



Pragmatik Gerçekçi Bir Din Felsefesi

Tuğba Taşdemir

<https://orcid.org/0000-0001-7625-0020>

Dr. Arş. Gör., Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Artvin, Türkiye
<https://ror.org/02wcpmn42>
t.c55@artvin.edu.tr

Beyza Nur Çavuş

<https://orcid.org/0000-0003-3278-0999>

Arş. Gör., Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Samsun, Türkiye
<https://ror.org/028k5qw24>
beyzanur.cavus@omu.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Herrmann, Eberhard. "Pragmatik Gerçekçi Bir Din Felsefesi". çev. Tuğba Taşdemir - Beyza Nur Çavuş. <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 409-420. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1617010 .
Makale Türü:	Çeviri Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	10 Ocak 2025
Kabul Tarihi:	17 Mart 2025
Yayın Tarihi:	28 Mart 2025
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Yazar Katkıları:	Makalenin Çevirisi Yazar-1 (%55)- Yazar-2 (%45) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%45)- Yazar-2 (%55)
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu makale gerçeğin nasıl kavranacağına ilişkin felsefi sorunu ele alır. Buradaki zorluk, gerçek olarak tecrübe ettiğimiz gerçek olanın arasında bir fark olmadığı iddiası ile gerçeğin kavramsallaştırılmamış olduğu iddiası arasında bir orta yol bulmaktır. Bu bakımdan felsefedeki pragmatist gelenek bize ikisi arasında bir yol bulmada birkaç işe yarar fikir sağlamayı vadeder. Yazar, indirgemeci olmayan ve dolayısıyla hem dindar hem de dindar olmayan din felsefecileri için kabul edilebilir olan pragmatik gerçekçi bir din felsefesi geliştirmede bu görüşlerden bazılarına başvurur. İlk olarak önerisinin artalanı olan pragmatizmin çok kısa bir özetini verir. İkinci olarak pragmatist gelenekteki gerçekçilik kavramının aksine günümüz analitik din felsefesinde dini ya da teolojik gerçeklik olarak adlandırılana ilişkin varsayımlara kısaca değinir. Üçüncü olarak Rudolf Carnap'ın varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki fark düşüncesinden yararlanarak metafiziğe uygun olan ve olmayan ontolojik bağlılık arasında ayrım yapar. Dördüncü olarak Hilary Putnam'ın metafiziksel olarak gerçekçi bir varlık tasavvuruna yönelik eleştirisini ve beşinci olarak Putnam'ın içsel gerçekçilik olarak adlandırdığı şeye dair savunusunu ortaya koyar. Altıncı olarak yaşamlarımızdaki gözleme dayalı tecrübelerle var oluşa ait tecrübeler arasındaki farka dair pragmatist bir yaklaşım önerir. Son olarak Tanrı inancının Tanrı'nın varlığını varsaymayı gerektirdiği kabulünün makul olup olmadığı sorusunda pragmatik din felsefesine başvurur.



A Pragmatic Realist Philosophy of Religion

Tuğba Taşdemir

<https://orcid.org/0000-0001-7625-0020>
Dr. Research Assistant, The Department of
Religious Sciences, Artvin, Türkiye
<https://ror.org/02wcpmn42>
t.c55@artvin.edu.tr

Beyza Nur Çavuş

<https://orcid.org/0000-0003-3278-0999>
Research Assistant, Department of Philosophy
and Religious Sciences, Samsun, Türkiye
<https://ror.org/028k5qw24>
beyzanur.cavus@omu.edu.tr

Citation:	Herrmann, Eberhard. "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion". trans. Tuğba Taşdemir - Beyza Nur Çavuş. <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 409-420. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1617010 .
Article Type:	Translation Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	10 January 2025
Date of acceptance:	17 March 2025
Date of publication:	28 March 2025
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
Author Contributions:	Translation of article Author-1 (%55) - Author-2 (%45) Submission and Revision Author-1 (%45) - Author-2 (%55)
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This article deals with the philosophical problem of how to conceive reality. The difficulty consists in finding a middle way between the claim that reality is unconceptualised reality and the claim that there is no difference between what is real and what we experience as real. In this regard, the pragmatic tradition in philosophy promises to provide us with some fruitful ideas for steering a path between the two. The author applies some of these ideas in developing a pragmatic realist philosophy of religion which is not reductionist and therefore acceptable for religious as well as non-religious philosophers of religion. First, he gives a very short summary of pragmatism as background to his proposal. Second, in contrast to the notion of realism in the pragmatic tradition he sketches the presuppositions of what is labelled religious or theological realism in present analytic philosophy of religion. Third, he distinguishes between ontological commitments that are metaphysical in character and ontological commitments that are not, drawing on Rudolf Carnap's idea of the difference between internal and external questions of existence. Fourth, he presents Hilary Putnam's criticism of a metaphysically realist conception of existence and fifth, Putnam's defence of what he calls internal realism. Sixth, he puts forward a pragmatic idea of the difference between observational experiences and existential ones in our lives. Finally, he applies this pragmatic philosophy of religion to the question of whether it is reasonable to claim that belief in God presupposes God's existence.

Giriş

Temel felsefi sorunlardan biri, gerçek nasıl kavranır problemidir. Bu aynı zamanda dinleri anlamamız açısından da büyük bir sorundur. Buradaki zorluk gerçeğin zihinden tamamen bağımsız olduğu savı ile idealizm arasında bir orta yol bulmaktır. Bu bağlamda felsefedeki pragmatist gelenek bize ikisi arasında bir yol bulmada birkaç işe yarar fikir sağlamayı vadeder. Bu fikirlerden bazılarını, indirgemeci olmayan ve dolayısıyla hem dindar hem de dindar olmayan din felsefecileri için kabul edilebilir olan pragmatik realist bir din felsefesi geliştirirken uygulayacağım. Makalenin yapısı aşağıdaki gibi olacak: İlk olarak kendi din felsefesi yapma biçiminin tarihsel bir artalanı olarak pragmatizmin çok kısa bir özetini vereceğim.^[1] İkinci olarak pragmatist gelenekteki gerçekçilik kavramının aksine günümüz analitik din felsefesinde dini ya da teolojik gerçeklik olarak adlandırılan şeye ilişkin varsayımlara kısaca değineceğim. Üçüncü olarak Rudolf Carnap'ın varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki fark düşüncesinden yararlanarak metafiziğe uygun olan ve olmayan ontolojik bağlılık arasında ayırım yapacağım. Dördüncü olarak Hilary Putnam'ın metafiziksel olarak gerçekçi bir varlık tasavvuruna yönelik eleştirisini ve beşinci olarak onun içsel gerçekçilik olarak adlandırdığı şeye dair savunusunu ortaya koyacağım. Altıncı olarak yaşamlarımızdaki gözleme dayalı tecrübelerle var oluşa ait tecrübeler arasındaki farka dair pragmatist bir yaklaşım önereceğim. Son olarak bu pragmatik din felsefesini, Tanrı inancının, Tanrı'nın varlığını varsaydığını iddia etmenin makul olup olmadığı sorusuna uygulayacağım.

1. Pragmatizm

Pragmatistlerin çoğu pragmatist ilkeyi kullanarak görelilikle metafizik gerçekçilik, dogmacılıkla şüphecilik arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Bir kavramın anlamını ortaya çıkarmak için bu kavramın doğruluğundan ne gibi pratik sonuçlar çıkabileceğini düşünmeliyiz. Dolayısıyla, neyin doğru olduğuna dair inanç, praksisten ayrı bir ifadenin önermesel içeriği olarak değil bir alışkanlık, bir davranış eğilimi olması bakımından eylemlerimizi yöneten bir şey olarak kavranır. Bunun karşıtı ise inançsızlık ve şüpheci. René Descartes'ın metodolojik şüphesinden farklı olarak şüphenin bu türü irade dışı ve sıkıcıdır. Genellikle kişinin önceden kabul edilen inançlarıyla tutarsız olan birkaç şaşırtıcı olgudan kaynaklanır. Şüphe baş gösterdiğinde genellikle çevremizle şüphelerimizin ortadan kaldırıldığı yeni bir denge sağlamak için sorgulama sürecine başlarız; bu yeni denge, yeni alışkanlıklar ve gözden geçirilmiş inançlar anlamına gelir. Tutarlılığa dair sorgulama bu süreçle ilgilidir. Ancak burada tutarlılık, kişinin çevresiyle duyuşsal dengesini de kapsadığı için yalnızca mantıksal tutarlılık olarak anlaşılmalıdır. Başarılı bir sorgulama sabit bir düşünceye götürür fakat bu sabitlik geçicidir ve zamanla yeni şüpheleri beraberinde getirecektir.

Charles Sanders Peirce, bu sorgulama fikrini bilimle ilişkili olarak detaylandırırken John Dewey ise bu fikri evrensel bir perspektifle genişletir. Dewey'den sonra çoğu pragmatist, bu yöntemi hayatın her alanında gerçekten düşündüklerimizin ve düşünmemiz gerekenlerin rehberi olarak görmüştür. Bilişsel deneyim sorgulamanın sonucudur. Süreç hissedilen bir zorlukla başlar, olası çözümlerin kavramsal detaylandırma aşamasından geçer ve deneyimin yeni bir bütün içinde nihai bir yeniden yapılandırılmasıyla sonuçlanır. Bu birleştirilmiş bütün, mantıksal olarak konuşursak, kapalı bir sistem değildir. Tecrübe edilen bütünlüğün hissedilen dolaysızlığı olduğu için bunu, birleştirilmiş bir bütünlük olarak tanımlarız. Bu birleştirilmiş bütün fikriyle pragmatistler, önceki olguların bir tür pasif kaydı olan bilgiye göre "seyirci bilgi teorisi (the spectator theory of knowledge)" olarak tanımlanan şeyin ne olduğu sorusunu yanıtlar. Bu görüşün yerine bilmek, sezen ya da öngören ve çevremizle gelecekteki tecrübeye

[1] Bu özet, *Encyclopedia of Science and Religion*, J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.), New York: Macmillan, 2003 içindeki 'Pragmatizm' başlıklı makaleme dayanmaktadır.

dayanan etkileşimlerimizdeki uyumumuza rehberlik eden yapıcı kavramsal bir aktivite olarak görülür. Bu yüzden özellikle olgu ve değer, amaç ve araç, beden ve akıl arasındaki klasik ontolojik ayrımlara mutlak bir statü atfedemeyiz. Bu ayrımlar daha ziyade işlevsel ve bağlamsal açıdan anlaşılmalıdır. Sonuç olarak çoğu pragmatist, düşüncenin kendinde şeylere tekabülü olarak hakikati reddeder. Bunun yerine hakikat, düşüncelerimizin sorunsal durumlara başarılı bir biçimde uyarlanması meselesidir.

William James de bu görüşü paylaşır. Bununla birlikte o, hakikat anlayışında bir inancın sadece test edilebilir sonuçlarına odaklanmaz. Daha ziyade, inancı olan bir insan için sonuçlara vurgu yapar. Doğru inançlar işe yarar. Beklendiği gibi bu hakikat anlayışı, gerçeğin açık bir biçimde yararlı olma ile özdeşleştirilmesi olarak ele alınmıştır. Ancak James farklı inançların işleyişindeki farklı yollar arasında ayırım yapar. Ampirik yargılarla ilgili olarak 'doğru', 'gözlem ve deney yoluyla doğrulanmış' olma anlamını taşır. Dolayısıyla hakikati fayda ile tanımlama suçlaması ampirik yargılar için geçerli olamaz. A priori hakikatler, konuştuğumuz gerçeklik aracılığıyla kavramsal ön kabuller olarak kabul etmeye hazır olduğumuz hakikatler olduğundan suçlama bu gerçeklere de uygulanamaz. Hakikatlerin üçüncü bir kısmı olan ahlak, estetik ve din söz konusu olduğunda hakikat ve fayda arasında pragmatist bir ilişki vardır. Bu yargılar deneysel olarak doğrulanamaz. Doğruluk değerine yaşamlarımızdaki pratik işlevi ile karar verilir. Dinler boş laflardan ibaret değilse inanan insanlar için işe yarar sonuçları olmalıdır, başka bir anlatımla insanların hayatlarında var oluşturalar tatmin edici bir biçimde işe yaramak zorundadırlar. Bir bakıma pragmatizme göre bilim ve din arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de insan olarak kim olduğumuz hakkında söyleyecek bir şeyi vardır. Ne din ne de bilim insan deneyiminden bağımsız olabilecek bir gerçeklikten söz etmez. Bununla birlikte bilim deneysel, gözlemsel tecrübe ile ilgilenirken dinde odak noktası varoluşsal deneyimdir. Açıkçası bu tür bir pragmatist yaklaşım ana akım analitik din felsefesine karşıdır.

2. Tanrının Varlığı Hakkında Gerçekçilik

Hem inançlı kimselerin hem de ateistlerin Tanrı inancının, Tanrı'nın varlığını varsaydığını kabul ettiği söylenir. Bunun altında yatan, iki savın birleşimidir. İlk olarak eğer bir kişi Tanrı'ya inanıyorsa Tanrı'nın gerçekten var olduğuna da inanır. İkinci olarak, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu bir olgu sorunudur. İkinci argüman, 'dini inancın ve dilin temel nesnesi olan, insan aklını aşan, düşüncelerimize, eylemlerimize ve tutumlarımıza bağlı olmayan (veya kesin olarak bağımsız olan) ilahi bir gerçeğin var olduğu bir yaklaşım' olarak ifade edersek teolojik veya dini gerçekçilik olarak tanımlanan şeyin gerekli bir parçasıdır.^[2] İsrarla iddia edildiği üzere,

"Gerçeğin neye benzediği ve onu nasıl kavradığımızın her zaman birbirinden ayrı sorularıdır... Gerçek olan şey ona ilişkin kavramlarımızdan bağımsızdır. En azından gerçekçilerin savunduğu budur. Gerçekçiler, genellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin gerçekten var olup olmadığı sorusunu dikkate alacak ve böyle bir varlığın mantıksal olarak hiçbir şekilde bizim anlayışımıza bağlı olmadığını ileri süreceklerdir. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığının bizim gibi mümkün varlıkların doğasından tamamen bağımsız olması gerektiğini iddia edeceklerdir. Bununla birlikte ateistler de bu fikre katılacaklardır. Bir Tanrı'nın olabileceğini kabul edebilirler fakat olmadığı fikrini benimserler. Bu, gerçekte durumun ne olduğuna dair bir tartışmadır. Ateizm, gerçeğin aslında Tanrı'yı içermediğini savunur, ancak hatadan bahsetmeye istekli olması, bu konudaki hakikat ihtimalini kabul ettiğini gösterir."^[3]

[2] Michael Scott - Andrew Moore, "Can Theological Realism Be Refuted?", *Religious Studies* 33/4 (1997), 402.

[3] Roger Trigg, "Theological Realism and Antirealism", *A Companion to Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell, 1997), 213.

3. Ontolojik Bağlılık

Açıkça gerçekçiler aşkın, ilahi bir gerçek hakkında konuştuklarında özel bir ontolojik bağlılık ortaya koyar. Carnap'ın 'Empirizm, Semantik ve Ontoloji'^[4] adlı çalışmasında ileri sürdüğü varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki farkı kullanarak ontolojik bağlılığın ne anlama gelebileceğini açıklayacağım. Carnap bir pragmatist olmamasına rağmen varlık hakkındaki akıl yürütme biçimi, pragmatistlerin varlık kavramına yaklaşımıyla birkaç benzerlik gösterir.

Carnap'a göre varlık hakkında konuştuğumuzda hangi kavramsal şemanın kullanılması gerektiğine karar verme ihtiyacı duyarız: Günlük hayatın şeması mı? Matematiğin mi? Peri masallarının mı? Quantum fiziğinin mi? Ya da başka bir şema mı? Şüphesiz bu şemalardaki tümceler dil kullanımının maddi kipinde oluşur. Örneğin bu tümceler nesne-dilde ifade edilir ve Carnap'ın bakış açısından yanıltıcı bir biçimde gerçek nesnelere atıfta bulunur, onlarla ilgili olgusal bağlılıkları açıklar. Ancak soru, sayılar gibi şu ya da bu kavramsal şemada oluşturulan varlıkların gerçekten var olup olmadığı değildir. Hangi kavramsal şemanın makul bir biçimde uygulanması gerektiği, başa çıkma ihtiyacı duyduğumuz sorunlar ve uygulama ihtiyacı ya da isteği duyduğumuz eylemlerin uygunluğuna göre belirlenecektir. Belli bir kavramsal şema kabul edildikten sonra önemli dışsal sorular konu edinilebilir; örneğin on ve yirmi arasında asal sayıların olup olmadığı gibi.

Dolayısıyla Carnap araştırılması gereken herhangi türde bir şeyin varsayılan varlığına dair metafiziksel bir varlık kavramını hesaba katmaz. Bunun yerine deneyimimizi en tatmin edici biçimde açıklayan kavramsal şema bir varlığı varsayıyorsa bu şeyin var olduğunu varsayabiliriz. Bununla birlikte neden Carnap'ın varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki ayrımını ve kavramsal şemaların önemli olduğu fikrini kabul etmeliyiz? Metafizik gerçekçiler Tanrı'nın varlığı meselesinin bir kavramsal şema konusu olmadığını kesin bir biçimde ileri sürmüyor mu? Varsayılan gerçek şeylerin ilişkilendirilmesi gereken metafiziksel bir varlık kavramının olmadığı metafiziksel olmayan ontolojik bağlılık anlayışının aksine metafizik gerçekçi, aslında varlığın genel bir metafiziksel kavramının olduğu bir ontolojik bağlılık fikrinden söz eder. İster ağaç ister kara delik ya da Tanrı olsun gerçek olduğu iddia edilen şeylerin varlığı bu kavramla ilişkili olmak zorundadır. 'Metafizik varlık kavramı' ifadesini metafizik gerçekçi için korunması gerekeni, başka bir anlatımla gerçekten var olanın ya da olmayanın insandan bağımsız olduğunu belirtmek için kullanıyorum. Eğer bir şey varsa, sadece onu nasıl kavramsallaştırdığımızı değil aynı zamanda onu kavramsallaştırabilen herhangi birinin olup olmadığını hesaba katmaksızın vardır. Putnam'ın metafizik gerçekçilik eleştirisini kullanarak bu durumdaki sorunun ne olduğunu, diğer bir deyişle kavramsallaştırma boyutunun göz ardı edilmesinden kaynaklandığını göstermek istiyorum.

4. Metafizik Gerçekçilik Eleştirisi

Yeni-pragmatist Putnam'ın felsefe yapma biçimini seçmemin nedeni şudur: Metafizik gerçekçilerin ortak özelliği, hakikati insan bilincinden bağımsız bir gerçekliğe uygunluk açısından tanımlayarak gerçeğin nesnellliğini korumalarıdır. Bu gerçeklik kendi içinde kavramsallaştırılmamış bir gerçekliktir. Bu hakikat tanımıyla söz konusu görüşün akla uygun tek alternatifi, hakikatin nesnellliğini inkâr etmekte ortaya çıkar. Putnam'ın amacı; hakikatin kavramsallaştırılmamış, zihinden bağımsız olgular ve yargılar arasında bir örtüşme olduğu fikrini reddederken hakikatin nesnel kalmasını mümkün kılan bir yol bulmaktır. Putnam'ın hakikatin kavramsallaştırılmamış gerçeklikle örtüşmesi fikrini reddetmesinin ana nedeni, böyle bir örtüşmeyi kabul etmemiz durumunda, kavramlar var olmadan önce bu olgulara ya da nesnelere erişebildiğimizi ve bunları

[4] *Revue Internationale de Philosophie* 4: 20-40, 1950. Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, 2. Baskı. (Chicago: University of Chicago Press, 1956) içinde yeniden basılmıştır.

tanımlayabildiğimizi varsaymamız gerekeceğidir. Bir taraftan yargılarımız, örneğin kavramsallaştırmalarımızın sonucu ile diğer taraftan kavranmamış olgular ya da nesnelere erişmemiz gerekir. Bununla birlikte olguları ya da nesnelere tanımlamak istersek bunların kavramsallaştırılması gerekir ve hatta farklı yollarla kavramsallaştırılabilir olmalıdır. Kuşkusuz cisim, zaman, yer, tanım, nicelik ve nitelik gibi birçok temel kategori ya da kavramlar – nasıl adlandırırız adlandırılmı – olmadan, biz insanlar gerçekliği bizim için gerçeklik olarak deneyimleyemeyiz. Bununla beraber bu kategorileri gerçekten uyguladığımızda bunu farklı örtüşmeler yaratarak farklı şekillerde yapabiliriz. Elimde bir kalem olan şey, kalemin hiç kullanılmadığı ve kalem kavramının bu yüzden ortaya çıkmadığı yerlerde yaşayan insanlar tarafından başka bir şey olarak kavramsallaştırılır. Dolayısıyla örtüşme düşüncesiyle ilgili sorun,

“...kelimeler ya da kavramlar ve diğer varlıklar arasında örtüşmenin mevcut olmaması değildir. Kelimeler ya da zihni semboller ile zihinden bağımsız şeyler arasında yalnızca bir tane örtüşme seçmek için zihinden bağımsız şeylere, öncesinde göndergesel erişimimiz olması gerekirdi. Yalnızca onlardan birisini sertçe bastırarak (veya onlardan birine herhangi bir şey yaparak) iki şey arasında bir örtüşme sağlayamazsın; yani gerçek nesnelere erişim olmadan kavramlarımız ile varsayılan numenal nesnelere arasında bir örtüşme sağlayamazsın. Örneğin Newton fiziği doğruysa o zaman her bir fizik olay iki şekilde tanımlanabilirdi: Boş uzay boyunca belli bir mesafede hareket eden (Newton’un hareket olarak yer çekimini nasıl tanımladığı) ya da diğer alanlar (veya aynı alanın diğer kısımlarında) üzerinde bölgesel olarak hareket eden parçacıklar açısından. Maxwell’in alan teorisi ve ‘gecikmeli potansiyel teorisi (retarded potential theory)’ metafiziksel bakış açısıyla uyumsuzdur çünkü birbirinden ayrı olan parçaların hareketlerini düzenleyen nedensel ajanlar (‘alanlar’) ya vardır ya da yoktur (bir gerçekçi bunu söyleyecektir). Ancak bu iki teori matematiksel olarak birbirine uyarlanabilir. Bu yüzden onlardan birini doğru kılan numenal şeylerle bir örtüşme varsa o zaman diğer teoriyi doğru kılan örtüşme tanımlanabilir. Bir teoriyi doğru yapan şey soyut örtüşme ise (hangisi olduğu önemli değil) bu durumda birbiriyle bağdaşmayan teoriler doğru olabilir.”^[5]

5. İçsel Gerçekçilik

Putnam gerçekçiliği reddetmez fakat bir tür içsel gerçekçilik geliştirir. Dünyanın hangi nesnelere oluştuğu sorusu, dünyayı tanımlamamıza olanak veren bir çeşit genişletilmiş kavramsal ağımız olduğunda cevaplandırılabilir. Bu kavramsal ağı, terimin çok geniş anlamıyla teori olarak adlandırılır. Dolayısıyla dünyadaki nesnelere daima bizim tarafımızdan kavramsallaştırılan nesnelere ve mevcut teoriye göre değişiklik gösterirler. Bu, nesnelere hakkında doğru olduğu söylenen şeyin bir teoriyi varsaydığı anlamına gelir. Bununla birlikte nesnelere hakkında konuştuğumuz şey teori yüklü olduğundan, hakikatin kavramsallaştırılmamış nesnelere bir tür örtüşmeden ibaret olduğunu iddia etmenin pratik bir karşılığı yoktur. Deyim yerindeyse nesnelere benzersiz bir örtüşme ilişkisinin nasıl kurulabileceği sorusu gereksizdir; çünkü sadece kavramlarımız değil aynı zamanda bize kendilerini gösterdikleri haliyle nesnelere de bazı kavramsal çerçevelere ve onların içindeki tanımlara göre içseldir. Bu yüzden hakikati ‘bir tür (idealize edilmiş) rasyonel kabul edilebilirlik - birbirimizle ve deneyimlerimizle, *bu deneyimlerin inanç sistemimizde temsil edildiği haliyle* bir tür ideal tutarlılık’ olarak görmek daha uygundur.^[6]

[5] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981a), 72.

[6] Putnam, *Reason, Truth and History*, 49.

Putnam'ın ileri sürdüğü içselcilik de bir tür gerçekçiliktir:

“İçselcilik, bilginin deneyimsel girdileri olduğunu reddetmez; bilgi, iç tutarlılık haricinde hiçbir kısıtlaması olmayan bir anlatı değildir; ancak kavramlarımız, onları aktarmak ve tanımlamak için kullandığımız *kelime dağarcığımız tarafından bir dereceye kadar biçimlendirilmemiş* veya *tüm kavramsal seçimlerden bağımsız olarak yalnızca tek bir tanımlamayı kabul eden herhangi bir girdinin olduğunu reddeder.*”^[7]

Tartışmanın seyri açısından ve Putnam'ın iddia ettiğinin aksine, hakikatin kanıt ya da gerekçelendirme açısından tanımlanabileceğini varsayalım. Alvin Goldman böyle bir yaklaşımın mantıksızlığını aşağıdaki örnekle göstermektedir: Bir kişi ciddi bir suç işlemekle suçlanmaktadır. Birçok tanık bu kişiyi suçu işleyen kişi olarak teşhis etmiştir ve bu kişinin suçun işlendiği zaman diliminde başka yerde olduğuna dair bir tanığı yoktur. Kişi masum olmasına rağmen, masumiyetini kanıtlayamamaktadır. Dahası suçu gerçekten işlemiş olan kişi ölmüştür. Bu koşullar altında suçlanan kişinin kendini savunma şansı yoktur. Dolayısıyla kanıtlar üzerinden bir gerçek tanımlı kabul edilirse sonuç zorunlu olarak suçlanan kişinin suçlu sayılması olacaktır; ancak gerçekte kişinin suçu işlemiş olması söz konusu bile değildir. Bu nedenle Goldman şu sonuca varmaktadır:

“‘Doğru’ kelimesinin tek doğru anlamı, hakikati, ne kadar iyi savunulabilir olduğundan bağımsız kılar. Savunulabilirliği, çeşitli dış koşullara bağlı olabilen ayrı bir meseledir. Bir suçla itham edilmiş her masum insan mutlaka gerçeğin ortaya çıkmasını ister ve aslında ‘doğru’ ile kastedilen de gerçek hakikattir.”^[8]

Katılıyorum, ancak bu görüş Putnam'ın ‘bir tür (idealize edilmiş) rasyonel kabul edilebilirlik’ olarak hakikat anlayışıyla da uyumludur. Hakikatin bir yandan yargılar ve kelimeler, diğer yandan da kavramsallaştırmadan bağımsız olgular arasındaki uygunluk olduğu iddiasını ima etmesi gerekmez. Bu noktada Putnam'ın içselciliği, Murat Baç'ın Goldman'ın örneğini kullanarak gerçeği gerekçelendirme ya da kanıt açısından tanımlamayı reddetmenin aslında masum olan kişi için ne kadar önemli, uygulamaya dönük bir fark anlamına geldiğini gösteren bir makalesindeki argümandan destek alabilir. Baç'ın işaret ettiği gibi,

“Üyeleri herhangi bir zamanda kendileri tarafından kabul edilenin dışında bir hakikat anlayışı olmadığına ikna olmuş bir topluluk ile üyeleri önermesel hakikatin en güvenilir kanıtlarından bağımsız bir şey olduğuna inanma eğiliminde olan başka bir topluluk arasında büyük olasılıkla bazı uygulamaya dönük farklılıklar olacaktır: Birincisi Goldman'ın aslında masum olan adamını ölüme mahkûm ederken, ikincisi muhtemelen bu konuda tereddüt edecektir. Anlatmak istediğim, epistemik araçlarımızdan bağımsız olarak böyle bir hakikatin farkındalığının temel bir epistemik düzeyde kuşkusuz hiçbir faydası olmasına rağmen, eylemlerimizde önemli ölçüde bir meta-epistemik ve normatif işlevi veya kullanımı olabileceğidir.”^[9]

Hakikat kavramının normatif işlevini aşağıdaki gibi özetlemeye çalışacağım: Keyfi kararlara ve farklı türden kategorik yargılara karşı bir önlem olarak epistemik yetilerimizden bağımsız olarak normatif hakikat görüşüne ihtiyacımız var. Dolayısıyla, metafiziksel gerçekçiler gibi Putnam da hakikat ve gerekçelendirme arasında ayırım yapabilir ve aynı zamanda gerçeklik kavramlarımızın içsel doğasına yaptığı vurguya bağlılığını sürdürebilir. Putnam'ın içsel gerçekçiliği ne hakikat kavramını ne de nesnellik kavramını dışlar. Bu kavramlar şüphesiz biz insanların nasıl varlıklar

[7] Putnam, *Reason, Truth and History*, 54.

[8] Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986), 18.

[9] Mutlu Murat Baç, “Propositional Knowledge and the Enigma of Realism”, *Philosophia, Philosophical Quarterly of Israel* 27 (1999), 215.

olduğuyla ilişkili olarak çerçevenmiştir; ancak bu onların yetilerimiz açısından tanımlandığı anlamına gelmez. Bu noktayı ayrıntılandırmama izin verin. Putnam, okuyucularından aşağıdaki düşünce deneyini gerçekleştirmelerini ister:

“İki siyah ve bir kırmızı ‘atomun’ bulunduğu bir dünyanın varsa, ya üç nesne (atomlar) olduğunu ya da yedi nesne (atomlar ve iki veya daha fazla atomun çeşitli toplamları) olduğunu söyleyebilirsiniz. Böyle bir dünyada ‘gerçekten’ kaç nesne vardır? *Her iki tanımlama şeklinin de eşit derecede ‘doğru’ olduğunu* ileri sürüyorum. ‘Nesne’ nin nesnelere nasıl saydığımızdan ve verili bir durumda neyi ‘nesne’ olarak saydığımızdan bağımsız bir anlamı olduğu fikri bir yanılsamadır. Bununla ‘gerçekten’ ‘toplamlar’, atomlar, kümeler ve sayılar olduğunu vb. kastetmiyorum; sadece *bazen* ‘nesne’ ‘tüm nesnelere’ atıfta bulunmaz. Demek istediğim ‘tüm nesnelere’ şeklindeki metafiziksel kavramın hiçbir anlamı yoktur.”^[10]

Putnam’ın örneği iki şeyi göstermektedir: Birincisi, bir kavramsal çerçeveye göre üç nesne varken, başka bir kavramsal çerçeveye göre yedi nesne vardır. İkincisi, bir kavramsal çerçevenin diğerinden daha az işlevsel olması gerekmez. Bir durumun birden fazla doğru tanımının olabilmesinin nedeni budur. Kişi belirli bir kavramsal çerçeveyi uygulamaya başladığında, bu çerçeve içinde söylenenler, belirsiz önermeler bir kenara bırakıldığında ya nesnel olarak doğru ya da nesnel olarak yanlıştır. İlk kavramsal çerçevede, üç nesne olduğu nesnel olarak doğrudur ve yedi nesne olduğunu iddia eden kişi nesnel olarak yanlış olanı iddia etmektedir. Öte yandan, ikinci kavramsal çerçeveyi kullanacak olursak, yedi nesne olduğu nesnel olarak doğrudur ve sadece üç nesne olduğunu iddia eden kişi nesnel olarak yanlış olanı iddia etmektedir. Bu örneği dine uygulamama izin verin.

6. Varoluşsal Deneyimlere Karşı Gözleme Dayalı Deneyimler

Putnam’ın içsel gerçekçiliğine göre nesnellik hakkında konuşmak için gerçeğin kavramsal çerçevelerden bağımsız olduğunu iddia etmenin gereksiz olduğunu biliyoruz. Kavramsal çerçeveye bağlı olarak söz konusu olan kavramsal çerçevede söylenenler, nesnel olarak doğru ya da yanlıştır. Ancak bundan kişinin kendi amaçlarına uyan kavramsal şema ne olursa olsun seçebildiği ve ileri sürdüğü şeyin nesnel olarak doğru veya yanlış olduğunu iddia edebileceği sonucu çıkmaz. Durum kesinlikle bundan daha karmaşık. Bunu bir taraftan bilimin diğer taraftan dinin insan yaşamındaki farklı işlevlerine dayalı olarak nasıl hayatlarımızın bir parçası olduğunu belirterek açıklayalım.

Bir teori, gerçekliğin nelerden oluşabildiğine ve unsurlarının birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair yapısal bir kavram olarak tanımlanabilir. İlk adımda bir teori, yarattığımız ya da geliştirdiğimiz bir şey olarak algılanır; fakat deyim yerindeyse içerisinde önemli bir şey olup olmadığı henüz belli değildir. İkinci adımda, öne sürülen teori farklı türde varlıklar hakkında hipotezler oluşturmak amacıyla belirli bir araştırma alanına uygulanır. Üçüncü adımda, son olarak, bir taraftan beklememize yol açan diğer taraftan gerçekte var olan gözlemlerimizle ilgili ifadeler arasında bir uyumun var olup olmadığını ortaya koymak için hipotezler test edilir. Bu uyum sağlanırsa test edilen hipotez, deneme safhasındaki hipotez hiç değilse yanlışlanmamış ve hatta belki de doğrulanmış olur. Şimdi de yeni bilgiden kaynaklanan bir durum nedeniyle belirli bir teorinin artık test edilebilir hipotezler üretmek için kullanılmayacağını varsayalım. Bu teori artık gerçek hakkında bir şeyi iddia etmek için kullanılmayacaktır. Başka bir anlatımla “bir teoriyi kabul etmek (bizim için) onun deneysel olarak yeterli olduğunu kabul etmektir- *gözlemlenebilir olan hakkında* söylediğinin doğru olduğunu kabul etmektir.”^[11] Söz konusu olan, gözlemler,

[10] Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 120.

[11] Bas Van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 18.

hipotezler ve teoriler arasında sürekli devam eden bir etkileşimdir ve bu sonuncusu gerçekliğin nasıl olabileceğine dair kavramlar olarak işlev görür. Bu etkileşim, test edilebilir hipotezler aracılığıyla teorileri, gerçekliğin sunduğu ampirik dirence ilişkin gözlemsel deneyimlerimizle ilişkilendirdiğimizde somut bir şekilde gerçekleştirilir.

Şimdi benzer şekilde din açısından akıl yürüteceğim. Din gözleme dayalı deneyimlerle değil, insan olmanın ne anlama geldiğine dair varoluşsal deneyimlerle ilgilidir. Bu tecrübeler için de kavramsallaştırmalara ihtiyacımız var. Yaşamlarımızda var olan bu iki tür tecrübenin farklı işlevleri hususunda dinler ile bağlantılı olarak 'bilgi' terimini kullanmayacağım; ancak 'iç görü' terimini kullanacağım. Dindeki yaygın görüşün aksine dinin bize bilgi sağlamadığını ileri sürüyorum. Bilimler ve her gün iyi denenmiş tecrübe için 'bilgi' kelimesini kullanmayı sürdürmemin sebebi, bilgi iddialarının doğrulanıp doğrulanmadığını test edebileceğimiz gözleme dayalı kanıtlarla ilgili deneysel prosedürlerimizin olmasıdır. Dinde varsayılan bilgi iddialarının böyle deneysel testleri yoktur.

Dinde öne sürülen bilgi iddialarından söz edemeyeceğimiz gerçeği,^[12] dinin hayattaki önemli şeyler hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı anlamına gelmez. Örneğin olumlu yönde sevgi, neşe ve mutluluk; olumsuz yönde acı çekme, suç ve ölüm hakkında bir şeyler anlatabilir. Dahası birçok din, Tanrı(lar) ve diğer aşkın varlıklar hakkında önemli iç görüler ortaya koyar. Hakkında konuştuğumuz şeyin her zaman biz insanlar tarafından kavramsallaştırıldığını unutmamalıyım. Bu bakımdan din de bir istisna değildir. Artık inançlarımızın arasında denge olmadığı bir kriz durumunda olduğumuzu varsayalım. Öncelikle, insan olmanın ne anlama geldiğine dair bir fikre sahip olmamız gerekir; örneğin, gerçek haliyle var olan hayat ile ulaşılabilecek en iyi hayat arasında sürekli bir gerilim içinde yaşamak gibi. İkinci olarak, bu kavramları sevgi, neşe, mutluluk, acı, suçluluk ve ölüm gibi hissedilen deneyimleriyle somut yaşamımıza uygulamamız gerekir. Bunlar yaşamlarımızdaki somut gerçeklerdir; ancak bu gerçekleri ne açıklayabiliriz ne de yok sayabiliriz. Yine de eğer iyi bir hayat sürmek istiyorsak bu gerçekler için anlatımlara ihtiyacımız var. Kendimizi ve gerçekteki yaşam halimizi onlarda farkına varabildiğimizde, onları varoluşsal olarak yeterince deneyimleriz.

Şimdi, toplumdaki teknik, siyasi, kültürel ve diğer değişimler nedeniyle, acı, suçluluk ve ölüm ile sevgi, neşe ve mutluluğun tarihsel olarak verili ifadelerini artık insan olmanın ne anlama geldiğinin varoluşsal olarak yeterli ifadeleri olarak deneyimleyemediğimizi, yani hayatın en iyi şekilde nasıl olabileceği ile gerçekte nasıl olduğu arasındaki gerilimde yaşadığımızı varsayalım. Olan şey, bu varoluşçu anlatımların yok olduğu ve insanların hayatlarında önemli bir rol oynamayı durdurduğudur; böylece bu anlatımlar ya tadil edilmek ya da yenileriyle değiştirilmek zorunda kalır. Bu teoriler artık ampirik olarak yeterli olmadığına bilimlerde olan şeyle benzerlik gösterir.

Bazı filozof ve teologlara göre bu, dini inancın, hakikatin içeriğinden yoksun olduğu anlamına gelir. Onlara göre dini inancın hakikati, bizim bilip bilmediğimizden bağımsız olarak doğaüstü gerçeklerin var olduğunu imler. Açıkçası bu, bir tür metafizik gerçekçiliktir ve ileri sürdüğüm gibi felsefi açıdan sorunludur. İnsan açısından bakıldığında -başka hangi açı olabilir ki?- bizim için tek gerçekçilik biçimi içsel gerçekçiliktir. Bu içsel boyut tüm kavramlarımızla ilgilidir. Ne bilimin ne de dinin kavramları, kavramsallaştırılmamış gerçek hakkındadır. Bizim için gerçek, her zaman bizim tarafımızdan kavramsallaştırılan ve kavranan kadar gerçektir. Bilim ile din arasındaki temel fark, ilkinde gözlemsel deneyimlerimizin kavramsallaştırılmasıyla ikincisinde varoluşsal deneyimlerimizin kavramsallaştırılmasıdır.

[12] Bu makalede din terimini, Tanrı'ya ya da aşkın bir gerçekliğe atıfta bulunmaksızın insanların yaşamlarında aynı işlevi yerine getiren dinin seküler karşılıklarını da içerecek şekilde geniş anlamda kullanacağım.

İçsel bakış açısıyla, insan olmanın ne demek olduğu ve Tanrı'nın kişinin hayatındaki varlığının deneyimiyle ilgili dini kavramlar da yine insanlara özgü kavramlardır. Ancak ne gözlemsel ne de varoluşsal deneyimlerle ilgili olarak bu, sadece bireysel anlamda psikolojik bir sorudur. Ne tür biyolojik ve sosyal varlıklar olduğumuz sorusu da önemlidir. Ayrıca bir insan olmanın ne anlama geldiğinin varoluşsal kavranışı, yaşadığımız gerçekliğin ortaya koyduğu direnci karşılayabilir olmalıdır. Dolayısıyla bu kavramları eleştirel bir biçimde ele alma ihtiyacı duyarız. Ne bilimde ne de dinde ampirik veya varoluşsal yeterliliğe kesin olarak hükmedebiliriz. İkinci durumda da insan olmanın ne demek olduğuyla ilgili kavramlarımıza sevgi, neşe, mutluluk, acı, suç ve ölüm karışımındaki direnci somut olarak deneyimleyerek sürekli karşılıklı eklemeler yapmamız gerekmektedir.

7. Tanrının Varlığı

Bu pragmatist içsel bakış açısı Tanrı inancının Tanrı'nın varlığını gerektirip gerektirmediği sorusu için ne anlama gelmektedir? Putnam'dan yola çıkarak, gerçeği oluşturan şeyin ne olduğu sorusunu ortaya çıkarmanın yalnızca bir teori içerisinde, mesela belli bir kavramsal şemayla ilişkili olarak anlamlı olduğunu ileri sürdüm. Benzer şekilde somut olarak yaşadığımız gerçekliği oluşturan şeyin ne olduğu sorusunu gündeme getirmenin yalnızca bir tür hayat görüşü, ideoloji, düşünce tarzı ya da din içerisinde anlamlı olduğunu eklemek isterim. Tıpkı teorilerin gözleme dayanan deneyimlerle karşılaşmasından ortaya çıktığı gibi dinler de varoluşsal deneyimlerle karşılaşılmasından ortaya çıkar. Her iki durumda da kavramsallaştırmalarımız gerçeklik deneyimleriyle karşılaşmaya devam eder ve her iki durumda da bu karşılaşma revizyon ile sonuçlanabilir. Gerçekçilerin kavramsallaştırmalarımız aracılığıyla gerçeğin ne olduğunu ortaya koymadığımız inancını paylaşıyorum. Bununla beraber gerçeği gözlemsel ve varoluşsal deneyimlerimizle ilişkili olarak yeterli olarak algıladığımız kavramsallaştırmalar sayesinde deneyimleriz.

Şimdi belirli bir kavramsal şema dahilindeki kavramların varoluşsal açıdan yeterli olarak tecrübe edildiğini ve Tanrı kavramlarının bu kavramların önemli bir parçası olduğunu varsayalım. O halde söz konusu olan kavramsal şemanın kabul edilmesine dayanarak hem mantıksal hem psikolojik olarak tanrısal olanı dikkate almamak ve ona gerçeklik atfetmemek imkansızdır. Ayrıca Tanrı'nın böyle bir gerçeklikte gerçekten var olduğunu iddia etmek anlamlı değildir. Metafiziksel gerçekçilik eleştirisinin de gösterdiği gibi epistemik düzeyde bu tür bir hakikat ya da bilgi savı işe yaramaz. Bunun yerine epistemik araçlarımızdan bağımsız olarak hakikat kavramı, dini kavramların da insani kavramlar olduğunu hatırlatarak eylemlerimizde normatif bir işleve sahiptir. Dinle ilgili içsel muhakeme bu yüzden keyfi bir uğraş değildir çünkü varoluşçu deneyimler göz önüne alındığında kavramsal bir çerçeve seçimi tamamen sınırsız değildir. Kavramsal şemalar artık hayatta karşılaştığımız sorunlarla ilgili ampirik veya varoluşsal yeterlilik sunmadığında hem bilimde hem de dinde fiilen kullanılmazlar. Hem bilimde hem de dinde nesnellik yine de mümkündür; ancak gözleme dayanan veya varoluşsal tecrübeler yoluyla kavramlarımızın sürekli olarak karşılıklı uyarlanması hususunda düşünülmesi gerekir.

Sonuç

Bu makalede pragmatik gerçekçi bir din felsefesi önerdim. Biz insanların benimseyebileceği tek bakış açısının, olduğumuz varlıkları hesaba katan içsel gerçekçilik olduğunu iddia ettim. Bu pragmatist bakış açısıdır. Gerçekçilik her zaman bizim tarafımızdan, deyim yerindeyse gerçekliğin sağladığı direnme deneyimi üzerine temellenen kavramsallaştırılmış gerçekçiliktir. Bu gerçekçi tarafıdır. Dahası bir yanda bilimin diğer yanda dinin hayatımızda farklı işlevleri olduğu gerçeğinden yola çıkarak gözleme ve var oluşa ait deneyimler arasındaki ayrımı ortaya koydum. Bu makaleyi,

bunun din bakımından indirgemecilik anlamına gelmediğini göstererek bitireceğim. Putnam'ın metafizik gerçekçiliğin eleştirisini ve içsel gerçekçilik argümanını kullanmamın gerekli bir kısmı aşağıdaki ayrımdır. Dini, insan ihtiyaçları ve görüşleri açısından tanımlamak bir husustur. Bize uygun olan tek bakış açısından, başka bir anlatımla insanın bakış açısından dindeki nesnellik ve hakikat kavramlarını tartışmak bambaşka bir husustur. Bu indirgemecilik değildir. Dini, insani bir olgu olarak ciddiye almaktır.^[13]

[13] Bu makale Ekim 2001'de Helsinki ve Haziran 2002'de Utrecht Üniversitelerinde verilen bir konferansa dayanmaktadır.

Kaynakça

Bağ, Mutlu Murat. "Propositional Knowledge and the Enigma of Realism". *Philosophia, Philosophical Quarterly of Israel* 27 (1999), 199- 223.

Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981a.

Putnam, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

Scott, Michael - Andrew Moore. "Can Theological Realism Be Refuted?". *Religious Studies* 33/4 (1997), 401-414.

Trigg, Roger. "Theological Realism and Antirealism". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Charles Taliaferro vd. 213-220. Oxford: Blackwell, 1997.

Van Fraassen, Bas. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.