleşmiştir. Rorty Ayna metaforu çevresinde biçimlenmiş olan, şeylerin temsillerinin o şeylerin bir aynada yansımaları gibi zihnin aynasına düşen ve zihin gözü tarafından gözlenen 'resimler' olduğu düşüncesine dayanan yaklaşımın tarihsel olarak zihnin bir iç-mekan olarak icadına, bu iç mekana yansımış olan 'resimler'in kökeninin ve dış dünya ile bağlantılarının araştırılması olarak epistemolojinin icadına bağlı olduğunu savunur. Bu süreç, merkezinde *theoria*

¹³⁵ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 144.

sözcüğünün bulunduğu “zihin (akıl) gözü” metaforunun tarihi konumundadır. Felsefenin, Batı’ya uzanan dağ sıralarını bilmek ile, sonsuza uzanan paralel çizgilerin asla kesişmeyeceklerini bilmek arasındaki ya da Sokrates’in iyi bir insan olduğunu bilmekle, iyiliğin ne olduğunu bilmek arasındaki farklılığı incelemeyi üstlendiğinde aslında yaptığı dağlarla ilgili bir şeyler bilmekle çizgiler hakkında bir şeyler bilmek, Sokrates’i bilmekle ‘İyi’yi bilmek arasındaki benzerliklerin ne olduğu sorusunu sormaktı.

*Bu soruyu bedenın gözüyle Zihnin Gözü arasında yapılan ayrıma göre cevap verildiğinde, νοῦς (Nous) –düşünce, zekâ, sezgi- insanı hayvanlardan ayıran şey olarak tespit edildi. Biz modernler olayları geriye bakarak değerlendirmenin verdiği nankörlükle, bu oküler metaforun Batı düşüncesinin kurucularının muhayyilesini zaptetmesinin hiçbir özel nedeni olmadığını söyleriz. Ama zaptetti; çağdaş filozoflar hâlâ onun sonuçlarını hesaplıyor, yarattığı problemleri analiz ediyor ve her şeye rağmen onda dikkate değer bir şeyin bulunup bulunmadığını soruyor. Θεωρία (theoria) olarak ‘temaşa’, evrensel kavramların ya da doğruların bilgisi fikri, Zihnin Gözünü daha iyi bilgi türü için vazgeçilmez model haline getirir. Bu bilgi türünü (bir şeye tesadüf etme ya da onu ayakları altına alma ya da onunla cinsel temas içine girme yerine) bir şeye **bakma** olarak görmekten, Grek dilinin mi ya da Yunanlının ekonomik şartlarının mı yoksa isimsiz bir pre-Sokratiğin boş fantezisinin mi sorumlu olduğunu sormak boşunadır.¹³⁶*

Bu icadın iç-dünyadan dış-dünyaya geçiş problemi bağlamında ‘resimler’in nasıl olanaklı ve ‘doğru’ olduklarının iç-dünyanın formel yapısının incelenmesi olarak temel bir disiplin haline getirilmesi ile olgunlaştığını ve olağanlaştığını savlar. Bu süreçte, Descartes, Locke ve Kant tarafından icat edilen metaforlar çevresinde gelişen sözcük dağarları, birbirleri ile akrabalık ilişkileri taşırken çeşitli ‘mutasyon’lara da uğramışlardır. Örneğin, Locke kendi sözcük dağarını oluştururken, kendisine bu olanaklılığı sağlayan Descartesçi dilde ortaya çıkmamış olan problemleri de içerecek biçimde Descartesçi dili değiştirmiştir. Locke’un değişimi

¹³⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 47.

getiren yeni sözcükleri bilginin meşruluğu problemine yoğunlaşmış olan toplumsal ihtiyaçlar ile çakıştığında, bu sözcükler kendilerine felsefi dil içerisinde bir kullanım alanı bulmuşlar, hatta bu alanı yaratmışlardır.

Rorty'nin "*Locke'un Haklı Kılma ile Açıklamayı Karıştırması*" olarak ortaya koyduğu problem böylesi bir arka planda açığa çıkmıştır. Buna göre, Locke, bir insanın bir sanıyı nasıl edindiği ile ilgili nedensel bir açıklamayı, kişinin söz konusu sanıyı haklı kılmasının bir göstergesi olması gerektiğini düşünmüştür. Bu *karıştırmanın* nedeni incelendiğinde, Locke ve onyedinci yüz yıl düşünürlerinin bilgi anlayışları, daha doğru bir ifade ile, bilgi anlayışlarını ortaya çıkararak sözcük dağarları karşımıza çıkmaktadır. Onyedinci yüz yıl düşünürleri bilgiyi kişi ile önerme arasındaki ilişki olarak görebilecek, yapılandırabilecek sözcük dağarına sahip değildiler. Diğer bir deyişle, onlar için 'bilgi', S'nin "...biliyorum" ile başlayan *doğru ifadelerini tamamlayan önermeler koleksiyonu* değildir.

(...) Locke 'bir şeyin bilgisini' ilk ve asli bilgi formu olarak düşünmez. O, Aristoteles'in yaptığı gibi, 'bir şeyin bilgisini' 'bir şeyin neliğinin bilgisi' olarak düşünmüş ve bu yüzden bilgiyi, kişiler ve önermelerden ziyade kişiler ve nesnelere arasındaki ilişki olarak görmüştür. Bu resim dikkate alındığında, bazı obje türlerinin temas etmeye uygun diğerlerinin uygun olmadığı nosyonunda olduğu gibi, 'anlama yetisi fakültemizin' tetkiki nosyonu da anlamlı hale gelir. Bu, insanın bu fakültenin nesnelere üstünde izlenimler bıraktığı balmumu tabletine benzer bir şey olduğundan eminse ve 'bir izlenime sahip bulunmayı' bilmenin nedensel önceliğinden ziyade kendi başına bir bilme olarak düşünüyorsa, daha da anlamlı hale gelir.¹³⁷

Locke, bilgiyi nesne ile kişi (özne) arasında bir ilişki olarak tanımlamaya olanak tanıyan sözcük dağarını korurken, Descartesçi zihindeki idelerin kökenleri bakımından incelenmesinin bilginin meşruluğunu da açığa çıkaracağını düşünmüştür. Tam bu noktada, Kartezyen zihnin sözcük dağarının temel metaforlarına ek olarak, onların bir kısmını da 'mutasyon'a uğratan *Tabula Rasa* metaforik kullanımını

¹³⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 150.

merkezileştirmiştir. Böylece şeylerin izlenimlerini mekanik bir esasa dayalı olarak edinen ve bu sürecin öncesinde boş olan bir tablete benzeyen zihnin, üzerine iz bırakan şeylerin bilgisine bu izler –izlenimler- ile sahip olduğu düşüncesini geliştirebilmiştir. O, bir şeyin izlenimine sahip olmanın, o şeyin dış dünyadaki varlığına işaret ettiğini ve bu izlenimin sonucu olan idelerin ve ideler arası ilişkilerin bilginin ta kendisi olduğunu savlamış, böylece de deneyimi iç dünya ile dış dünya arasında geçişin olanağı olarak anlamlandırmıştır:

(...) basmak [iz bırakmak] eğer bir anlamı varsa, belli doğruları algılanabilir kılmaktan başka bir şey olamaz. Çünkü bir şeyi zihne, zihnin onu algılamadığı biçimde basmak bana anlaşılmaz görünüyor.¹³⁸

Görüldüğü üzere, Locke'un *Tabula Rasa* metaforu ile yapılandığı zihin üzerine bir nesnenin iz bırakması, o nesneye ilişkin 'doğru'nun zihin tarafından algılanabilir kılınmasından başka bir şey değildir. *Tabula Rasa* üzerine bırakılan izin zihin tarafından algılanabilir olması ise *Tabula Rasa*'nın daima, hiç göz kırpmayan 'Zihnin Gözü'nün bakışı altında olması düşüncesini gerekli kılmaktadır. Bu durumda da bilgiyi tabletin kendisi değil, üzerinde iz bırakılmış tableti gözlemleyen Göz üretir.¹³⁹

Ancak bu durumda, şu iki durum arasında yapılan bir karıştırma açığa çıkmaktadır:

- 1. Varolduğu, kırmızı ve üçgen olduğu dolaysız ve çıkarımda bulunmaksızın bilinen bir kırmızı ve üç köşeli bir şey olarak kırmızı üçgen izlenimi.*
- 2. Kırmızı ve üç köşeli bir şeyin varolduğunu bilme olarak kırmızı üçgen izlenimi.¹⁴⁰*

İç mekandaki bir 'ide' ile böylesi bir nesnenin varolduğu bilgisi arasında yapılan bu karıştırmada Locke, ikisi arasındaki ayrımı belirsiz tutmuş, daha önce de belirtildiği gibi, bilgiyi nesne ile kişi (özne) arasında bir ilişki olarak tanımlamaya olanak

¹³⁸ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992, s. 64.

¹³⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 151.

¹⁴⁰ Wilfrid Sellars'tan aktaran, Richard Rorty, a.g.e., s. 150.

tanıyan sözcük dağarını korurken diğer taraftan da yine Aristotelesçi anlamda zihnin bilinen nesne ile özdeş olması gerektiği düşüncesini bir kenara bırakmıştır. Locke'a göre, "izlenimler **temsiller** oldukları için, temsillerin **bilincinde** bir fakülteye; sadece onlara sahip olan değil, aynı zamanda temsilleri **muhakeme** de eden –temsillerin varoluşları ya da güvenilirlikleri ya da diğer temsillerle şu ya da bu türden ilişkilere sahip olmaları konusunda yargıda bulunan – bir fakülteye [yetiye] ihtiyaç duyardu."¹⁴¹ Ancak o, bu fakültenin içeriğinden bağımsız olarak işleyişini irdeleme noktasında durmuş, Kant'ın attığı adımı atmamıştır. Diğer bir deyişle, bu yetiyi inceleyebileceği bir sözcük dağarı icat etmemiştir / edememiştir. Fakat Locke, Kant'ın metaforlarının kendilerine kullanım bulabilecekleri zeminin hazırlayıcılarından olmuştur. Rorty'ye göre,

*Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Locke'un sorgusuz sualsiz kabul ettiği Kartezyen **zihin** kümesi 'izlenim' nosyonuna geleneksel bir çeşni verecek kadar Aristotelesçi **VOÚÇ**'u andırıyordu ve Humecu skeptisizmi ve Kantçı transendentalizmi mümkün kılacak ölçüde de ondan ayrılıyordu. Locke nesneyle-özdeş-olarak-bilgi ile nesne-hakkında-doğru-yargı-olarak-bilgi arasında kabaca bir denge kurmuştu ve empirik 'insan bilimi' olarak karışık 'moral felsefe' fikri, yalnızca bu geçiş durumundan dolayı mümkün olmuştu.¹⁴²*

Locke'un 'temsil' düşüncesini öne çıkarırken içerisine düştüğü gerilim *Tabula Rasa* olarak zihin ile –bazı yorumlara göre 'beyin' ile - 'algılayıcı zihin' ya da 'refleksif zihin' arasındadır. *Cisimsiz Tablet* olarak *Tabula Rasa* sözcüğü, basit fizyolojik olgu ile spekülatif metafor arasında bir farklılığa neden olmakta ve Locke'un bilginin meşruluğunu göstermek için kullandığı 'tablet üzerine izlenimlerin basılması' olarak betimlediği mekanik açıklamayı problemlili hale getirmektedir. Rorty'ye göre, Locke tablet metaforunu fizyolojik anlamlarıyla kullanırken de Descartes'tan devraldığı sözcükler üzerinden onun maddi olmayan zihin anlayışı ile kendi sözcük dağarının

¹⁴¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 151.

¹⁴² Richard Rorty, a.g.e., s. 152.

akrabalık ilişkilerini iptal edememiş ve bocalamalar yaşamıştır. Bu bocalamanın sonucunda Locke tam da tablete-benzemeyen bir 'refleksif zihinden' bahsetmeye başlar.¹⁴³

Kant, Locke'u iki ardışık ideye sahip olmak –kurbağalık ve yeşillik- ile 'kurbağalar yeşildir' yargısında bir sentez oluşturmak arasında bocaladığını ve 'yargı'nın nasıl olanaklı olduğu sorusu üzerinde durmadığını ifade ederek eleştirir. Hume'da olgunlaşan 'zihin', 'bilgi', 'temsil', 'ide' ve 'deneyim' sözcüklerinin ilişkiselliklerini sorgulayan skeptisizm¹⁴⁴ Kant'ta 'zihnin kurucu edimi' düşüncesini biçimlendiren 'sentetik a priori' vb. sözcüklerin felsefi dilde kullanıma sokulması ile yeni bir sözcük dağarının oluşması ile sonuçlanmıştır. Fakat bu 'yeni' sözcük dağarı da bir ölçüde Descartesçi-Lockeçu iç mekanın mekaniği anlayışından beslenmiştir. "Varlık", "Oluş", "duyu", "zihin", "açık ya da karışık algılar", "basit ya da kompleks ideler", "ideler ve izlenimler", "kavramlar ve sezgiler" gibi terimlerin kullanımları ile oluşturulmuş felsefi konuşma tarzı kısmen korunmuştur. Kant felsefi dili özellikle 'kavram' – 'sezgi' ayrımını tasarlayarak ve de bu ayrımı 'sentez' ile uyumlu hale getirerek yeniden kurgulamıştır. Rorty'ye göre,

*'Sentez' ve kavram-sezgi ayrımı ustaca birbirine uyumlu hale getirilmiş nosyonlardır ve her ikisi de ilk Critique'in paradoksal fakat sorgulanamaz varsayımını –çeşitliliğin 'verilmiş', birliğin ise inşa edilmiş bir şey olduğu varsayımını- anlaşılır kılmak için icat edilmişlerdir.*¹⁴⁵

Rorty, bu icadı anlaşılır kılan arka planın Locke ve Hume'un sözcük dağarlarından oluştuğunu ileri sürmektedir. Zihne bir çeşitliliğin sunulduğunu düşünebilmemiz için Locke ve Hume'un sözcük dağarlarına aşinalık gerekli bir koşuldur. Bu aşinalık

¹⁴³ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 153.

¹⁴⁴ Elbette bu Rorty'den geriye dönük bir okumanın sonucu olarak söylenebilir. Hume, sözcükler arası ilişkisellikleri değil, 'zihin', 'ide', 'deneyim' vb. kendilerinin arasındaki ilişkisellikleri konu edinmiştir. Hume'un çalışması kendi bağlamında kuramlar üzerine bir kuram değil, bilgi üzerine bir kuramdır.

¹⁴⁵ Richard Rorty, a.g.e., s. 160.

olmadan, anlama yetisi tarafından kavramları birleştirmek için kullanılmadığı sürece bir çeşitlilik olarak tasarlanamayacak olan ‘çeşitlilik’in zihne sunulduğunu düşünmemiz için bir neden yoktur. Çünkü Kant’a göre, “*Onun [anlama yetisi- çev.] yaptığı şeyi içe bakışla gözlemleyemeyiz ve göremeyiz; çünkü biz ne sentezi yapılmamış sezgilerin ne de sezgilere başvurmaksızın kavramların bilincine sahibiz.*”¹⁴⁶ Başka bir deyişle çeşitlilik olarak temsil edilemeyecek bir çeşitliliğin çeşitlilik olduğunu nasıl bilebiliriz? Eğer yalnızca sentezi yapılmış sezgilerin bilincinde olduğumuzu öne sürersek, sezgilerin bilgisine sentezden önce nasıl ulaşabiliriz? O halde, Kant-öncesi dönemin mücadele halindeki iki yaklaşımın, duyuları kavramlara indirgemek isteyen rasyonalizmin ve kavramları duyulara indirgeme talebinde bulunan empirizmin söz dağarları ve onların yarattığı sorunsallar (iç-dünyadan dış-dünyaya geçiş problemi, tümel ile tekil arasındaki ilişki problemi vb) olmadan Kant’ın sözcük dağarındaki temel kullanımlar anlaşılabilir değildir. Bir başka deyişle, Kant-öncesi dönemin sözcük dağarlarının ortaya çıkardığı sorunsallar anlaşılmeden –bunun için de bu sorunsalları ortaya çıkaran sözcük dağarları bilinmeden- Kant’ın çözüm için kullandığı sözcükler de anlaşılabilir. Bu bağlamda, Rorty şu ifadeleri kullanır:

*‘sezgi’ ile ‘kavramın’, Kantçı anlamları içinde, yalnızca kontekstüel [bağlamsal] tanımlamalara duyarlı olduklarını kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum; tıpkı ‘elektron’ ve ‘proton’ gibi, onlar da yalnızca bir şeyi açıklamayı umut eden bir kuramdaki unsurlar olarak anlama sahiptirler.*¹⁴⁷

Rorty’nin bu savı, ‘sezgi’ ve ‘kavram’ ayrımının duyu sezgilerinin muhtemel / mümkün doğruların, kavramların ise zorunlu doğruların bilgisinin kaynağı olarak gösterilmesi olarak Platon’a dek geri götürülebileceği ve bu nedenle de bir ‘icat’

¹⁴⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 161.

¹⁴⁷ Richard Rorty, a.g.e., s. 162.

olmadığı –en azından Kant’ın icadı olmadığı- yönünde eleştirilebilir. Bu eleştiriye göre, Kant’ın ‘icat’ını önceleyen ve onun için zemin hazırlayan empirizm – rasyonalizm çatışması, iki sözcük dağarı arasındaki betimleme farklılığı değil, daha *temeldeki* bir keşfe, matematiksel doğruluk ile daha aşağı düzey doğrular arasındaki farklılığın *keşfine* dayanmaktadır. Bu, *keşif olarak doğruluk* anlayışının perspektifinden yöneltilen bir eleştiridir. Rorty’nin Descartesçı – Lockeçı sözcük dağarlarının zemininde icat edildiğini ve onlarla akrabalık ilişkileri taşıdığını savladığı Kantçı sözcük dağarı, Rorty tarafından tam da bu akrabalık ilişkileri üzerinden eleştirilmekte, bu ilişkinin dil oyunları arası bir benzerlik değil, Platon döneminde keşfedilmiş bir doğruluğun geliştirilmesi olduğu öne sürülmektedir.

Rorty, bu eleştiriye yanıtında ilk olarak Platon’un iç ya da dış, iki kendilik türü arasında bir ayrımı keşfetmediğini öne sürer. Onun yaptığı, kesinlik dereceleri arasındaki farklılığın bilinen nesnelere arasındaki bir farklılığa tekabül ettiği düşüncesini ifade etmektir. Bu, *Platoncu İlke* olarak adlandırılmaktadır. Rorty’ye göre, “*bu ilke bilgiyi algıda modellendirme ve ‘bir şeyin bilgisini’ ‘bir şeyin neliğinin bilgisini’ temellendiren bir şey olarak alma teşebbüsünün doğal sonucudur.*”¹⁴⁸ Örneğin, renkler ve kokular için farklı duyu organlarına sahip olmamız gibi, geometrinin ‘keşfi’ de VOÜÇ adı verilen yeni bir fakültenin ‘keşfi’ olarak görülebilmektedir. Böylelikle de ‘matematiksel doğruluğun özel karakteri’ ‘felsefi düşünme’nin önemli bir bölümünü teşkil eder hale gelmiştir. Oysa “ ‘*rasyonel kesinliği*’ bilinen nesne ile ilişkisinden ziyade tartışmada zafer kazanma meselesi olarak görürsek, fenomeni açıklamak için fakültelerimize değil, muhataplarımıza

¹⁴⁸ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 164.

bakmamız gerekir.”¹⁴⁹ O halde, Pythagoras Teoremi’ne dair kesinlik, kendisinden çıkardığımız öncüllere hiç kimsenin itiraz edememesi, bu tür konular hakkındaki argümanlara alışkanlığa dayalı güven olarak düşünüldüğünde yani, bu argümanların iş gördüğü alanda birer ‘alet’ olarak işe yararlılıkları ön plana çıkarıldığında aklın ‘üçgenlik’ ile olan ilişkisi açıklama modeli olarak gereksiz hale gelir. Bu durumda da,

*Kesinliğimiz insani olmayan gerçeklikle bir etkileşim meselesi değil, kişiler arası bir sohbet meselesi olacaktır. Bu yüzden ‘zorunlu’ ve ‘muhtemel’ doğrular arasında türce bir farklılık da görmeyeceğiz. Olsa olsa, inançlarımıza itiraz edilme kolaylığı derecesi bakımından, farklılıklar göreceğiz. Kısacası, Sofistlerin, Platon’un kendi ilkesini icat etmeden ve ‘felsefi düşünmeye’ taşımadan önce buldukları yerde olmalıyız: Sarsılmaz bir temel yerine, hiçbir yoruma açık kapı bırakmayacak bir pozisyon aramalıyız.*¹⁵⁰

Zorunlu – Muhtemel ayrımına neden olan ‘bilginin temelleri’ anlayışı, algılama modeli ile bilme arasında kurulmuş olan Platoncu analoginin ürünüdür. Bu analogide referansta bulunulan nesne, önermenin doğruluğunu empoze eder. Bir başka deyişle, “Zorunlu doğruluk” nesnenin üzerimizdeki kaçınılmaz etkisidir. Algılanan nesnenin, algıya etki etmesi gibi, bilinen nesne, bilmeye etki etmektedir. O halde, matematiksel doğruların nesnelere kendileri, haklarında yanlış hüküm ya da yanlış rapor verilmesine izin vermeyeceklerdir. Kuhncu dilde söylendiğinde, bu yaklaşımda, paradigmatik açıdan zorunlu bu doğrular, paradigmanın bağlamsallığında düşünülme yerine, nesnenin bir dayatması olarak görülmüştür.

‘Kavram’ nosyonu, eğer isteniyorsa, ‘zorunlu doğruların bilgisinin kaynağı’ olarak düşünülebilir; fakat bu, Lewis ve Strawson’un kavram-sezgi ayrımının pre-analitik şekilde verilmiş olduğunu düşünmekte haklı oldukları anlamına gelmez. Bu sadece, tercihe dayalı metaforlar dizisinin modern versiyonudur – Platon’un tercih ettiği, ‘felsefi düşünmenin’ tanımlayıcısı haline gelen metaforlar dizisi. Platon’un yaptığı başlıca ayrım, iç alandaki iki tür kendilik, iki tür iç temsil arasında değildi. O, ‘iç alan’ ile ilgili metaforlarla (Theaetetus’un kuşhâne [aviary] imajına ve ‘ruh içinde’yi [εν τῇ ψυχῇ])

¹⁴⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 164.

¹⁵⁰ Richard Rorty, a.g.e., s. 164.

kullanımında olduğu gibi) oynamasına ve zaman zaman Descartes'in –az ya da çok zorlayıcı- muhtelif iç resimleri tetkik eden Zihnin Gözü imajına yaklaşmasına rağmen, düşüncesi özünde 'realist'ti. Matematiksel doğruluğu doğuran Platoncu ayırım, epistemolojik değil, metafizik bir ayırımdı – Varlığın dünyasıyla Oluşun dünyası arasında bir ayırım. Republic [Devlet] VI'daki 'bölünmüş çizgi' üstündeki metafiziksel ayrımlara karşılık gelen şey, önermeye dayalı olmayan iç temsil türleri arasında yapılan ayrımlar değil, önermelere sıkı sıkıya bağlanmış kesinlik dereceleri arasındaki ayrımlardır. Platon önermeye dayalı olmayan iç kendilikler fikrine değil; daha çok, ruhun ve bedeninin muhtelif parçalarının her biri kendi tarzında, kendilerine has objelerin denetimi altında olması fikrine odaklanır.¹⁵¹

Hem Platoncu hem de modern tartışmalarda, bilgiden bahsetmek için algı metaforlarının tercih edilmesi Descartes ile başlayan epistemoloji-temelli-felsefe ile Platoncu felsefe arasında bir devamlılık ilişkisi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Oysa bu belirli metaforların kullanımından doğan bir benzerlikten başka bir şey değildir. 'Bilginin Temelleri' fikri de bilgiden bahsederken algı metaforlarının kullanılmasının bir sonucudur. Bilgi ve doğrulama, önermelerin referansta bulunduğu nesnelere ayrıcalıklı ilişkileri olarak düşünüldüğünde argümanın ötesine geçme, nesneden etkilenen herkesin şüphe etmeye ya da alternatif görmeye kabiliyetsiz hale geleceği bir yöntem belirleme gerekliliği doğmaktadır. Bu nokta, 'bilginin temelleri'ne ulaşma noktasıdır. Platon, duyulardan kaçarak ve aklı –Ruhun Gözünü- Varlığın Dünyasına açarak, Descartes ise Zihnin Gözünü karışık iç temsillerden açık ve seçik olanlara çevirme yoluyla bu noktaya ulaşılacağını düşünmüştür. Locke ise bilginin temellerini duyu alanında aramış ve duyulara verili olan tekil sunumları bizi etkilemesi gereken şey olarak görmemiz gerektiği fikrini savunarak Descartes'in yönelimini tersine çevirmiştir. Descartes ile birlikte yaşanan değişim, bilginin temelleri bağlamında ele alınan görünüş – gerçeklik ayırımının ilgi odağı olmaktan çıkarak yerini iç – dış dünya ayırımına bırakmasıdır. Kartezyen açık seçik ideler ile Locke'un ardılı olarak Humecu 'izlenimler' arasında yapılacak bir

¹⁵¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 166.

seçim, her durumda kendini dayatan nesnelere (algı modelindeki algılanan şey) fikrini barındırır. Rorty'ye göre, Kant bu iklimde, bu iki sözcük dağarcığının yarattığı sorunlara yanıt arayışlarında, her iki tarzdaki nesne türünün 'sentez' ile bir araya getirilmedikçe özünde eksik kalacağını düşündü. Böylelikle de bilginin temellerini nesnelere olarak değil, önermeler (yargılar) olarak düşünen ilk kişi oldu.¹⁵² Bununla birlikte, kendinden önce 'bilginin kökeni ve doğasına' ilişkin araştırma ayrıcalıklı temsillerin tespit edilmesine dayanırken, Kant ile birlikte, zihnin bizatihi kendisinin inşa ettiği kuralların arayışı haline gelmiştir. Bu dönüşüme rağmen, Kant da, Rorty'nin 'bilgi kuramı' (epistemoloji) fikrinin içerdiği temel karıştırma olarak nitelendiği karıştırmadan kurtulamamıştır. Bu, haklı kılma ile nedensel açıklamanın birbirine karıştırılmasıdır. Bu bağlamda, "inşa", "yapma", "şekillendirme", "sentez yapma" vb. nedensel metaforlara dayanarak yine bilginin nedensel açıklamasını vererek 'bilginin temelleri'nin haklı çıkarılma koşulları ile örtüştüğü düşüncesini korumuştur.

Yirminci yüzyıl felsefesinin iki 'ana akımı' Anglo-Sakson geleneği ile Alman geleneği akımı Kant'a takınılan iki tutum çevresinde biçimlenmiştir. Anglo-Sakson gelenek, epistemolojiyi Locke'un güncellenmesi meselesi olarak görmüş ve de epistemolojiyi temel ve temel olmayan önermelerin mantık aracılığıyla ilişkilendirilmesi olarak belirlemiştir. Alman geleneği ise Kant'ın 'özgürlüğün' ve 'tinselliğin' inşa etme anlayışı ile savunulması düşüncesini devam ettirmiş ve felsefenin 'transendental' olması gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁵³

¹⁵² Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 167, 168.

¹⁵³ Richard Rorty, a.g.e., s. 169.

Rorty'ye göre,

Bu gelişmeyi çizgisel bir ardışıklık olarak tasvir etmek, kuşkusuz, basit bir belirleme olacaktır; fakat bu, muhtemelen, ilk egemen metaforu, sanılara sahip olmamızın sanı objesiyle (sözün gelişi, teoremi kanıtlayan geometrik figür) yüz yüze gelmenin belirlediği bir şey olarak düşünmeye katkıda bulunur. Sonraki evre, daha iyi nasıl bilineceğini anlamının sözde-görsel fakültenin –yani Doğanın Aynasının aktivitesinin nasıl daha iyi hale getirileceğini anlamak ve böylelikle bilgiyi tam ve kusursuz temsiller topluluğu olarak düşünmektir. Daha sonra tam ve kusursuz temsillere sahip olma tarzının, Aynada, kesinliklerinden şüphe edilemeyecek ölçüde zorlayıcı özel ayrıcalıklı temsiller sınıfını olduğu fikri ortaya çıkar. Bu ayrıcalıklı temeller, bilginin temelleri olacaktır ve bizi bu temellere yönelten disiplin –bilgi kuramı- de kültürün temeli olacaktır. Bilgi kuramı, zihni, örtüsü açılır açılmaz inanmaya zorlayan şeyin arayışına dönüşecektir. Epistemoloji-olarak-felsefe, içinde bilgiyi, hayatı ve kültürü ihtiva etmesi gereken değişmez yapılar- incelediği ayrıcalıklı temsiller tarafından oluşturulan yapılar- arayışı olacaktır. Neo-Kantçı konsensus sanılarımızın belirleyicisi olarak, bu yüzden, yüz yüze gelmeyi sohbetin/söyleşinin yerine ikame etme yönündeki ilk arzunun son-ürünü olarak ortaya çıkar.¹⁵⁴

Descartes'ın açık seçik ideleri ile başlayan süreç, Kant'ın sentetik a priori doğrularına ulaşmış ve böylelikle de epistemoloji, Aristoteles'in ilk felsefe olarak adlandırdığı ontolojiye hakim olmuştur. Epistemoloji-olarak-felsefe'nin bu hakimiyeti (olağanlaşması), kesinlik, yapı ve kusursuzluk (tamlık, tam uygunluk) arayışının bu temelleri epistemolojide bulacağı inancını da doğurmuştur. Rorty'ye göre, Nietzsche, Bergson ve Dilthey gibi filozofların tam da bu arayıştan uzaklaşmaları olağan felsefi dil içerisinde bastırılmış, bu uzaklaşma matematiksel düşünceye dönüş (Husserl ve Russell) ile iptal edilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁵ Husserl'in *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'si ve de Russell'ın *Felsefenin Özü Olarak Mantık*'ı (Logic as the Esence of Philosophy) bu çalışmanın ürünleridirler. Temellendirici / Temel-arayıcı yaklaşım ve bu temellerin epistemoloji-olarak-felsefe aracılığıyla bulunacağına yönelik inanç, mantığın kesinliğinin felsefenin modeli olması gerektiği fikrini bir kez daha öne çıkarmıştır. “Apodiktik olan bir şey bulma ihtiyacının

¹⁵⁴ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 171.

¹⁵⁵ Richard Rorty, a.g.e., s. 173.

yönlendirdiği Russell ‘mantıksal formu’, Husserl ise formel olmayan ‘paranteze alındığında’ dünyanın geriye kalan ‘özleri’ni, yani ‘saf formel’ boyutlarını keşfetti. Bu ayrıcalıklı temsillerin keşfi, bir kez daha, ciddilik, saflık ve kesinlik arayışına, yaklaşık kırk yıl devam eden bir arayışa yol açtı.”¹⁵⁶ Bilgi, tam ve kusursuz temsil olarak görülmeye devam ettiği sürece, böylesi temsilleri ayırt edebilme ve onların olanağının nedensel açıklamalarını verebilme epistemolojinin ana konusu olmuş ve bu uğraş felsefenin ben-bilinci olarak merkezileşmiştir.

Rorty, epistemoloji-olarak-felsefenin bu ‘yeni’ (Descartesçi-Lockeçi-Kantçı sürecin olağan dilinin yeniden gözden geçirilerek kısmi dönüşümlere uğratılması bağlamında yeni) aşamasının eleştirisini, Quine ve Sellars’ın holistik yaklaşımlarına paralel biçimde, yine onlar üzerinden dile getirmektedir. Çünkü, haklı kılmak / doğrulamak önermeler, sözcükler ya da ideler ile nesnelere arasındaki özel bir ilişki meselesi olarak görüldüğü sürece doğrulama / haklı kılma indirgemeci ve atomistik olmak durumundadır. Nesne ile örtüşme ya da nesneye uygunluk anlayışı, dünyayı (gerçekliği) ve onu yansıtan dili bu uyuşmanın / örtüşmenin en küçük birimlerine bölerek (özlere, nesnelere, olgulara; adlara, önermelere) ayrıcalıklı temsillerin açığa çıkarılmasını amaçlamaktadır. Bu bölme / parçalara ayırma ya da Husserl’de olduğu gibi özlere yüzleşebilmek için olumsal olanın paranteze alınması, felsefenin yöntemi olarak belirlenmiştir. Tüm bu yöntem denemelerinde amaç, ‘temeller’e ulaşmak olmuştur. Oysa holistik (bütüncül) yaklaşım haklı kılmanın / doğrulamanın bir sohbet / söyleşi, sosyal pratik meselesi olduğu tezine bağlıdır. Rorty’ye göre,

Sohbet/söyleşi bir kez (objeyle) yüz yüze gelmenin yerini aldı mı, Doğanın Aynası olarak zihin nosyonu bir tarafa fırlatılabilir. O zaman, Aynayı meydana getiren temsiller arasında ayrıcalıklı olanları arayan disiplin olarak felsefe nosyonu anlaşılabilir hale gelir. Katıksız bir holizm, ‘kavramsal’, ‘apodiktik’,

¹⁵⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 174.

bilginin geri kalanının 'temellerini' özenle seçip ayırt eden, temsillerin 'saf bir biçimde verilmiş' ya da 'saf kavramsal' olduğunu bildiren, empirik bir keşiften ziyade bir 'kanonik notasyon' sunan ya da 'çerçeveler-üstü yaratıcı kategorileri' izole eden bir şey olarak felsefe nosyonuna yer vermez. Eğer bilgiyi doğaya ayna tutma teşebbüsü olarak değil, bir sohbet ve sosyal pratik meselesi olarak görürsek, mümkün bütün sosyal pratik formlarının eleştirisi olabilecek bir metapratigi, muhtemelen tasavvur edemeyiz. Böylelikle holizm, Quine'in ayrıntılı bir biçimde öne sürdüğü ve Sellars'ın kısaca temas ettiği gibi, kesinlik arayışıyla uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmayan bir felsefe anlayışı yaratır.¹⁵⁷

Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da dile getirdiği gibi, temel öğeleri (yalın parçaları) belirlemek ve bu temeller üzerinden dünyayı ve onu yansıtan dili zorunlu ilişkiler yoluyla yeniden inşa etmek (birleştirmek) için yöntem olarak seçilen analizin nereye dek götürüleceği önemli bir sorundur. Analizde 'temel' olarak görülecek öğelerin seçimi bağlamsaldır. Bir başka deyişle, analiz ile temel olarak kabul edilen öğelerin 'temel' olmaları ancak analizin içerisinde gerçekleştiği bağlam çerçevesinde anlam taşımaktadır. "Yalın"ın anlamı bileşik olmayan ise, herhangi bir ön (bağlamsal) açıklama olmadan bileşik ile neyin kastedildiği açık olmayacaktır. Gördüğün şey bileşik midir ya da yalın mıdır sorusu ne tür bir bileşikliğin ya da yalınlığın, yani sözcüğün belirli bir kullanımının söz konusu olduğu önceden saptandığında anlamlı olacaktır.¹⁵⁸ Bu önceden saptama ise, bağlamın bütünselliğinin ürünü olacaktır. Bir başka deyişle, temel (yalın) unsurları, bu unsurların içinde vuku bulduğu yapının tümünün a priori bilgisi dışında, izole edemeyiz. "Hermeneutik döngüden" kaçış olanaklı değildir; yani parçaları anlayıncaya kadar bütünün nasıl işlediği hakkında bir kavrayışa ulaşamayacak olsak bile, yabancı bir kültürün,

¹⁵⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 177, 178.

¹⁵⁸ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 37 - 39.

pratiğin, kuramın, dilin ya da başka herhangi bir şeyin parçalarını (temel / yalın unsurlarını), bütünü nasıl işlediğini anlamadıkça anlayamayız.¹⁵⁹

Ayrıcalıklı temsiller talep eden yaklaşımlara, doğruluk iddialarının iç-temsillerin karakteristikleri tarafından değil, toplum tarafından haklı kılındıkları savı üzerinden yöneltilecek bir karşı çıkış, epistemik otoritenin ‘rasyonellik’ten toplumsallığa, bir başka deyişle de sohbet / söyleşi ortamına aktarılmasından başka bir şey değildir. Böylece de ayrıcalıklı temsilleri belirleme teşebbüsünün kendisi anlamını yitirmektedir. Rorty, Quine ve Sellars’ın ortak eleştirilerini şu soruda birleştirerek dile getirir: “*Türdeşlerimiz, hangi iddialarımızı doğru kabul etmeleri gerektiğini ve hangi iddialarımız için ek delil aramaları gerektiğini nasıl bilmektedirler?*”¹⁶⁰ Bunun için, türdeşlerimizin sosyal pratiklerle öğrenilmiş bağlamsal ön kabüllere sahip olmaları yeterli görünmektedir. Rorty, Dewey ve Wittgenstein’a atfettiği “epistemolojik davranışçılık”ın özünü “*rasyonalite ile epistemik otoriteyi, ikincisini birincisine atıfla açıklamaktan çok, toplumun söylememize izin verdiği şeye atıfla açıklamak*”¹⁶¹ olarak göstermektedir. Bu davranışçılık türü, idealist metafizik dayanaklar gerektirmeyen bir holizm türüdür. Buna göre, eğer bir dil oyununun kurallarını anlarsak, bu dil oyunu içerisindeki hamlelerin niçin yapıldığını anlamak için gerekli her şeyi anlayacağımız iddia edilmektedir. Temel epistemik kavramların, davranışçı terimlerle açıklanabilir olması hangi sözcük dağarının seçileceği konusunda sorulara neden olmaktadır: ‘İnsan bilgisinin doğası’nın incelenmesi sadece insani varlıkların özel etkileşim tarzlarının incelenmesi olarak görülebilir mi ya da bu, ontolojik bir temeli gerektirir mi?

¹⁵⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 325.

¹⁶⁰ Richard Rorty, a.g.e., s. 180.

¹⁶¹ Richard Rorty, a.g.e., s. 181.

'S'nin p'yi bildiği' (ya da 'S'nin çıkarıma dayalı olmayan bir tarzda p'yi bildiğini' ya da 'S'nin p'ye tartışılmaz şekilde inandığını' ya da 'S'nin p'ye ilişkin bilgisinin kesin olduğu') ifadesini, S'nin hemcinsleri arasındaki raporlarının statüsüyle ilgili bir ifade olarak mı kabul etmeli yoksa onu özne ve nesne, doğa ve onun aynası arasındaki ilişki hakkında dile getirilmiş bir ifade olarak mı görmeliyiz? **İlk alternatif pragmatik hakikat / doğruluk görüşüne ve (felsefenin sağduyu ve bilim arasındaki anlamsız çekişmelere son verebildiği, fakat bir şeyin varoluşu ya da varolmayışı konusunda kendine özgü hiçbir argüman ilave etmediği) ontolojiye terapatik bir yaklaşıma götürür.** Bu yüzden Quine'a göre, zorunlu hakikat / doğru, bu sıfatla, hiç kimsenin onu sorgulamamıza yol açacak ölçüde ilgi çekici bir alternatif sunmadığı bir ifadedir. Sellars'a göre, bir geçici düşünce raporunun tartışılmaz olduğunu söylemek, henüz hiç kimsenin düşüncelerin gerçek, birinci-şahıs çağdaş raporlarını nominal değeriyle almayan insan davranışını öngörmenin ve kontrol etmenin bir yolunu önermemiş olduğunu söylemektir. **İkinci alternatif zihin ile anlam, zihin ve dolaysız farkındalık verisi, tümel ve tekil, düşünce ve dil, bilinç ile beyin vb arasındaki ilişkilere dair 'ontolojik' açıklamalara götürür.** Chisholm ve Bergmann gibi filozoflara göre, bu tür açıklamalarda bulunmaya, şayet sağduyu realizmi muhafaza edilirse, teşebbüs edilmesi gerekir. Bu türden bütün açıklamaların amacı, doğruluğu Dewey'nin 'gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik' diye adlandırdığı şeyden, yani, türdeşlerimizin, ceteris paribus [diğer şeyler elverişliyse, çev], dile getirilmeden paçamızı kurtarmamıza imkan verecekleri şeyden daha fazla bir şey haline getirir. Bu tür açıklamalar, genellikle, ontolojik oldukları zaman, bilgi objesinin, bilgi objesiyle bilen özne arasındaki 'gediği kapatacak' şekilde yeniden tasvir edilmesi formunu alır. **Bu yaklaşımlar arasında tercihte bulunmak, 'bizim için inanmanın en iyi olduğu şey' olarak doğruluk ile 'gerçeklikle temas' olarak doğruluk arasında tercih yapmaktır.**¹⁶²

Tam da bu yüzden, Rorty'ye göre, bilgi karşısında alınacak bu iki tavır arasında bir seçim, bilgi-iddialarının ya da zihin hallerinin davranışçı 'analiz'lerinin yeterliliği sorunu değildir. Sellars ve Quine'ın davranışçılığı anlamında bir davranışçılık, indirgemeci analizlerde bulunmak değil, belirli bir açıklama türüne teşebbüs etmeyi reddetmektir: dünya ile insani varlıklar arasındaki etkileşim ile insani varlıkların dünyaya ilişkin ifadeleri (raporları) arasına yerleştirilen açıklama türüne ve de bu açıklamanın kavramlarının güvenilirliklerini açıklamakta kullanılan açıklama türüne.¹⁶³

¹⁶² Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 182, 183 [Vurgular bana ait].

¹⁶³ Richard Rorty, a.g.e., s. 183.

Tüm bunlarla birlikte, epistemoloji-olarak-felsefe'nin merkezileştirdiği sözcük dağarı yerine 'davranışçı', 'pragmatik' sözcük dağarlarına neden ihtiyaç duyduğumuz ya da olağan dil yerine önerilen bu 'yeni' dil oyunlarının neden tercih edilmesi gerektiği sorusu yerini korumaktadır. Ancak bu soru, söz konusu olanın bir 'tercih' meselesi olduğu savını kendi içerisinde barındırdığı için, keşif-anlamında-iki-doğruluk iddiası arasındaki bir karşılaştırmanın söz konusu olmadığı da açıktır. Bu bağlamda, "Neden tercih etmeliyim?" sorusu, "bu 'aletle' ne yapabilirim, ne yapamam?" sorusu ile benzerdir. O halde, 'ham hisler'in, 'a priori kavramlar'ın, 'doğuştan ideler'in, 'duyu-verisi'nin 'faydalı' bir biçimde iş görür olduğu kullanımlar kabul edilmeye devam ederken, bilgi karşısında Sellars-Quineci tavır kabul edilebilirdir. Çünkü, bu kullanımların da bağlamsallıkları ve belirli dil oyunları içerisinde o oyunun oyuncularını için işlevsellikleri kabul edilmektedir. Yapılan, bu sözcüklerin kullanıldıkları dil oyunlarının bir 'keşfe' dayalı olarak yanlışlanması değil, onların bağlamsallıklarının gösterilmesidir. Bir başka deyişle, bu, temellerin 'keşfi' düşüncesinin kendisinin iptal edilmesidir.

(...) epistemolojiye Quine-Sellars yaklaşımına göre, doğruluğun ve bilginin ancak zamanımızın araştırmacılarının standartlarıyla ve standartlarına göre yargılanabileceğini söylemek, insan bilgisinin düşündüğümüzden daha az yüce ya da daha az önemli veya düşündüğümüzden daha fazla 'dünyadan uzak' olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bu yalnızca halihazırda kabul ettiğimiz şeye atıfta bulunmaksızın haklı kulma olarak görülebilecek hiçbir şeyin bulunmadığını ve tutarlılık dışında bir kriter bulmak adına sanularımızın ve dilimizin dışına çıkmanın hiçbir yolu olmadığını söylemektir.¹⁶⁴

Holizme dayalı olarak, yalın öğelerden başlayarak bütünü anlam kazandığı düşüncesine karşıt biçimde bütünü sağladığı arka plan sayesinde 'yalın' olanın anlam kazandığı anlayışıyla, 'yalın' olanın keşfedildiği düşüncesi iptal edilmektedir. Buna karşın, anlam bağlamında sözcüklerin referansının ne olduğu sorusu yerini

¹⁶⁴ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 185, 186.

koruduğu sürece temel arayıcı tutumdan vazgeçilememektedir. Bu soruya Locke'un haklı kılma ile nedensel açıklamayı birbirine karıştırmasının devamı olarak, zihinde oluşan idelerin kendilerinin birer yalın öge olarak referans alınması yönünde yanıtlar verilmiştir. Öyle ki, sözcüklerin gönderimde bulunduğu şeyler idelerdir; -basit-idelerin oluşumu da Locke'un balmumu tablet metaforu üzerinden betimlediği bir iz bırakma, etkilenim, verilmişlik durumları ile açıklanmaktadır. Zamanla Locke'un kullandığı metafor güncelliğini ve kullanımını yitirse de, oluşturduğu sözcük dağılımındaki merkezi yerini korumuştur. Kendilerinden doğruların çıkarılabileceği kavramlar ve anlamlar olduğu düşüncesi epistemoloji-olarak-felsefenin temel arayıcı tutumunun varsayımlarından biridir. Bu temellerin tüm alanlar için geçerli olmayabileceği, fakat doğa bilimlerinin bu temeller üzerine bilgi ürettiği savı, konvansiyon / mutabakat yoluyla doğrulanan doğru ile duyu algısı yoluyla doğrulanan doğru arasında bir ayrıma neden olmuştur. Buna göre, doğa bilimlerinin temelleri, ilişkisellikleri açık olarak gösterilebilir olan ve duyu algısının bıraktığı izler olarak verili olan idelere (kavramlara, anlamlara) referansta bulunan sözcüklerden oluşmaktadır. Oysa, böylesi temellere sahip olmayan insan bilimlerinde referans açık olarak gösterilebilir değildir. Görüleceği üzere, bu yaklaşımda epistemik otorite 'referans' üzerinden kurulmakta, Lockeçu ide anlayışı ve idelerin oluşumuna ilişkin nedensel açıklama modelinin doğrulama / haklılaştırma olarak kullanımı ve temel arayıcılık tavrı arka planda yerini korumaktadır. Bu bağlamda, 'bilimsel kuramlar'ın önermelerinin kuramın bütünselliği içerisinde anlam kazanıyor olduğu kısmen kabul edilmekte, fakat onların referanslarının gösterilebilirliği, onların dil dışı alan ile bağlarının olduğu ve temellerinin de bu bağlar üzerinden kurulduğu savı da buna eklenmektedir. Oysa bu, 'keşif' düşüncesinin, ona bağlı

‘temeller’ arama tavrının tortularını ‘referans’ sözcüğü etrafında toplama girişiminden başka bir şey değildir. Wittgenstein’dan yapılan alıntıya dönecek olursak şu sonuca ulaşmak zor olmayacaktır: Referansın ne olduğu sorusuna verilen yanıtta, duyu algısının ayrıcalıklı bir yere yerleştirilmesi, bu yerleştirmenin yapıldığı bütünselliğe bağlı bir tercihten başka bir şey değildir. *Bir sözcüğün (adın) anlamı, kimi zaman, onu taşıyanın işaret edilmesi yoluyla açıklanabilir.*¹⁶⁵ Ancak bu, anlamın, sözcüğü taşıyan şey olduğu anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte, bu, tüm dilin bu yapı üzerine kurulduğu anlamına da gelmemektedir. Taşıyıcısı işaret edilebilir sözcükleri ayrıcalıklı kılındığı bir dil oyununda, ‘ayrıcalıklılık’ın kendisi ancak o dil oyununun bağlamsallığı içerisinde ‘anamlı’dır. Bununla birlikte, işaret etmenin kendisi de öğrenilmiş bir pratiktir. Wittgenstein’a göre, bir sözcüğün anlamının olması sözcüğe karşılık gelen bir nesnenin bulunması olarak anlaşılıyorsa, bu durumda ‘anlam’ sözcüğü kural dışı kullanılmaktadır. Çünkü ‘ad’ın anlamı ile ‘taşıyıcısı’ karıştırılmaktadır. “*Bay N.N. öldüğünde ad’ın taşıyıcısının öldüğü söylenir, anlamının değil. Böyle söylemek saçma olur, zira eğer ad anlam taşımayı sürdürmezse ‘Bay N.N. öldü’ demenin bir anlamı olmaz.*”¹⁶⁶ Benzer bir şekilde ustanın çırağından bir ‘N’ sözcüğünü sözceleyerek ‘N’ aletini istemesi durumunda, eğer ‘N’ aleti kırılmış (ortadan kalkmış) olsa da çırak sözcüğü anlayacaktır. Wittgenstein’ın savlamasında kullandığı ‘oyun’ kavramına atıfta bulunulduğunda, usta ile çırak arasında dilsel bir *oyun* oynandığını söylemek olanaklı olacaktır. ‘N’ sözcüğü ‘N’ aleti (nesnesi) kırılmış olsa dahi oyun içerisinde halen bir kullanıma sahiptir. Dilin bütününe yönelik olarak ortaya koyulan göndergeci, referans temelli bir anlam anlayışına dayalı betim, usta ile çırak arasındaki bu *oyunu* zorunlu olarak

¹⁶⁵ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kandı, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 43.

¹⁶⁶ L. Wittgenstein, a.g.e., s. 35.

dışarıda bırakmaktadır. O halde, bu betim, dilin bütününe ilişkin olma iddiasının geçerliliğini kaybetmektedir. Bunun yanı sıra sözcüklerin ereğinin ‘*zihinde resim, ide oluşturmak (uyandırmak)*’ olduğu savı, sözcüklerin öğrenilmesi sürecinde sözcükler ile işaret edilen nesnelere arasındaki ilişkinin doğal olarak kurulabileceği varsayımına da dayanmaktadır. Oysa, bu işaret etme edimi (beden devinimi vb.) ile sözcüklenen sözcük arasında bağ olduğu düşüncesi bile bir alıştırma ile öğrenilen bir pratiktir. Ve bu durum da bir ‘*oyun*’ içerisinde yer almaktır. Böylelikle de doğa bilimleri – insan bilimleri gibi ayrımlar, tüm kuramların birer oyun olarak görülmesi ile ortadan kaldırılmakta, ayrıcalıklı epistemolojik statü düşüncesi ve insan bilimlerinin bizi gerçeklikle başa çıkamamıza muktedir kılarken, doğa bilimlerinin ise bizi gerçekliği ona uygun biçimde tasvir etmemize muktedir kıldığı görüşü iptal edilmektedir. Bu yaklaşım ile temel olarak ‘referans’ kavramından, ‘referans’ın kendisinin oyunlar üstü nötr bir yere sahip olmaması anlamında onsuz da pekala yapabileceğimiz bir kavram olarak söz etmek, aynı bağlamda ‘ontoloji’ olmaksızın da pekala yapabileceğimizi söylemek demektir.¹⁶⁷ Bu, ‘ilk felsefe’ olarak, ‘temel’ olarak ontolojiden vazgeçmek anlamına gelmektedir. Fakat bu, ontolojiye ilişkin dil oyunlarının oynanamayacağını göstermemektedir.

Vokabülerlerin [sözcük dağarlarının] seçimindeki farklılık, gerçek ile ontolojik olarak itibarsız [vokabülerler- çev] arasındaki farklılığın bir işareti olmadığı gibi, olgu ve mit [vokabülerleri- çev] arasındaki farklılığın işareti de değildir; (...). Bir vokabüler –parçacık fiziğinin vokabüleri- evrenin her bölümü için işleyebilir, oysa mitokondrialardan, emeroselardan, bakanlar kurulundan ve niyetlerden söz etmek sadece şurada burada olandan bahsetmektir. Fakat evrensel olan ile özel olan arasındaki ayrım, bırakın gerçek ile görünüş ya da kuram ile pratik veya doğa ile konvansiyon arasındaki ayrımı, olgusal olan ile ‘gerçek dışı olan’ arasındaki ayrım bile değildir.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 206, 207.

¹⁶⁸ Richard Rorty, a.g.e., s. 215.

Bir başka deyişle, farklı sözcük dağarları arasındaki farklılık, onların ontolojik statülerine ilişkin değildir. Tüm evreni açıklama iddiası taşıyan parçacık fiziğinin sözcük dağarı ile siyasal bir oluşumu açıklama iddiasındaki bir sözcük dağarı arasındaki fark, ontolojik alanlar arası fark değildir. Bunlar, farklı işlevler gören farklı aletler kadar farklıdır. Bu bağlamda bir indirgenemezlik söz konusudur. Ontolojiye ilişkin bir dil oyunu oynarken, bir yandan da indirgenemezlik anlayışına sahip olduğumuzda, aslında klasik anlamıyla ontolojiyi de *bir kenara fırlatmak* söz konusu olmaktadır:

(...)indirgenemezlik her zaman sadece indirgenemezliktir ve hiçbir zaman 'ontolojik' farklılıklar için ipucu olamaz. Dilde, insanın eşsesli genellemeler halinde ifade edilmiş kapsamlı bir kurama ulaşmayı ümit edebileceği birçok vokabüler [sözcük dağarı] vardır ve bilim, politik kuram, edebiyat eleştirisi ve bunun dışındakiler gittikçe artan bir şekilde bu tür vokabülerler [sözcük dağarları] yaratmaya –Tanrının izniyle- devam edecektir. Felsefede 'sorumsuz maddeleştirme/şeyleştirme'ye karşı duran ve 'ne tür objelerin varsayılacağı hakkındaki endişelerimizi' sistemleştiren bir disipline sahip olduğumuz nosyonunu bir kenara fırlatmak, indirgenemezliği soğukkanlılıkla karşılamak ve böylelikle her bir vokabüleri [sözcük dağarı] yalnızca pragmatik ve estetik temeller üzerinde yargılamak olurdu.¹⁶⁹

Diğer taraftan, Rorty'ye göre, 'Zihnin Gözü'nün doğrudan bilebileceği zihinsel nesnelere olarak 'ideler'in, daha doğru bir ifade ile, 'ide' idesinin yarattığı tahribat ontolojik değil, epistemolojiktir; ve hatta temeller arayan bir disiplin olarak epistemolojinin kendisidir. Ontolojik bir tahribat yaratabilmenin yegane yolu, yeni iyi bir kuramın yitip gitmesi pahasına eski kötü bir kuramda ısrar ederek araştırmanın yolunu tıkamaktır.¹⁷⁰ Bu ise, ontolojiye ilişkin bir kuramın, sadece kuramlardan biri olduğunu kabul etmek yerine, 'Varlık'ın doğruluğunu açığa vuran bir kuram olarak kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Buna olanak sağlayan 'temel' ise, 'doğruluk'u bir uygunluk olarak koyutlayan epistemolojik bir doğruluk kuramıdır.

¹⁶⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 215.

¹⁷⁰ Richard Rorty, a.g.e., s. 216.

Doğruluk bir kez nesnesine (Varlık'a, Gerçeklik'e) uygunluk olarak görüldüğünde, Varlığa ilişkin bir kuram da ona uygun açığa vuruluş ya da yansıma ya da resim olarak gösterecek biçimde 'temellendirilecektir'. Platon ve Aristoteles, 'doğruluk'u tanımlarken, ontolojilerine epistemolojik bir zemin sağlamaktadırlar. Böylelikle de epistemolojinin metaforları 'ilk felsefe' olarak ontolojiyi de olanaklı kılmış, fakat Batı felsefe tarihinin 'ilk felsefe' olarak ontolojinin yerini kesinlik ve temel arayıcı bir disiplin olarak yeniden icat edilen epistemolojiye bırakış tarihi olarak biçimlenmesi, *iç-mekan-olarak-zihin*, *temsiller* ve *ayrıcalıklı temsiller* kavramlarının ve bu bağlamda 'ide' idesinin icat edilmesi ile gerçekleşmiştir.

2.2.4.2. Epistemoloji ve Dil Felsefesi : Dil Felsefesi İçerisinde Realizm – Pragmatizm Gerilimi

Rorty, "dil felsefesi" adı verilen disiplinin iki kaynağı olduğunu ifade etmektedir. İlk kaynak, "doğruluk", "anlam", "zorunluluk" ve "ad" gibi kavramların birbirleriyle bağdaşma tarzı –ilişkisellikleri- ile ilgili nasıl tatmin edici bir resmin üretilebileceği hakkındaki problemlerdir. Rorty'ye göre, bu kavramlar arasındaki ilişkiselliği konu alan *saf dil felsefesi*, karakteristik "felsefe problemleri" ile nadiren kesişmektedirler. Buna karşın, çağdaş dil felsefesinin ikinci kaynağı epistemolojiktir. *Saf olmayan dil felsefesi* insan bilgisinin doğası üzerine çalışmaları, dil ile dünya (gerçeklik) arasındaki ilişkiyi açıklama iddiasında olan terimler üzerinden ele almaktadır. Dil – dünya ilişkisini açıklayan bir model olarak öne sürülen anlam

kuramları, felsefenin de temeli olarak gösterilmektedir. Bu, temel-arayıcı (sağlayıcı) felsefe olarak epistemoloji-merkezli-felsefe anlayışının ta kendisidir.¹⁷¹

Rorty'ye göre,

*Eğer eski problemleri yeni ifade etme ya da çözme yolları bulmaktan ziyade onları bir yana fırlatan bu yeni felsefi paradigmalara görüşünü benimsersek, o zaman ikinci ("saf olmayan") dil felsefesi tipini, eski bir problematiği yeni türde felsefi bir aktiviteye bağlama yönündeki son nostaljik teşebbüs olarak görebiliriz.*¹⁷²

Saf dil felsefesi, dile "saf", "pragmatist" ya da "dil-oyunu" yaklaşımı olarak ortaya koyulurken, saf olmayan dil felsefesi a priori bilginin kaynağı olarak dili ele alan yaklaşım olarak öne sürülmektedir. Rorty'ye göre, çağdaş dil felsefesi içerisindeki bu iki yaklaşım arasında açığa çıktığı düşünülen pragmatizm – realizm gerilimi aslında felsefenin Kantçı ben-imajından –temeller arayan / sağlayan bir disiplin olarak felsefe anlayışından- vazgeçilip geçilemeyeceği ile ilgili bir problemdir. Bir başka deyişle, esas soru, felsefenin a priori bilginin kaynağı olarak dil anlayışından vazgeçtiğinde Kantçı ben-imajını koruyabilir olup olmadığı sorusudur.¹⁷³ Edward J. Grippe'ye göre, bu tartışmada geleneksel realistler, *anti-gösterimci (temsilci)* [anti-temelci] yaklaşımı anti-realizm olarak görürler. Rorty'nin bu tartışmadan çıkmak için önerdiği alternatif, pragmatik yöntemdir. Klasik realistin dünyayı 'hiçbir yer'den görme isteğine karşılık insanların kendi özel ilgilerinin ve değerlerinin perspektifinden bakmakta olduğu düşüncesi Rorty pragmatizminin de kalbidir. Ancak, 'şeyleri kendilerinde oldukları halleriyle yansıtma' yaklaşımının iptal edilmesi kendiliğinden bir görelilik ile sonuçlanmaz. Eğer Rorty'nin önerisi kabul edilirse, bu yaklaşımda da bir nesnellik söz konusudur: Bütün yorumlar bir bağlam

¹⁷¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 263 – 272.

¹⁷² Richard Rorty, a.g.e., s. 270.

¹⁷³ Richard Rorty, a.g.e., s. 272.

içerisinde düzenlenmiştir ve yorumun ya da açıklamanın doğruluğu verili bağlamın ilgileri, değerleri içerisinde belirlenir.¹⁷⁴

Yukarıdaki tartışmada pragmatistlerin yanında yer alacağını ifade eden Rorty¹⁷⁵, “atalarımız ne hakkında konuşuyorlardı?” sorusu ile tartışmayı açar. Bu sorunun açık hale getirilmesi için sorulan diğer sorular ise şunlardır: “*Aristoteles’in hareketi doğal ve zorlamayla yapılan hareket olarak ikiye ayırması yanlış mıydı? Ya da hareketten söz ettiğimizde hakkında konuştuğumuz şeyden farklı bir şeyden mi bahsediyordu? Newton Aristoteles’in yanlış cevaplar verdiği sorulara doğru cevaplar mı vermişti? Veya onlar farklı sorular mı sormuşlardı?*” Bu ve benzeri soruları, özellikle de ‘doğru’ ve ‘yanlış’ kategorileri üzerine kurulmuş olan soruları sormak, “ne demek istiyorlardı?” ya da “neye göndermede bulunuyorlardı?” sorularının kesin cevapları olması gerektiğini varsaymayı gerektirmektedir. Kesin cevapların olması gerektiğini varsaymak ise, doğrunun izini sürme tarihinin, şiirin, politikanın vb. tarihinden farklı olması gerektiği düşüncesinin bir sonucudur. Egzotik bir kabile dilindeki herhangi bir sözcüğün –sözel ifadenin- bizim dilimizde, eş deyişle, bir kültürdeki herhangi bir sözcüğün –sözel ifadenin- bir diğer kültürdeki sözcükle –sözel ifadeyle- karşılaştırılabileceğini ya da doğrudan karşılanabileceğini söylemek için hiçbir özel neden yokken, söz konusu bilim ya da doğruluk ifade eden herhangi bir cümle olduğunda tavrı tam tersi olmaktadır. İnsanlar ya göndermede bulduklarını düşündükleri ya da en azından *bilmeden* göndermede bulunmuş oldukları orada bir şey –mesela hareket ve yasaları- olduğunu söyleme eğilimindedirler. Bu, temel sağlayan bir anlam kuramı olarak, doğruluk söz konusu

¹⁷⁴ Edward J. Grippe, *Richard Rorty’s New Pragmatism*, Continuum International Publishing Group, New York, 2007, s. 5, 6.

¹⁷⁵ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 272.

olduğunda, ‘orada’ olan ‘objektif referansların’ bulunduğu ve de doğruluk iddiasındaki tümcelerin bu referanslara birer gönderim olarak anlam kazandıkları anlayışından başka bir şey değildir. Orada dışarıda olana referansta bulunmayı merkezileştiren bir kuram realist bir kuram olarak kendisini sunmaktadır. Bu referansların keşfedilmesi ve onlara gönderimde bulunan tümcelerden oluşmuş açıklayıcı kuramların oluşturulması ise bilimin görevi olarak gösterilmektedir. Böylece de bir temel oluşturma görevini üstlenen dil felsefesinin ‘referans’, ‘gönderim’ ve ‘anlam’ terimleri üzerinden oluşturduğu anlam kuramları bilime de zemin sağlama işlevini üstlenmektedir. Kant’ın tüm bilimlere temel sağlayan epistemolojisi, dil felsefesine dönüşmekte, alanını dil olarak belirlemekte fakat varsayımlarını aynen korumaktadır. O halde, saf olmayan dil felsefesinin merkezi kabulü anlamın orada dışarıda olan referanslara gönderimde bulunan tümcelerin ya da onlara indirgenebilir fonksiyonel tümcelerin bir özelliği olduğudur. Bu bağlamda,

*Aristoteles’in ne hakkında konuştuğunu söylemekte zorlandığımız zaman, bunun bir yerlerde doğru bir cevabının olduğunu hissederiz; çünkü o **bizim** de haklarında konuştuğumuz **kimi** şeyler hakkında konuşuyor olmalıdır. O konuşmasında, gerçekdışı objeler ve örneklendirilemeyen özellikler tahayyül etmiş olsa bile, onları **gerçekten** varolan şeyle bağlantılandırarak ya da onunla etkileşim içine sokarak anlam vermiş olmalıdır.¹⁷⁶*

Bu temellendirici anlam kuramına göre, Aristoteles aşağıya yönelimli doğal hareketten söz ederken yerçekimi hakkında konuştuğu, cahil denizcilerin canavarlardan söz ederken aslında deniz gergedanlarının boynuzlarına göndermede buldukları, Kierkegaard’ın İbrahim’in Tanrıyla ilişkisinden söz ederken yaşayan papazlarla kurulan ilişkiyi tanımladığı söylenmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 273.

¹⁷⁷ Richard Rorty, a.g.e., s. 274.

Orada dışarıda olana referansta bulunan tümceler, duyu sunumlarında temas kurma noktaları olarak da görülmektedir. Böylelikle empirizmin deneyim anlayışında önemli bir yere sahip olan duyum, tümcelerın ‘temel’ anlamları için de dünya ile kurulan ilişkinin kavşak noktası haline gelmektedir. Nötr bir gözlem dilinin olanaklı olduğu varsayımı, bu dile tercüme edilemeyen raporların (tümcelerın) anlamsızlaştırılması ile sonuçlanmaktadır. Felsefe ise referans kuramına bağlı bu anlam analizini yaparak anlamlı ve anlamsız tümcelerın belirlenmesi üzerinden bilim ile bilim dışı arasındaki ayırımın formülasyonunu yapan temel disiplin olarak Kantçı yerini korumaktadır. Buna karşın, Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nda verdiği, gözlemin ‘kuram yüklülüğu’ örnekleri ‘nötr gözlem dilinin’ olanaklılığu varsayımını sarsarken, bilime temel sağlayan bir anlam kuramının da şüphe konusu olmasına yol açmıştır.¹⁷⁸ Bu şüphenin ortaya çıkışına giden yolda, gözlem önermeleri de dahil olmak üzere pek çok önermenin anlamının yeni bir kuramın ortaya çıkması ile değiştiiğinin gösterilmesi önemli bir adım olmuştur. Anlamların kuramlara (Kuhncu anlamda paradigmalara) göreli *değişebilirliğine* karşı ilk tepki, bunu gösteren tarihsel örneklerin, anlamların yeni *keşiflerin* bir sonucu olarak değişebilir olduğunu gösterdiğinin kabul edilmesi olmuştur. Böylece de *keşif* düşüncesi korunurken, nötr anlam çerçevesinin değişmezliği fikrinden vazgeçilmiş olmaktadır. *Keşif* düşüncesinin korunması, *rasyonalite* sözcüğüünün Kantçı anlam yüküyle birleşince, kuramlar arası geçişlerde ve buna bağlı anlam değişimlerinde yeni bir kavramsal şema olarak bir kuramı benimsemenin ne zaman ve niçin rasyonel olduğunun kriterlerini bulma görevini yine *temel* bir disiplin olarak –dil felsefesi ile harmanlanmış bir bilim felsefesi olarak- felsefeye vermektedir. Ancak, anlamların

¹⁷⁸ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 103 – 111.

değişebilirliği ve nötr gözlem dilinin olanaksızlığı bir kez kabul edildikten sonra, sabit unsurun (şematik, formel unsur –mesela “dil”) kaybedilmesi ile anlam analizinde başvurulacak hiçbir ayrıcalıklı yöntem kalmamıştır. Bununla beraber Kuhn’un paradigma değişiminin bir sonucu olarak ‘gerçek’ dünya değişmeye bile bilim adamının araştırma ile bağlı olduğu dünyanın değiştiğini gösteren örnekleri aynı referanslar üzerine konuşulduğu düşüncesini de işlevsiz bırakırken, ‘referans kuramı’nın realizminin yerini dünya ile başa çıkmamızda kullandığımız aletler olarak ‘paradigmalar’, dil-oyunları’ vb. anlayışları merkezileştiren pragmatizm almıştır. Böylelikle, Aristoteles’in hareket hakkında doğru şeyler söyleyip söylemediğini sormak yerine, Aristoteles’in kendisinin hareket dediği şey konusunda doğru şeyler söyleyip söylemediğini ve Aristoteles’in sözcük dağarcığının (dil-oyununun, paradigmasının, Aristotelesçi aletin) neleri yapabilirken neleri yapamadığının incelemek söz konusu olacaktır. Rorty’nin bir metninde, *pragmatistin yolculuğu* olarak betimlediği sürecin son aşaması, yine onun ifadeleri ile şöyledir:

(...) pragmatist, bu tür gündüz düşlerinden kaçabilirse, zamanla, başka her şey gibi, kendisini de hizmet edilecek ne kadar amaç varsa o kadar betimleme yapmaya ehil birisi olarak düşünmeye başlayacaktır. Pragmatistin kendisinin ya da başkalarının yararlanacağı bir çok betimleme ve bir çok kullanım söz konusudur. Bu, bütün betimlemelerin (bir pragmatist olarak insanın kendisiyle ilgili betimlemesi de dahil olmak üzere), betimledikleri nesneye sadakatlerinden çok, amaçların araçları olarak etkililiklerine göre değerlendirildikleri aşamadır.¹⁷⁹

Fakat realizmden pragmatizme doğru bu kayış, derinlerde daha eski bir tartışmaya geri düşme tehlikesi taşımaktadır. Buna göre, kuramlar üstü nötr bir gözlem / referans dili olanaklı değilse, bir başka deyişle tüm kuramlar için ortak tek bir gözlem dilinin varoluşu olanaksızsa, neyin gerçek ya da doğru olduğu sorusunun

¹⁷⁹ Richard Rorty, “Pragmatistin Yolculuğu”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (Umberto ECO), çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2003, s. 104, 105.

verili bir kavram çerçevesinden (paradigmadan, sözcük dağarından) bağımsız bir şekilde cevaplandırılmayacağını söylemek mümkün görünür. Bunun bir adım ötesi, hiçbir şeyin bu tür çerçevelerden bağımsız varolamayacağını telkin eden idealizm olacaktır.¹⁸⁰ Böylelikle de “referans kuramı”ndan vazgeçmenin aslında idealist ile realist anlam kuramları arasındaki bir mesele olduğu savlanabilmektedir. Rorty ise bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre,

(...) gerçekte ‘idealizm’ hakkında kopartılan bu yaygara meseleyi saptırıp ilgiyi başka yöne çevirmekten başka bir şey değildir. Nesnelere kelimeleri kullanarak oluşturduğumuzu (saçma bir biçimde) söylemek bir şey, kendi terimlerimiz dışında doğaya yönelik geçmiş ve gelecekteki araştırmanın dayanılabilir bir matriksini tanımlamanın bir yolunu nasıl bulacağımızı bildiğimizi söylemek – dolayısıyla ‘alternatif kavram şemalarına’ karşı olmanın doğruluğunu varsaymak- oldukça farklı bir şeydir. İlkini söylemek isteyen hiç kimse yoktur. İkincisini söylemek, ‘Dünyayla teması yitirmek’ ile ilgili korku veren retorikten uzaklaşıldığında, doğayla ilgili mevcut görüşlerimizin doğa ile kelimelerimiz arasındaki ilişkiden bahsederken rehberimiz olduğunu söylemenin bir yoludur. Dünyada olan şeyle ilgili nosyonlarımızın ışığı altında, terimlere referanslar, cümlelere doğruluk değerleri atfetmemiz gerektiğini söylemek, basmakalıp bir şeydir. Hakikatin/doğruluğun ve referansın ‘bir kavram şemasına göreli’ olduğunu söylemek sanki bundan daha fazla bir şey söylemek izlenimini yaratıyor; fakat bu ‘kavram şemamız’ sadece halihazırda inanmakta olduğumuz şeye –o an kültürümüzü oluşturan görüşler koleksiyonuna- referans olarak anlaşıldığı sürece, böyle değildir.¹⁸¹

Rorty bu bağlamda realizm üzerine tartışmanın tarafı olarak Putnam’ı belirler. Putnam, pozitivist bilim kuramını da idealist eğilimli bir dünya görüşü olarak görür. Ona göre, çağdaş pozitivismdeki idealist unsur, kendisini anlam kuramında göstermektedir. O, pozitivismin analitik – sentetik ayrımını deneyim ile ilişkisi içerisinde olgulara dayandırdığını ve bu bağlamda deneyim ile bağımsız gerçeklik arasındaki ilişki hakkındaki sorunlardan kaçınma yönündeki Berkeleyci eğilimi paylaştığını savlar.¹⁸² Rorty, Putnam’ın filozofları “kuvvetle realist ya da kuvvetle

¹⁸⁰ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 281.

¹⁸¹ Richard Rorty, a.g.e., s. 282.

¹⁸² Hillary Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press., s. 207-209.

anti-realist sezgilere sahip” kimseler olarak kategorize etmesi üzerinden, yine Putnam’ın ‘anti-realist’i betimini ortaya koyar¹⁸³:

Anti-realist kendi kuramımız ile Arşimed’in kuramını kuramdan-bağımsız sabit kendilikler alanının yaklaşık olarak doğru iki betimi olarak görmez ve bilimde ‘bir noktada buluşma’ fikri konusunda şüphecidir. Bununla birlikte anti-realist kendi kuramımızın Arşimed’in betimlediği kendiliklerle aynı olan kendiliklerin daha iyi bir betimi olduğunu da düşünmez. Güçlü bir anti-realist için doğruluğun bir kuram-ıçi kavram olmak dışında bir anlamı yoktur. “*Anti-realist doğruluğu ‘bir fazlalık kuramı anlamında kuram içi kullanabilir; fakat kuram-dışı mevcut doğruluk referans nosyonlarına sahip olamaz.*”¹⁸⁴ Rorty’ye göre, Putnam’ın “anti-realist” olma kriterlerini karşılayan bir filozof bulmak zordur. Bununla birlikte, doğruluğun uygunluk kuramına şüphe ile yaklaşan James, Dewey, Strawson gibi filozoflar, düşünceyle şekillendirilebilir bir şey olarak doğa anlayışına ya da “kimse bir şeyin kuramdan-bağımsız bir şey olarak tanımını yapamaz”dan türetilen “kuramdan-bağımsız hiçbir şey yoktur” çıkarımına sempati duymazlar. Bu bağlamda, Rorty, “anti-realist”e uygun düşen konumun, hiçbir şeyin kuramdan-bağımsız doğruluk’u açıklayamayacağını kabul etmek ve ispat sorumluluğunu tekrar Putnam’a havale etmek olacağını ifade eder.¹⁸⁵ Bunu yaparken sorulacak soru, ‘eğer hiçbir tarih-dışı, kuramdan bağımsız doğruluk kavramına sahip olmasaydık, ne kaybederdik?’ sorusudur. Yapılan, orada dışarıda olan bir gerçekliğin ontolojik yapısını, onunla nasıl ilişki kurulabileceğini, bu ilişkinin nasıl denetleneceğini tartışmaya girmeden,

¹⁸³ Hilary Putnam 1976’dan sonraki çalışmalarında dışsalci realizmden bir kopuş sergilemiş olsa da realist – anti-realist ayrımına ilişkin ana düşüncelerini korumuştur.

¹⁸⁴ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 284 (ayrıca a.g.e. s283; Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press., s. 236).

¹⁸⁵ Richard Rorty, a.g.e., s. 287.

bu iddiada olan sözcük dağarlarının olumsuzluklarını, tarihselliklerini, bağlamsallıklarını göstermek, bu sözcük dağarlarının merkezi metaforu olan Ayna Metaforu'nun dil felsefesi içerisinde anlam kuramları ile ilişkiseliliğini açık hale getirmektir. Böylelikle, realizm – idealizm karşıtlılığını doğuran sözcük dağarının içine düşmekten kurtulmak ve de bu sözcük dağarının iptal edilmesi ile hangi problemlerin de ortadan kalkacağına görülmesi sağlanmaktadır. Bu nedenle de Rorty realizm – idealizm tartışmasında bir taraf olmak yerine, kendisini pragmatizm içerisinde konumlandırmaktadır. Rorty'nin referans kuramı arayışının ortaya çıkışını, Ayna Metaforunun felsefi dildeki merkezi yerinin neden olduğu iki isteğe / ihtiyaca bağlaması da bu konunun göstergesidir:

(...) bir referans kuramı arayışının, insanların 'gerçekte hakkında konuştukları' şeye yönelik umutsuz 'semantik' bir genel kuram arayışı ile eşit ölçüde umutsuz bir skeptiği epistemolojik çürütme ve kurgusal olmayan şeyler hakkında konuşma iddiamızı destekleme yolu bulma arayışı arasında bir karıştırmayı temsil ettiğini düşünüyorum. (...) İlk istek veya talep, kabaca dile getirmek gerekirse, tarihyazımında ve antropolojik tasvirdeki vb güç durumları –hiçbir şeyin ölçüyü koruyamayacağı ve muhayyilenin hiçbir yarar sağlayamayacağı durumları- çözme yönündeki bir karar prosedürü talebidir. İkincisi ise, mevcut temsiller dizimizin dışında aşkın bir görüş noktası –ki kendisinden hareketle söz konusu temsiller ile onların objeleri arasındaki ilişkileri yargılayabileceğimiz bir aşkın görüş noktası- talebidir (Bu Berkeley'in bize yerine getiremeyeceğimizi söylediği, Kant'ın yalnızca 'görünüş' dünyası diyerek karşılayabildiği ve Doğanın Aynası imajının bizi karşılamamız gerektiğini düşünmeye sevkettiği istektir).¹⁸⁶

Rorty'ye göre yapılması gereken, görsel, özellikle de ayna tutma metaforlarını konuşmanın tümüyle dışına çıkarmaktır. Bunun için de, referans kuramını da iptal edecek / feshedecek biçimde, konuşmayı sadece iç temsillerin dışavurumu olarak değil, hiçbir şeyin temsili olmayan bir şey olarak anlamak zorundayız. Böylece, düşüncelerin ve tümcelerin karşılıklılığı anlayışından vazgeçerek, tümceleri dünyayla bağlantılı olmak yerine diğer tümcelere ilişkili şeyler olarak görebiliriz. Bununla

¹⁸⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 299, 300.

beraber, “ ‘oldukları şekliyle şeylere tekabül etme’ terimini, söylemin geri kalanı boyunca incelenen ve amaçlanan bir ilişki olarak görmekten çok, başarılı normal söyleme yöneltilen otomatik bir kompliman olarak görmeliyiz.”¹⁸⁷

Rorty, dilin ne olduğu üzerine düşüncelerini ifade ederken, pragmatizmin şu tanımına aynen katıldığını belirtir:

*(...) farkların reddedilmesi, dilin dikişsiz ağının göklere çıkarılması, birincil niteliklere karşı ikincil nitelikler olsun, olguya karşı değer olsun, açıklamaya karşı anlatım olsun, ya da diğer önemli türdekiler olsun ayrıcalıkların ortadan kaldırılması. Geriye kalan pürüzsüz, farklılaştırılmamış dil görünümüdür.*¹⁸⁸

Bu tanımla ile Rorty'nin pragmatist dil anlayışı, içerisinde gerçeklikle ilişki bağlamında ayrıcalıklı temsillerin yer almadığı, böyle temsillerin aranmadığı pürüzsüz, dikişsiz bir ağ olarak dilin tanımlandığı anlayıştır. Buna bağlı olarak da, bu dildeki ‘doğruluk’ kavramı herhangi bir tözsel [özel] bir özelliğe işaret etmemektedir. Rorty'ye göre, hangi sıfatların (niteleyicilerin) saf bir niteleme işlevi olduğunu ve hangilerinin bir özelliğe işaret ettiklerinin sorulması yararsızdır. Aynı şekilde, hangi özelliklerin tözsel olduğunun, hangilerinin olmadığı sorulması da yararsızdır. Bütün özelliklerin aynı ontolojik konuma sahip oldukları söylenebilir olsa da, Rorty, ontolojik konum gibi anlatımların da iptal edilmesini tercih ettiğini ifade eder. Ona göre, pragmatistler bu terimi kullanmazlar.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 379.

¹⁸⁸ Richard Rorty, Pascal Engel, *What's the Use of Truth*, (edited by Patrick Savidan), Columbia University Press, New York, 2007, s. 33.

¹⁸⁹ Richard Rorty, Pascal Engel, a.g.e., s. 32.

2.2.5. Sözcük Dağarları Arası Geçiş Sorunu: Metaforun Tarihi Olarak Düşünce Tarihi

Rorty'nin düşünce tarihini sözcük dağarları, bir başka deyişle de dil-oyunları arasındaki geçişler olarak anlamlandırması ve bu geçişlerin ilerleme bağlamında zorunlu geçişler olmaması, yeni sözcük dağarlarının seçimlerinin belirgin bir ölçüte göre yapılmaması, bu tarihin kör ve rastgele bir akış olarak değerlendirilebileceği sonucunu akla getirmektedir. Amaçların, ancak yeni sözcük dağarının kavramsal şeması içerisinde formüle edilebilmesi, öncel bir amacın yokluğunda bu geçişleri ereksel bir nedensellik ile açıklanamaz kılmaktadır. Rorty, bu geçişlerin ve bütünsel olarak da düşünce tarihinin “metaforun tarihi” olarak görülmesi ile açıklanabileceğini düşünmektedir. Ona göre,

Görelilik olarak zihinsel kapasiteye sahip olmayan maymundan tamamıyla gelişkin bir zihinsel kapasiteye sahip insana nasıl vardığımızı ya da Neanderthalce konuşmaktan postmodern konuşmaya nasıl vardığımızı sormak, eğer bunlar doğrudan doğruya nedensel sorular olarak konulursa, gayet anlamlıdır. Birinci örnekte verilecek yanıt bizi önce nörolojiye ve buradan da evrim biyolojisine götürür. Ama ikinci örnekte verilecek yanıt bizi, metaforun tarihi olarak görülen düşünsel tarihe götürür.¹⁹⁰

Düşünce tarihini, “metafor” sözcüğünü merkeze alan bir sözcük dağarı ile ele almak, dili, önceden belirlenmiş bir amacı yerine getirmeye gitgide daha çok yaklaşan ve bu bağlamda gelişen, ilerleyen bir araç olarak görme tavrından vazgeçmek anlamına gelmektedir. Vazgeçilen bu tavır, dilin gitgide daha çok anlamı keşfettiği ve ifade edebildiği ya da gittikçe daha çok olguyu temsil edebilecek şekilde zenginleştiği düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşım, örneğin, Aristoteles'in sözcük dağarından Newton'unkine geçişi, olguları onlara uygun biçimde temsil edemeyen Aristoteles'in dilinden, olguları daha uygun biçimde temsil edebilen Newton'un diline bir geçiş

¹⁹⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 41.

olarak görmektedir. Bu geçiş, zorunludur; çünkü amaç gerçekliği tam olarak temsil edebilecek bir dile ulaşmaktır. Bu amaca giden süreçteki her geçiş ‘ilerleme’ olarak anlam kazanmaktadır. Oysa “*araç olarak dil*” anlayışından vazgeçildiğinde dilin bir amacı olduğu düşüncesi de yerini kaybedecektir. Rorty, düşünce tarihini Darwinci evrim kuramı ile analogi kurarak ele almaktadır. Buna göre, sonuç sürecin amacı değildir; sadece oluveren bir şeydir. Aynı, gözün görme amacını yerine getirmek için varolmaması, aksine, çeşitli mutasyonlarla oluşan göz adlı organın görmek denilen sonucu doğurması gibi, sözcük dağarları da ‘dilsel’, kültürel vb. *mutasyonların* sonucudurlar.

Eski metaforlar sürekli olarak literalliğin içinde sönüp gider ve sonra yeni metaforların bir platformu ve foyası olarak hizmet eder. Bu analogi ‘dilimizi’ – yani, yirminci yüzyıl Avrupa’sının bilim ve kültürünü- bir sürü katıksız olumsuzluğun bir sonucu olarak biçimlenmiş bir şey olarak düşünmemizi sağlar. Dilimiz ve kültürümüz, orkideler ve insanımsular gibi, bir olumsuzluk oldukları kadar uygun bir fırsat bulan binlerce küçük mutasyonun (ve uygun bir fırsat bulamayan milyonlarcasının) da sonucudurlar.¹⁹¹

O halde, öncel bir amaçlılıktan yoksun bu akış ve bu akışta yaratılan ‘yenilik’ler *kör, olumsal, mekanik güçler dünyasında ortaya çıkmaktadırlar*. Rorty, ‘yenilik’i kozmik bir ışının DNA molekülündeki atomları karıştırarak şeyleri *orkidelere* ya da *insanımsulara* dönüştürmesinde ortaya çıkan türde bir şey olarak anlamlandırmaktadır. Paralel bir şekilde, Aristoteles’in *ousia*’yı, Aziz Pavlus’un *agape*’yi, Newton’un *gravitas*’ı metaforik kullanımı da onların beyinlerindeki nöronların yapısını karıştıran bir koşulun ya da *daha makûl* olarak onların çocukluklarındaki olayların, farklı sözcük dağarları ile karşılaşılabilecekleri ortamlarda bulunabilmelerinin, özel sarsıntıların vb. sonucu olarak görülebilir. Nedensel açıklama nasıl verilirse verilsin, bu, sonuçların *muhteşemliğini* ve onlardan

¹⁹¹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 41.

–bu kullanımlardan- önce asla olmamış şeylerin olduğunu ve asla düşünülemez şeylerin düşünülebildiği gerçeğini değiştirmeyecektir.¹⁹² Edward J. Grippe de Rorty'nin Darwin kuramını bir araç olarak felsefeye uygulamayı önerdiğini düşünmektedir. Buna göre, 'doğruluk' toplumun, özel bir cemaatin anlatısında belirlenmiş olan 'ilerleyişin' önceki başarılarına ya da başarısızlıklarına bir reaksiyonu sonucu 'evrilir'.¹⁹³

Yeni olan ile eski olan arasındaki ayırım, eş deyişle metaforik kullanım ile literal kullanım arasındaki ayırım, *tanıdık olan* ile *tanıdık olmayan* kullanım arasındaki ayırımdır. Bu, iki anlam türü arasındaki bir ayırım değildir. Çünkü, *metaforların tanım gereği anlamları yoktur*. Bu ifadeyi anlayabilmek için, bir kez daha Wittgenstein'in 'anlam' kavramını ele alışına dönmemiz gerekmektedir: Bir anlama sahip olmak bir dil oyununda bir yere, eş deyişle oyunun kuralları ile belirlenmiş bir kullanıma sahip olmak demektir. Oysa *metafor* tam da o oyun içerisinde bir yere sahip olmayan bir şey olduğu için literal –tanıdık- kullanımdan ayrılmaktadır. *Gravitas* sözcüğü, Newton'un dil oyunundaki kullanımı ile Aristoteles'in dil oyununda bir anlama sahip değildir. Bununla beraber, bu kullanım, Aristoteles'in diline de tercüme edilemezdir. Çünkü, tanıdık olmayan bir kullanım olarak metafor, tanıdık bir kullanım ile ifade edilemezdir. Böylesi bir tercümeyi olanaklı görmek metafor kullanan kişinin pekala bu ifadesini dil oyununda önceden zaten bir yeri olan bir tümce ile ifade edebileceğini söylemek anlamına gelecektir. Oysa metafor, tam da eski dil oyununda ifade edilemeyecek bir şeyi açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle metafor şerh edilemezdir. Bu bağlamda, "*bir metafor*

¹⁹² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 42, 43.

¹⁹³ Edward J. Grippe, *Richard Rorty's New Pragmatism*, Continuum International Publishing Group, New York, 2007, s. 8.

yaratıldığında, bu metafora elbette daha önceden varolan bir şey neden olsa bile, metafor daha önceden varolan bir şeyi dışavurmaz.”¹⁹⁴

Bu aşamada karşılaşılan soru, metaforun doğruluk değerinin ne olduğu sorusudur. Rorty'nin bu soruya verdiği cevap şöyledir:

*Bir dil oyununda sabit bir yeri olmayan bir tümce ifade etmek, pozitivistlerin haklı olarak söyledikleri gibi, ne doğru ne de yanlış olan bir şey -Ian Hacking'in terimleriyle söylendikte, bir 'doğruluk-değeri-adayı' olmayan bir şey- ifade etmektedir. Bunun nedeni, böyle bir tümcenin onaylanabilir ya da yadsınabilir, karşı çıkılabilir ya da savunulabilir bir tümce olmamasıdır. Böyle bir tümceden ya hoşlanılır ya da hoşlanılmaz. Ama bu, böyle bir tümcenin zaman içinde doğruluk-değeri adayı haline gelmeyebileceği anlamına gelmez. Eğer hoşlanılırsa bu tümce yinelenebilir, tutturulabilir, karşılık verilebilir. Daha sonra tedricen alışkanlığa dayalı olarak kullanılmaya başlanması, dil oyununda aşına bir yer edinmesi gerekecektir. Bundan böyle de bir metafor olmayacaktır -ya da, dilimizin tümcelerinin şu anda oldukları hale gelecektir, yani ölü bir metafor olacaktır. Dilin, sözlük anlamı açısından doğru ya da yanlış tümcelerinden biri olacaktır. Yani, hemcinslerimizin öbür sözcelemleriyle nasıl üzerinde pek fazla düşünmeksizin uğraşabiliyorsak, hemcinslerimizin dilsel davranışı hakkında kuramlarımız bu tümceyle de o şekilde uğraşmamıza izin verecektir.*¹⁹⁵

Pozitivist değerlendirme, metaforun doğruluk-değeri adayı olmamasından ötürü doğruluk değeri adayı bir tümceye şerh edilebilir olduğu ya da tamamıyla yararsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bunun temelinde, pozitivist dilin amacı olarak gerçekliği temsil etmeyi görmesi yatmaktadır. Oysa pozitivistin yaptığı, kendi dil oyunu içerisinde belirlenmiş olan doğrulama koşullarını kendi oyunu dışında kalan kullanımlara da genelleştirmek, ya da bir başka deyişle, o kullanımları kendi oyunu içerisindeki kullanımlara indirgemektir. Bu indirgemenin başarılı olmadığı tümceler, anlam dışı olarak kategorize edilmektedir. Bununla birlikte, gerçekliğin temsili dilin amacı olarak postüla edildiği için, dildeki bu kategorizasyonun gerçeklik tarafından (gerçekliğe uygunluk kriterince) biçimlendirildiği düşünülmektedir. Daha özelde, bilmenin kendisi, zihnin dışında olanı kusursuz bir biçimde temsil edilmesi olarak

¹⁹⁴ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 68.

¹⁹⁵ Richard Rorty, a.g.e., s. 44.

anlaşılması, bununla birlikte bilginin imkânını ve doğasını anlamak da zihnin bu tür temsilleri inşa edebilme tarzını anlamak olarak temele yerleştirilmiştir. Öyle ki felsefenin merkezi ilgisi epistemoloji olmuş ve genel bir temsil kuramı olarak gerçekliği iyi temsil eden, daha az iyi temsil eden ve (iyi temsil etme iddialarına rağmen) hiçbir şekilde temsil etmeyen alanları belirleyen ölçütleri belirleyen bir meta-kuram olarak düşünülmüştür.¹⁹⁶ Pozitivist kültür tarihi, dilin gerçeklik tarafından tedricen biçimlendirildiğini kabul ederken, “*Nietzscheci kültür tarihi ve Davidsonci dil felsefesi, dili, bizim şimdi evrimi gördüğümüz şekilde, yani eski biçimleri hiç durmaksızın öldüren –daha yüksek bir amacı gerçekleştirmek için değil, körlemesine- yeni hayat biçimleri olarak görür.*”¹⁹⁷ Bu görüşe göre, Galilei, Aristoteles’in bulamadığı, gerçekliğe daha iyi uyacak sözcükleri ortaya atmamıştır. O, belli amaçlar açısından daha önceki herhangi bir aletten daha iyi işleyen bir aleti tesadüfen bulmuştur; ve bir kez bu sözcük dağarına adapte olunduktan ve onunla ne yapılabileceği anlaşıldıktan sonra kimse Aristotelesçi sözcük dağarı ile yapılabileceklerle ilgilenmemiştir.¹⁹⁸ Çünkü temelde gerçekleşen şey konuşma tarzındaki değişim olmuştur. Yeni konuşma tarzında, şeylerin doğal yeri gibi kullanımlar ve bu kullanımla formüle edilen sorunlar anlamlarını kaybetmiştir. Artık ilgi yeni konuşma biçiminin formüle ettiği yapılabirlikler ve sorunlar üzerindedir ve bu yeni ‘dünya’da şeylerin doğal yerleri kavrayışı ile beraber, ona bağlı formüle edilen sorunların da yeri yoktur. Yapılan, sorunların çözülmesi değil, sorunların iptal edilmesinden –sorun olmaktan çıkarılmasından- başka bir şey değildir. Böylece de kökeninde bir metafora bağlı olarak ortaya çıkan ve biçimlenen sözcük dağarı literal

¹⁹⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 10.

¹⁹⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 45.

¹⁹⁸ Richard Rorty, a.g.e., s. 45.

bir kullanıma kavuşmakta ve yeni bir kavram şeması sunmaktadır. Rorty'ye göre, bu sürecin başlangıcında yer alan metafor yaratımında ise, bu yaratımı 'felsefe', 'şiiir', 'bilim' vb. kılan ve 'fantezi'den ayıran ölçüt, yaratılan metaforun diğer insanlar tarafından da kullanılabilmesini sağlayacak bir alanın bulunup bulunmamasından başka bir şey değildir. Öyle ki, bir şey bizlerin geri kalanımızın herhangi bir kullanım alanı bulmadığı konuşma ve edimde bulunma tarzları¹⁹⁹ etrafında döndüğü zaman, o şeye 'fantezi' der, ve o 'özel' konuşma ve edimde bulunma tarzını 'ilginç'likten 'sapıklığa' dek uzanan bir kategorizasyon içerisinde değerlendiririz. Oysa, 'özel bir saplantı' bizim kullanım alanı bulabildiğimiz bir metafor ürettiği zaman, ilginçlikten ya da sapıklıktan ziyade 'deha'dan söz etmeye başlarız. Bir anlamda toplumsal bir ihtiyaçla bireysel bir yaratımın bu örtüşme hali bir tesadüften başka bir şey değildir. Bu bağlamda, 'ilerleme', özel bir saplantının kamusal bir ihtiyaçla tesadüfen çıkmasıdır.²⁰⁰ Rorty, bu yaklaşımını örneklendirebilecek şu ifadeleri kullanır:

*Şayet kurumlaşmış geleneklerde bir güvenlik krizi, Montaigne'de paradigmatic ifadesini bulan bir kriz vuku bulmamış olsaydı, Descartes tarafından gerçekleştirilen 'epistemolojik dönüş', Avrupa'nın muhayyilesini ele geçiremeyebilirdi.*²⁰¹

¹⁹⁹ Rorty'nin yaratıcısı, kullanıcısı, 'oyuncusu' dışında diğer insanların herhangi bir kullanım alanı bulmadığı konuşma ve edimde bulunma tarzların olanağını kabul etmesi ve metaforun 'tercüme edilemezliği' savı bir arada ele alındığında, onun, Wittgenstein'in olanaksız olarak gördüğü 'özel dilin' olanaklı olduğunu kabul ettiği yönünde yorumlanabilir. Ancak Rorty şu ifadeleri de kullanmaktadır: "Metaforlar, eski sözcüklerin aşına olunmadık kullanımlarıdır, ama böylesi kullanımlar ancak öbür eski sözcüklerin eski aşına tarzlarda kullanılmalarının sağladığı ardyöre içerisinde olanaklıdır. 'Tamamen metaforlardan ibaret' bir dil, hiçbir işe yaramayan bir dil, böylece de bir dil değil, sadece bebek konuşması gibi bir şey olurdu. Çünkü, dillerin temsil ya da dışavurum araçları olmadığını kabul etsek bile, diller iletişim araçları, toplumsal etkileşime yarayan alet-edevatlar, bir kimsenin kendisini öbür insanlarla bağlantıya geçmenin yolları olarak devam edeceklerdir." (Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 73, 74) Bu ifadelerin ışığında, Rorty'nin metaforun özelliğini ve yeni dil-oyunlarının olanağını sağladığını fakat metaforu olanaklı kılan dil-oyunlarının öznel-arası olduğunu ve bir ardyöre işlevi gördüğünü kabul ettiğini söylemek daha geçerli bir yorum olacaktır. Bu bağlamda 'anlam' metnin dışındaki bir şeyle ilişkili olarak değil, diğer metinlerle ilişkili olarak oluşur. Diğer bir deyişle, 'özel-dil'den bahsedilecekse bu diğer dil-oyunları ile ilişkili olarak sözcüklerin metaforik bir kullanımları bağlamında söz edilebilir.

²⁰⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 68, 69.

²⁰¹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 147.

Son olarak tekrarlamak gerekirse, metaforun tarihi olarak görülen düşünce tarihinde, metaforların ortaya çıkışları ve literalleşmeleri süreçleri gerçekliğe dayalı herhangi bir dışsal ölçüte bağlı değildir. Bununla birlikte, metaforlar bir içsel dünyanın uygun dışa vurumları olarak da ortaya çıkmamaktadırlar. O halde, metafor tarihi olarak düşünce tarihi, metaforların amaçsal olmayan, kör ve olumsal bir biçimde ortaya çıkmaları ve bir kez yaygınlaştıktan ve bir dil-oyunu oluşturduktan sonra literalleştikleri –birer ölü metafor haline geldikleri- bir süreç olarak anlam kazanmaktadır. Bu süreç, düşüncenin ya da dilin gerçekliğe daha uygun hale gelme süreci değil, dilde çeşitli *mutasyonlarla* yeni aletler icat edilmesi ve bu aletlerle tanımlı yeni ve daha önce yapılamayan işlerin yapılabilir hale gelmesi sürecidir. Öyle ki, bu süreçten bağımsız bir bilinç de söz konusu değildir. Rorty’ye göre,

(...) dilin yeterli olması gereken dil öncesi bir bilincimiz yoktur; felsefecilerin dil içerisinde telaffuz etmekle görevli oldukları şeylerin niteliğine dair derin bir duygumuz yoktur. Bizatihi bir bilinç olarak betimlenen şey sadece atalarımızın dilini kullanma yönünde, onların ceset suratlı metaforlarına tapınma yönünde bir eğilimdir. (...) [Bu bağlamda] ‘sezgiler’imizi yavan sözlerden, belli terimler repertuarının alışkanlıkla kullanılmasından, henüz yerleri doldurulmamış olan eski aletlerden daha fazla bir şey olarak düşünmeyeceğiz.²⁰²

O halde, *metaforun tarihi olarak düşünme tarihinde* bağımsız bir kendilik olarak *düşünce* de iptal edilmekte ve düşüncenin aldığı yol değil, farklı metaforların biçimlendirdiği konuşma tarzlarının tarihi söz konusu edilmektedir. Böylelikle de Rorty’nin savunduğu savlar ile tutarlı bir biçimde, ‘*düşünce*’ sözcüğünün de farklı kullanımlarında farklı anlamlar taşımakta olduğu ve bu kullanımlardan hiçbirinin bir kendilik olarak ‘*düşünce*’ye uygunluk ya da ‘*düşünce*’nin dışa vurumu iddiası ile ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilemeyeceği sonucu açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte, ‘*bilgiye gerçekliğin doğru biçimde elde edilişi meselesi olarak değil,*

²⁰² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 48.

gerçeklik ile başa çıkmak için edinilen eylem alışkanlıklarının elde ediliş meselesi olarak' bakılması ile oluşturulan anti-gösterimci (temsilci) tavır²⁰³ ile 'uygunluk' ya da 'temsil / gösterim' iddiasının iptalinin ve de 'benlik' ve [dış]'dünyanın' kutsallıklarından arındırılmasının 'yeniden betimlemelerin genişleyen repertuarına' olanak tanınması, bu 'yeni betim'lerin gerçeklik ile ilişkisinin 'güç' kavramı çevresinde biçimlendirilişini de dönüştürmektedir. Çünkü, Rorty –doğruluk ve gerçeklik ayrımı temelinde- ikisinin de üzerimizde gücü olduğunu kabul etmektedir:

Gelgelelim, ikisinin de üzerimizde gücü vardır –örneğin öldürme gücü. Dünya körcesine ve kendisini ifade etmekten aciz bir şekilde bizi ezebilir; suskun keder, keskin zihinsel acı kendi kendimizi ortadan kaldırmamıza neden olabilir. Ama bu türden bir güç, önce dilini benimseyip sonra dönüştürmemiz ve böylece tehdit edici güçle özdeşleşip onu kendi daha güçlü benliklerimiz altında toparlamamız sayesinde temellük edebileceğimiz türden bir güç değildir.[...] bizim dünyayla, acımasız güçle ve çıplak acıyla olan ilişkimiz, kişilerle olan ilişkilerimizle aynı türden değildir. Gayri insani, gayri dilsel olanla karşılaştığımızda artık olumsuzluk ve acıyla temellük etme ve dönüştürme yoluyla baş etme yeteneğine sahip değildir; bu durumda sadece olumsuzluk ve acıyı tanıma yeteneğine sahibizdir. Felsefeyle kadim çekişmesinde şiirin nihai zaferi –kendi kendini yaratma metaforlarının keşif metaforları karşısındaki nihai zaferi-, bunun dünya üzerinde sahip olmayı umabileceğimiz tek güç türü olduğu düşüncesiyle barışık hale gelmemizden ibaret olacaktır. Çünkü bu, sadece güç ve acının değil, doğruluğun da 'orada dışarıda' bulunacağı yolundaki anlayıştan en son feragat olacaktır.²⁰⁴

Dünyanın 'körcesine ve kendini ifade etmekten aciz' olarak bizi öldürebilecek bir güce sahip olması ve buna benzer biçimde 'suskun keder'in kendimizi ortadan kaldırtabilecek bir güce sahip olması düşüncesinde vurgu kendini ifade etmekten acizliğe ve suskunluğa, eş deyişle dil-dışılığadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Rorty güç kavramı bağlamında da doğruluk – gerçeklik ayrımına sadık kalmaktadır. Dilsel olmayan bir gerçeklik olarak dünya, yine dilsel olmayan bir güce de sahiptir. Bu güç, dünyanın kendinde taşıdığı bir doğruluğun dışı vurumu olmadığı gibi, bu doğruluğa

²⁰³ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth –Philosophical Papers Volume I-*, Cambridge University Press, New York, 1997, s. I.

²⁰⁴ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 72, 73.

uyumluluk yolu ile bu güçle özdeşleşme ya da onu dönüştürme de söz konusu değildir. Ancak Rorty'nin bu yaklaşımı ilk bakışta, daha önce üzerinde durduğu yeniden betimlemeler aracılığıyla sorunların iptal edilmesi ya da dönüştürülmeleri düşüncesi ile çelişir görünmektedir. Dil-dışı dünyanın öldürücü gücü temel bir sorundur ve dönüştürülerek ya da iptal edilerek aşılabilir görünmemektedir. Ancak yine de doğruluk(lar)da farklı tanıma olanaklarının bulunması, Rorty'nin dünya üzerindeki tek gücümüz olarak gördüğü dilsel güçtür. Metafor yaratımı temelinde yeniden betimlemeler, yeniden tanımlamalara ve yeni tanımlara olanak sağlayan dilsel gücün (dünya üzerindeki tek gücümüzün) ta kendisidir. Keşif yerine yaratım gücüne yapılacak vurgu ve bu gücün tek güç olarak sunumu Rorty'nin ifade ettiği gibi, doğruluğun orada dışarıda olduğu düşüncesinden kopuşun, dil-dünya, dil-benlik ilişkisinin, bu ilişkiyi de kurgulayacak biçimde temelinde yer alan 'uygunluk' ölçütünün dönüştürülmesi ve bu ölçüte bağlı yaklaşımın doğurduğu sorunların iptal edilmesi ile sonuçlanacaktır. Bu sonuç, toplumsal yapıyı oluşturan sözcük dağarlarının olumsuzluğu ile birlikte, Rorty'nin olumsuzluk düşüncesinin üçüncü ayağı olan *Liberal Bir Cemaatin Olumsuzluğu* yaklaşımı ile iç içe geçmektedir. Toplumsal ve politik yapılanmaya ilişkin olarak Rorty'nin ortaya koyduğu anlatı, onun doğruluk kavramını anlamlandırışı ile de yakından ilişkilidir. O, bu ilişkiselliği şu ifadelerle dile getirir:

*Böyle bir anlatı, gerçekliğe tekabülîyet olarak doğruluk düşüncesinin yerini tedricen özgür ve açık hesaplaşmaların gidişatı içerisinde neye inanılmışsa onun doğruluk olduğu düşüncesinin alabileceği koşulları açıklığa kavuşturacaktır.*²⁰⁵

“Zulmü azaltmak, yönetilenin rızasına dayalı bir yönetim biçimini olanaklı kılmak ve tahakkümden arınmış iletişimin mümkün olabildiği kadar cereyan etmesine izin

²⁰⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s 110.

vermek üzere tasarlanmış olan kurumlar”²⁰⁶dan oluşan bir toplumsal politik yapı olanağını doğruluk kavramının tekabüliyet veya dışa vurum olarak anlam kazandığı betimin, sözcük dağarının değiştirilmesinde bulacaktır. Bu yolda, ‘doğruluk’un belirlenmesinde tekabüliyet / uygunluk düşüncesinin terk edilebilmesinin koşulu ve buna bağlı olarak da *tahakkümden arınmış iletişim*in ya da özneler-arasılığın önkoşulu, dışsal gerçekliği reddetmeden ‘doğruluk’a ilişkin yeni bir sözcük dağarının, bir yeniden betimlemenin yapılabilmesi, bunun işlerliğinin gösterilebilmesi ve bu yolla da realizm düşüncesi iptal edilmeksizin, ‘uygunluk ölçütü’ne bağlı anlayışın doğurduğu sorunların iptal edilebilirliğinin açığa çıkarılmasıdır.

²⁰⁶ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s 110.

3. RICHARD RORTY'DE REALİZM – PRAGMATİZM UYUMUNUN OLANAKLILIĞI

3.1. Doğruluk İstenci / İhtiyacı Bağlamında Realizm – Pragmatizm

Gerilimi

Bu aşamada Rorty'nin yaklaşımı bağlamında realizm ile pragmatizmin çatışıp çatışmadığını ve bir uyumun söz konusu olup olamayacağını tartışırken, Bernard Williams'ın aşağıdaki sorusuna dönebilir ve de pragmatizmin doğruluk bağlamında yeterliliğini sorgulamaya başlayabiliriz:

*Hakikat [/doğruluk] ve hakikatlilik nosyonları düşünsel bir istikrara kavuşturulabilir mi; böylece sonunda hakikat ve hakikate ulaşma şansımızdan anladıklarımızı hakikatlilik ihtiyacımıza uygun hale getirebilir miyiz?*²⁰⁷

Hilary Putnam da neden 'doğruluk'a ihtiyaç duyduğumuz sorusuna, doğruluk kavramına, araştırma prosedürlerimizin güvenilirliğini açıklamak için ihtiyaç duyduğumuz şekilde yanıt vermektedir. Daha açık ifadesi ile, doğruluk kavramına, bilimde, bir noktada uzlaşma olgusunu açıklamak için ihtiyaç duyarız.²⁰⁸ Bu uzlaşma, bilim tarihinin gerçeği keşfetme sürecinde ilerleyen bir etkinliğin tarihi olduğu ve keşfedilenin de gerçeğin ifadesi (yansıması, temsili, resmi) olarak doğruluk olduğudur. Böylece, bilgi arayışındaki her araştırmanın -genel anlamı ile her araştırmanın- hedefi doğruluğa ulaşmak olarak öngörülmekte ve araştırma prosedürü güvence altına alınabilmektedir.

Bu sorun, doğruluk'un orada dışarıda olduğu varsayıldığında, nasıl kavranabileceği, bilinebileceği ile ilgilidir. Diğer taraftan, orada dışarıda olmayan, bir başka deyişle, nesnel ve zorunlu olmayan bir doğruluk anlayışı araştırmanın

²⁰⁷ Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 16.

²⁰⁸ aktaran Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 288.

amacı olarak, uzlaştırmacı ve bağlayıcı olması gereken ‘Doğruluk’u büyük ölçüde ortadan kaldırmakta ve –bilgelik sevgisi- olarak ‘felsefe’ alanı sofistlerin retorik savaşlarına bırakılmaktadır. Bu ise, doğruluğun otoritesini en iyi ihtimalle iknanın gücüne, en kötü ihtimalle ise kaba kuvvete bırakmak anlamına gelebilmektedir. Oysa, Williams’a göre, Doğruluk talebinin kendisi, gerçekliğe atıfla haklılaştırılabilecek, orada dışarıda güvenilir ve koşulsuzca dile getirilebilecek bir doğruluğun olduğuna yönelik güvenden kaynaklanmaktadır. Değişen ve değişmeyen ayrımını yaparak, ‘episteme’yi değişmeyenlerin bilgisi olarak belirleme (bir anlamda da *fetişleştirme*) süreci bu talebin, ihtiyacın etkisi altındadır. Williams, kendisinin ‘doğruluğun değeri’ olarak adlandırdığı incelemede, ironik bir biçimde doğruluk konusunda perspektivizmin en güçlü temsilcisi olarak görülen bir düşünürden, Nietzsche’den bir alıntı yapmaktadır:

Sonuç olarak, ‘doğruluk istenci’ ‘kandırılmak istemiyorum’ anlamına değil (başka seçenek yoktur) ‘kendimi bile kandırmayacağım’ anlamına gelir: ve bununla ahlaki zeminde kalırız. ...neye varmaya çalıştığımı anlamış olacaksınız, yani bizim bilime duyduğumuz inancın temeli hâlâ metafizik bir inanca dayanıyor: biz bilenler, bir tanrısız metafizik karşıtları bile bugün hâlâ binlerce yıllık bir inancın, aynı zamanda Platon’un inancı olan Hıristiyan inancının, tanrının doğruluk ve doğruluğun kutsal olduğu inancının yaktığı meşaleden alıyoruz kendi ateşimizi.²⁰⁹

Williams, özellikle ‘kendimi bile kandırmayacağım’ anlamı ile doğruluk’un salt yararsız değil, yıkıcı bile olabileceğini ifade etmektedir. Bu ‘yıkıcı’ güç, doğruluk’un kendinden kaynaklanır. Onu dayatan üst bir otorite söz konusu değildir. Nietzsche’nin perspektivizminde dahi doğruluk’un bu gücü korunmuş ve bu güce yönelen bir ‘doğruluk istencinin’ bulunduğu savlanmıştır. Williams’a göre bu güç, gerçeklik ile bağları olan doğruluğun kendinde taşıdığı bir özelliktir. Doğruluk ihtiyacı olarak kendisini gösteren temel eğilim -Nietzscheci anlamıyla ‘doğruluk

²⁰⁹ Nietzsche’den aktaran, Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 29.

istenci'- tatmin olanağını realizmin gerçeklik ile temas anlayışında bulmaktadır. Böylesi bir ihtiyaç ile bu ihtiyacın nesnesi olarak doğruluğun olanağı arasındaki gerilim, Bernard Williams'ın yukarıda alıntılanan sorusu ile ifadesini bulmaktadır. Bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde değinildiği gibi, Williams, doğruluğun mümkünliğini abartılı, zorlama bir yolla (hatta karşıtlarının deyişiyle) sorumsuzca tamamen reddeden, doğruluğun önemini bir kenara iten veya tüm doğruluğun 'görelî' olduğunu veya benzer diğer kusurlarla malul olduğunu ileri süren düşünce tarzına sahip düşünürleri 'retçiler' olarak adlandırmaktadır.²¹⁰ Bu düşünce tarzı, doğruluk bağlamındaki konumlanışıyla pragmatizm ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Bunun karşısında olan, yine Williams'ın adlandırması ile, 'sağduyu grubu' bir kimsenin bir dilin içindeki büyük bir sınıf ifadeyi doğruluğa uygun olarak kabul etmediği sürece o dili öğrenemeyeceğini ya da konuşamayacağını savunmakta ve 'retçiler' de dahil her kesin –her konuşmacının- doğruluk inancını taşımakta olduklarını savlamaktadır. Bu grup için, doğruluk kavramı –bilgi iddialarının da ötesinde dil için- temeldir.²¹¹ Bu tarz bir düşüncenin, dilin öteki göstergelerle – sözcüklerle- olan ilişkilerine göre kendi anlamlarını kazanan gelişigüzel göstergelerden oluştuğu ve bu yüzden de dil dışı bir dünya ile bağlantısı bulunmadığı savını reddetmesi, Williams'ın 'sağduyu grubu'nun büyük ölçüde realist olduğunu göstermektedir. O halde, Williams'ın betimlediği 'retçiler' ile 'sağduyu grubu' arasındaki gerilim, doğruluk bağlamında pragmatizm ile realizm arasındaki gerilim olarak da okunabilir.

²¹⁰ Bernard Williams, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 17.

²¹¹ Bernard Williams, a.g.e, s. 18, 19.

3.2. Realizme Dört Meydan Okuyuş

Realizmin ya da 'sağduyu grubu'nun 'retçiler'e karşı doğruluk savunusu, gündelik doğruluğa dönüş çağrısı ile başlar. Gündelik olana çağrı, her gün kullandığımız ifadelerde doğruluğun yerinin tekrar hatırlatılmasını ve bunun bir başlangıç noktası olarak alınmasını amaçlar. "Bu akşamın Perşembe akşamı olduğu", "Bulunduğumuz yerin Türkiye olduğu", "Beyaz bir sayfa üzerine siyah mürekkeple yazı yazılmakta olduğu" vb günlük cümleler doğruluk ve doğrulanabilirlik özelliğı taşımakta ve günlük kullanımda bir şüpheye neden olmamaktadırlar. Gündelik dilden alınan yukarıdaki cümleler, *Giriş* bölümünde J. Searle'den alıntılanan *mevcut durumlardan* ilk üçünü 'tartışmasız' bir arkaplan olarak taşırlar. Her üç cümle de 'açık' olarak, cümleleri ifade eden kişiden bağımsız bir gerçeklik hakkındadır. Bu arkaplanı reddeden biri, bu cümlerin yerine, aynı zaman ve mekan koordinatları içerisinde "Bu akşamın Cuma akşamı olduğu", "Bulunduğumuz yerin Fransa olduğu", "Sarı bir sayfa üzerine kırmızı mürekkeple yazı yazılmakta olduğu" cümlelerinin söylenmesinin neden ve hangi açıdan 'farklı' olacağını da ifade edemez. İki 'farklı' cümleden birini, cümlenin kendinde taşıdığı bir özelliğe atıfla haklılandıramaz, savunamaz. Oysa günlük konuşma, bu 'fark'ın anlaşıldığı, gösterilebildiğı ve savunulabildiğı bir akışa sahiptir. Bu 'fark'ı yaratan 'doğruluk' kavramıdır. Bununla birlikte günlük konuşmadaki bu tarz cümlelerden hangisinin 'doğru' olduğu sorusunun yanıtı, hangi cümlenin 'daha yararlı' olacağına göre de belirlenmez. Doğruluğa ilişkin belirleme, Searle'ün *mevcut durumlarından* ikincisine ve dördüncüsüne atıfla '*referans kuramı*' üzerinden (kuram olarak bilince gelmeden önce) kendiliğinden gerçekleşir. Bu kendiliğindenlik, Searle'ün ifade ettiğı *mevcut durumlar*'ın bir arkaplan olarak işlerken kuramsal olarak bilinmelerine,

düzenlenmelerine ihtiyaç olmamasına dayanmaktadır. Aksine, kuramlar bunlar üzerine kurulurlar. Searle'ün ifadesi ile realizm bir kuram değil, kuramlara sahip olmamızı mümkün kılan bir çerçevedir.²¹² Bu nedenle, doğruluğun uygunluk kuramına, göndergesel dil ve düşünce kuramına, referans kuramına yapılan saldırılar, onlarla sıkı ilişkiselliği bulunan dışsal realizmi de tartışma konusu haline getirmektedir. Searle'e göre, bu kuramları reddeden düşünürler, dışsal realizmi kabul etmek zorunda kalmayı rahatsız edici bulurlar; ve bu nedenle de ondan hiç söz etmemek yolunu seçerler. Ona göre, tipik bir anti-realist hareket şu şekildedir:

*Betimlemiş olduğum haliyle mevcut duruma meydan okuyor gibi görünen bir argüman sunulur; daha sonra bu meydan okumanın savunmak istedikleri, toplumsal inşacılık, pragmatizm, yapıbozumculuk, görelilik, postmodernizm vb. gibi muhtelif görüşlerin bir çeşidi olan diğer bir pozisyonu doğruladığı iddia edilir.*²¹³

Bu tutumun mantıksal yapısı şu şekildedir:

1. *Farzedelim ki dışsal realizm doğrudur. Bu durumda bizden ve bizim çıkarlarımızdan bağımsız gerçek bir dünya mevcuttur.*
2. *Eğer gerçek bir dünya mevcutsa, o zaman bu dünyanın gerçekten varolduğu bir tarz vardır.*
3. *Şeylerin gerçekten var oldukları bir tarz varsa, o zaman onların ne durumda olduklarını söyleyebilmemiz gerekir.*
4. *Eğer şeylerin ne durumda olduklarını söyleyebiliyorsak, o zaman söylediklerimiz, şeylerin durumunu söylemekte başarılı olup olmadığımız ölçüsüne bağlı olarak doğru ya da yanlışlardır.*²¹⁴

Anti-realist, dördüncü pozisyonu reddetme eğilimindedir. Çünkü şeylerin kendilerinde ne durumda olduklarını söyleyebileceğimiz, tarih, dil, perspektif dışı, nötr bir konuma asla sahip olamayacağımızı savunur. Bu durumda da ya şeylerin bilinemez, ifade edilemez bir kendiliklerinin mevcut olduğu varsayılarak gerçeklikte ontolojik bir bölünmeye gidilir ya da tarihsel, dilsel vb. perspektiflerin dışında bir şeyin olmadığı kabulü ile açık ya da örtük olarak birinci pozisyon da tartışmaya dahil

²¹² John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 44.

²¹³ John Searle, a.g.e., s. 24.

²¹⁴ John Searle, a.g.e., s. 25.

edilir. Searle, anti-realizmin iki nedeni olarak kuşkuculuğun ‘dünyanın nasıl olduğunu asla bilemeyeceğimiz’i savlayan meydan okumasına perspektiflere göreli bilme anlayışına dayalı olarak yanıt verme isteğini ve –belki de daha temelde- temsillerimizin bizden başka bir şeye karşılık gelmesine bağlı olarak gerçek dünyanın insafına kalmanın güç dürtümüz üzerinde bıraktığı rahatsızlığı göstermektedir. Searle, Rorty’nin ‘kendinde olduğu haliyle gerçeklik’ ifadesini istihzayla zikretmesini de doğrudan ikinci nedene bağlamaktadır.²¹⁵

Bu bağlamda çağdaş anti-realizmin odaklaştığı akım perspektivizmdir. Perspektivizm, gerçeklik hakkındaki bilgimizin asla ‘dolaysız’ olmadığı, daima bir bakış açısının, belli tercihler grubunun, siyasi bir grup ya da ideolojiye bağlılık gibi siyasi etkenlerin dolayımında elde edildiğini savunur. Bir başka deyişle, perspektivizme göre, belli bakış açısı, belli bir varsayımlar dizisi ve belli bir yönden, belli bir duruş olmadan, gerçek dünyaya dair hiçbir erişime, hiçbir temsil etme tarzına sahip değiliz ve bunu olanaklı kılacak bir araç da yoktur. Her bilgi iddiasının –ve hatta her konuşmanın- bir perspektifin ürünü olması ve perspektifsizliğin olanaksızlığı ‘gerçek dünya’ya ilişkin dolaysız bilginin imkansızlığını beraberinde getirdiğinden, ‘gerçek dünya’ diye bir şeyin olmadığı ya da onun hakkında konuşmanın yararsız olduğu kolaylıkla savlanabilmektedir. Searle bu savlara örnek olarak, Derrida’nın ‘*metnin dışında hiçbir şey mevcut değildir*’ demesini, Rorty’nin ise ‘*bana göre ‘maddi olgu’ düşüncesinin bizzatı kendisi, böyle bir düşünce olmasa daha iyi durumda olacağımız bir düşüncedir*’ şeklindeki ifadesini, Nelson Goodman’ın *başka türlü sınırlar çizmek yerine belli sınırlar çizmekle başka dünyalar oluşturduğumuz* iddiasını gösterir.²¹⁶

²¹⁵ John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 27.

²¹⁶ John Searle, a.g.e., s. 29.

Searle'ün *Realizme Dört Meydan Okuyuş* olarak maddelendirdiği anti-realist argümanların ilki yukarıda değinilen perspektivist argümandır: Hiç kimse gerçekliği doğrudan kendinde olduğu haliyle asla göremez; insan gerçekliğe kendi bakış açısından, kendi varsayımlarından ve kendi kavramlarıyla yaklaşır. İlk meydan okuyuşa bağlı olarak, perspektiflerin belirleyicisi olarak dili aldığımızda, olguları ifade etmek ya da betimlemek için bir sözcük dağarına ihtiyaç duyulması ve bu sözcük dağarının belirlediği çerçevenin dışına çıkılamıyor olması olguların aslında dilin dışında var olmadıkları, dil tarafından oluşturuldukları sonucunu doğurmaktadır. Bu argümantasyonun örneği, Searl'ün Brian Fay'den yaptığı şu alıntıdır:

Burada dikkat etmeliyiz ki, olguların bizatihi kendileri asla görüngülerin kendileri değil, belirli bir betimleme altındaki görüngülerdir. Olgular, meydana gelen olaylardan ya da mevcut şeylerden seçilmiş dil açısından anlamlı varlıklardır. Fakat bu demektir ki, olguların var olabilmesi için onların betimlenebilmesini sağlayan bir kelime hazinesinin [/sözcük dağarının] olması gerekir. Olguyu betimleyen ve onu belli bir hale sokan önsel bir kelime hazinesi [/sözcük dağarı] olmadan, herhangi bir olgu olmazdı. Daha kısaca özetlemek gerekirse: Olguların kökleri kavramsal şemalardır.²¹⁷

Searle'ün bu ilk meydan okumaya yanıtı şöyledir: Gerçekliği daima belli bir bakış açısından ve belli bakımlardan görmekte olduğumuzdan dolayı gerçekliği asla doğrudan algılamadığımız sonucu çıkmayacağı gibi, olguları ifade etmek için bir kelime hazinesine, teşhis ve tarif etmek için bir dile sahip olmamız gerektiği olgusundan da betimlemekte ya da teşhis etmekte olduğumuz olguların bağımsız hiçbir varlığa sahip olmadıkları anlamı da çıkmayacaktır. O halde, “*bir olguyu saptamanın dilsel ve kavramsal bir mahiyetinin olmasının saptanan olgunun kendisinin mahiyeti itibarıyla dilsel olmasını gerektirdiğini varsaymak bir yanılgıdır. Olgular ifadeleri doğru kılan şartlardır; dilsel betimlemeleriyle özdeş değildirler.*

²¹⁷ Fay'den aktaran, John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 31, 32.

*Olguları ifade etmek ve şeyleri adlandırmak için kelimeler icat ederiz; fakat bundan bizim olguları ve şeyleri icat ettiğimiz anlamı çıkmaz.*²¹⁸

İkinci meydan okuyucu argüman perspektivizm argümanı ile bağlantılıdır.

Argüman şöyledir:

*Kavramlarımızın tamamı insan varlıkları olarak bizim tarafımızdan oluşturulurlar. Gerçekliği betimlemek için sahip olduğumuz kavramlar hakkında kaçınılmaz hiçbir şey yoktur. (...) bizim kavramlarımızın göreliliği, kavramlarımız yoluyla erişmemiz dışında dışsal gerçekliğe dair hiçbir erişime sahip olmadığımız için, dışsal realizmin yanlış olduğunu gösterir. Farklı kavramsal yapılar gerçekliğe dair farklı betimlemeler verirler ve bu betimlemeler birbirleriyle bağdaşmazlık arz ederler.*²¹⁹

Bu argümanın örneklendirilmesi ise şu şekilde yapılabilir: “Bu odada kaç nesne vardır?” diye sorulduğunda, odadaki değişik mobilya parçaları sayılabilir. Fakat mobilya parçaları arasında ayırım gözetmeyen ve mobilya grubunu tek bir şey olarak ele alan bir kavramsal şemaya (ya da bir dil oyununa) göre cevap farklı olacaktır. İlk kavramsal şemaya (dil oyununa) göre cevap yedi iken, ikincisine göre bir olacaktır. Öyleyse ‘gerçekten’ kaç nesne vardır?

Searle’e göre, görünüşte çarpıcı olan bu argüman çok zayıftır. Çünkü hangi sayma sistemini (kavramsal şemayı) kullandığımız, onun ifadesi ile, dünyanın umurunda değildir. Yapılan aynı dünyanın farklı bir sayma sistemi kullanılarak alternatif ve doğru betimlemelerinin verilmesidir. Günlük hayatta da buna örnek olabilecek pek çok alternatif betim kullanımı mevcuttur. Örneğin kilogram cinsinden ağırlık ölçümü ile pound cinsinden ağırlık ölçümü hangi sistemin kullanıldığına bağlı olarak aynı anda doğru değerler ortaya koymaktadır. O halde bu argüman da gerçekliğin orada-dışarıda olmadığını göstermemektedir.

²¹⁸ John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 31.

²¹⁹ John Searle, a.g.e., s. 33.

Üçüncü argüman, bilim tarihinden gelen ve Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserine dayandırılan bir argümandır. Buna göre, bilim bilginin istikrarlı bir biçimde sürekli birikimiyle ilerlemez. Bilim, bir dizi devrim sonucu gerçekleşen paradigma değişimleri ile ilerler. Belli güçlükleri çözmekte yetersiz kaldığından dolayı, bir paradigmadan vazgeçilir ve bilimsel bir devrim sonucu yeni bir paradigma eskinin yerini alır. "*Bulduğumuz şey, kendinde olduğu haliyle gerçeklik hakkındaki bilginin sürekli birikimi değil, fakat daha ziyade her biri kendi paradigması içinde gerçekleştirilen bir dizi farklı söylemdir. Bilim bağımsız bir biçimde mevcut bir gerçeklik betimlemez, ilerledikçe daima yeni 'gerçeklikler' yaratır.*"²²⁰ Bu savın bir adım ötesi, orada dışarıda olanın bilimsel çalışmanın sebebinden çok sonucu olduğunu söylemek olacaktır. Kuhn'un Newton'un bir anlamda Aristoteles'inkinden farklı bir dünyada çalıştığını düşünmesi bu argümanı benimsediğini göstermektedir.

Searle'e göre, bu argüman da güçsüz bir argümandır. Çünkü, Kuhn, bilginin düzensiz bir şekilde, zaman zaman büyük sarsıntılara uğrayarak devrimsel olarak ilerlediği ve devrimci kuramların önceki kuramların terminolojisine bile aktarılmadığı savında haklı olsa dahi, bu sadece farklı kuramların bağluları arasındaki tartışmalarda tarafların birbirlerini anlamadıklarını ortaya koyar. Bilimin ilerlemesinin birikime daha az dayalı olması, hatta daha az rasyonel olması, bilim adamlarının betimledikleri gerçek dünyanın var olmadığı sonucunu doğurmaz.

Dördüncü argüman, Kuhn'un argümanı ile ilişkilidir. Bu argüman, kuramın delille yeterince belirlenmediğini ifade eder. Bir başka deyişle, Yer merkezli kuramdan Güneş merkezli kurama geçiş, ilkinin yanlış, ikincinin doğru olmasından

²²⁰ John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 34.

dolayı değil, Güneş merkezli kuramın güneş ve ay tutulmaları, uzaklık ve açı hesapları gibi konularda daha iyi tahminlerde bulunulmasına olanak tanıdığı için gerçekleşmiştir. Bu tür bir geçişte, “*mutlak bir doğruluğu keşfetmiş değil, bunun yerine esas itibariyle pratik amaçlardan dolayı başka bir söylem tarzını benimsemiştik. Bu durum, kuramların her ikisinin de delille ‘yeterince belirlenmemiş’ olmasındandır. Kuramda uygun ayarlamalar yapma konusunda istekli olmak şartıyla, her iki kuramı da eldeki kanıtların tamamıyla tutarlı bir biçimde benimseyebilirdik.*”²²¹ O halde, kuramlarda söz konusu olan bir örtüşme olarak doğruluk değildir. Eğer öyle ise, kuramların kendisine uygun olmasını gerektiren bir gerçekliğin varlığı savunulabilir midir?

Searle’e göre, kuramlar arası böyle bir geçiş bağımsız bir gerçekliğin olmadığını değil, tersine, böyle bir gerçekliğin daha başta varsayılması gerektiğini göstermektedir. Bu tartışmanın önemi, ancak ve ancak gerçek nesnelere –güneş, dünya, gezegenler- ve aralarındaki fiili ilişki konusunda yaşandığını kabul ettiğimizde anlaşılır olur. Dünya ve güneş gibi zihinden, kuramdan, dilden bağımsız nesnelere kabul edilmediğinde, güneşin mi dünya etrafında, dünyanın mı güneşin etrafında döndüğü konusundaki tartışmada söz konusu olanın ne olduğu bile anlaşılır olamaz. Basitlik ve daha iyi tahmine neden olma gibi özellikler, sadece bu kuramın sahip olabileceği bu özelliklerin gerçek dünya hakkında doğruluğu elde etme yolları olarak görüldükleri için konuyla ilgilidirler. Eğer gerçek dünyanın olmadığı düşünülecek olursa, kuramlar arası seçim ancak estetik seçimler olacağından, basitliğin neden tercih edildiği açıklanamaz kalacaktır. Diğer taraftan, kuramı doğrulayacak delillerin kabul ya da reddilmesi de seçimle ilgilidir; gerçek dünyanın

²²¹ John Searle, *Zihin Dil Toplumu*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 35.

varlığı ile ilgili değil. Searle, Quine'in atom fiziğinin parçacıklarının mevcudiyetini kabul etmenin, bir varsayım olarak, Homeros'un tanrılarının mevcudiyetini kabul etmekle aynı seviyede bir varsayım olduğu savına katılmaktadır. Fakat bundan, elektronların ya da Zeus ve Athena'nın mevcudiyetinin bize bağlı olduğu sonucunun çıkmayacağını da belirtir. “Bize bağlı olan şey, onların var olduklarını söyleyen kuramı ret ya da kabul etmektir. Kuram, kuramı bizim kabul ya da ret etmemizden bağımsız bir biçimde, bu tür şeylerin var olup olmadıklarına bağlı olarak doğru ya da yanlıştır.”²²²

3.3. Ölçütsüzlük Bağlamında Realizm – Pragmatizm Gerilimi

Rorty'nin pragmatizmine yöneltilen bir diğer eleştiri de Hillary Putnam'dan gelir: Putnam'a göre, Rorty'nin ‘felsefi’ temellerimizin hatası olarak gördüğü şey, temeller olması gerektiğini düşünmemizde ya da bunu istememizde yatmaktadır. Bu nedenle, ‘temelcilik’ anlayışının dili ile oluşturulmuş olan felsefi karşıtlıklara ilişkin tartışmalar da reddedilmelidir. Putnam'a göre,

*felsefede önemli olan sadece ‘realist – antirealist tartışmasını reddediyorum’ demek değildir; her iki tarafın da kavramlarımızla yaşadığımız yaşamımızı neden (ve nasıl) yanlış temsil ettiğini göstermektir. Tartışmanın ‘boş / yararsız’ olması rakip resimlerin önemsiz olduğunu göstermez. Rekabet eden resimleri incelemeden tartışmayı reddetmek, hemen hemen her zaman için o resimlerden birini (genelde anti-metafizik olduğunu iddia eden resim) savunmaktan başka bir şey değildir.*²²³

Putnam, doğruluğa ilişkin ‘haklılaştırma’ yerine Dewey’in ‘garanti edilmiş iddia edilebilirlik’ (kısaca ‘garanti edilebilirlik’) terimini kullanmayı tercih eder.

Buna göre şu ilkeleri tartışmaya açar:

1. Olağan durumlarda, kişilerin ifadelerinin / cümlelerinin garanti edilebilir olup olmadığı genellikle sorunludur.

²²² John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 37.

²²³ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s. 20.

2. İfadenin / cümlenin garanti edilebilir olup olmadığı üyesi olunan kültürel grubun çoğunluğunun ifadenin / cümlenin garanti edilebilir olup olmadığını söylemesinden bağımsızdır.
3. Garanti edilmiş iddia edilebilirlik normlarımız ve standartlarımız tarihsel yapıntılardır ve zamanla evrimleşirler.
4. Normlarımız ve standartlarımız her zaman ilgilerimizi ve değerlerimizi yansıtırlar. Entelektüel gelişim resmimiz genel olarak insani gelişim resmimizin bir parçası olarak –ve sadece onun parçası olduğu için- anlamlıdır.
5. Herhangi bir şeye ilişkin normlarımız ve standartlarımız –garanti edilmiş iddia edilebilirlik de dahil- reforme edilebilirdir. Daha iyi ve daha kötü normlar ve standartlar vardır.²²⁴

İlk iki ilkede tartışmaya açılan ‘garanti edilebilirlik’ diye bir şeyin varlığı ve bunun çoğunluğun düşüncesinden bağımsız oluşudur. Bunları anti-realistlere ya da realist olmayanlara karşı savunmanın tek yolu, ‘garanti edilebilirliği’ tanımlayan ve herhangi verili bir insanın ya da kültürün o ilkeleri ifade edebilir olup olmamasından bağımsız olan, garanti edilmiş sanının tarih-ötesi ‘ilkelerinin’ varlığını varsaymaktır. Fakat yine de bu yol, birinin ‘garanti edilebilirlik’in çoğunluğun düşüncelerinden bağımsız olduğunu savunması için yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, çoğunluğun düşüncelerinden bağımsız ‘garanti edilebilirlik’, aşkın gerçeklik ile ilgili olarak görülürse meselenin ‘garanti edilebilirlik’ kavramının bir özelliğinden başka bir şey olmadığını farkına varılacaktır. Felsefe tarihinde ‘kavramların özelliklerinden’ bahsedilmeye başlandığından bu yana, bazı filozoflar analitik – sentetik ayrımı üzerine gitmişlerdir. Putnam’a göre, ‘garanti edilebilirlik’ resminin merkezi parçası da bundan başka bir şey değildir. Verili bir sorunsal durumda bir yargıyı ‘garanti edilebilir’ olarak kabul etmenin ya da etmemenin, çoğunluğun o yargının o durumda ‘garanti edilebilir’ olduğunu kabul etmesinden ya da etmemesinden bağımsız olduğunu söylemek sadece ‘garanti edilebilirlik’ kavramına ve onun anlam içeriğine bağımsız olarak sahip olunduğunun gösterilmesidir. Örneğin göreliliğin pratiğine

²²⁴ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s. 21.

bakılacak olursa, kültürün büyük bir bölümünün (çoğunluğun) görelilik argümanlarını kabul etmediği, onlara inanmadığı görüldüğü halde, rölativistlerin bu argümanları, onların 'haklılaştırılmış' (garanti edilebilir) olduklarını düşündükleri için savunmaya devam ettikleri ve çoğunluğun inancından bağımsız 'garanti edilebilirlik' resmini paylaştıkları görülecektir. Dikkatli bir rölativist, olağan 'garanti edilebilirlik' yaklaşımını ya da olağan 'doğruluk' yaklaşımını kullandığını söylemek yerine daha 'iyi' bir kavram önerdiğini söyleyecektir. Bu 'doğruluk' yaklaşımından daha iyidir; fakat yine de yukarıda söz edilen sorunları barındırdığı için 'kötü'dür. Fakat sorulması gereken soru, 'yanlış metafizik resmi temel alması' anlamı dışında 'kötü' nitelemesinin anlamının ne olduğu sorusudur. Bir rölativist doğru ya da yanlış metafizik resimlerden nasıl bahsedebilir? Rölativist kendi pratiğini reddederek 'haklılaştırmanın', 'garanti edilebilirliğin' ya da 'doğrulamanın' çoğunluğun sanılarına uyum yoluyla gösterilebileceğini iddia ettiğinde ise şunu söylemek durumunda kalacaktır: "Bu sanıyı haklılaştıramam ama her şeye rağmen inanıyorum ki 'S önermesi ancak ve ancak üyesi olunan kültürel grubun çoğunluğu tarafından 'garanti edilebilirliği' kabul edilirse 'garanti edilebilir'dir' sanısı doğrudur." Böylece, realizmin Tanrı-bakışı düşüncesi ile bağlamsallığın dışına çıkma ihtiyacına benzer biçimde, görelilik de kendini doğrulamak, haklılaştırmak için dilinin dışına çıkma ihtiyacı duymaktadır; çünkü kendi doğrulamasını, haklılaştırmasını kendi dili içerisinde yapamamaktadır. Fakat realizmin Tanrı-bakışını 'varsaymasından' farklı olarak, görelilik savunucusu bunu yaptığında kendini çürütmektedir.²²⁵

Putnam, diğer üç maddede, özellikle de daha iyi ve daha kötü normlar ve standartların varolduğu düşüncesi Rorty'nin sıklıkla dile getirdiği konuşmanın ve

²²⁵ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s. 21-24.

eylemenin daha iyi yollarının, bizi dünya ile daha iyi başa çıkabilir hale getirecek yolların bulunabileceği düşüncesi ile uzlaşmaktadır. Fakat, Rorty'nin bu düşüncenin hemen ardından dile getirdiği, yeni normların ve standartların (yeni sözcük dağarının) daha önce bilinen standartlara referansla daha iyi olmadığı, sadece seleflerinden –dünya ile başa çıkmak konusunda- daha açık bir görünüm almaları (olağanlaşmaları) anlamında iyi oldukları düşüncesi Putnam'ın katılmadığı bir düşüncedir. Bu düşünce 'reform edilebilirlik'in reddidir. Putnam bu konudaki eleştirisini, siyaset alanından bir örnekle somutlaştırır: Eğer neo-faşist bir eğilim olağanlaşırsa ve insanlara bazı gruplara vahşice davranmak dünya ile başa çıkmanın iyi bir yolu olarak görünürse, bu görünüm değiştiğinde gerçekleşen şey sadece başka bir 'açık görünüme' geçmek olacaktır, bir reform değil. Çünkü, iddia edilebilirlik her durumda içerisinde bulunduğumuz resme, dahil olduğumuz kültürel grubun çoğunluğunun görüşlerine (olağan sözcük dağarlarına) içkin olacaktır. Rölativistin içerisine düştüğü sorunun benzeri burada da karşımıza çıkmaktadır: Kendi olağan dilinin (normlarının, standartlarının belirlendiği dilin) dışına çıkmadığı sürece hiç kimse iki farklı dil arasında iyi ya da kötü ölçütlerine dayalı bir karşılaştırma yapamaz. Bu nedenle de sözcük dağarları ya da standartlar ve normlar arası geçişlerde 'daha iyi' ya da 'daha kötü' ölçütü uygulanamaz; bir başka deyişle de reformdan söz edilemez.²²⁶

Bu bağlamda Rorty'ye yöneltilecek soru şudur: Birisi kabul edilmiş kültürel normları ve standartları eleştirel olarak ele almaya başladığında ne olur? O kişinin görüşlerini "doğru", "rasyonel" vb. gibi terimlerle onayladığımızda, bu tür epistemolojik ya da semantik sözcüklerin kullanımı sadece ve sadece eleştiriler

²²⁶ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s. 24, 25.

karşısında duyulan 'heyecana' dayalı olacaktır. Bu sözcükleri kullanan, eleştiriyi getiren kişiye 'kompliman'da bulunmaktan öte onun ifadelerine yönelik yüklemleme (doğru, rasyonel olma) ya da öznitelikleri belirleme (gerçekliğe ya da rasyonaliteye uygun olma özelliği taşıdığıının belirlenmesi) işlemi yapmamaktadır. Rorty'ye göre, olağan (normal) söylemden 'yeni' (olağan-olmayan) söyleme geçişlerde, bu ikisi arasındaki ilişkisellik hermeneutik ile kurulmaktadır. Olağan-olmayan söylem karşısındaki tutumumuz hermeneutik tutumdur. Ancak, sorulacak soru, 'hermeneutik'in amacının –ölçütsüzlük ortamında- ne olduğu sorusu olmalıdır.

Rorty'ye yöneltilen bu soruya Putnam'ın normların ve standartların nasıl evrim geçirdiğine yönelik iki kuram ile kendi yanıtını vermektedir: Bunlardan ilki, Nelson Goodman'ın yaklaşımıdır. Buna göre, tekil, özel durumlar hakkındaki normlar, standartlar ve yargılar çoğu zaman çatışırlar. Bu gerçekleştiğinde *rekonstrüktif refleksiyon* adı verilen özel bir tür felsefi refleksiyon ortaya çıkar. Bu tür bir refleksiyonun sanı sistemimizi bütünsel olarak yeniden inşaya tabi tutabilmek gibi ütöpik bir hedefi olsa da genelde özel ve parçalı bir yeniden inşa süreci gerçekleşir. Fakat bu refleksiyon, bize alternatif yolları göstermesi açısından bir ilerleme, reform olanağı sunar. İkinci kuram ise *geribildirim döngüsü* olarak adlandırılır: mevcutta olan normlara ve standartlara güvenirken, bunların değişimine neden olabilecek, yine onlarla ilgili (ve hatta onların açığa çıkardığı) olgular söz konusu olabilmektedir. Anormal (kuraldışı) bir fenomenin tespit edilmesi ile başlayan süreç –ki tespit işlemi de mevcut norm ve standartlarla yapılır- dolaylı olarak genel resmin değişimine ve kural dışı fenomenin normalleştirilmesine neden olur. Her iki kuram ile de açıklanmaya çalışılan durum, sahip olduğumuz dünya resminin, normlar ve standartların reformu yoluyla gelişmekte olduğudur. Bu

gelişmede açığa çıkan ‘daha iyi normlar ve standartlar’ da bunların oluşturduğu söyleme için bir değerlendirme değildir.²²⁷ Aksi halde, garanti edilebilirliğin (ve doğruluğun) sadece toplumsal bir uzlaşma meselesi olduğu söylendiğinde, doğruluğa ilişkin terimlerin kullanımı kendiliğinden yanlış tanımlanmaktadır; çünkü kullanımda “mutlak bir perspektif”in varlığı kabul edilmek durumundayken, tanımlamada bu perspektif reddedilmektedir. O halde, bu çelişkili duruma düşmemek için gerçeklikte bir ölçüt arayışı bizi tüm problem yükü ile metafizik realizmi kabul etmeye mi zorlayacaktır?

Putnam’a göre, tek bir realizmden bahsetmek doğru değildir. Bir tarafta, ağaçların ve sandalyelerin –bunlar ve onlar olarak işaret edebildiklerimiz- bizim ‘gerçek’ dediğimiz şeyin paradigmatik örnekleri olduğunu söyleyen Wittgenstein vardır. Bu durumda, ağacın ya da sandalyenin kapladığı uzay-zaman alanı²²⁸ ile ilişkisi nedir? Quine’a göre, sandalye ve elektromanyetik ya da diğer alanların oluşturduğu uzay-zaman ile bu alanları içeren uzay-zaman aynı şeydir; yani sandalye uzay-zamanın kendisidir. Bu yaklaşıma itirazlar, sandalye ve uzay-zamanın iki farklı nesne olduğu yönündedir. Bunun kanıtı olarak da sandalyenin farklı uzay-zaman koordinatlarında varolabilme olanağının olması gösterilmektedir. O halde uzay-zamanın kendisi nedir? Bu örnek tartışmayı devam ettirmeye gerek yoktur; çünkü bu hali ile şu sonuca ulaşmanın olanaklılığını gösterir durumdadır: Gerçeğe ilişkin paradigmatik örnekleri betimlemekte kullandığımız dil yeniden inşâya açıktır; fakat bu yeniden inşâların nesnelere (ağaçları, sandalyeleri, uzay-zamanı) yarattığı düşünülmemelidir. Metafiziksel realizme göre yeniden inşânın amacı, dilden-

²²⁷ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s.25, 26.

²²⁸ Uzay-zaman alanına ilişkin tartışma, bağımsız bir gerçekliğin bunlardan oluştuğu, gerçek olmanın uzay-zamanda varolmak olduğu yönlü bilimsel yaklaşımın bir ürünüdür. Bu terminoloji esasen ‘dış gerçeklik’ terimi ile büyük ölçüde örtüşmektedir.

bağımsız nesnelerin aşkın resmine yaklaşabilmek olmalıdır. Bunun için de neyin bir uzlaşma meselesi neyin ise olgu meselesi olduğu ayrımı yapılabilmelidir. Bu ayrımın yapılabilirliğini ve aşkın resmin olanaklılığını savunan 'Realizm'e karşıt olarak, Putnam' göre bu ancak ve ancak hiçbir yer olmayan bir yerden bakış (Tanrı-bakışı) ile olanaklıdır. Ona göre, “ ‘dil’ ya da ‘zihin’ dediğimiz şeyin unsurları ‘gerçeklik’ dediğimiz şeye çok derinden nüfuz etmiştir / iç içe geçmiştir, öyle ki kendimizi bazı ‘dilden-bağımsız’ şeylerin ‘haritacıları’ olarak sunma projemiz daha başlangıçta feda edilmiştir.”²²⁹ Ancak bu, dünyayı yarattığımız anlamına gelmez. Dünya bir yapıntı değildir; o, olduğu haliyle dünyadır. Putnam'a göre, “Eğer metaforik bir dil kullanmak zorundaysak, metafor şu olsun: Zihin ve dünya ortaklaşa zihni ve dünyayı oluştururlar.”²³⁰ Searle, Putnam'ım bu ifadesini realizmden bir uzaklaşma olarak değerlendirirse de, onun şu ifadeleri Putnam'ın düşüncesini realizm lehine tamamlar niteliktedir:

*‘Kedi’, ‘kilogram’, ‘kanyon’ (veya ‘klurg’) terimlerinin doğru olarak nasıl uygulanacağına karar vermek bize bağlıdır ve bu, o ölçüde de keyfidir. Ancak, keyfi tanımlamalar yoluyla, bu tür terimlerin anlamlarını sözcük dağarcığımızda sabitlediğimizde, dünyanın temsilden-bağımsız özelliklerinin bu tanımlamaları karşılayıp karşılamaması herhangi bir görecelik ve keyfilik meselesi değildir; çünkü dünyanın bu tanımlamaları karşılayan ya da karşılamayan özellikleri bu veya başka tanımlamalardan bağımsız olarak vardır.*²³¹

Putnam'ın yukarıda genel hatları ile verilen düşünceleri bağlamında Rorty'ye yönelttiği eleştiriler, görüleceği üzere yoğunluklu olarak garanti edilebilirliğin ya da haklılaştırmanın ya da doğrulamanın içkin olmayan ölçütlerinin nasıl verilebileceği

²²⁹ Hillary Putnam, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992, s.28.

²³⁰ aktaran, John Searle, *Zihin Dil Toplum*, çev. Alaattin TURAL, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 28 (Ayrıca, John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı*, çev. M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 204).

²³¹ John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı*, çev. M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 208.

konusundadır. Putnam, Tanrı-bakışını gerekli kılan bir ‘Realizm’e katılmasa da dünyanın bir yapıntı olmaması ve betimlerin dünya ile ilişkili olması bağlamında ölçütlerini dünyayı *temsil eden* bütünsel dünya resminde aramaya devam eden bir realisttir ve kendi duruşunu ‘*içsel realizm*’ olarak adlandırmaktadır. Doğrulamanın da genel dünya resmimizin bir parçası olduğunu ve bu resimden ayrılamayacağını; genel resmin ise dünyaya ilişkin olduğunu ifade ederken, uzlaşma - olgu ya da olgu - değer ikilemelerinin terk edilip evrimleşen genel dünya resmine odaklanmanın gerekliliğini savunur.

3.4. Richard Rorty’de Realizm – Pragmatizm Uyumu

Rorty’nin *Realizme Dört Meydan* okuyuşa göre konumlanması ve Williams’ın ‘retçiler’i, Searle’ün ya da Putnam’ın anti-realistleri arasında görülüp görülemeyeceği tartışmasına bir taraf olarak Rorty’nin kendi metinlerini katmak oldukça zordur. Çünkü, Rorty’ye göre, realizm – anti-realizm tartışması artık eskimiştir; çünkü, artık dilin ve düşüncenin gerçekliğin temsillerini içermediği kabulünü dikkate alan dil ve düşünce anlayışlarına doğru ilerlenmektedir. Realizmin çökmesi ile Kartezyen özne – nesne sorunsalından ve antik görünüş – gerçeklik sorunsalından azat edilmek olanaklı hale gelmiştir. Artık, ne epistemoloji ne de ontoloji gibi pratikler tarafından ayartılmamız söz konusu değildir.²³² Rorty’nin ‘realizmin çökmesi’nden kastı, uygunluk, referans, keşif olarak doğru, aşkınsal doğru vb. kavramlar ile Ayna metaforu çerçevesinde oluşturulmuş bir dil oyununun, bir alet olarak ne yapabildiği, yapabileceği ve yapamayacağı artık açık olarak görülebilir hale gelmiş olmasıdır. Esas olarak Rorty’nin amaçlarından biri de bunun görülebilir

²³² Richard Rorty, Pascal Engel, *What’s the Use of Truth*, (edited by Patrick Savidan), Columbia University Press, New York, 2007, s. xi.

olmasını sağlamaktan ibarettir. Bu nedenle de Rorty, realizm – anti-realizm tartışması da dahil olmak üzere, bu tür karşıtıklara ve sorunsallara neden olan felsefi dili feshetme / iptal etme projesi bağlamında söyledikleri dışında doğrudan bu tartışmalar içerisine girmemektedir. Patrick Savidan’ın ifadesi ile, Rorty, kendinde-gerçeklik sözcüğü ile insan ihtiyaçlarından ve ilgilerinden bağımsız gerçeklik ‘kurgulaması’ını Ortaçağ tanrısının bir başka ismi olarak görmektedir ve bu bağlamda Rorty’nin pragmatizmi Aydınlanmanın yerinde bıraktığı –Ortaçağ tanrısına karşı-köleliğin son artıklarına karşı bir mücadeledir.²³³ Rorty’nin pragmatizmini biçimlendiren, doğruluk üzerine tezlerini Pascal Engel şu şekilde sıralamaktadır:

1. *Doğruluk kavramı açıklayıcı bir kullanıma sahip değildir; herhangi bir özü ya da tözü aktarmaz ya da herhangi bir nesnenin derin tözsel ya da metafiziksel özelliğine işaret etmez.*
2. *Özelde, ifadelerimiz, yargılarımız ya da cümlelerimiz ile gerçeklik ya da “olgular” arasında bir uygunluk olarak geleneksel realist doğruluk kavramı ve de herhangi bir gerçekliğin temsili kuramı anlamdan yoksundur.*
3. *Sonuç olarak, halen çağdaş analitik felsefeyi rahatsız etmekte olan realizm ve anti-realizm arasındaki tartışmanın içi boştur.*
4. *Sorun, ifadelerimizi doğru kılmak değil, haklılaştırmaktır; ve doğruluk ile haklılaştırma arasında yapılacak bir ayırım yoktur. Haklılaştırmanın kendisi bir grup ya da cemaat üyeleri arasındaki bir uzlaşmadan başka bir şey değildir; ve nihai, son bir uzlaşma ya da ideal bir ifadeler arası birleşme yoktur. Bununla birlikte, nesnel haklılaştırma ile verili bir cemaat için haklılaştırma arasında da bir fark yoktur.*
5. *Doğruluk kavramı bu bağlamda boş ise, doğruluk bilimsel ya da felsefi araştırmanın bir normu ya da nihai hedefi değildir. Bundan dolayı bir değeri de yoktur.*
6. *Bu mitsel doğruluk kavramının reddedilmesini dünya hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği düşüncesi takip etmez: üzerine çalışabileceğimiz, kendimiz ile dünya arasında nedensel, doğal ilişkiler vardır. Fakat, bununla birlikte, doğalcı, indirgemeci bir temsil ya da yönelimsellik kuramı elde etme umudu boştur.²³⁴*

Bununla beraber Engel, Rorty’nin pragmatizmini, James’in ‘doğruluk’u yarara indiren anlayışından ayırmaktadır Ancak, Engel’in bu ifadelerinin bir kısmı,

²³³ Richard Rorty, Pascal Engel, *What’s the Use of Truth*, (edited by Patrick Savidan), Columbia University Press, New York, 2007, s. xi.

²³⁴ Richard Rorty, Pascal Engel, a.g.e., s. 6, 7.

Rorty'nin yanlış anlaşıdığının ve bu yanlış anlama üzerinden anti-realist olarak konumlandırıldığının açık göstergesidir.

Engel'in Rorty'nin pragmatizmini betimlerken dile getirdiği ilk ifade Rorty'nin anlayışını tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü, Rorty göre doğruluk kavramının herhangi bir özü ya da tözü yansıtmadığı, ifade etmediği, aktarmadığını ifade ederken, tüm dil oyunlarına uygulanabilecek, onlara aşkın bir doğruluk tanımlaması yapmamaktadır. Onun bu ifadesi, tam olarak pragmatik doğruluğun tanımıdır. Eş deyişle, bu sadece pragmatizmin dil oyunu içerisinde doğruluk sözcüğünün kullanımını belirleyen bir sabitlemedir. Bu, doğruluğun keşfedilmiş 'Doğru' tanımı değildir. Bu nedenle de Rorty, bir özü ya da tözü yansıtmama, aktarma ya da ifade etme olarak 'doğruluk' kavramını çürütmemekte, sadece pragmatik doğruluk tanımı ile onun iptal edilebilirliğini ve yerine bir icat, bir alet olarak pragmatik doğruluk tanımının kullanılabilir olduğunu ve bu yeni kullanımla 'eski' problemlerin iptal edilebileceğini göstermektedir. Bunu yaparken Rorty'nin sorduğu soru, 'eğer hiçbir tarih-dışı, kuramdan bağımsız doğruluk kavramına sahip olmasaydık, ne kaybederdik?' sorusudur. Onun pragmatizmi, James'in ifade ettiği gibi, bir yöntem olarak kendisini bu soruda göstermektedir. Engel'in ikinci ifadesi de, ilk ifadenin açığa çıkardığı yanlış anlamanın devamı niteliğindedir. Rorty'ye göre, bir uygunluk olarak doğruluk kavramı anlamsız değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Rorty'ye göre, hiçbir söylem, tartışma, kuram, sözcük dağarı (ya da kavram) anlamdan yoksun değildir. Herhangi bir dilsel anlatım, *ontolojik statü gibi bir anlatım dahi*, eğer siz ona bir anlam verirseniz, bir anlama sahiptir. Bir anlatıma anlam vermek için yapılması gereken tek şey onu az ya da çok tahmin edilebilir bir tarzda kullanmaktır. Bu da onu, tahmin edilebilir bir sonuçlar ağı içerisine, eş

deyişle, başkalarının da bu kullanımın sonuçlarını az ya da çok öngörebileceği, takip edebileceği bir iletişim ağı içerisine yerleştirmektir. Bu durumda, uygunluğu esas alan bir doğruluk tanımlaması da bir kullanıma sahip olduğu sürece anlamsız değildir. Günümüz filozofları arasında halen bu bağlamda realizm – antirealizm tartışmasının sürmesi, bu kavramın böylesi bir kullanımının olduğunun göstergesidir. Rorty'nin amacı, bu kullanımın olumsuzluğunu, bağlamsallığını göstererek onu çürütmek değil, değiştirebilir olduğunu göstermektir. Bu aşamadan sonra da kavram, eski kullanımı ile felsefi tartışmalardaki yerini koruyabilir. Ancak, onun olumsuzluğunun kabul edilmesinin ardından, onu kullanmaya devam etmek, bir işi yapabilecek daha iyi bir alet dururken, eski aleti kullanmakta ısrar etmeye benzeyecektir. Rorty'nin göstermeye çalıştığı sadece budur. Engel'in sonraki ifadeleri, bu bağlam çerçevesinde değerlendirildiğinde Rorty'nin pragmatizmi ile uyuşmaktadır.

Williams'ın ortaya attığı, 'doğruluğun değeri' kavramsallaştırması bağlamında, pragmatik doğruluk anlayışının, doğruluk ihtiyacının –doğruluk istencinin- tatmin olanağını sağlayabilir olup olmadığı tartışmasına dönecek olursak, Rorty'den yapılacak şu alıntı yanıt için yol gösterici olacaktır:

Eğer pragmatist yoldan gidersek, kendimizi doğruluk ya da gerçeklik gibi insan olmayan şeylere karşı sorumlu olarak düşünmemiz gerekmez. Sıklıkla pragmatizmin Rönesans hümanizmi ve Aydınlanmanın ortak projesini tamamlamaya yönelik bir girişim olarak görülmesini önerdim. Pragmatist düşünce artık Tanrı'ya ya da bazı Tanrı vekillerine karşı ödevlerimiz olduğuna inanmanın sona ermesidir. James'in pragmatizmi, Sartre'in varoluşçuluğu gibi, bizi böylesi vekiller uydurmaktan vazgeçirme girişimidir.²³⁵

Williams'ın 'doğruluk ihtiyacı' dediği ve Nietzsche'ye dek dayandırdığı anlayış, tam da Rorty'nin ifade ettiği Tanrı vekilleri yaratma ayartısına kapılmaktan başka bir şey

²³⁵ Richard Rorty, Pascal Engel, *What's the Use of Truth*, (edited by Patrick Savidan), Columbia University Press, New York, 2007, s. 40.

değildir. “Doğruluğun kendinden kaynaklanan yıkıcı gücü” ifadesi bile bunun göstergesidir. Dışımızdaki bir kendilik olarak ‘doğruluğa ilişkin bir doğruluk istenci ya da ihtiyacı’ belirli bir sözcük dağarının devamı niteliğindedir. Oysa, Rorty doğruluğun bir alet olarak insani ihtiyaçlara yönelik bir icat olduğunu savunarak bu sözcük dağarından bir kopuşu gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bunun ötesinde, ‘doğruluğun değeri’ olarak onun işlevsel bir kullanımının olduğu, ‘doğru’ sözcüğü ile sadece onunla gerçekleştirebileceğimiz şeyleri gerçekleştirdiğimiz anlaşılacak olursa Rorty böyle bir değer anlayışına katılacaktır. Williams’ın sınıflandırması içerisinde ‘sağduyu grubu’ olarak adlandırılan anlayışın bu değeri temel bir yönelim, bir ihtiyaç olarak gündelik dile dönüşle gösterme çabası da aslında Rorty’nin, daha temelde de Wittgenstein’in önerdiği bir yöntemdir. Gündelik kullanıma gidip, sözcüğün nasıl kullanıldığı irdelendiğinde, farklı kullanımlarla beraber ‘doğruluk’un nasıl anlam kazandığı kendiliğinden görülebilecektir. Rorty’nin de temelde amaçladığı bu olumsuzluğun ve bağlamsallığın görülebilmesidir. Gündelik dilde, hatta kuramsal tartışmalarda ‘referans kuramı’nın bir doğal zemin olarak görülebilmesinin nedeni de ‘doğruluk’ sözcüğünün belli bir kullanımına uyarlanmış olmaktan başka bir şey değildir. Böylesi bir ‘doğallık’ görüntüsü bir alışkanlığın ürünüdür. Herhangi bir sözcüğün belirli bir kullanımının sağduyuya dayalı olduğunu iddia etmek de bir uyarlanmayı doğallaştırma girişimidir. Benzer bir biçimde, Searle’ün başka bir metinde kullandığı “*nesnelliğin, doğruluğun ve rasyonalitenin geleneksel standartları*” ifadesi de sadece ve sadece bir dönem için akademinin normal / olağan pratiği olmuş bir sözcük dağarından başka bir şey değildir.²³⁶

²³⁶ Richard Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press., New York, 1999, s. 68.

Searle'ün antirealizme yönelttiği eleştirilerin Rorty düşüncesi bağlamında da geçerli olup olmadığı tartışması temelde yukarıdaki düşüncelerin açıklanmasını gerektirmektedir. Onun ifadesi ile 'mevcut durumlar' kuramları olanaklı kılan çerçeve değil, uyarlanılmış olan ve yeni metaforların icat edilmesi için zemin oluşturan bir dil oyununun / sözcük dağarının yansımalarıdır.

Searle'ün *Realizme Dört Meydan Okuyuş* olarak maddelendirdiği ve 'antirealist' olduğunu savladığı argümanlar, onun daha önce realizm için zorunlu bir mantıksal yapı olarak gördüğü argümantasyona ilişkindir. Dışsal bir gerçekliğin kabul edilmesi ile onun varolduğu bir tarz ve bu tarzı doğru ya da yanlış ifade eden tümceler olduğunun da kabul edilmesi gerektiği savı üzerine kurulu bu argümantasyonda birisi doğruluğun uygunluk ölçütü ile belirlenmesine karşı çıktığında, onun zorunlu olarak dış dünyanın kendinde varlığını da reddetmesi gerekeceği öngörülmektedir. Searle'ün ifade ettiği ilk 'antirealist' argüman da hiç kimsenin gerçekliği doğrudan, kendinde olduğu haliyle 'göremeyeceği', ona ancak ve ancak kendi bakış açısıyla, kendi varsayımlarıyla ve kendi kavramlarıyla yaklaşabileceği argümanıdır. Searle'ün bu argümana yanıtında dile getirdiği, olguları ifade etmek için bir sözcük dağarına, teşhis ve tarif etmek için bir dile sahip olmamız gerektiği olgusundan betimlemekte ya da teşhis etmekte olduğumuz olguların bağımsız hiçbir varlığa sahip olmadıkları anlamının çıkmayacağı savı Rorty'nin de aynen katılacağı bir savdır. Rorty doğruluk kavramını irdelemeye başlarken yaptığı ayırmda, gerçeklik ile doğruluğu birbirinden ayırmakta, fakat gerçekliğin bağımsız varlığını tartışmaya açmamaktadır. O, *dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını ve mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemekten geri durmaz*. Onun

doğruluk üzerine savları da mantıksal olarak bu kabulü geçersiz kılmamaktadır. Rorty'ye göre, doğruluğun bir icat olması, dış dünyanın bir icat olduğu anlamını taşımaz. Onun temel tezi, doğruluğun gerçeklikle temas ya da gerçekliği yansıtma aracı olarak bir 'ayna' olmayıp, gerçeklikle başa çıkmak konusunda elimizde bulunan aletlerden biri olduğudur. Gerçekliği yansıtan bir 'ayna'dan, gerçekliğe uygulanan bir 'alet' düşüncesine geçilmesi, gerçekliğin var olmadığı savını beraberinde taşımamaktadır.

İkinci argüman, kavramların ya da kavram şemalarının göreceli olmasının gerçekliğin farklı betimlerine neden olduğu, bu durumun da dışsal realizmin yanlış olduğunun göstergesi olduğu savı üzerine kuruludur. Bu argümana karşı geliştirdiği savda yine Searle'le Rorty düşüncesi arasında bir örtüşme söz konusudur. Searle'ün ifade ettiği gibi, dış dünya kullanılan kavram şemasına, Rorty'nin deyişi ile sözcük dağına karşı nötrdür. Alternatif kavram şemaları ya da sözcük dağarları olanaklıdır ve her biri dünyaya ilişkindir / dünyaya uygulanmaktadır. Rorty, antirealist argümanda ifade edilen, kavram şemalarının birbirlerine tercüme edilemezliği savına ise kısmen katılmaktadır. Daha önce de gösterildiği gibi, metaforlar tarihi olarak görülen düşünce tarihinde, metaforların literal dile tercümesi olanaklı değildir. Yine Rorty'nin Wittgenstein'dan aldığı 'alet' metaforunu kullanarak ifade edecek olursak, bir çekicinin yaptığı işi bir tornavida ile yapmak ne kadar olanaklı ise, Newton fiziği ile yapılan işleri de Aristoteles fiziği ile gerçekleştirmek o kadar olanaklı olacaktır. Bu iki sözcük dağı arasındaki tercüme edilemezliği, birinin gerçekliği yansıtma başarılı olduğu, eş deyişle 'Doğru' olduğu, diğerinin ise başarısız, yani 'Yanlış' olduğu biçiminde yorumlamak yerine farklı aletler ve bu aletlerin yerine getirebildiği ve getiremediği farklı işlevler metaforu ile yorumlayacak olursak 'yansıtma'

metaforunun iptal edilebilirliği de ortaya çıkacaktır. Bu durum, bir önceki argümanda da olduğu gibi, dış dünyanın gerçekliği konusunda bir tartışmaya da yol açmayacaktır. Çünkü, her iki ‘alet’ de dünyaya uygulanmaktadır.

Üçüncü ve dördüncü argümanlar, Kuhn’un paradigma değişimlerinin devrimsel yapısını ifade eden düşüncelerine dayanır. Kuhn’un Newton’un bir anlamda Aristoteles’inkinden farklı bir dünyada çalıştığını ifade etmesinden orada, dışarıda olanın bilimsel çalışmanın nedeni değil, sonucu olduğu düşüncesine geçilmesi Searle’ün dile getirdiği üçüncü antirealist argümandır. Rorty de *Felsefe ve Doğanın Aynası* adlı eserinde, Kuhn’un ifadesinin bir yanlış anlamaya açık olduğunu belirtir. Ona göre, içinde farklı kuramların taraftarlarının kendi kanıtlarını sundukları ‘nötr gözlem dili’nin kuramlar arasında karar vermede pek az katkıda bulunduğunu söylemek ile taraftarların ‘farklı şeyler gördükleri’ ya da ‘farklı dünyada yaşadıkları’ için böyle bir dilin bulunmadığını söylemek ise başka bir şeydir.²³⁷ Rorty bu ayrımı belirttikten sonra şu ifadeleri kullanır:

(...) [Kuhn] aynı zamanda ‘Aristoteles ve Galileo’nun yuvarlanan taşlara baktıkları zaman, ilkin sınırlı düşünüş, ikincileyin ise sarkaç gördükleri’ ve ‘sarkaçların gestalt değişimine/algı kalıbı değişimine –yolaçan- paradigma türünde bir şey yoluyla varlık kazandıkları’ iddialarını anlaşılır kılmak zorunda olduğumuzu düşündü. Bu fikirlerin talihsiz sonucu, sallanan sarkacı bir kez daha realizm ile idealizm arasına yerleştirmek oldu.²³⁸

Görülmektedir ki, Rorty de Kuhn’un argümanının yanlış anlaşılması sonucu idealizme düşme tehlikesinin açığa çıktığının farkındadır. Oysa, ifade edildiği gibi, paradigmlar arası nötr bir dilin olanaksızlığına yapılan vurgu, dış dünyanın paradigma değişimleri ile değiştiği anlamını taşımamaktadır. Farklı paradigmalara uyarlanmış bilim adamlarının birbirlerini anlayamamaları, farklı dış dünyalar ile

²³⁷ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 330, 331.

²³⁸ Richard Rorty, a.g.e, s. 331.

uğraşmalarından değil, aynı dünyaya farklı ‘aletler’ uygulamalarından ve bu uygulamalar ile farklı işler başarmalarından kaynaklanmaktadır. Dördüncü argüman da bu bağlamda ele alındığında, farklı aletlere ilişkin ortak bir doğrulama isteğinin karşılanmamasından, bu aletlerin farklı dünyalara ilişkin olduğunun çıkarılamayacağı görülecektir. O halde bu argümanlar da Rorty’nin bir antirealist olduğunu göstermemektedir. Bununla beraber, Rorty, doğrudan Searle ile girdiği bir tartışmada şu ifadeleri kullanmaktadır:

Searle kimi zaman ‘zihinden bağımsız gerçekliğe’ inanmayan –benim gibi- filozofların insanların zihinlerinde ‘dağ’ düşüncesi ya da dillerinde ‘dağ’ sözcüğü olmadan önce dağların da var olduğunu reddetmek zorunda olduklarını yazmaktadır. Fakat kimse bunu reddetmemektedir. Kimse, bir nedensellik zinciri ile düşüncelerin ya da sözcüklerin sonucu olarak dağları yarattığını düşünmez. Kuhn, Derrida ve ben dağlar hakkında konuşmak için gerçekten dağların olup olmadığını ya da bunun sadece bizim için bir elverişlilik mi olduğunu sormayı anlamsız buluruz. (...) Bunu söylemekle şunu kastederiz: gerçekliğin bizim onun hakkında konuşma yollarımızdan bağımsız olup olmadığını sormak anlamsızdır. Eğer dağlar hakkında konuşuyorsanız, bu konudaki açık doğrulardan biri dağların siz konuşmadan önce orada olduklarıdır. Eğer buna inanmıyorsanız, muhtemelen ‘dağ’ sözcüğünü barındıran dil oyununun nasıl oynanacağını da bilmiyorsunuzdur.²³⁹

Bu ifadeler de Rorty’nin dış dünyanın varlığını reddetmek anlamında bir antirealist olmadığını göstermektedir.

Putnam’ın eleştirileri, realizm – antirealizm tartışmasını reddetmenin, temelde antirealizmi savunmak olduğu savını esas almaktadır. Putnam’a göre, böyle bir reddedişte dahi yapılması gereken her iki tarafın da yaşadığımız yaşamımızı neden (ve nasıl) yanlış temsil ettiğini göstermek olmalıdır. O, bu tartışmada kendi konumlanışını daha önce ifade edilen beş maddede argümanlaştırmaktadır. Bu konumlanış üzerinden Rorty’yi doğruluk ve sözcük dağarları arası geçiş konularında bir ‘ölçüt’ gösterememesi konusunda eleştirmektedir. Bu eleştiride, bir dil oyununa

²³⁹ Richard Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge University Press., New York, 1999, s. 72.

uyarlanmanın bir kültürel cemaate dahil olmak, yeni bir dil oyununun işlerlik kazanmasının ise kendi cemaatini oluşturmak olduğunu savlayan Rorty'nin, böylesi bir cemaatin çoğunluğunun kabulleri dışında nasıl bir 'doğruluk' ya da 'garanti edilebilirlik' ölçütü sunabileceği sorusu yöneltilmektedir. Özellikle Rorty'nin konuşmanın ve eyleminin daha 'iyi' yollarının, bizim dünya ile daha 'iyi' başa çıkabilir hale getirecek yolların bulunabileceği düşüncesinde, 'iyi'nin ölçütünün aşkın bir doğruluk, uygunluk vb. ölçütü dışında ne olacağı sorusu önem taşımaktadır. Çünkü, böyle bir ölçütün yokluğu, Rorty'ye ve onun gibi düşünenlere özelde doğruluğa ilişkin, genelde ise tüm sözcük dağarlarına ilişkin 'iyi' ölçütüne dayalı bir ilerlemeden ya da reformlardan değil, kör bir 'savrulmadan' söz etmekten başka bir seçenek bırakmayacaktır. Bu bağlamda Rorty'nin içerisine düştüğü görelilik böyle bir resimde kendi 'doğrulama'sını bile yapamaz konumda kalmaktadır.

Rorty düşüncesine dayalı olarak bu eleştiriye verilecek yanıt, böyle bir aşkın ölçüte ihtiyaç olmadığı olacaktır. Rorty'ye göre, *Avrupa, romantik şiirin ya da sosyalist politikanın ya da Galileici mekaniğin üslubunu kabul etmeye karar vermedi. Bu türden değişiklikler ne ölçüde tartışma sonucuydular o ölçüde de bir irade ediminin sonucudurlar. Tersine, Avrupa belli sözcükleri kullanma alışkanlığını tedricen yitirdi ve başka sözcükler kullanma alışkanlığını da tedricen edindi.* Bu bağlamda, eskinin yerini yeninin alması, dil oyunlarının sözcük dağarlarının literal kullanımları ile anlamlandırılmayacak ve bu oyunlarda ifade edilemeyecek metaforların, kendi dil oyunlarını ve kendisine bağlı sözcük dağarlarını yaratması sürecinden başka bir şey değildir. Bu süreç, Putnam'ın da kabul edebileceği bir sözcükle ifade edilecek olursa, kör bir süreçtir. Böylesi bir resimde daha 'iyi' ölçütü sadece ve sadece yeni dil oyunu ile daha önce yapılamayan, hatta tasavvur

edilemeyen şeylerin yapılabilmesi olacaktır. Putnam'ın eleştirisini somutlaştırdığı siyaset bu çalışmanın sınırları dışında kaldığından, tartışmalı bir konu olan Rorty'nin liberalizminin temelsizliği konusuna girilmeyecektir. Ancak şu söylenebilir ki, Rorty'nin ironizmi, içerisinde bulunan ve kullanılan sözcük dağarının mutlak olmadığının bilincinde olan ironistlerin açığa çıkmasını hedeflemektedir. Böylesi bir bilinç, aşkın ölçütler ya da temeller aramak yerine sözcük dağarının pratik sonuçlarına yoğunlaşacak ve 'yabancı' sözcük dağarlarına karşı da açık olacaktır. Rorty'ye göre, *“herhangi bir kimsenin herhangi bir şeyle ilgili olarak yapabileceği tek şey, onu kullanmaktır. Bir şeyi yorumlamak, onu bilmek, onun özüne nüfuz etmek, vesaire, yalnızca ondan yararlanma sürecini betimlemenin çeşitli yollarıdır.”*²⁴⁰ Yeni sözcük dağarlarına karşı açık olmak da, onlarla ne yapılabileceğinin anlaşılmasına, onlardan yararlanma sürecinin işlemesine açık olmaktan başka bir şey değildir. Hermeneutik'in amacı da bu açıklığı sağlamaktır. Bu tartışmanın realizm – pragmatizm gerilimine ilişkin esas merkezi, Rorty'nin sözcük dağarları arası geçişlerde aşkın bir ölçüt vermemesi üzerinden onun bir anti-realist olduğunun çıkarılabileceği olup olmadığına ilişkindir. Oysa, gerçekliğin zihinden, dilden vb bağımsız varlığının kabul edilmesi anlamındaki realizm, gerçekliğe uygulanan aletler olarak sözcük dağarlarının işlevlerinin içkin olarak belirlendiği düşüncesi ile çelişmemektedir. O halde, Putnam'ın 'ölçütsüzlük' eleştirisi üzerinden Rorty'yi antirealist olarak görmek zorlama bir yorum olacaktır.

Rorty düşüncesi bağlamında sırasıyla Williams, Searle ve Putnam'ın eleştirilerine verilen yanıtlar, Rorty'nin dış dünyanın bağımsız varlığını kabul etmek anlamında bir realist iken, bununla uyumlu bir biçimde dünya ile başa çıkmak için

²⁴⁰ Richard Rorty, “Pragmatistin Yolculuğu”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (Umberto ECO), çev. Kemal Atakay, Can Yay., 2003, s. 105, 106.

kullandığımız aletlerden biri olan dile ve onda bir icat olarak ortaya çıkan ‘doğruluk’ kavramına pragmatist bir yöntemle yaklaşmaktadır. Rorty’nin gerçekleştirdiği (ya da gerçekleştirmek istediği) proje, genelde dili, özelde ise doğruluk kavramını dünyayı yansıtan bir ‘ayna’ olarak gören yaklaşımı, onunla doğrudan bir tartışmaya girmeden iptal etmek ve onun yerine dünya ile başa çıkmak için icat edilmiş aletler olarak dilsel öğeleri ve genelde de bir alet olarak dil anlayışını yerleştirmektir. Ayna metaforunu merkeze alarak biçimlenmiş olan doğruluğun uygunluk kuramı yerine, ‘alet’ metaforunu merkeze alan bir sözcük dağarının yerleştirilmesi, uygunluk kuramının yol açtığı pek çok felsefi problemi iptal edeceği gibi, bu yeni konuşma biçimi daha önceki ile yapamayacağımız şeyleri özgürce yapabilmemize de olanak sağlayacaktır. Böylesi bir merkezi metafor değişimi, ne dış dünyanın kendinde varlığını tartışmalı hale getirmekte (çünkü alet olarak doğruluk da dış dünyaya uygulanmaktadır) ne de bizi ayna metaforu ile yapabildiklerimizi yapamaz kılmaktadır.

SONUÇ

Richard Rorty'nin *gerçeklik* ile *doğruluk* arasında yaptığı ayırım ve bu ayırımı temele alarak ve onu tamamlayıcı bir nitelikte, *doğruluğun* dil içerisinde yaratıldığını ve dillerin de insan yaratımları olduğunu savlaması, fakat yaptığı ayırım ile de bağımsız bir gerçekliğin varlığını olumlaması onun düşüncelerinin realizm ile bir gerilime girmesine neden olmaktadır. Kendinde-gerçekliğin –onun ifadesi ile insansal olmayan fiziksel dünyanın orada, dışarıda olmasının- varlığının kabul edilmesi ve onun insani –düşünsel, tinsel- bir yaratım olmadığına ifade edilmesi *realizmin* en temel kabulü ile uygunluk göstermektedir. Fakat, *doğruluk*'u dilsel bir yaratım olarak görmesi ve de dilin –ya da dillerin- kendisinin bir insan yaratımı olduğunu savlaması, *gerçeklik* hakkındaki ifadelerin ya da daha geniş anlamda gerçeklik betimlemelerinin yaratım düşüncesine bağlı olarak olumsuzluklarını açığa çıkarmaktadır. İfadelerin ya da betimlerin, Rorty'nin kavramsallaştırması ile dil-oyunlarının ve bu oyunların sözcük dağarlarının olumsal oldukları düşüncesi, onun, sözcük dağarlarından hiçbirinin gerçekliğin kendine uygun ifadesi ya da varlığın ifadede kendi özüne uygun düşmesi bağlamında daha '*doğru*' olmaması düşüncesi ile birleşmektedir. Bir başka deyişle, hiçbir sözcük dağarı diğerlerine göre ontolojik temelli bir '*doğruluk*'a ulaşmak bağlamında, böyle bir '*doğruluk*'un varolmamasından dolayı ayrıcalıklı bir değere sahip değildir. Bir başka deyişle, baştaki ayırma bağlı olarak, '*gerçeklik*'in kendisinde bir *doğruluk* bulunmadığı için, onun hakkındaki betimlerin uygunluk gösterebileceği ya da yansıtabileceği bir kendilik olarak *doğruluk* orada, dışarıda değildir. Rorty'nin ulaştığı bu sonuç, *doğruluk* kavramı bağlamında ölçütün ne olacağı ve bu ölçütün gerçeklik ile ilişkisizliğinde Rorty'nin realizminin ne kadar tutarlı olduğu sorusunu açığa çıkardığı görülmektedir. Rorty'ye göre, "*dikkatli bir*

ironist ‘daha iyi bir betim’ nosyonunu kullanabilse de, bu deyimim uygulanabilmesine bir ölçüt öneremez ve o nedenle de ‘doğru betim’ nosyonunu kullanamaz.”²⁴¹ Fakat, Rorty’nin bu çalışmada ele alınan gerçeklik – doğruluk ayrımı, olumsallık düşüncesi ve alet olarak dil yaklaşımı tam da bu soruyu anlamsız kılmaya yöneliktir. Çünkü ölçüt ile gerçeklik arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik sorunu, uygunluk kuramını ya da daha temelde doğruluğun orada, dışarıda olduğu ve dilde yansıdığı, temsil edildiği düşüncesini yapıya kavuşturan sözcük dağarına ve dil oyununa bağlı kalınarak sorulabilecek bir soruya bağlıdır. Rorty, ortaya koyduğu yaklaşımda, Wittgenstein ve Davidson’ın sözcük dağarlarını ve ‘metafor’ sözcüğünün Nietzscheci kullanımından doğan anlamı ile ‘metaforun tarihi olarak düşünsel tarih’ anlayışını temele alarak özelde doğruluk’a ve genelde ise ‘dil’e ilişkin yeni bir ‘oyun’ kurgulamaktadır. Bu oyunda, uygunluk kuramı içerisinde ya da onun sözcük dağarına bağlı olarak formüle edilmiş sorular anlamsızlaşmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, *bir dil oyunundan öbürüne doğru gerçekleşen değişimler* olumsallık temelinde kabul edildikten sonra, *ölçütler ve seçim* kavramları (‘keyfi’ seçim dahil olmak üzere) artık anlamsızlaşmaktadır. Artık söz konusu olan ‘gerçeklikle temas’ düşüncesi değil, ‘gerçeklik ile meşguliyet’ düşüncesidir. Gerçeklik ile başa çıkmakta kullandığımız aletlerin başarı dereceleri sorunsallaştırılabilirken, onların gerçekliğe uygunlukları problemi ve bu bağlamdaki uygunluk ölçütü problemi feshedilmiştir. Yeni oyunlar ve söz dağarları yeni birer alet olarak insanların daha önce, onlarsız düşünemeyecekleri ve yapamayacakları işleri yapabilmelerine neden olmaktadır. Yeni oyunlara geçiş ya da mevcut oyunlar arasında bir seçim öncel bir ölçüte göre yapılmamakta, bu süreç *kör, olumsal,*

²⁴¹ Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük – Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s 149.

mekanik güçler dünyasında ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, pragmatizmin doğruluğun bir ölçütü olarak öne sürdüğü “*başarılı bir şekilde yol gösterme*” özelliği, bir alet olarak sözcük dağarının kendinden önce varolan bir amaca yönelik olarak icat edildiğini ve bu amacı gerçekleştirme ölçüsünde doğru değerini alacağını ima eder görünmektedir. Oysa daha önce de belirtildiği gibi, Rorty böylesi bir öncel amacı öngörmez. Bu öncül ölçütün yokluğu, Rorty’nin yaklaşımının klasik anlamda yararı temele alan *pragmatizmin doğruluk anlayışı* ile de tam olarak örtüşmediğini göstermektedir. Fakat, görelilik olarak tanımlanacak, anlamlandırılacak bir *yararlılık* kavramı, onun *alet* olarak dilin işlevselliği ve bir iş görmesi düşüncesi ile tutarlı olacaktır. Bu görelilik *yarar*, gerçekliği daha iyi temsil etme düşüncesinin yerine yerleştirilen gerçeklikle başa çıkma düşüncesi bağlamında kurgulanır. Rorty’nin pragmatizm ile olan ilişkisi, temelde pragmatizmi, şeylerin ‘Tanrı bakışı’ ile, insani ihtiyaç ve çıkarlardan bağımsız olarak temsil edilebilir olduğuna ilişkin metafizik projeden ve onun ayartılarından bir kopuş olarak alması ile kurulmaktadır. Anti-temsilcilik yaklaşımı pragmatizmi tanımlayan yaklaşım olarak savlandığında, Rorty’nin dil anlayışı ile örtüşmektedir.

O halde, son olarak söylenebilecek olan şudur: Rorty’nin özelde *doğruluk* kavramına, genelde dil – gerçeklik ilişkisine dair düşüncelerinin kaba yorumunda görülen *realizm – pragmatizm* arasında bir sentez kurulduğu savı, Rorty’nin bütünsel yaklaşımı ile tutarlı değildir. Rorty’nin amacı, bir senteze ulaşmak değil, realizmin ve pragmatizmin sözcük dağarlarını, kendi dil-oyunundaki yeni kullanımları ile anlamlandırmak ve böylece de ‘*ironizm*’ olarak adlandırdığı durumu temele alarak daha özgürlükçü bir dil – dünya (gerçeklik) tasarımı ortaya koyabilmektir. Bu tasarımın anlaşılabilmesinin koşulu ise, -özellikle- realizmi ve pragmatizmi yapıya

kavuşturan dil-oyunlarındaki kullanımlarla formüle edilen soruların Rorty düşüncesinde nasıl 'iptal' edildiklerini / feshedildiklerini görebilmek ve bu 'eski' ve alışılmış kullanımların ayartısına kapılmamayı başarabilmektir. Bu başarıldığında, realizm ile pragmatizm arasında bir çatışma değil, bir uyum olduğu görülecektir.

ÖZET

Bu tezin amacı 'Realizm' ve 'Pragmatizm' arasındaki ilişkiyi Richard Rorty düşüncesi içerisinde dile getirmektir. Bu bağlamda 'Doğruluk' kavramı realizm ile pragmatizm arasındaki olası uyumun merkezi kavramı durumundadır. Richard Rorty kendisini pragmatist bir düşünür olarak adlandırmaktadır; ona göre "doğruluk" doğru ifadelerin paylaştığı dilsel bir özellikten başka bir şey değildir. Bu bağlamda doğruluk ile gerçeklik arasında bir ayrım yapılmalıdır. Rorty gerçekliğin ifadeleri doğru kıldığı anlayışını reddeder. Gösterimsel –tasarımsal- realistler insanların sahip oldukları sanıların bir kısmını doğru kılan şeyin gerçekliğin kendinde olma biçimine uygunluk olduğunu düşünürler. Rorty doğruluğun ifadeler ile gerçeklik arasındaki bir ilişki olmadığını savlar, ona göre doğruluk "olası en geniş öznelerarası kabul"den başka bir şey değildir. Rorty için, gerçeklik, ideler, temsiller, uygunluk ve verilmişlik kavramları bir paradigmanın, Rorty'nin bir kenara bırakmak istediği bir paradigmanın parçalarıdır. Ona göre, doğruluk bir insan icadıdır. Onun için bütün doğru ifadeler, istediğimiz şeye ulaşmamız için elverişli birer yol sağlayan semboller dizisinden başka bir şey değildirler; ve onları –realistlerin gördükleri gibi- bir şeyin temsili, bir şeye uygunluk olarak görmekten vazgeçilmelidir. Bu tezin iddiası Rorty'nin bir realist olduğudur. Çünkü, 'doğruluk ile gerçeklik arasında bir ayrım yapmalıyız' demek orada bağımsız bir gerçeklik yoktur demek değildir. Rorty, orada bir dünyanın olduğunu kabul eder. O sadece, doğruluk ve gerçeklik ayrımına bağlı olarak pragmatist doğruluk kavrayışı bağlamında temelci realizmi reddetmektedir (bir kenara bırakmaktadır). Böylelikle de Rorty düşüncesi bağlamında realizm ile pragmatizm arasında bir uyum açığa çıkmaktadır.

ABSTRACT

This thesis aims to articulate the relation between “Realism” and “Pragmatism” in Richard Rorty’s thought. In this context, the conception of ‘Truth’ is the main concept of the possible congruity of realism and pragmatism. Richard Rorty calls himself a pragmatist thinker; for him, “truth” is just the name of a property which all true statements share. We have to make a distinction between truth and reality. Representational realists hold that people have beliefs some of which are true because they correspond with the way the world is. Rorty argued that truth was not a correspondence between words and reality but rather “the widest possible intersubjective agreement.” For Rorty, the notions of reality, ideas, representations, correspondence, and givenness are all part of the one paradigm which he wishes to overthrow. He thinks that truth is merely a human invention. All true claims are just symbol sequences that are useful in leading to actions and habits that get us what we want; we should not suppose that they represent anything or correspond to anything as the realist believes. This thesis argues that Rorty is a realist thinker. Because, by saying that ‘we have to make a distinction between truth and reality’ not means ‘there isn’t any independent reality out there’. He only rejects (drops) the foundationalist realism in the context of the pragmatist conception of truth by making a distinction between reality and truth. Hereby, a congruity between realism and pragmatism reveals in the context of Rorty’s thought.

KAYNAKÇA

- ALSTON, William P., *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1996
- ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996
- BOND, E. J., “Richard Rorty and the Epistemologizing of Truth”, *Richard Rorty –Volume 1-*, (edited by Alan Malachowski), Sage Publications, Cambridge, 2002
- CAPUTO, John D., “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (Derleme ve Tercüme: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul, 2002
- GRIPPE, Edward J., *Richard Rorty’s New Pragmatism*, Continuum International Publishing Group, New York, 2007
- GÜNŞOY KAYA, Funda, “Richard Rorty’ye Giriş”, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Paradigma Yay., İstanbul, 2006
- HUNNINGS, Gordon, “*The World and Language in Wittgenstein’s Philosophy*”, The Macmillan Pres LTD., London, 1988
- JAMES, William, *Pragmatism, and four essays from The Meaning of Truth*, Meridian Boks, New York, 1955
- KUHN, Thomas S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2000
- LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992
- MOORE, G. E., “Proof of an External World”, *Philosophical Papers*, Collier Books, New York, 1962
- PEIRCE, C. S., “Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?”, *Mantık Üzerine Yazılar*, çev. Halit Yıldız, s. 48 – 72, Öteki Yay., Ankara, 2004
- PLATON, “Menon”, *Diyaloglar 1*, s. 149 – 188, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993

- PLATON, “Kratylos”, *Diyaloglar 1*, s. 195 – 260, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993
- PLATON, “Sofist”, *Diyaloglar 2*, s. 271 – 358, çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999
- PRADO, C. G., “Bond on Rorty on Truth”, *Richard Rorty –Volume 1-*, (edited by Alan Malachowski), Sage Publications, Cambridge, 2002
- PUTNAM, Hillary, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, New York, 1975
- PUTNAM, Hillary, *Realism with a Human Face*, (edited by James Conant), Harvard University Press., London, 1992
- RORTY, Richard, “Pragmatism, Davidson and Truth”, *Truth and Interpretation –Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, (edited by Ernest LePore), Basil Blackwell, New York, 1989
- RORTY, Richard, “Pragmatism as Anti-Representationalism”, *Pragmatism: from Pierce to Davidson*, Westview Pres, USA, 1990
- RORTY, Richard, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Pres, 1992
- RORTY, Richard, *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük, A. Türker, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1995
- RORTY, Richard, *Objectivity, Relativism and Truth –Philosophical Papers Volume I-*, Cambridge University Press, New York, 1997
- RORTY, Richard, *Truth and Progress –Philosophical Papers Volume III-*, Cambridge University Press, New York, 1999
- RORTY, Richard, “Pragmatistin Yolculuğu”, *Yorum ve Aşırı Yorum*, (Umberto ECO), çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2003
- RORTY, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yay., İstanbul, 2006

- RORTY, Richard, ENGEL, Pascal, *What's the Use of Truth*, (edited by Patrick Savidan), Columbia University Press, New York, 2007
- ROSSI, Jean-Gerard, “*Analitik Felsefe*”, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İstanbul, 2001
- RUSSELL, Bertrand, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996
- RUSSEL, Bertrand, “*Felsefe Sorunları*”, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2000
- SEARLE, John, R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev.: M. Macit, F. Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2006
- SEARLE, John, R., *Zihin Dil Toplum*, çev.: Alaattin Tural, Litera Yay., İstanbul, 2006
- SOYKAN, Ömer, Naci, “*Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*”, Kabalcı Yay., İstanbul, 1995
- TEPE, Harun, “*Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*”, İmge Kitabevi, Ankara, 2003
- TÜRER, Celal, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005
- URAL, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, Say Yayınları, İstanbul, 2006
- WILLIAMS, Bernard, *Hakikat ve Hakikatlilik*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2005
- WITTGENSTEIN, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998