

PUTNAM, REALİZM VE DİNİ İNANÇ

Mehmet Sait REÇBER*

"Amel eden bir Yahudi olarak ben kendisi için hayatın dini boyutunun daha da önemli hale geldiği biriyim, dolaylı bir yol dışında hakkında nasıl felsefe yapabileceğimi bildiğim bir boyut olmasa da. Ve bilim çalışmak hayatımda büyük yer kaplamıştır. Doğrusu ta 1950'lerin başlarında, felsefe öğretmeye ilk başladığımda kendimi bir bilim felsefecisi olarak düşündüm (Dil felsefesi ve zihin felsefesini "bilim felsefesi" ifadesinin geniş yorumuma dâhil etsem de). Bu dönemden çalışmalarımı bilenler bir ölçüde daha öncesinde de var olan dini çizgim ile o zamanki genel bilimsel materyalist dünya-görüşümü nasıl uzlaştırdığımı merak etmiş olabilirler. Cevap benim onları uzlaştırmadığımdır. Ben tepeden turnağa bir ateist ve Ben bir inanan idim. Sadece kendime ilişkin bu iki kısmı ayrı tuttum."¹

Hilary Putnam

Günümüzde özellikle analitik felsefe geleneğinde en önemli tartışma alanlarından birini realizm ile anti-realizm meselesi oluşturmaktadır. Bu alandaki tartışmalar bir yönüyle geleneksel realizm ve idealizm arasındaki tarihsel karşıtlığın çağdaş bir tezahürü gibi görünse de bir takım yaklaşım farklılıkları, ele alınan konuların ve uygulanan alanların çeşitliliği dikkate alındığında daha geniş sayılabilecek bir felsefi zemine ve hatta edebiyat, tarih, sosyal ve din bilimleri gibi alanlara yayılmaktadır. Felsefi düzlemde realizm ile anti-realizm tartışması temelde dış dünyaya ilişkin gerçekliğin zihinden/ zihinsel süreçlerden bağımsız olup olmadığı sorusu üzerinde durmakla birlikte tartışma alanı metafiziksel ve semantik alanlardaki çeşitli konuları da içerecek biçimde genişlemiş görünmektedir. Realizme karşı geleneksel olarak konumlandırılan idealizmin Modern felsefedeki önde gelen savunucusu Berkeley olmakla birlikte Kant'ın aşkın idealizminin realizme karşı daha etkili bir yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. Kant'çı anti-realizm olarak adlandırılacak yaklaşım gerçekliğe ilişkin bilgimizin zihnimizin yapısı/ kategorileri tarafından biçimlendiğini ileri sürerken zihnimizden bağımsız ken-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 1.

dinde (*an sich*) gerçekliğe yadsımadığından toptan, kuşatıcı bir anti-realizm değildir. Kant'çı bakış açısından etkilenen günümüzdeki bazı anti-realist felsefecilerin yaklaşımları bu çizgiyi biraz ileri götürerek hiçbir şeyin varlığının ya da mahiyetinin düşüncemizden, kavramsal çerçevemizden veya dilimizden bağımsız olmadığını öngörmektedirler.²

Dolayısıyla günümüzde realizmi (aynı şekilde anti-realizmi) değişik açılardan sınıflamak mümkündür.³ Ancak öyle görünüyor ki çağdaş realizm ve anti-realizm arasındaki en öncelikli tartışma alanını *doğruluk* sorusu, yani 'doğruluğun metafiziksel mi yoksa epistemik mi olduğu' sorusu oluşturmaktadır. Günümüzde 'metafiziksel realizm' olarak bilinen yaklaşım doğruluğun temelinde metafiziksel, dolayısıyla epistemik olmayan bir kavram olduğunu savunurken; anti-realizm doğruluğu epistemik bir çerçevede ele alan yaklaşımlarla tanımlanmaktadır.⁴

Genel anlamda felsefi tartışmalarda merkezi bir yer tutan realist ve anti-realist yaklaşımların din felsefesi ya da felsefi teoloji alanında da önemli bir etkiye neden olduğu görülmektedir. Tanrı'nın mahiyeti ve varlığına ilişkin ontolojik gerekçelendirmelerden, dini önermelerin bilişsel değerine ilişkin semantik çözümlemelere kadar birçok alanda realist ve anti-realist (ya da realist-olmayan) yaklaşımlara rastlamak mümkündür.⁵ Günümüz felsefesinde realizm ya da metafiziksel realizm olarak adlandırılan bakış açısına karşı ileri sürülen eleştiriler ve bu eleştiriler ışığında bir alternatif olarak sunulan yaklaşımlardan birini çalışmalarını daha çok bilim, dil ve zihin felsefeleri alanında yoğunlaştıran Hilary Putnam'da bulmaktayız. Putnam'ın '*içsel realizm (internal realism)*'

² Bkz. William P. Alston, "Introduction", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002), s. 1-2. Realist ve anti-realist yaklaşımların idealizmle, kavramsal görecelikle, nominalizmle, fizikalizmle olan ilişkileri ayrıntılı bir irdelemeyi gerektiren bir mahiyete sahiptir. Bu konuda kısa bir irdeleme için bkz. Alston, agm, s. 2-3.

³ Örneğin, Paul Horwich realizmi 'epistemolojik realizm', 'semantik realizm' ve 'metafiziksel realizm' biçiminde üç başlık altında ele almaktadır. Bkz. Horwich, "Three Forms of Realism", *Synthese* 51 (1982), s. 181-201. Realizm kavramına ilişkin farklı kullanımlar için yine bkz. Michael Devitt, *Realism and Truth*, (Oxford: Blackwell, 1982), 13-25; Susan Haack, "Realism", *Synthese* 73 (1987), s. 275-299.

⁴ Bkz. Alston, agm, s. 3-4. Realist doğruluk anlayışının savunması için bkz. Devitt, *Realism and Truth*, s. 26 vd.; William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

⁵ Bu konudaki genel yaklaşımlar ve değerlendirmeler için bkz. Peter Byrne, *God and Realism*, (Aldershot: Ashgate, 2003); Andrew Moore, Michael Scott, (ed.) *Realism and Religion*, (Aldershot: Ashgate, 2007); Karin Johannesson, *God Pro Nobis: On Non-Metaphysical Realism and The Philosophy of Religion*, (Leuven: Peeters, 2007). Yine bkz. Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyât*, c. 4, s. 3 (2001), s. 19-33.

olarak adlandırdığı yaklaşım ilk bakışta metafiziksel realizmin eleştirisinden doğan alternatif bir realist anlayış gibi durmaktadır. Bu yazıda Putnam'ın savunduğu içsel realizminin temel dinamiklerini ve önemli ölçüde bu bakışına bağlı olarak son dönemlerde savunduğu din felsefesiyle olan ilişkisini ortaya koyup değerlendirmeye çalışacağız.

1. Putnam, İçsel Realizm ve Pragmatizm

Putnam'ın 'içsel realizm' olarak adlandırdığı ve savunduğu yaklaşımın en başta gelen özelliklerinden biri zihinden bağımsız bir gerçekliğe sahip dünyanın ancak bir tek 'doğru ve 'tam' tasvirinden söz edilebileceğini ileri süren (metafiziksel) realizmin 'dışsalcı perspektif'ini reddetmesidir. Doğruluk için dil veya zihin ile dış gerçeklik arasında bir tür uygunluk (mütekabiliyet) ilişkisini gerekli gören realist yaklaşımın dışsalcı bakış açısı, Putnam'a göre, dünyayı/ gerçekliği 'Tanrı'nın Gözü'⁶yle resmetme perspektifini öngörür. Buna karşılık içselci bakış açısı 'dünya hangi nesnelere oluşur?' şeklindeki bir sorunun yanıtının ancak belli bir teori bağlamında anlam bulabileceğini savunur. Gerçekliğin birden fazla 'doğru' tasvirinin olabileceğine imkân tanıyor görünen bu yaklaşıma göre doğruluk bir tür '(idealleştirilmiş) rasyonel kabul edilebilirlik' biçiminde anlaşılmalıdır. Bu ise sahip olduğumuz inançlar kümesinin kendi içindeki tutarlılığı ile 'inanç sistemi'mizden bağımsız olmayan tecrübelerimizle olan tutarlılığı ifade eder. Böylece içselci perspektife göre dünyanın yegâne doğru tasvirinin imkânını hedefleyen metafiziksel realizmin öngördüğü bir Tanrı'sal bakış açısına değil, ancak değişken ilgi ve amaçlara bağlı olarak farklılaşan teorilere bağlı bakış açılarına sahip olabiliriz.⁷

⁶ Putnam'ın 'God's Eye point of view' dediği bu perspektifi kısaca bu şekilde ifade edeceğiz.

⁷ Putnam, *Reason, Truth and History*, (New York: Cambridge University Press, 1981), s. 49-50. Putnam tutarlılıkçılık, doğrulamacılık, pragmatizm, çoğulculuk olarak tanımlanan yaklaşımlardan her birinin içselci bir bakış açısını öngörmelerine karşın kabul edilmemesi gereken bir takım çağrışımlara sahip olduğu kanaatinde. Dildeki sözcükler veya işaretlerle nesnelere arasında içsel bir ilişki söz konusu değildir, aksine bu dilsel unsurlar insanlar tarafından belli bir amaçla kullanıldıklarından ancak belli bir kavramsal çerçevede içerisinde bir uygunluk ilişkisine sahip olabilir. Belli bir kavramsal çerçeveden bağımsız 'nesnelere'den söz etmek mümkün olmadığından hem nesnelere hem de bu nesnelere delalet eden dilsel unsurlar nihayetinde içinde bulunan tanımsal çerçeveden bağımsız değildir. Esasen hangi sözcüğün ve işaretin neye delalet ettiğini belirlemenin imkânı da burada yatmaktadır. Bkz. *Age*, s. 50-52. Ne var ki Putnam'ın bu noktada realizmin öngördüğü uygunlukçu bir yaklaşımın karşılaştığı sorunun bir benzeriyle sözcükler ile kavramsal

'İçselcilik' ya da 'içsel realizm' olarak adlandırdığı bu yaklaşımın felsefe tarihindeki ilk savunucusu, Putnam'a göre, her ne kadar kendisi tarafından bu şekilde dile getirilmese de Kant'tır. Kant zihinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul edip, bunu 'akıl bir postülası' olarak görse de kendinde, *noumenal* varlıklara birebir tekabül eden tasavvurlara sahip olma imkânımızı yadsımıştır. Bir bakıma düşüncemizin sınırını ifade eden *noumena* hakkında da belirgin bir kavramsal içeriğe sahip değiliz. Dolayısıyla tecrübemize konu olan nesnelere hakkındaki bilgimiz onların *kendindeki* varlıklarını değil, bize görünen, 'bizim için' olan hallerini ifade ederler. Aynı şekilde dışarıdaki nesnelere gibi, iç duyumumuza konu olan nesnelere de *noumenal* bir gerçekliğe sahip olmayıp, sadece *bizim için* bir gerçekliğe sahip olmak noktasında 'aşkın olarak ideal'dirler. Bir başka ifadeyle, nasıl ki duyu tecrübemize konu olan dışarıdaki bir varlık hakkındaki duyumumuzu onun *kendindeki* haliyle karşılaştırma imkânından yoksun isek aynı şekilde iç algımızın bir duyumunu da onun *kendindeki* haliyle karşılaştırma şansımız bulunmamaktadır. Bu durumda, Putnam'a göre, Kant doğruluğu 'bir yargının nesnesine uygunluğu' olarak tanımlarken dışsalıcı, realist anlamda uygunlukçu doğruluk anlayışını değil, 'nominal bir doğruluk' anlayışını savunmuştur.⁸ İçsel realizm noktasında Kant'a çok şey borçlu olduğu ifade eden Putnam'a göre felsefenin neredeyse bütün sorunları Kant'la birlikte gerçekten ilgiye konu olmuştur.⁹

Putnam yaklaşımını 'pragmatik realizm' olarak da adlandırır¹⁰. Savunduğu yaklaşım ile pragmatizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymak noktasında Putnam'a göre William James de 'doğruluk' ile 'doğrulama (tasdik)' arasında yakın bir ilişki görmekte birlikte bu iki şeyi birbirine karıştırmadığını dile getirmiştir. James doğruluğu 'uygunlukçu' bir anlayışla izah etmenin yanlış olmaktan ziyade 'boş' bir iddia olduğunu ileri sürmüştür, çünkü böyle bir uygunluk ilişkisinin anlamlı olabilmesi için onun doğruluk iddialarımızdan ya da doğrulamalarımızdan bağımsız bir şekilde ortaya konulabilmesi

nesnelere arasındaki uygunluğun bilinmesi noktasında karşı karşıya kaldığını belirtmek gerekir. Bu konuda bkz. Devitt, *age*, 233; Alston, "What Metaphysical Realism Is Not", *Realism & Antirealism* (ed.) W. P. Alston, s. 112.

⁸ *Reason, Truth and History*, s. 60-64.

⁹ *Realism With a Human Face*, (ed.) James Conant, (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1990), s. 3.

¹⁰ Putnam, *Representation and Reality*, s. 114.

gerekir. Böyle bir şey de söz konusu olamayacağı için metafiziksel realizmin öngördüğü uygunlukçu doğruluk anlayışı bir sır olarak kalmak durumundadır. Doğruluk, James'e göre, kavranması mümkün olan bir şey olmalıdır ki bu, Pierce'in doğruluğu şimdi olmasa da nihai olarak (uzun vadede) doğrulanabilecek 'nihai kanaat' tanımlamasıyla uyumaktadır.¹¹ Putnam da pragmatist düşünürler gibi 'doğruluk' ve 'doğrulama'nın birbirinden bağımsız olamayacağını düşünmektedir.¹²

'Doğruluk' nedir? Dışsalcılığın öngördüğü uygunlukçu bir doğruluk anlayışının reddi kendi başına doğruluğu 'doğrulama'yla tanımlamayı gerektirmediği gibi, Putnam'a göre, doğruluğu 'rasyonel kabul edilebilirlik' yoluyla deyim yerindeyse *epistemize* etmek de *doğru* değildir, çünkü 'doğruluk bir ifadenin kaybedemeyeceği bir nitelik' olmasına karşın haklılaştırma (ya da haklı-çıkartılma) kaybedilemeyecek bir nitelik değildir¹³. Örneğin, bundan 3000 yıl önce 'Dünya düzdür' şeklindeki bir önerme rasyonel bir şekilde kabul edilebildiği halde (yani o zaman haklı-çıkartımsal bir meşruiyete sahip olmasına rağmen) bu durum böyle bir önermenin 3000 yıl önce doğru olduğunu göstermez. Öyleyse rasyonel kabul edilebilirlik zamandan zamana, kişiden kişiye farklılık gösterebilen ve derecelendirilebilen bir şey olmasına karşın bunlar doğruluk için söz konusu değildir. Ne var ki bütün bunlar, Putnam'a göre, dışsalcı bir doğruluk anlayışını değil, doğruluğu '*idealleştirilmiş rasyonel kabul edilebilirlik*' olarak gören içselciliği desteklemektedirler.¹⁴ Böyle bir doğruluk anlayışı iki temel düşünceye dayanır: "(1) doğruluğun burada ve şimdi [bir] haklılaştırmadan bağımsız olduğu fakat *bütün* haklılaştırmalardan bağımsız olmadığı. Bir ifadenin doğru olduğunu iddia etmek onun haklı-çıkartılabileceğini iddia etmektir. (2) doğruluğun istikrarlı veya 'yakınsak' olması beklenir; eğer hem bir önerme hem de değillesi 'haklılaştırılabilir' ise, koşullar bir kimsenin umabileceği kadar ideal olsa da [bu] önermenin bir doğruluk-değerine *sahip olduğunu* düşünmenin bir anlamı yoktur."¹⁵

¹¹ Putnam, *Pragmatism: An Open Question*, (Oxford: Blackwell, 1995), s. 10-11.

¹² *Age*, s. 12.

¹³ *Reason, Truth and History*, s. 55.

¹⁴ *Age*, s. 55.

¹⁵ *Age*, s. 56.

Her ne kadar Putnam 'doğruluk' ile 'haklılaştırma' arasında bir ayrıma gitse de 'rasyonel kabul edilebilirlik' kavramını 'doğruluk' kavramına önelediği ve böylece doğruluğu epistemik kavramlara indirgediği noktasında eleştirilmiştir. Bu eleştirileri haksız bulan Putnam, düşüncesinin doğruluğu epistemik kavramlara indirmekten ziyade 'doğruluk' ile 'rasyonel kabul edilebilirlik' arasında karşılıklı bir bağımlılığı öngördüğünü savunur.¹⁶ Bu noktada Wittgenstein'in ünlü "anlam kullanımdır" tezini çağrıştıracak bir şekilde, Putnam için " "içsel gerçekçilik" in özü doğruluğun kullanımı aşmadığıdır."¹⁷ Çünkü sözcüklerin ve ifadelerin farklı şekilde kullanımlarından dolayı aynı ortamda bile birbirleriyle bağdaşmadıklarını ve bu yüzden birlikte doğru olmalarının mümkün olabileceğini dikkate almak gerekir.¹⁸

Bununla birlikte, Putnam'a göre, içsel gerçekçilik 'ne olsa gider' şeklinde her şeyi meşrulaştıran bir görececilikle aynı kefeye konulmamalıdır. Çünkü kavramlarımızın içinde bulunduğumuz kavramsal çerçeveden bütünüyle soyutlanmış bir şekilde nesnelere birebir uygunluk içerisinde olamayacağı düşüncesi her kavramsal çerçevenin kendi başına bir diğer kavramsal çerçeveye eşdeğer olduğu/ olabileceği şeklindeki bir anlayıştan farklıdır. Yani içselcilik bilginin oluşmasında tecrübî verilerin önemsiz olduğunu, bilginin salt bir içsel tutarlılığın sonucu olduğunu değil, bu verilerin dışsalcılığın öngördüğü şekilde kavramlarımızdan (veya kavramsal çerçevemizden) bütünüyle bağımsız olamayacağını savunmaktadır. Öyle ki duyu verileri dahi kavramsal yapımızdan ve tercihlerimizden ayrı düşünülemezler; dolayısıyla 'kavramsal' olana bulaşmamış salt bir duyu verisinden söz edilemez. Aynı şekilde 'tutarlılık' ve 'kabul edilebilirlik' de psikolojimizden, biyolojimizden ve kültürümüzden soyutlanamayacağından değer yüküldürler. Onlar gerçeğe ilişkin nesnel bir tasavvur sunsalar da bu nesnellik nihai anlamda Tanrı'sal değil beşeri bir bakış açısının ürünüdür. Esasen, Putnam'a göre, insan olarak 'hiç yoktan iyi' olan böyle bir rasyonellik ve nesnellikten daha fazlasını da beklemeliyiz.¹⁹

¹⁶ Putnam, *Representation and Reality*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988), s. 115.

¹⁷ *Age*, s. 115.

¹⁸ *Age*, s. 115-116.

¹⁹ *Reason, Truth and History*, s. 54-55.

Putnam'a göre Amerikan pragmatizminin iki temel sezgisi vardır: 'yanılmacı' ve 'anti-septik' olması. James'ın bu bağlamda yapmaya çalıştığı şey doğruluğun gökten zembille inen bir şey olmayıp, temelde beşeri bir şey olduğunu vurgulayarak onu (doğruluğu) 'insanileştirme'sidir. Putnam'a göre Wittgenstein'in bütün kavramlarımızın 'yaşam biçimi'mize dayandığı görüşü ile bu insanileştirilmiş doğruluk tasavvuru arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki, buna göre, bir 'ortak gerçeklik' noktasında gerekli olan erişim *kavramsallaştırılmamış* bir gerçekliğe erişimi değil, ortak kavramlara erişimi gerektiren bir şeydir.²⁰ Bu bağlamda Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesindeki anahtar kavramlardan olan "dil oyunu" kavramını içsel/ pragmatik realizm açısından değerlendirmeye çalışan Putnam için bu kavram da dil oyunlarının kendi içinde veya kendi aralarında 'daha iyi' veya 'daha kötü' durum veya seçenekleri olamayacakları/ sunamayacakları anlamına gelmez.²¹ Her halükarda, Wittgenstein sıkı anlamda bir pragmatist veya Yeni-Kant'çı değilse de 'pratiğin önceliği üzerine vurgu'su noktasında Kant'çı geleneğin sezgilerini pragmatizmle paylaşmak gibi bir yaklaşıma sahiptir.²² Çünkü Wittgenstein'a göre bir yaşam biçiminin değerini, böyle bir yaşamın 'pratik ya da manevi değer'e sahip olup olmadığını dışarıdan, onun temel değerlerini paylaşmaksızın takdir etmek mümkün değildir.²³

Peki, *doğruluğun kullanımı aşamayacağı* ya da *doğruluğun haklılaştırmanın ötesine geçemeyeceği*²⁴ görüşünü epistemik bir indirgemecilikten, bir tür anti-realizminden ve hatta pozitivizmden ayıran nedir? Putnam'a göre içsel realizmi pozitivizmden ayıran ilkinin ikincisinden farklı olarak bir önermenin hangi yolla veya yollarla haklılaştırılabileceği noktasında baştan herhangi bir sınırlamaya gitmemesidir. Dolayısıyla, pozitivizmden farklı olarak, insanlar matematikten doğa bilimlerine ve hatta metafiziksel alanda bile bir 'doğrulama' yöntemi önerebilirler. Bu durumda içsel gerçekçinin yapacağı şey onların bu 'metafiziksel doğrulama' yöntemlerini ortaya koymalarına ve bu

²⁰ *Pragmatism*, s. 21.

²¹ *Pragmatism*, s. 37. Wittgenstein'ci dil oyunları hakkında böyle bir kanaate sahip olmak Putnam'a göre Rorty'nin sandığı gibi 'metafiziksel realizmi' gerektirmez. Bkz. *Age*, s. 34.

²² *Pragmatism*, s. 52.

²³ *Pragmatism*, s. 50-51.

²⁴ Putnam, *Realism With a Human Face*, s. ix.

noktada ikna edici olup olmadıklarına müsaade etmektir. İşte içsel realizmin doğrulama yöntemini pozitivist bir doğrulamacılıktan ayıran, Putnam'a göre, William James'in "pragmatizm" dediği bu 'açık-zihinli tutum'dur. Oysa pozitivism bir tür 'bilimperestlik'tir.²⁵

Putnam'ın içsel ya da pragmatik realizm olarak adlandırdığı yaklaşımı oldukça ilginç ve önemli bir takım felsefi açılımlar sağlamakla birlikte bir çok açıdan eleştiriye açık görünmektedir.²⁶ İlk bakışta içsel realizmin metafiziksel realizmin öngörülleri ile anti-realizmin sezgileri arasında sıkıştığını görmek zor değildir. Bu durum Putnam'ın Kant'çı yaklaşım için söyledikleriyle de uyumlu görünmektedir. Öyle ki, Putnam'a göre²⁷, Kant da bir yandan bilginin insan zihninin bir inşası olduğu düşüncesi diğer yandan ise bilginin 'Tanrı'nın Gözü bakış açısını' gerektirdiği düşüncesi arasında sıkışmıştı. İçsel realizm bakış açısını geliştirmek noktasında Kant'a çok şey borçlu olduğunu düşünen Putnam da hiç kuşkusuz bunun farkındadır. O da bir taraftan realizmin beklentileri istikametinde doğruluğun 'doğrulama' ya da 'haklılaştırma'yla özdeşleştirilemeyeceğini, bilginin salt bir içsel tutarlılığın sonucu olmayıp bu noktada tecrübi verilerin önemini vurgularken diğer taraftan beşeri ilgilerin etkin olduğu teorilerden veya kavramsal çerçevelerden bağımsız bir bilginin imkânını yadsımaktadır.

Yine, Putnam bir taraftan doğruluğun epistemize edilemeyeceğini savunurken diğer taraftan metafiziksel realizmin öngördüğünü iddia ettiği 'Tanrı'nın Gözü bakış açısını' reddederek onun gökten zembille inmeyen, 'insanileştirilmiş' bir şey olduğunu düşünmektedir. Hiç kuşkusuz insanın sınırlı ve yanılğan olan epistemik yapısıyla gerçekliği

²⁵ Age, s. ix. Putnam içsel gerçekçilik görüşünü geliştirdiği ilk dönemlerde M. Dummett'in global anti-realizminden etkilendiğini kabul etmekle birlikte ondan birkaç önemli noktada ayrıldığını savunur. O, Dummett'ci anti-realizm öngördüğü ampirik önermelerin 'değişmez bir şekilde doğrulanabilecekleri veya yanlışlanabilecekleri' düşüncesini kabul etmediği gibi, onun geçmişe dair idealist/ anti-realist sezgilerini de paylaşmadığını ileri sürer. Dummett'tan ayrıldığı bir diğer önemli nokta ise, Putnam'a göre, konuşmacının bir ifadenin anlamını hangi şartlarda kavramış olabileceğinin ölçütüyle ilgilidir. Dummett'in aksine, konuşmanın bir ifadenin anlamını kavramasının ölçütü onun (konuşanın) söz konusu ifadenin doğru olduğunu içinde bulunulan koşullarda bilfiil ortaya koyabilmesi değil, onun böyle bir ifadenin ideal epistemik koşullarda doğru olup olmadığı kararına rasyonel bir şekilde imkân tanıyacak bir beceriye sahip olmasıdır. Bkz. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, (New York: Columbia University Press, 1999), s. 17-18.

²⁶ Nitekim Putnam'ın bu yaklaşımı felsefi literatürde önemli tartışmalara konu olmuştur. Örneğin bkz. Devitt, age, s. 220-234; Alston, *A Realist Conception of Truth*, s. 132-187; Alston, "What Metaphysical Realism Is Not", s. 97-115.

²⁷ *Realism With a Human Face*, s. 18.

Tanrı'nın gözüyle görme imkânının bulunmadığı açıktır, bir kimsenin böyle bir şeyi bilginin imkân için şart koşması karşılanması imkânsız bir beklenti olacaktır. Ancak, eğer doğruluğu bir şekilde deyim yerindeyse beşeri bir düzlemde epistemize etmeyeceksek Tanrı'sal bakış açısı erişilemeyecek de olsa (böyle bir bakış açısını) gerçekliğe ilişkin bilginin ideal durumu için öngörmemiz bir ölçüde gerekli değil midir?²⁸ Epistemolojide 'yanılmacı' ve 'anti-septik' bir yaklaşım esasen metafiziksel realizmin savunduğu böyle bir bakış açısını dışlamak yerine zımnen de olsa öngörüyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda doğruluğu epistemize etmek ile hümanize etmeyi birbirinden ayırmak; birincisini kabul ret edip, ikincisini benimsemek makul görünmemektedir.

Diğer yandan yanılmacılık ilkesel olarak kabul edildiği sürece, içsel realistin "doğruluğun burada ve şimdi [bir] hakılaştırmadan bağımsız" olabileceği halde "bütün hakılaştırmalardan bağımsız olmadığı"nı söylemesinin ne tür bir gerekçesi olabilir? Bu noktada Devitt'in haklı olarak işaret ettiği gibi, beşeri bir düzlemde 'ideal ve rasyonel olarak kabul edilebilir' bir teorinin neden yanlış olamayacağına ilişkin bir gerekçe görünmemektedir. Nasıl ki epistemik kapasitesi insandan düşük bir varlığın 'ideal ve rasyonel olarak kabul edilebilir' bir teorisinin yanlış olabileceğini düşünebiliyorsak, aynı şey (en azından epistemik kapasitesi daha yüksek bir varlık dikkate alındığında) beşeri bir düzlem için de geçerli görünmektedir.²⁹ Aslında, öyle görünüyor ki, Putnam bu noktada ortaya çıkan sorunları da dikkate alarak idrakimizi aşan bir takım doğruların olabileceğini kabul etmektedir: "doğruluk bazen tanımayı-aşan [bir şey]dir çünkü dünyada olup biten, tasavvur etme gücümüzün ötesinde olmadığına bile, bazen tanıma gücümüzün ötesindedir."³⁰ Şimdi Putnam'ın bu dediklerinden bizim tarafımızdan bi-

²⁸ Anti-realizmin Tanrı'sal bir bakış açısıyla nasıl savunulabileceği noktasında önemli bir yaklaşım için bkz. Alvin Plantinga, "How To Be an Anti-Realist", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, (1982), s. 47-70. Yine, gerçekliği Tanrı'sal bakış açısıyla görmek noktasında teolojik bir açılım için bkz. Michael J. Murray, "The God's Eye Point of View", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, s. 78-96.

²⁹ Devitt, *age*, s. 224.

³⁰ Putnam, "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, 91 (1994), s. 516. Aslında Wright'ın işaret ettiği gibi Putnam içsel realist bakış açısını son dönemlerde dile getirdiği "sağ-duyu" veya "doğal" realizm ile biraz değiştirmiş gibi görünmektedir. Bu konudaki tartışma için bkz. Crispin Wright, "Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations", *The*

linmediği/ bilenmeyeceği halde Tanrı tarafından bilinen/ bilinebilecek doğruların olduğu veya olabileceği sonucuna varacak olursak, içsel realizmin bir şekilde metafiziksel realizmin öngördüğü 'Tanrı'nın Gözü' bakış açısını neden reddetmek gerektiğini anlamak oldukça güçleşecektir.³¹

2. Putnam, Wittgenstein ve Dinî İnanç

Yukarıda içsel ya da pragmatik realizm düşüncesini geliştirmekte Putnam'ın Kant'çı, Wittgenstein'ci sezgileri pragmatizmin temel öngörülerıyla sentezlediğini veya onları pragmatik bir biçimde yorumladığını gördük. Bu temel yaklaşım Putnam'ın dini inanç konusundaki görüşleri hususunda da işbaşında olmakla birlikte onun bu noktada Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin etkisini daha çok yansıttığı söylenebilir. Wittgenstein'in bu dönem felsefesindeki en anahtar kavramlardan birisi 'dil oyunları (*language games*)'dır. Farklı felsefi yaklaşımlara konu olan Wittgenstein'in bu düşüncesini yorumlayan Putnam'a göre 'dil oyunları'nın temel hedefi dini dil ile ampirik ya da bilimsel bir teorinin dilini birbiriyle karşılaştırmanın; aynı kefeye koymanın doğru olmadığını göstermektir. Öyle ki dini inanca sahip bir kimse bu inancıyla ampirik/ bilimsel bir olguya ilişkin bir öndeyide bulunmak durumunda olmadığından dini inancın ya da imanın ampirik bir yöntem ya da bilimsel bir keşifle çürütülmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla, "bilim dini çürütmüştür" şeklindeki bir iddia dini inancın tabiatına ilişkin bir yanlış tasavvurdan başka bir şey değildir.³² Burada temelde vurgulanan nokta, 'dini inanç' ile 'bilimsel inanç' arasında bir *süreklilik* ilişkisinin doğru olamayacağıdır. Putnam'a göre, Wittgenstein'in da 'saçma' veya 'hurafe' olarak gördüğü şey birbirleriyle karşılaştırılmaz, ölçülemez (*incommensurable*) görünen bu iki inancı ilişkilendirme çabasıdır.³³ "Bir dil oyununu anlamak bir yaşam biçimini paylaşmaktır. Ve yaşam bi-

Journal of Philosophy, 97 (2000), s. 335-364; Putnam, "When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright", *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), s. 594-600.

³¹ Bkz. Johannesson, *age*, s. 159. Yine bkz. Gavin T. Coldvert, "Thomism With a Realist Face: A Response to Hilary Putnam", s. 204 vd.

³² "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", *The Monist* 80 (1997), s. 491.

³³ *Renewing Philosophy*, s. 150.

çimleri bilimsel veya dini veya ahlaki veya tarihi veya siyasi veya edebi-eleştirel veya her ne olursa olsun sabit bir pozitivist üst-dil (*metalanguage*) ile betimlenemezler.”³⁴

Burada Wittgenstein’in Kierkegaard’cı bir tarzda dile getirmeye çalıştığı şey, Putnam’a göre, dini dilin gerçek anlamda ancak içinde bulunduğu yaşam biçimine bağlı olarak anlaşılabilir. Yani bir insanın yaşam biçimi onun sözcüklerle dile getirdiği inanç ifadelerinden ziyade yaşamsal tercihleri, aldığı kararlar vb. yoluyla anlaşılabilir. Kierkegaard’ın bir kimsenin bütün dini doğrulukları dile getirmesine karşın din-dışı bir yaşam sürebileceği ve belki de Tanrı’ya ibadet ettiğini düşündüğü halde bir puta tapabileceği şeklindeki iddiası bu bağlamda anlaşılmalıdır. Putnam’a göre, Kierkegaard’ın ve Wittgenstein’in burada altını çizmek istedikleri ortak nokta bir dindarın dile getirdiği ifadelerin onun yaşam biçiminden ayrı anlaşılamayacağı; böyle bir yaşam biçimini anlamının yolunun da bir anlam kuramından değil, insanı anlamaktan geçtiğidir.³⁵ Sonuçta bu yaklaşım paradoksal bir durum doğuruyor görünmektedir: “İnanıldığını ve dile getirdiğinin sözler ne olursa olsun, ne kadar “doğru” olursa olsun, [bunlar] senin dindar olduğunu veya bir puta değil, Tanrı’ya ibadet ettiğini göstermek için yeterli olmayabilir. Bu anlamda “dindar” olduğunu iddia etmek huşulu bir sorumluluktur.”³⁶

Peki, böyle bir din veya dini inanç anlayışı dışarıdan yapılacak eleştirilere kapalı mıdır? Putnam’ın Wittgenstein yorumuna göre bu sorunun yanıtı hem “evet” hem de “hayır”dır. Burada ‘dini bakış açısı’nın basitlik, öndeyicilik vb. niteliklere sahip bilimsel bir hipotezden farklı olduğu vurgulanmak isteniyorsa sorunun yanıtı “evet”tir. Çünkü Wittgenstein’a göre bir kimsenin salt bilimsel kanıtlara dayalı olarak *p* inancına sahip olması, bir dindarın dini yolla edindiği *p* inancıyla örtüşse bile ondan farklıdır.³⁷ Wittgenstein’cı anlam kuramının temel sezgisi olan “bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımındır” düşüncesine referansta bulunan Putnam’a göre dinî dil ile dinî-olmayan bir dil arasındaki iletişimsizliğin nedeni sözcüklerin farklı anlamlarda kullanılmasıdır. ‘Ölçülemezlik’ düşüncesinin de temelinde bu sezgi yatmaktadır. Bunu Wittgenstein’in

³⁴ “God and the Philosophers”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), s. 178.

³⁵ *Renewing Philosophy*, s. 154; krş. “God and the Philosophers”, s. 184-185.

³⁶ “God and the Philosophers”, s. 185.

³⁷ *Agm*, s. 178.

linmediği/ bilenmeyeceği halde Tanrı tarafından bilinen/ bilinebilecek doğruların olduğu veya olabileceği sonucuna varacak olursak, içsel realizmin bir şekilde metafiziksel realizmin öngördüğü "Tanrı'nın Gözü" bakış açısını neden reddetmek gerektiğini anlamak oldukça güçleşecektir.³¹

2. Putnam, Wittgenstein ve Dinî İnanç

Yukarıda içsel ya da pragmatik realizm düşüncesini geliştirmekte Putnam'ın Kant'çı, Wittgenstein'ci sezgileri pragmatizmin temel öngörülerıyla sentezlediğini veya onları pragmatik bir biçimde yorumladığını gördük. Bu temel yaklaşım Putnam'ın dini inanç konusundaki görüşleri hususunda da işbaşında olmakla birlikte onun bu noktada Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin etkisini daha çok yansıttığı söylenebilir. Wittgenstein'in bu dönem felsefesindeki en anahtar kavramlardan birisi 'dil oyunları' (*language games*)'dır. Farklı felsefi yaklaşımlara konu olan Wittgenstein'in bu düşüncesini yorumlayan Putnam'a göre 'dil oyunları'nın temel hedefi dini dil ile ampirik ya da bilimsel bir teorinin dilini birbiriyle karşılaştırmanın; aynı kefeye koymanın doğru olmadığını göstermektir. Öyle ki dini inanca sahip bir kimse bu inancıyla ampirik/ bilimsel bir olguya ilişkin bir öndeyide bulunmak durumunda olmadığından dini inancın ya da imanın ampirik bir yöntem ya da bilimsel bir keşifle çürütülmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla, "bilim dini çürütmüştür" şeklindeki bir iddia dini inancın tabiatına ilişkin bir yanlış tasavvurdan başka bir şey değildir.³² Burada temelde vurgulanan nokta, 'dini inanç' ile 'bilimsel inanç' arasında bir *süreklilik* ilişkisinin doğru olamayacağıdır. Putnam'a göre, Wittgenstein'in da 'saçma' veya 'hurafe' olarak gördüğü şey birbirleriyle karşılaştırılmaz, ölçülemez (*incommensurable*) görünen bu iki inancı ilişkilendirme çabasıdır.³³ "Bir dil oyununu anlamak bir yaşam biçimini paylaşmaktır. Ve yaşam bi-

Journal of Philosophy, 97 (2000), s. 335-364; Putnam, "When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright", *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), s. 594-600.

³¹ Bkz. Johannesson, *age*, s. 159. Yine bkz. Gavin T. Coldvert, "Thomism With a Realist Face: A Response to Hilary Putnam", s. 204 vd.

³² "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", *The Monist* 80 (1997), s. 491.

³³ *Renewing Philosophy*, s. 150.

çimleri bilimsel veya dini veya ahlaki veya tarihi veya siyasi veya edebi-eleştirel veya her ne olursa olsun sabit bir pozitivist üst-dil (*metalanguage*) ile betimlenemezler.”³⁴

Burada Wittgenstein’in Kierkegaard’cı bir tarzda dile getirmeye çalıştığı şey, Putnam’a göre, dini dilin gerçek anlamda ancak içinde bulunduğu yaşam biçimine bağlı olarak anlaşılabilir. Yani bir insanın yaşam biçimi onun sözcüklerle dile getirdiği inanç ifadelerinden ziyade yaşamsal tercihleri, aldığı kararlar vb. yoluyla anlaşılabilir. Kierkegaard’ın bir kimsenin bütün dini doğrulukları dile getirmesine karşın din-dışı bir yaşam sürebileceği ve belki de Tanrı’ya ibadet ettiğini düşündüğü halde bir puta tapabileceği şeklindeki iddiası bu bağlamda anlaşılmalıdır. Putnam’a göre, Kierkegaard’ın ve Wittgenstein’in burada altını çizmek istedikleri ortak nokta bir dindarın dile getirdiği ifadelerin onun yaşam biçiminden ayrı anlaşılamayacağı; böyle bir yaşam biçimini anlamının yolunun da bir anlam kuramından değil, insanı anlamaktan geçtiğidir.³⁵ Sonuçta bu yaklaşım paradoksal bir durum doğuruyor görünmektedir: “İnanıldığını ve dile getirdiğin sözler ne olursa olsun, ne kadar “doğru” olursa olsun, [bunlar] senin dindar olduğunu veya bir puta değil, Tanrı’ya ibadet ettiğini göstermek için yeterli olmayabilir. Bu anlamda “dindar” olduğunu iddia etmek huşulu bir sorumluluktur.”³⁶

Peki, böyle bir din veya dini inanç anlayışı dışarıdan yapılacak eleştirilere kapalı mıdır? Putnam’ın Wittgenstein yorumuna göre bu sorunun yanıtı hem “evet” hem de “hayır”dır. Burada ‘dini bakış açısı’nın basitlik, öndeyicilik vb. niteliklere sahip bilimsel bir hipotezden farklı olduğu vurgulanmak isteniyorsa sorunun yanıtı “evet”tir. Çünkü Wittgenstein’a göre bir kimsenin salt bilimsel kanıtlara dayalı olarak *p* inancına sahip olması, bir dindarın dini yolla edindiği *p* inancıyla örtüşse bile ondan farklıdır.³⁷ Wittgenstein’cı anlam kuramının temel sezgisi olan “bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımındır” düşüncesine referansta bulunan Putnam’a göre dinî dil ile dinî-olmayan bir dil arasındaki iletişimsizliğin nedeni sözcüklerin farklı anlamlarda kullanılmasıdır. ‘Ölçülemezlik’ düşüncesinin de temelinde bu sezgi yatmaktadır. Bunu Wittgenstein’in

³⁴ “God and the Philosophers”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), s. 178.

³⁵ *Renewing Philosophy*, s. 154; krş. “God and the Philosophers”, s. 184-185.

³⁶ “God and the Philosophers”, s. 185.

³⁷ Agm, s. 178.

verdiği ünlü bir örnekle açıklamak gerekirse, “Kıyamet Günü’ne inanıyorum” şeklindeki bir cümlenin anlamının dindar bir kimse ile dindar-olmayan bir kimse için birbirinden farklı anlamlara sahip olmasının nedeni dindar-olmayan bir kimsenin ‘olasılık’ temelinde Kıyamet Günü’nden söz etmesinin bir dindarından farklı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Buradaki sorun basit bir anlam farklılığı değildir. Kıyamet Günü’nün geleceğine inanan bir teist ile inanmayan bir ateistin aynı şey hakkında konuşuyor olmaları (aynı şeyi kastetmeleri) kullandıkları sözcüklerin farklı (anamlara sahip) olmadığını göstermez; söz konusu iletişimsizliğin nedeni de bu olsa gerektir.³⁸

Öyleyse Wittgenstein’ci temel sezgiye göre dinî dilin veya böyle bir dil oyununun dışında kalarak bir böyle dilin bilişsel olup olmadığına hükmetmek olanaklı değildir. Putnam’a göre burada Wittgenstein’in dile getirmek istediği şey şudur: “(1) derinliğine farklı olan bir yaşam biçimini “haricen” anlamamanın imkânları oldukça sınırlıdır; ve (2) dinî iddialar basitçe kötü bir şekilde “ampirik” iddialar olarak formüle edilemezler.”³⁹

Dini inanca dayanan yaşam biçiminin ya da genel anlamda insanların varoluşsal tercihlerinden kaynaklanan yaşam biçimlerinin aklî eleştiriye tabi tutulması noktasında ‘bilimsel’ bir indirgemeciliğe karşı olduğunu vurgulayan Putnam’a göre Wittgenstein için böyle bir tutum hem felsefenin hem de yaşamın düşmanıdır. Bu eleştiride akıldan kastın bir ‘tür teknik-araçsal rasyonellik’ olduğunu belirten Putnam ‘aklı’ bu şekilde ‘bilimci’ bir yaklaşıma teslim etmek noktasındaki yanlışlığın Wittgenstein tarafından gözden kaçırıldığını düşünür. Putnam’a göre bu noktada Pragmatizm daha iyi bir seçenek sunma potansiyeline sahiptir. Pragmatizmin belli başlı düşünürleri olan Pierce, James ve Dewey’in düşüncelerine referansla Putnam dinî ve ahlakî konuların varoluşsal önemini vurguladıktan sonra bu noktada pragmatist bir araştırma mantığının temel ilkelerini üç başlık altında sıralar:

(1) Tecrübe İlkesi. *Fikirler pratikte test edilmelidir.* Bu iddiayı dar bir bilimciliğe dönüşmesinden alıkoyan cömert pragmatist test etme kavramıdır. Testlerin hepsi bir laboratuvarında yapılamaz ve fizikte bile (...) yaşam laboratuvarında yapılan testler nihai olarak, hatta epistemolojik olarak, laboratuvarında yapılan testlerden daha önemlidir.

³⁸ *Renewing Philosophy*, s. 150-152.

³⁹ *Pragmatism*, s. 50.

(II) Yanılabilirlik İlkesi. Hiçbir insan ve hiçbir insanî görüş manzumesi yanılmaz değildir. Dine uygulandığında bu, dini ilhamın (şayet böyle bir şeyin var olduğuna müsaade edersek) bir zamanla-sınırlı ve bir kültürle-sınırlı bir insanın bütün kişiliğini kullandığı, [bu insanın] bir dilde doğru olduğunu düşündüğü şeyin hem kültürel varsayımlarla hem de kişisel özelliklerle dolu olduğu anlamına gelir. Vahyin naif "yazdırma" modeli reddedilmiştir. Tecrübeyle biliyoruz ki yanılmazlık iddiaları daima çatışır (hatta bir tek dini topluluk tarafından yapılan yanılmazlık iddiaları daima kendi kendileriyle çatışır) ve korkunç sonuçlara yol açar.

(III) İletişim İlkesi. (...) Tabiatı gereği doğruluk kamusal olmayı hedefler. Varoluşsal bağlanımların ne olursa olsun, onların doğruluğunu iddia ediyorsan onları müzakere etmeyi istemelisin. Bu ilke James'ın (...) harika "yaşama ve yaşatma ilkesi": "bizatihi müsamahasız olmayan her şey hususunda, *en azından haricen, müsamahalı ol*" ifadesiyle yakından ilişkilidir.⁴⁰

Putnam'a göre, bu ilkeleri reddeden ya da görmezlikten gelen dinî veya dinî olmayan varoluşsal bir tutum akla dayanmamaktadır.⁴¹

İnanan bir kimse ile inanmayan bir kimsenin anlam dünyasında böyle bir iletişim boşluğunun bulunması, Putnam'a göre, bu iki kişi arasında 'verimli bir diyalog'un olmayacağı anlamına gelmez. Aksine bir teist ile bir ateistin ileri sürdükleri kanıtları karşılıklı olarak eleştiriye konu etmeleri beklenir. Örneğin, bir ateist, bir teistin ileri sürdüğü kanıtları yetersizliği noktasında eleştirebileceği gibi, bir teist de bir ateisti veya bir natüralisti epistemik ve zihinsel bir takım kavramları 'natüralize' etme çabasının başarısızlığı konusunda eleştirebilir. Ancak bütün bu entelektüel çabaların 'dindar'lığın anlamını ifade ettiği söylenemez.⁴² Çünkü bir ateiste kanıtsal bir yolla bir şeyi kabul ettirebilmek ile Tanrı'ya inanmak arasında büyük bir uçurum vardır.⁴³ Ancak, Putnam göre, dinî dil ile betimleyici ya da bilimsel bir dilin aynı kefeye konularak anlaşılamayacağı düşüncesinden dinî inancın her türlü eleştiriden muaf olduğu; dini dilin kendi içinde, kapalı bir 'dil oyunu' olduğu anlamına gelmez. Burada vurgulanan şey bir kimsenin böyle bir dili anlaşılabilir bulup, eleştiremeyeceği değil, kendi görüşünün bu noktada 'bilimsel' olduğunu ileri süremeyeceğidir.⁴⁴

"Tanrı'nın varlığı ispatlanabilir mi?" Böyle bir sorunun birbirinden dikkatli bir şekilde ayrıştırılması gereken sorular yumağını içerdiğini düşünen Putnam'a göre ateist

⁴⁰ "God and the Philosophers", s. 182-183.

⁴¹ Agm, s. 183.

⁴² "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", s. 492.

⁴³ Agm, s. 493.

⁴⁴ Agm, s. 491.

felsefecilerin Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen kanıtlar hakkında olumsuz bir genellemeye gitmeleri doğru değildir. Bu kanıtlar bir ateistin doğru bulmadığı öncüllere sahip olabilirler, fakat buradan hareketle bütün bu kanıtların aynen geçersiz olduğu sonucuna varmak yanlıştır. Çünkü Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen geleneksel teistik kanıtların bir takım öncüllerden geçerli bir şekilde çıkarıldıkları ileri sürülebilir. Örneğin, evrenin zamansal bir başlangıcının olmadığı noktasında nedenlerin sonsuza dek tekrür etmesinde mantıksal bir çelişki olmasa da, bir bütün olarak evrenin zorunsuz (olumsal) olması en azından kozmolojik kanıtın savunucuları açısından evrenin varlığına ilişkin bir neden arayışına mani değildir. Yani bir bütün olarak evrenin zorunsuzluğu onun varlığına dair bir yeter neden arayışını haklı kılabılır ve buradan *Varlığı-kendinden-olan bir Neden* sonucuna varılabilir. Böyle bir kanıtı dayanarak Tanrı'nın bütün sıfatlarını çıkararak mümkün olmayabilir, fakat varlığı zorunlu olamayan evrenin Zorunlu bir temeli olduğunu gösterebilir. Bu kanıt, öncülleri evrensel bir kabule sahip olmadığından, herkesi ikna edebilecek bir kanıt olmasa da temelde bir ateistin de kabul edebileceği Tanrı fikrinin kaynağına dair bir önem veya işleve sahiptir. Çünkü "Neden yokluk değil de varlık var?" sorusu bir ateist için de derin bir entelektüel sezginin konusu olabilir. Öyleyse, diyor Putnam, geleneksel kanıtlar geçersiz veya döngüsel olmadıkları gibi, derin aklı sezgilerimize hitap etmektedirler. Dolayısıyla bu derin sezgilerin modern bilimsel düşünce tarafından çürütüldükleri düşüncesi eleştiriye açıktır.⁴⁵ Ancak Putnam bu kanıtların 'derin ve önemli' kavramsal ilişkilere delalet ettiğini düşünmekle birlikte kendi dini inancının kanıtsal bir temele dayanmadığını dile getirir.⁴⁶

Putnam'a göre dinî dil temel insanî bir potansiyel olmasına karşın böyle bir şeyin bilfiil hale getirilmesi herkesin gerçekleştirebildiği bir şey olmadığından kimi insanlar için böyle potansiyel mevcut dahi görünmeyebilir. İnsandaki böyle bir imkânının harekete geçmesi için salt bir entelektüel etkenden ziyade *tecrübî* bir unsurun bulunması gerekir. Dolayısıyla bir kimsenin sadece entelektüel bir yolla, metafiziksel bir kanıtla bağlı olarak Tanrı'ya inanması gerçek bir dini inanç için yeterli değildir. Bir kanıtın kişide derin bir hissi tetikleme mümkün olmakla birlikte, o kişinin inancı temelde

⁴⁵ Agm, s. 487-489.

⁴⁶ Agm, s. 490.

'belli bir felsefi kanıt'ın gücüne inanmakla eşdeğer ise, Putnam'a göre, böyle bir inanç Tanrı'ya inanmaktan ziyade bir 'metafiziksel illüzyon' olarak görülmelidir.⁴⁷

Monoteistlerin 'antropomorfik' bir tasavvurla Tanrı'yı 'aşkın varlık' olarak düşünmeleri, Putnam'a göre, Tanrı tasavvurundaki derin bir paradoksu varlığa getirmiştir. Bu yüzden bazı dindar düşünürler kabul etmese de ateistlerin bu bağlamda dile getirdikleri kimi itirazlar yersiz değildir. Tanrı'nın zaman içinde olduğu için biteviye bir değişim süreci içinde olduğu görüşünü 'kabul edilemez bir şekilde antropomorfik' bulan Putnam'a göre Tanrı'yı daha çok fiziksel evrene ilişkin tasavvurumuzun bir parçası olan zamana dâhil etmek O'nun aşkınlığından vazgeçmeyi gerektirecektir. Aynı şekilde, Ortaçağda teist düşünürlerin genellikle kabul ettiği Tanrı'nın Basitliği meselesi bugün eski gücüne sahip olmamakla birlikte bu yöndeki bir düşünce eğiliminin de haklı nedenlerinden söz edilebilir. Örneğin, sonlu varlıklar için bir şeyi 'bilmek' ile bir şeyi 'irade etmek' arasında bir ayrıma gitmek pekâlâ anlamlı olmasına karşın aynı şeyin Tanrı için de geçerli olduğunu düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Tanrı'nın bir şeyin var olduğunu düşünmesi ile O'nun bir şeyin var olmasını istemesi aynı sonucu doğurur; yani her ikisi de o şeyin varlığını gerektirir.⁴⁸ Dolayısıyla bu "bağlar, yani Tanrı'nın bir şeyin var olduğunu düşünmesi, O'nun onun var olmasını irade etmesi ve onun varlığı arasındaki bağlar zorunlu bağlardır."⁴⁹

Ancak, Putnam'a göre bu düşünceler Tanrı'nın basitliği için metafiziksel bir kanıt olarak görülmemelidir, çünkü Leibniz gibi Tanrı'nın bilgisinin ve iradesinin ayrı olduğunu savunanlar da olmuştur. Leibniz'e göre Tanrı'nın Zihni mümkün olan her şeyi kavradığı halde bir şeyi imkân düzleminden bilfiil -gerçeklik- düzlemine taşıyan O'nun İradesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın 'Zihni' ile 'İrade'si arasındaki farklılık 'İmkân' ile 'Gerçeklik' arasındaki farklılığa delalet etmektedir.⁵⁰ Yine de, Putnam için Tanrı'sal İrade nesnesinin varlığını gerektirmesi noktasında insan iradesinden farklılık arz etmektedir. Eğer Tanrı'nın bir şeyin varlığını bilmesi ile O'nun varlığını irade etmesi, dolay-

⁴⁷ Agm, s. 492.

⁴⁸ Agm, s. 493-4.

⁴⁹ Agm, s. 494.

⁵⁰ Agm, s. 494.

sıyla 'Âlim-i Mutlak' ile 'Kâdir-i Mutlak' sıfatlar sadece zorunlu olarak değil, aynı zamanda kavramsal olarak da ilişkili durumlar olmalıdır. Dolayısıyla diğer varlıklardan farklı olarak İlahî sıfatların birbiriyle olan bu zorunlu/ kavramsal bağı sadece bir 'şüpheli metafiziksel doktrin'in sonucu olarak görülmemelidir. Dahası, Putnam'a göre, İlahî sıfatların bu 'Bir', yani *basit* olduğu düşüncesiyle Tanrı'nın Aşkınılığı ve Zorunluluğu iç içe olduğundan birincisinden vazgeçmek ikincisini tehdit eden bir sonuç doğuracaktır.⁵¹

Tanrı hakkında konuşmanın mantığı hususunda Putnam ne Musa b. Meymun'un 'negatif teolojisi' ne de St. Thomas Aquinas'ın 'analoji' kavramının yeterli olacağı kanısındadır. Tanrı'nın ne olduğunun değil de, ne olmadığını dile getirilebileceğini öngören negatif teolojinin temel sorunu Tanrı hakkındaki herhangi bir konuşmamızı anlaşılabilir ve açıklanabilir bırakmasıdır. Buna karşın, Aquinas'ın Tanrı hakkında ancak yaratılmışların diliyle konuşabileceğimizi, bunun da sözcüklerin 'eş-anlamı' veya 'çok-anlamlı' kullanımıyla değil, 'analoji' yoluyla olabileceği noktasında Putnam bir açılım yapılabileceğini düşünür.⁵² "Tanrı hakkında düşünmek ve Tanrı hakkında konuşmak bizim için mümkündür, fakat böyle yapmak özsel olarak dilin *sui generis* kullanımlarını içerir."⁵³ Buna göre bilgi, kudret vb. sıfatları Tanrı için yüklem olarak kullanabiliriz, fakat bu sıfatları kendine mahsus, özel bir şekilde kullandığımızı kabul etmek durumundayız. Putnam için Tanrı hakkında konuşmanın nasıl işlediğini göstermenin yegâne yolu ise bu ifadelerin kişinin dini hayatında kullanıldığıdır. Hatta 'Tanrı' terimiyle ne kastedildiğini göstermenin bile bundan başka bir yolu bulunmadığından bir ateiste Tanrı'yı kanıtlamanın bir mantığı da yoktur. Esasen bir dindar içinde, Putnam'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın bir gereği de yoktur.⁵⁴

Görüldüğü gibi, Putnam'ın din, dinî inanç, iman, vahiy vb. konulardaki yaklaşımı önemli ölçüde Wittgenstein'in ikinci dönemdeki din felsefesi ile pragmatizmin temel

⁵¹ Agm, s. 494-495. Tanrı'nın basitliği ile varlığı, mahiyeti ve sıfatları arasındaki mesele bilindiği gibi İslam düşüncesinde de önemli tartışmalara konu olmuştur. Oldukça geniş olan bu meseleyi başka yerlerde ele aldığımız için burada bu konunun tartışmasına girmeyeceğiz. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, (der.) F. Terkan, Ş. Korkut, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 213-227; "Vâcib 'ül-Vucûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu: Bildiriler*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), c. I, s. 307-315.

⁵² Agm, s. 495-7.

⁵³ Agm, 497.

⁵⁴ Agm, 497-498.

sezgilerini bir şekilde sentezleme eğilimini yansıtmaktadır. Hem (bu döneminde) Wittgenstein'in hem de pragmatizmin felsefede daha ziyade yaşamsal ve tecrübî boyutunu öne çıkardıklarını dikkate aldığımızda bu yaklaşımların birbirlerini desteklemeleri için bir engel görünmemektedir. Wittgenstein'ci yaklaşımın bu bağlamdaki ayırt edici özelliği "dil oyunları" bağlamında dinî inancın ya da imanın kişinin yaşam tarzına/gramerine dayandırılabilir bir anlam ve tecrübeden soyutlanamayacağı ve buna bağlı olarak dışarıdan (örneğin, bilimsel yöntemeye dayalı) bir eleştirinin hedefini bulamayacağıdır.⁵⁵ Her ne kadar Putnam-Wittgenstein'ı yorumlamak noktasında dil oyunlarının kendi içinde eleştirilere kapalı olmadığını ve bu bağlamda bir teist ile ateist veya natüralist arasında kayda değer bir entelektüel diyalogun gerçekleşebileceğini dile getirirse de onun da dinî konularda yaşamsal tecrübeyi en önemli unsur olarak gördüğü açıktır. Dolayısıyla Putnam'ın dinî inanç konusunda bir takım kanıt ve gerekçeleri bütünüyle önemsiz görmese de onları ikinci plana ittiği söylenebilir.

Şimdi, öyle zannediyorum ki dinî inancın gerçek anlamının ve değerinin kavranmasında kişinin yaşamsal tecrübelerinin oldukça önemli bir yere sahip olduğu; örneğin, imanın salt bir önermesel doğruluğa indirgenemeyeceği birçok kimsenin üzerinde uzlaşabileceği bir noktadır. Ancak bunun inanç önermelerinin doğruluk-değerine ilişkin bilişsel bir arayışı önemsiz ya da ikincil bir konuma sürükleyebileceği pek kabul edilebilir görünmemektedir. Esasen iman açısından bu bilişsel ve yaşamsal (bir başka ifadeyle *doksastik* ve *doksastik-olmayan*) bu iki boyut kavramsal düzlemde birbirinden ayrıştırılabilir de nihai anlamda birbirinden soyutlanabilecek şeyler değildir.⁵⁶ Hatta, diğer alanlarda olduğu gibi, din alanında da teorik/ bilişsel hususların pratik/ yaşamsal hususlara mantıksal bir öncelik oluşturduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Dolayısıyla imanın gerçek anlamı ve değeri nasıl ki kişinin yaşamsal pratiklerinden ve varoluşsal tecrübelerinden soyutlanamıyorsa aynı şekilde böyle bir yaşam biçiminin öngördüğü inanç önermelerinin doğruluk (bilişsel) değerinden de ayrı düşünülemezler. Hatta bir yaşamın

⁵⁵ Putnam'cı pragmatik realizmin (bilimsel gözlemsel tecrübeye karşı) varoluşsal tecrübeye dayandırılmış bir savunması için bkz. Eberhard Hermann, "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", *Ars Disputandi* [<http://www.ArsDisputandi.org>] 3 (2003).

⁵⁶ Bu konuda Putnam'ın yaklaşımına St. Thomas'çı bir yanıt için bkz. Colvert, agm, s. 198 vd.

değerinin de aynı şekilde entelektüel bir değerlendirmenin konusu yapılabileceği, hatta yapılması gerektiği en az böyle bir yaşamın kendisi kadar değerli olsa gerektir. Aksi halde dinî yaşam biçiminin kendi içinde kapalı bir pratiğe dönüşmesini beklememek için bir neden yoktur. Bu noktada hiç kuşkusuz 'yaşam laboratuvarı' önemlidir, fakat öyle görünüyor ki böyle tecrübenin değeri bütünüyle yaşamsal bir deneyimle belirlenemez. Dinsel bir yaşamın en temelde bilişsel bir zemine dayanması gerektiğini dikkate aldığımızda 'doğruluk' sorusu sadece *iletimsel* bağlamda değil, *bizatihi* önemlidir.

Putnam'ın felsefesinde önemli yer tutan 'yanılabilirlik' düşüncesinin din alanındaki uyarlamaları da dikkate değer görünmektedir. Putnam'ın genel anlamda realizmi *insanileştirme* çabasının dinî alandaki etkisini onun yukarıda alıntılıdığımız 'Yanılabilirlik İlkesi' bağlamında dile getirdiği düşüncelerinde görmek mümkündür. İnsanın gerçekliği Tanrı'nın gözüyle göremeyeceği doğru görünmekle birlikte vahye imkan tanıyacak bir aşkın bilginin insana ulaşmasında ne gibi bir engel olabilir? Donovan'ın ifadesiyle. "...inanlar kendi başlarına Tanrı'nın Göz'ü Bakış Açısı'na sahip olmayabilirler, fakat eğer Tanrı onlara bildirirse onun getirdiği kesinliklere sahip olamazlar mı?"⁵⁷ Burada farklı vahiylerin varlığı dikkate alındığında vahye dayalı önermelerin genel ya da felsefi olmaktan ziyade belli bir dinle sınırlı doğruluk iddiaları olduğu, dolayısıyla buradan kestirme bir sonuca varılamayacağı düşünülebilir.⁵⁸ Ancak bir vahyin doğruluk iddiaları belli bir dil oyunuyla veya yaşam biçimiyle sınırlamadıkları sürece böyle düşünmenin bir gerekçesi var mıdır? Putnam, anımsanacağı üzere, vahyin imkânını reddetmemekle birlikte onun 'naif yazdırma' anlayışına karşı çıkmaktadır. Kuşkusuz burada 'vahyin naif yazdırma' ifadesiyle ne kastedildiği açıklanmaya muhtaç görünmekle birlikte, Putnam böyle bir şeyin imkânını yadsırken daha ziyade bir takım olumsal insanî koşullara ve kültürel unsurlara bağlı yanılabilirliği esas almaktadır. Vahyin belli bir takım tarihsel ve toplumsal koşullar altında muhataplarına geldiği düşünüldüğünde zamansal, mekansal, dilsel, kültürel unsurlar içermesi doğal görünmektedir. Bununla birlikte vahyin kaynağının Tanrı olduğu veya olabileceği kabul edildiğinde ya da en azından böyle bir imkânın varlığı çürütülmediği takdirde insan bilgisinin karşı

⁵⁷ Peter Donovan "An Ideal Philosophy of Religion?", *Stimulus* Vol.17 (May 2009), s. 14.

⁵⁸ Bkz. Donovan, agm, s. 14.

karşıya bulunduğu 'yanılma' dairesini aşabileceği söylenebilir. Böyle bir vahyin doğruluk iddialarının bilişsel değerinin bir takım olumsal koşulları veya unsurları ikinci plana itebileceği noktasında da realist bir yaklaşım için herhangi bir engel görünmemektedir.

Abstract: Putnam, Realism and Religious Belief

The article presents a descriptive as well as a critical assessment of Hilary Putnam's internal or pragmatic realism in conjunction with its implications on his recent approach to religious belief. It thus argues that the basic shortcomings of Putnam's realism stem from certain assumptions made to the effect that truth cannot be independent from our conceptual frames and therefore that metaphysical realism is incoherent. It is then argued that given that there are no *a priori* reasons for thinking that God's Eye view is unintelligible, a realistic conception of revelation can be defended. The article also provides a critical account of Putnam's view of religious belief which gives a priority of religious life rather than its cognitive aspect.

Keywords: Putnam, Realism, Internal Realism, Pragmatism, Wittgenstein, Religious Belief.

KAYNAKÇA

Alston, William P. *A Realist Conception of Truth*, (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

_____. "Introduction", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

_____. "What Metaphysical Realism Is Not", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

Byrne, Peter. *God and Realism*, (Aldershot: Ashgate, 2003).

- Coldvert, Gavin T. "Thomism With a Realist Face: A Response to Hilary Putnam", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).
- Crispin Wright, "Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations", *The Journal of Philosophy*, **97** (2000), s. 335-364.
- Devitt, Michael. *Realism and Truth*, (Oxford: Blackwell, 1982).
- Donovan, Peter. "An Ideal Philosophy of Religion?", *Stimulus* Vol.17, no 2 (May 2009).
- Haack, Susan. "Realism", *Synthese* **73** (1987), s. 275-299.
- Hermann, Eberhard. "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", *Ars Disputandi* [<http://www.ArsDisputandi.org>] **3** (2003).
- Horwich, Paul. "Three Forms of Realism", *Synthese* **51** (1982), s. 181-201.
- Johannesson, Karin. *God Pro Nobis: On Non-Metaphysical Realism and The Philosophy of Religion*, (Leuven: Peeters, 2007).
- Moore, Andrew; Scott, Michael. (ed.) *Realism and Religion*, (Aldershot: Ashgate, 2007).
- Murray, Michael J. "The God's Eye Point of View", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*, (New York: Cambridge University Press, 1981).
- _____. *Representation and Reality*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988).
- _____. *Realism With a Human Face*, (ed.) James Conant, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).
- _____. *Renewing Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- _____. "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, **91** (1994), s. 445-517.
- _____. *Pragmatism: An Open Question*, (Oxford: Blackwell, 1995).
- _____. "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", *The Monist* **80** (1997), s.487-499.

- _____. "God and the Philosophers", *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), s.175-187.
- _____. *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, (New York: Colombia University Press, 1999).
- _____. "When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright", *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), s. 594-600.
- Plantinga, Alvin. "How To Be an Anti-Realist", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, (1982), s. 47-70.
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *islâmiyât*, c. 4, s. 3 (2001), s. 19-33.
- _____. "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempoymu Bildirileri*, (der.) F. Terkan, Ş. Korkut, (Ankara: Elis Yayınları, 2005).
- _____. "Vâcib'ül-Vucûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempoymu: Bildiriler, I* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008).