

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

RICHARD RORTY VE FELSEFENİN İMKÂNI

ÖZGÜR YILMAZ

2502080307

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK

İSTANBUL - 2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ÖZGÜR YILMAZ

Numarası : 2502080307

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE

Danışmanı : PROF.DR.CENGİZ ÇAKMAK

Tez Savunma Tarihi : 22-07-2016

Saati : 14.30

Tez Başlığı :
RICHARD RORTY VE FELSEFENİN İMKANI

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
PROF.DR.TEOMAN DURALI		Kabul
PROF.DR.CENGİZ ÇAKMAK		Kabul
PROF.DR.SADIK TÜRKER		Kabul
DOÇ.DR.UĞUR EKREN		Kabul
YRD.DOÇ.DR.ÖZGÜÇ GÜVEN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
DOÇ.DR.AHU TUNÇEL		
YRD.DOÇ.DR.MURAD OMAV		

RICHARD RORTY VE FELSEFENİN İMKÂNI

ÖZGÜR YILMAZ

ÖZ

Wittgenstein'in "Felsefi Soruşturmalar" isimli eseriyle yüzyılımızın felsefe tavrında belirgin bir dönüşüm meydana gelmiştir. Wittgenstein'in anlam kavramına sunduğu yeni yaklaşım, felsefenin icra edilme biçimini de doğrudan etkilemiştir. Onun önerdiği felsefe, bir tür terapi etkinliğidir. Bu etkinlik, temel olarak, felsefeye bir karışıklık durumunu çözme görevi yükler. Richard Rorty ise, Wittgenstein sonrası felsefenin kendi sorunlarını çözmek dışında da kültürümüze büyük katkılar yapabileceğini iddia eder. Felsefeye yeni bir konum önerir. Bu yeni konum, aynı zamanda, felsefenin varlığını teminat altına alır.

Anahtar Kavramlar: Wittgenstein, Rorty, Metafor, Kavramsal Şema, Tercüme Edilebilirlik, Anlam.

RICHARD RORTY AND POSSIBILITY OF PHILOSOPHY

ÖZGÜR YILMAZ

ABSTRACT

Our contemporary philosophical aspects has been transformed distinctively by publication of Wittgenstein's "Philosophical Investigations" Wittgenstein's new approaches to the concept of meaning has directly affected the way of doing philosophy. Philosophy, as he suggests, is a kind of therapy. This activity tasks philosophy the role of elucidation of some philosophical illusion. Richard Rorty, on the other hand, thinks that philosophy can make important contributions to our culture, even after Wittgenstein. He suggests a new position for philosophy. This new position guarantees its existence as well.

Keywords: Wittgenstein, Rorty, Metaphor, Conceptual Scheme, Possibility of Translation, Meaning

ÖNSÖZ

Anlam dışının çağrısı muhayyilelerimizde cirit atan hayaletler misali. Dünyanın verilmiş olandan fazlası olduğunu derinden hissettiğimiz her an, sözcüklerin boyunduruğu kendini bir kez daha gösteriyor. Dünyanın nasıl olduğunu tasvir edebiliyoruz; “ama biri kalkıp da ‘dünya buradadır’ dediğinde kast ettiği şey, bizi can evimizden vuruyor.” Wittgenstein’in benzetmesiyle, bir dışarısı olduğunu hisseden sinek, her hamle yapışında başını bir kere daha çarpıyor içinde bulunduğu şişenin duvarına; “sözcükler, bazı anlamlara gelmiyor.” Belki de bu yüzden genç Wittgenstein eserini açıkça söylenemeyen hakkında susulmasını haykırarak bitirmiştir. Ancak ne gözlerimi kapattım diye dünya yok olur, ne de kendisine kulaklarımı kapattım diye söylenemeyen. “Söylenemeyen vardır yine de”; o kendini dayatır. Çünkü mutlak anlamda “susmak, yaratılmamış halidir dünyanın.” Belki de bu yüzden, derin ve gizemli olan - açıkça söylenemiyorsa da - gösterilebilir.

Geç dönemin Wittgenstein’ı dili dakik bir mantıksal omurganın üzerinde biçimlenmiş bir yapı olarak görmekten artık vazgeçer. Ancak anlam dışını belirleme konusunda hala ısrarlıdır. Bir etkinlik olarak felsefe hala daha örtük anlam dışını aşikâr hale getirmekle mükelleftir. Anlam dışının sınırı yine anlamın belirlenmesiyle, içerden çizilir. Ancak ifadelerin anlamları artık sundukları mantıksal resim bağlamında değil, yerleşik bulundukları dil oyunları bağlamında ayyuka çıkar. Dil artık bitimsiz ve merkezsiz bir labirenttir. Burada da gaye, labirentin duvarına bir merdiven dayayıp dışarı çıkmak değil; merdivenin üzerinden, kuşbakışı bir açıdan bakıp krokisini çıkarmaktır. Zaten labirentin çıkışının ne erişilebilir ne de mümkün olduğunu düşünür. Çabamızın ve talihimizin fazla fazla götüreceği yer, dar ve karmaşık koridorlardan fırsat bulup da iki rahat nefes alabileceğimiz ferah galerilerdir. Dil oyunlarımız, çeşitli ifade olanaklarına gebe bu açıklıklardır. Biz dili kullandıkça, dil oyunları arasında hareket ettikçe, labirentte gezdikçe bir yandan bitimsizce yeni koridorlar, yeni galeriler inşa olunur. Hayaletlerin çağrısını işittikçe adımlarımız sıklaşır, labirenti gittiğimiz yöne doğru genişletiriz.

Nitekim Rorty burada, Wittgenstein’in bir hastalık olarak gördüğü felsefe için bir akacak mecra bulur. Eğer anlam kullanım bağlamında ortaya çıkıyorsa, yerleşik

bir kullanım olması bir ifadenin anlam dışı olmaması için yeterli ölçütü verecektir. Felsefenin önerdiği kullanım biçimleri, en azından felsefeciler topluluğunun dil oyunlarında, yürürlüktedir. Bu durumda, felsefenin ne anlam dışı, ne de bir hastalık oluşundan bahsedebiliriz. Ancak felsefe anlam dışı değilse bile, bu onun açıklama iddiasında olduğu şeyleri açıklayabildiği ya da geleneksel gayelerini gerçekleştirecek kudrette olduğu anlamına gelmez. Kültürün zirvesi ya da temeli olmak bir yana, felsefenin önerdikleri de dahil olmak üzere bütün dil oyunları eş değerdedir. Hiçbirin diğerine göre zorunlu bir önceliği yoktur. Dahası dil oyunları eş ölçülemezdir, her biri ancak kendi bağlamında değerlendirilebilir ve her biri ancak kendisinin değerlendirilebileceği biricik bir bağlam sunar. Dil oyunlarının kıymetleri de kerametleri de kendilerinden menkuldür.

Rorty, felsefeyi sahip olduğu aşkınlık hırslarından arındırmak ister. Onun için felsefe, tahtını Olimpos'un yücesinde konumlandırıp bütün kültür coğrafyasına hükmeden bir kraliçe değil, kültürün farklı söylem biçimlerini eritip karıştıran kazanında bir bileşendir. Bilimle olduğu kadar edebiyat ya da sanatla da akrabadır. Aynı Wittgenstein'in dil oyunları gibi, bütün kültür alanları, bütün söylem biçimleri aynı düzlemde. Aşkınlık mhrslarından arınmış felsefe, artık teşhise ve tedaviye muhtaç bir hastalık değildir. Bu şekilde görülmeye başlanan felsefe, kendiliğinden dil oyunlarını olağan dışı biçimlerde bir araya getiren, ufkumuzu genişleten, insanlığın ortak mirasına büyük katkılar yapmaya kesintisizce devam eden bir kültür alanı halini almaya başlar.

Felsefe bu şekilde görülmeye başladığında, Rorty'nin metafor kavramı merkezi hale gelir. Rorty kültürdeki dönüşümün yerleşik dil oyunlarına mugayir kullanımlar üzerinden işlediğini düşünür. Bu tür kullanımları topyekun metafor kavramı altında toplar. Rorty'nin ele aldığı hali ile metaforlar, literal olan ya da dil oyunlarında yerleşik olan anlamları dışında hiçbir figüratif anlam taşımazlar. Bir metafor yerleşik bir kullanım değildir; bir dil oyununda ayırt edilmiş bir konumu yoktur. O, olağan sözcüklerin olağan dışı ve yeni biçimde kullanılmasıdır. Onları güçlü kılan da bizzat bu durumdur. Bu durumda, eğer hala bir anlam dışından bahsetmekte ısrarlı olsaydık, bunu en iyi karşılayan kapsayıcı kavram metafor olurdu.

Yukarıda, söylenemeyenin yine de gösterilebilir oluşundan bahsetmiştik. Yeryüzünü dünya olarak görmemiz, dünyayı sub specie aeternitatis seyrimiz döner dolaşır hep buraya bağlanır. Metaforları söylenemeyeni göstermenin yolu olarak ele almaktır amacımız. Anlamlı söylem alanımızı, hayaletlerin çağrısıyla, anlam dışının dürtmesiyle, hiçbir anlam taşımayan ama herhangi bir anlamlı ifadenin yapabileceğinden çok daha büyük etkiler bırakmaya muktedir metafor kullanımlarıyla, canlı metaforların ölümlerini yeni literal ifadelerle dönüşmeleriyle genişletiriz. Taşıdıkları anlamda değil, yaratmaya muktedir oldukları etkidedir metaforların gücü. Parmak bir yeri gösterirken, parmağa da bakılmaz zaten.

Biz, bu dönüşümü değilse de, Rorty'nin durup dönüşümü tasvir ettiği yeri, temelleri ve kirişleri, kapıları ve pencereleri, artıları ve eksileriyle (ancak bir kuleyi değilse de; bir müstemilatı, daha ziyade) tasvir etme gayesindeyiz. Eğer çalışmamız, anlam dışından anlama doğru bir etkiyi okuyucu üzerinde bırakacak olursa gayesini ifa etmiş sayılacaktır.

Çalışma için bir ithaf düşünülecek olsaydı eğer, bu şüphesiz anne ve babama yönelik olurdu. Yaptığım her iyi şeyde onların hakkı vardır.

Çalışma sürecince anlayış ve desteğini yoğun biçimde gördüğüm Sn. Prof. Dr. Sadık TÜRKER'e teşekkürü borç biliyorum.

Nihayetinde, Hocam Sn. Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK'a şükranlarımı sunmak istiyorum: kendisi olmasaydı; olmazdı.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEK

1.1. TASARIMCI ANLAYIŞ.....	10
1.2. SEMANTİK TAVIR.....	13

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİ

2.1. WITTGENSTEIN VE FELSEFE.....	19
2.2. RORTY’NİN WITTGENSTEIN’İ.....	29
2.3. RORTY VE FELSEFE.....	34

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM

3.1. WITTGENSTEIN VE YÖNLETİMCİ ANLAYIŞIN ELEŞTİRİSİ..	44
3.2. SÖZCÜKLERİN KULLANIM TEKNİKLERİ.....	47
3.3. DİL OYUNLARI.....	54
3.4. YAŞAM BİÇİMLERİ.....	57

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

RORTY, DOĞRULUK, GEREKÇELENĐİRME

4 RORTY, DOĞRULUK, GEREKÇELENĐİRME.....	60
---	----

BEŞİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ŞEMALAR VE TERCÜME EDİLEBİLİRLİK

5	KAVRAMSAL ŞEMALAR VE TERCÜME EDİLEBİLİRLİK.....	70
---	---	----

ALTINCI BÖLÜM

METAFOR

6.1.	MAX BLACK VE METAFOR.....	84
6.2.	DAVIDSON VE METAFOR.....	90
6.3.	RORTY VE METAFOR.....	95

SONUÇ.....	104
-------------------	------------

KAYNAKÇA.....	107
----------------------	------------

ÖZGEÇMİŞ.....	113
----------------------	------------

GİRİŞ

Tasarımcı modern felsefe, felsefenin yöntemleri ve dayanak noktalarında olduğu kadar merkezi ilgilerinde de meydana gelen köklü değişimin neticesidir. Ana akım modern batı felsefesi, ilk ilkeler, zorunlu nedenler ya da ontik problemler gibi meseleler yerine zihin ve bilgi gibi konuları incelemeye yönelmiştir. Modern felsefenin çekirdeği olan tasarımcı anlayış bilgiyi düzgün tasarım olarak görür. Doğruluk, bilginin hakkında olduğu gerçeklik parçasına tekabül etmesi meselesidir. Felsefe de bu şekilde görülen bilginin koşul ve ölçütlerini belirleyen ve bunun için de zihni inceleyen uğraşıdır. Zihin, gerçekliğe ilişkin tasarımlarının yansıdığı bir aynadır: doğanın aynası. Düzgün tasarım ölçütlerini belirleyecek soruşturmayı gerçekleştirme kudretindeki tek kültür alanı felsefedir. Böylece felsefe bütün kültürün temelindedir; o, bütün diğer kültür alanlarını denetleme hakkına ve kudretine sahiptir. Modern felsefe, neyin bilgi değeri taşıdığını ve bütün nelerin taşımadığını belirleyerek yargıçlık, bilgi olmayan ifade biçimlerini denetleyip ayırarak da kapı bekçiliği rolünü üstlenmiştir.

Tasarımcı modern felsefenin zirvesi yaptığı epistemolojik hamle pek çok açıdan zirvesine Kant'ın eleştirisi ile ulaşır. Kant ile başlayan eleştiri geleneğiye semantik tavrın geçtiğimiz yüzyıl başında yaptığı linguistik hamleyle tamamlanır. Epistemolojik ve semantik hamleler sadece eleştirel karakterde olmaları değil, bu eleştirel tavırlarını bir dış perspektiften hareketle ifa ettikleri iddiası bakımından da ortaklırlar. Her iki hamle de felsefenin geleneksel tartışmalarının ancak zorunlu, genel geçer ve metafizik çekişmeleri ötesinde bir zeminde çözüme kavuşabileceğini varsayar. Dış perspektif kültürün, dilin, yaşam biçimlerinin yüklediği değerlerden azade, dünyayı her ne ise o şekilde görebilecek zemindir. Böyle bir perspektif, dile ve dünyaya karşıdan; aralarındaki bağıntıların görülebilir olduğu açıdan bakar. Dilin dünyaya kanca attığı noktaların belirlenmesi, doğruluk için meşru ve ulaşılabilir bir zemin belirleyecektir. Bu, sadece felsefe ifadelerinin değil, bilim, siyaset, hukuk gibi pek çok alanda ortaya atılan fikir ve teorilerin değerlendirilebileceği sağlam zemindir. Bu zemine ulaşma iddiasındaki semantik tavır, geleneksel felsefenin, yargıçlık değilse de, bekçilik rolünü hala sürdürmektedir.

Epistemolojik tavrın, bilginin kapsamını ve ortaya çıkma koşullarını belirleyerek verme teşebbüsünde olduğu nihai hüküm, semantik gelenekte anlamın sınırlarının belirlenmesinden hareketle verilmeye çalışılır. Semantik tavrın merkezi ilgisi böylece, dilin mantıksal formlarının soruşturulmasına yönelmiştir. Dil kendisiyle aynı mantıksal yapıyı paylaşan dünyayı tasarlar. Temel iddia, dilin mantıksal yapısının ortaya konmasıyla felsefenin artık kalıtsal hale gelmiş pek çok probleminin kendiliğinden nihayetine ereceğidir.

1950’li yılların başlarında itibar kazanmaya başlayan yaklaşım, merkezi ilgiyi dilin derin mantıksal yapısından aktüel kullanım biçimlerine yönlendirmiştir. Linguistik soruşturmayı dünyayı tasarlama kudretindeki mantıksal yapıdan alıp işlerlik halindeki dile taşıyan bu geleneği geç Wittgenstein felsefesinden Rorty’e bağlanan bir hat olarak ele almayı deneyeceğiz.

Wittgenstein’in geç dönem felsefesini, dış perspektif arayışını artık bir kenara bırakma yönündeki bir teşebbüs olarak ele alıyoruz. Geç dönemin Wittgenstein’ına göre aktüel dil kullanımlarımız ziyadesiyle geniş ve karmaşık bir sosyal pratik ağına eşlik eder. Sözcükler bir linguistik topluluğun aktüel pratikleri bağlamında anlam kazanırlar. Böylece sosyal pratikler, gerekçelendirmenin ulaşabileceği en derin ve nihai zemini verir. Bu sosyal pratiklerin kendilerini değerlendirebilecek ayrı bir dış perspektif yoktur. Bir topluluğunun vokabülerinin nihai açıklaması ancak içeriden gösterilebilir olandır. İçeriden göstermek, o vokabülerin içinde, o topluluğun inanç ve değerlerini paylaşarak göstermektir.

Wittgenstein geleneksel felsefeyi bir hastalık olarak görür. Onu tükenmez ve çözümsüz anlaşmazlıkların bataklığı dışına taşıyacak yeni bir raya oturtmak ister. Wittgenstein, dilin dünya ile ontik ilişkisini açıklamaya meyleden tüm teorilerin kaçınılmaz olarak anlam dışı karakterde olacağını düşünmüş, bu yüzden meşru felsefeyi aydınlatıcı, sağaltıcı bir etkinlikten ibaret görmüştür.

Önerdiği sağaltıcı felsefenin geleneksel felsefenin sorunlarına yaklaşımı bir hastalığın tedavisine benzer. O, dilimizin zihnimizi büyülemesine karşı verilen bir savaştır. Felsefe esas olarak karışıklıkları giderme, felsefe problemlerini ortadan

kaldırma gayesindedir, o yeni bilgiler kazanmaya teşebbüs etmez. Felsefede keşfedilecek yeni bir şey yoktur. Felsefede hiçbir önerme, hiçbir felsefi bilgi yoktur.

Modern felsefe, düşünmeye başladığımız andan itibaren kendilerinden kaçamadığımız ezeli problemlere nihai çözüm getirme çabasındaydı. Rorty ise söz konusu problemlerin büyük çoğunluğunun genel geçer olmadığını düşünür. Orada bir yerde örtük duran bir hakikatin varlığından da bu hakikati keşfetmeye ancak kendisinin muktedir olduğu bir philosophia perennis'ten de şüphe eder. Öte yandan bütün felsefenin sonunu görmek isteyen bir postmodern hınzırlık yakıştırmalarını da açıkça reddeder. Rorty sadece kural koyucu bir otonom disiplin olan geleneksel tasarımcı felsefeyi bir kenara bırakmak ister; bütün felsefeyi değil. Felsefedeki amacı, onu ortadan kaldırmak değil dönüştürmektir. Felsefeyi hakikati keşfetmeyi değil, düşünceleri sağaltmayı amaç edinmiş bir etkinlik olarak görmeyi ister. Felsefe, kültürün geniş bir alanını tarayan bir entelektüel uğraşıdır. O, soruşturmadan ziyade sohbetir. Felsefenin sürüp gitmesi, sohbetin sürüp gitmesidir. Dil oyunları, metinler ve dünya görüşleri bu sohbet bağlamında yan yana konur, karşılaştırılır, farklılıkları ve benzerlikleri belirlenir, yeni bağlamlar aranır.

Rorty'nin önerdiği felsefe, doğa biliminden çok edebi eleştiriye yakındır. Onun projesi, epistemolojik olmanın karşısı olarak yorumlayıcıdır. Burada genel geçer zemin arayışının yerini ihtiyaçları karşılanmak ve kültür ufkunu zenginleştirmek kaygısı alır. Burada felsefe ve şiir arasında net bir sınır çizmek zorlaşır. Bunların her biri, diğerinden daha değerli ya da doğru olmamak üzere, belli amaçlar için sunulmuş açıklamalardır.

Aşkınlık hırslarından arınmış bir felsefe, insanoğlunun problemlerine yine yanıtlar arayabilir. Genel geçerlik iddia ve kaygısı olmaksızın da kültüre büyük katkılar yapmaya, tavsiyelerde bulunmaya, ufukları genişletmeye, yeni yollar örmeye, yolun bulunmadığı yabanlarda rehberlik etmeye devam edebilir. Bu şekilde anlaşılan felsefe daha az problemlili olacaktır ve esasen faaliyetini sürdürmesinin makul yolu da budur.

Rorty felsefeyi Wittgensteinci bir hastalık olarak görmez. Onun yerine felsefe için bir konum bulmaya gayret eder. Felsefe, atıldığımız karmaşaya tedavi bulma etkinliğinden ibaret değildir. O, çok daha geniş bir teorik ıslahlar dizisidir. Rorty, tasarımcı felsefenin dil oyununu ve buna ait problem yumağını bir kenara bırakmayı önerir. Geçmişin problemlerine çözüm üretmeye değil, dikkatimizi başka bir yere çekmeye çalışır. Bu problemlerden konuyu değiştirerek kaçınma arzusundadır. Çünkü geleneksel felsefedeki tartışmaların asla sonlanmayacağını düşünür.

Felsefenin konumunu belirleme yönünde böyle bir teşebbüs Wittgenstein'ı göz ardı edemeyecektir. Bunun ziyadesiyle farkında olan Rorty, Wittgenstein'ın fikirlerini kendi gayeleri doğrultusunda etkili ve işe yarar biçimde bir araya getirmeye yönelir. Dahası, felsefenin konumu ve işlevi konusunda Wittgenstein'dan Rorty doğru olan dönüşüm, anlam kavramının evrimi üzerinden de gözlemlenebilir.

Geç dönemin Wittgenstein'ı Tractatus'un yönletimci anlam anlayışını reddeder. Adların işlevi nesneleri imlemekten ibaret olmadığı gibi, bir dili öğrenmek de nesnelere isim vermeyi öğrenmekten ibaret değildir. Aksi durumda imlediği nesne yok olduğunda (sözelimi Sokrates öldüğünde) adın anlamı da kaybolurdu. Wittgenstein'a göre indirgeyici olmayan bir dil anlayışı ancak dil oyunlarında kullanılan çok farklı ve çeşitli linguistik teknikler bağlamında düşünülebilir. Bir ifadenin anlamı onun kullanımıdır. Bir sözcüğün bir nesneyle yönletim ilişkisi içinde verilmesi, ancak onun kullanımının öğrenim aşamalarından biri olabilir. Kullanımlar esas olarak bağlı bulundukları etkinlikler bağlamında ortaya çıkar. İfadenin biçimi kendilerinde önceden ayırt edilmiş bir şeyle değil, dâhil olduğu dil oyununun biçimiyle doğrudan ilgilidir. Dil, onu konuşanların yaşamlarına yerleşik düşünülür ve işlerlik halinde ele alınır. Böylece Wittgenstein'ın dil oyunları kavramı, dili aktüel işlerliklerinden soyut ele alan geleneksel yaklaşımlara karşıdır. Dil oyunları, Wittgenstein'ın yaşam biçimleri dediği çok daha geniş bir bağlamın parçasıdır. Yaşam biçimleri, sadece dil oyunlarını değil; topluluğun sosyal pratikler, ortak varsayımlar, kültürel müktesebat gibi pek çok unsuru içeren çok geniş bir bağlamdır.

Dili inşa eden teknikler, onu kullananların yaşamlarından türer. Yeni kullanımlar her zaman ayyuka çıkar ve her zaman bazıları kaybolur gider. Bu hareket

linguistik topluluğun amaç ve ihtiyaçları uyarınca gerçekleşir. Dil oyunlarının sürekli bir dönüşüm halinde olması, bir şehrin sokak ve caddelerinin kesintisizce inşa içinde olmasına benzer. Şehrin yapısı için olduğu gibi dil için de tamamlanmış olmaktan ya da bir nihai durumdan bahsetmek yersizdir. Şehirdeki hayat devam ederken bir yandan ihtiyaçlar uyarınca kesintisiz bir dönüşüme tabi olur.

Dil müşterektir; bir dili öğrenmek bir yaşam biçimine iştirak etmektir. Bir yaşam biçimi, en genel anlamıyla, dünya yığınının nelerin ayırt edilip bunlar arasında ne türden bağıntıların kurulduğuyla ilgilidir. Bir linguistik topluluğun dil oyunları ağı ancak etkinlikler ağına dâhil olmakla belirgin olur. Dil oyunlarında ustalık ancak, o topluluğun yaşam biçimlerine dâhil olmakla kazanılır.

Rorty sosyal pratiklerde temellenmiş dil anlayışının köklerini Wittgenstein'in dil oyunları kavramında bulur. Ancak Rorty'e göre Wittgenstein'in esas başarısı, felsefe sorunlarına karşı anlam kavramı üzerinden önerdiği aydınlatma yöntemi değil, sosyal pratik olarak dil anlayışına öncülük etmiş olmasıdır. Wittgenstein'in "anlamı arama, kullanımı ara" buyruğunu anlamı kullanım ile müsemma kılan bir teori olmaktan ziyade anlamı belirlemek için bir teoriye ihtiyacımız olduğu fikrinin reddi olarak yorumlar. Onun yorumu uyarınca yerleşik her kullanım, bir anlam dokusu inşa etmelidir. Diğer bir deyişle, yeterince uzun süre etrafta dolaşan her ifade, nihayet bir anlam kazanacaktır. Dilci eleştirel geleneğin metafizik teoriler hakkında alışkanlıkla verdiği anlam dışı hükmü, bu durumda yersiz bir önyargı haline gelir.

Rorty geçmişin güve yeniği problemlerinden olduğu kadar anlam dışı kavramının ağırlığından da kurtulmayı ister. Ona göre, tasarımcı ön kabullerden hareket etmek yerine dilin bir sosyal pratikten ibaret olduğu fikri temele konduğunda felsefi analizin aydınlatması gereken derin karmaşalar ya da tedaviye muhtaç kalıtsal hastalıklar fikrinde ısrar etmenin ne yolu ne de lüzumu kalacaktır. Wittgenstein, doğru bakış açısına erişildiğinde felsefenin pek çok probleminin kendiliğinden buharlaşacağını düşünüyordu. Rorty ise sosyal pratik dil anlayışının merkeze yerleşmesiyle felsefenin geleneksel pek çok probleminin - buhar olup uçmayacağını ama – artık uğraşmaya değmeyecek ölçüde önemini yitireceğini düşünür.

Tasarımcı kabullerden hareket eden geleneksel batı felsefesi bilgi değeri olan inançların kaynağını dil dışı bir zeminde, dünyadaki olgu ve olaylarda bulur. Dünya inançlara kaynaklık eder, inançlar dünyanın tasarımlarıdır. Linguistik varlıklar, linguistik ötesi bir zemine başvuruyla gerekçelendirilir. Doğruluk, inançlarla olgular arasında bir karşılık gelme meselesidir; bir cümle ve bir durum arasındaki eş biçimlilik meselesidir.

Rorty, elimizde olanın tümünün esasen dil oyunlarından ibaret olduğunu elde bir sayar. Bir inancın gerekçelendirmesi için linguistik topluluğun pratiklerinden derinde bir temel yoktur. Ancak o, bunu öne sürerken ne orada, dışarıda bir dünya olduğunu, ne bu dünyanın nesneleri içerdiğini, ne de bu nesnelerin nedensel güçleri olduğunu yadsır. Nesneler bize, kültürümüze, dil oyunlarımıza, vokabülerlerimize, rağmen vardır; dünya orada, dışarıdadır. Ancak doğruluk orada, dışarıda değildir. Rorty'e göre, dünyanın inançlarımızın gerekçelenmesine etkisi ancak dolaylıdır.

Olgular dil oyunlarımız vasıtasıyla dil oyunlarımız dâhilinde biçimlenirler. Deneyim ham veri olarak alınmaz; onun yerine bir kavramsal şemaya uyarlanır. Dünyayı kavramsal ağıımızın filtresinden görürüz. Kavramsal şemalar, bizimle dünya arasında duran, gerçekliğe erişimimizi sağlayan, olgulara biçim kazandıran araçlardır. Kavramsal şema fikrini buradan ileri götürdüğümüzde farklı dillerin farklı kavramsal yapıları olduğunu söylememizin önü açılır. Ancak bunun böyle olduğunu söylediğimizde farklı dillerin dünyayı farklı şekillerde biçimlendirdiğini de söylemiş oluruz. Şema içerik düalizmi, bir yabancı cümlenin dünya ile bizim cümlelerimizden hiçbirinin olmadığı bir ilişki içinde olabileceğini, tamamen farklı şekilde karşılık gelebileceğini söylemeyi mümkün kılar. Bu durumda, dilin dünyayı tasarladığı fikri, dillerin birbirlerine tercüme edilemezliği fikrine götürecektir. Diğer bir deyişle kendimizi kavramsal rölativizmin göbeğinde buluruz.

Kavramsal şema fikrinden kavramsal rölativizme giden hatta itiraz Davidson'dan gelir. Davidson şema ve içerik ayrımının zorunlu bir ayrım olarak görülmemesini salık verir. Düzenlenen yığın ve düzenleyen yapı arasında böylesi net bir ayrım zorunlu değildir. Anlam ve içerikleri dolayısıyla doğru olan cümleler ile

sadece anlamları dolayısı ile doğru olan cümleler arasında açık bir ayrım yapılabilirse eğer, kavramsal şemalar fikri ortadan kalkacaktır.

Davidson, meseleyi başka dillere tercüme edilemeyen dillerin imkânına ilişkin soru üzerinden ele alma yoluna gider. Eğer bir dil bizimkine tercüme edilebiliyorsa, o dili konuşanların temel inançları büyük ölçüde bizimkilere paralel olmalıdır. Dil eğer tercüme edilemiyorsa, konuşmacılarının neye inandığı ya da ne kastettiği hakkında bir sav zaten üretemeyiz. Bu durumda, yorumun gerçekleşebilme koşulu gereği, başkalarının bizimkinden radikal ölçüde farklı kavram ya da inançları olduğu yargısını ortaya koyabilecek durumda değiliz. Böylece, alternatif kavramsal şemaların var olduğunu söyleyebileceğimiz makul bir zemin de kalmamaktadır. Dahası Davidson, şeylerin nasıl olduğu hakkında birinin kökten yanılıyor olduğunu makul olarak temellendirmenin olanaksız olduğu sonucuna varır.

Davidson, yerli bir dili yorumlamaya başlamak için bile, onun konuşanların büyük ölçüde bizimle aynı şeye inandığını varsaymak durumunda olduğumuzu vurgular. Dünya hakkında onların da bize benzer şekilde konuştuğunu varsaymadıkça çıkardıkları sesler için uygun bir doku bulamayız. Hayırseverlik ilkesi bize baskı yapar. Davidson'a göre, yerli konuşmacıları yorumlamak için kurulan denge onların davranışlarına rasyonellik atfeder, açıklanamaz pratiklerini en aza indirir ve inançlarını büyük ölçüde bizimkilerle aynı çizgide kılar. Böyle bir dengenin kurulması yorumun gerçekleşebilmesinin temel koşuludur.

Hayırseverlik ilkesi sadece yabancı bir dilin anlaşılmasında değil, katılımcısı olduğumuz linguistik topluluğun kullanımlarının anlaşılması söz konusu olduğunda da işlerlik halindedir. Birbirimizi tüm anlam anlayışımız radikal yorum süreçlerine dâhil olur. Radikal yorum, metafor kullanımlarında olduğu kadar olağan kullanımlarda da işlerlik halindedir.

Analitik Felsefe geleneğinin hâkim tavrı uyarınca metaforlar, doğal dillerin yoldan çıkarıcı, yanıltıcı, ya da en iyi ihtimalle dekoratif unsurları olarak görülmüştür. Geleneğin bu anlayışını kıran Black, metaforların göz ardı edilemeyecek ölçüde önemli olduğunu düşünmüştür. Metaforlar, pek çok söylem

çeşidinin olmazsa olmaz bileşenleridirler. Ancak yine de onlar, karmaşıklıklara ve anlam muğlaklıklarına yol açmaya muktedirler. Bu yüzden dakik bir analiz ile aydınlatılmaları, açıklığa kavuşturulmaları gereklidir.

Black'in analizi metaforun figüratif anlamını nasıl kazandığını açıklamaya yönelikken Davidson, bu tür anlam genişlemesini kabul etmez. Metaforların kendilerine has bir bilişsel içerikleri ya da ilettikleri düşünce yoktur; mevcut tek anlam literal olandır. Yine de metaforların ancak kendilerinin ifa edebileceği, nevi şahıslarına münhasır işlevleri vardır. Bu, onları yalnızca edebiyata değil, bilimde, felsefede ve hukukta da meşru bir gereç kılar. Metaforda sözcük olağandışı biçimde kullanılır; ancak böylelikle sözcüğe yeni bir anlam atfedilmez. Bu yüzden metaforlar açıklanamazlar ya da başka sözcükler ile ifade edilemezler. Metaforu açıklamak ya da başka kelimeler ile anlatmak yönündeki her teşebbüs onu öldürür. Çünkü ancak söylenebilen bir şey açıklanabilir. Açıklama, bir şeyi başka şekilde söylemeyi dener. Ancak metafor, literal anlamından başka bir şey söylemez. Davidson metaforu fotoğraflar ile karşılaştırır; fotoğrafları açıklamayız, onları tarif ederiz.

Rorty için metafor kritik önemdedir; çünkü burada dilin özne ile dünya arasında bulunduğu, dünyaya tekabül dünyayı temsil ettiği fikrini kıran bir açıklama görür. Metafor üzerinden dilin olumsal doğasını belirlemeye çalışır. Ona göre dil ve inançlar dünya ile başa çıkma alışkanlıkları, çevreye adapte olma biçimleridir. Bir anlama sahip olmak bir dil oyunu içinde sabit bir konuma sahip olmaktır; metaforlar, tanımları gereği, öyle değildir. Metaforun, bir dil oyununda belli bir konumu yoktur. O, mevcut dil oyunlarına mugayir bir kullanımdır. Dil oyununun sınırlarını zorlayan ve onu dönüştüren bir kullanımdır. Ancak, yerleşik olanların yerini almaya aday kullanımdır. Metaforu böyle konumlandırmak, dili mütemadiyen olup bitmekte olan canlı bir yapı olarak görmektir. Bu yapı, yaşamın devinimi içinde kesintisizce üretilecek olan yeni değer ve inançların imkânını içerir.

Metafor, mantıksal uzamın ötesinden gelen bir ses, anlam dışına gönderilmiş bir selamdır. O, dili ve yaşamı dönüştürmeye yönelik çağrıdır. Metafor, dünya hakkında daha fazla şey bilmemizin önünü açan, yeni teoriler sunan en önemli mercidir. Çok uzaktan görünen bir ışık, bir vicdan çağrısı, karanlığın içinden gelen

bir fısıltı gibidir. Metaforlar pek çok şeyi yapabilmemize olanak veren gereçlerdir. Onlar daha sofistike ve ilginç insanlar olmamıza, kendimizi gelenekten azat etmemize, değerleri değerlendirmemize, dini inançlarımızı kuvvetlendirmemize ya da kaybetmemize öncülük ederler. Rorty'e göre metafor inanç ağını dönüştürme kudretine sahiptir.

Rorty, dildeki neredeyse tüm devinimi metafora bağlar. Dilin, sanatın, bilimlerin ve ahlaki duyumun tarihini metaforun tarihi olarak görmek ister. Sözcüklerin her yeni kullanımı, Rorty'de metafor sayılır. Tüm yeni teoriler metaforik kullanımdır. Wittgenstein çalışmalarında kapı dışarı edilen anlam dışı kavramına Rorty bir kapı aralar. Metaforlar gerçekten bir anlama gelmiyor olabilir, ama bir hastalığın semptomu da değildir. Dahası Rorty, felsefenin Wittgenstein'a rağmen icra edilme yolunu yine metaforlar üzerinden olanaklı görür. Burada filozof artık örtük olanı açığa çıkaran bir kahraman değil, sözcükleri olağan dışı biçimlerde bir araya getirerek yeni ufuklar sunmaya çalışan bir kamu entelektüeli olarak görülür.

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEK

1.1. TASARIMCI ANLAYIŞ

Descartes'a sıklıkla *modern felsefenin babası* yakıştırması yapılır ki bu, hiç de yersizce yapılmış bir yakıştırma değildir. Descartes'ın açtığı yol gerçekten de batı düşüncesinin seyrini kökten değiştirecek ölçüde derinden etkili olmuştur. İster ondan besleniyor, isterse de alternatif yollar arıyor olsun; Descartes sonrası ana akım felsefe anlayışlarının tümü Descartes ile bir şekilde ilişkilidir. Descartes'ın yarattığı etki felsefenin sadece yöntemlerini ya da dayanak noktalarını değil; merkezi ilgilerini, problem dizilerini ya da geçerlik ölçütlerini de değiştirmiştir.

Descartes, imtiyazlı erişim kudretine ancak öznenin vakıf olduğu bir iç alan olarak zihin kavramıyla ilk adımı atmıştır. Kartezyen anlayış bilginin düzgün tasarım kurma meselesi olduğunu söylemiş; sonrasında gelen Lockeçu hamle ise felsefeyi zihnin bilgiyi üreten yapısını soruşturma etkinliği olarak belirlemiştir. Böylece Locke'un ellerinde felsefe, bilginin koşullarını soruşturan, kapsam ve sınırlarını belirlemeye gayret eden empirik bir disipline dönüşür. Pek çok açıdan tasarımcı geleneğin zirvesi olarak görülebilecek Kant düşüncesi de felsefeyi insanın anlama yetisini soruşturan a priori disiplin olarak görmüştür.¹ Locke felsefesinin düzgün tasarım olarak doğruluk ve doğruluğun teminatı olarak nedensel karakter varsayımları Kantçı açıklamaya da intisap eder. Bilgi, bir takım a priori kavramsal doğrulara dayanmak zorundadır. Zihnin a priori kavramları dış dünya tarafından üretilmiş olduklarından değil, dış dünyanın üretimi için zorunlu koşullar olduklarından düzgün tasarımın zeminidirler. Bu a priori kavramsal doğruların soruşturulması sadece felsefenin kudreti dahilindedir. Böylece Kantçı anlayış ile birlikte epistemoloji felsefenin kaptan koltuğuna, felsefe de kültürün kraliçe tahtına oturur.

¹ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, trans. N. Kemp Smith, Macmillan, London, 1964, s.ix

Tasarımcı modern felsefe kültürünün temel disiplini olduğu iddiasındadır. Zihin ve nesne arasındaki bağıntıları o keşfeder. İhtiyaç duyulan tüm temellendirme zeminini o sağlar. Tüm pratiklerimiz felsefenin şemsiyesi altında gerekçelendirilir.² Ele aldığı soruların yanıtları bilime olduğu kadar ahlaka da zemin olur. Felsefe temel disiplindir; çünkü o, kaçınılmaz açmazımız olan soruları başka hiçbir uğraşının yapamayacağı şekilde ele alır. Temeldir; çünkü ortaya koyduğu önermeler, en genel ve kalıcı doğruların ifadesidir.

“Filozoflar, sonsuza kadar şüpheden uzak, mükemmelce sert ya da transandantal veya her bir aşamasında filozof olmayanlarınkinden daha saf yöntemler keşfetmiş olduklarını iddia ederler.”³

Rorty, ana akım batı düşüncesinin çoğu çağdaş sorununun temel olarak, tasarımcı felsefenin önerdiği dil oyunları ile ilintili olduğunu düşünür. Ona göre artık kronik hale gelmiş çoğu köklü felsefe problemi tasarımcı ön kabullerin zorunlu yan etkileridir. Rorty, tasarımcı felsefenin hem alametini hem de melanetini merkezindeki zihin kavramında görür.

“Geleneksel felsefeyi zapturapt altında tutan şey, çeşitli - bazıları tam bazıları kusurlu - tasarımları içeren ve saf, non empirik yöntemlerle soruşturulabilen büyük bir ayna olarak zihin resmidir.”⁴ Zihin, bilgiye konu olan gerçekliğe ilişkin tasarımlarının yansıdığı bir aynadır; doğanın aynası. Rorty’e göre buradan hareket

² Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, s.4

³ A.g.e. s.19

⁴ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, Princeton University Press, Princeton, 1979, s.12

eden doğruluk ve bilgi anlayışı Descartes sonrası batı felsefesinin karakteristik özelliğidir.⁵

Burada bilgi, düzgün tasarımlar demetidir. Bir şeyi bilmek, o şeyin düzgün tasarımına nail olmaktır.⁶ Bir tasarımın düzgünlüğü, konu edindiği olguya uygun olmasıdır. Tasarımın doğasını anlamak, bilginin kapsam ve olanaklarını anlamaktır. Tasarımcı anlayış, bilgiyi düzgün tasarım ortaya koyma, doğruluğu doğa ile karşılık gelme, felsefeyi de bunların koşul ve ölçütlerini belirleme meselesi olarak görür.

“(Felsefe) Bilginin ne olduğu, neyin bilgi sayılabileceği ve doğru bilginin ölçütünün ne olabileceği gibi sorulara yanıtlar arar.”⁷ Düzgünlüğü felsefe tarafından teminat altına alınmış tasarımlar, bilgi için temeldir. Bu ayrıcalıklı tasarımlar tanrı, doğuştan ideler, nedensel etkileşimler gibi kültürden daha kapsayıcı, öncelikli ve zorunlu bir şeyden türetilmek istenir. Düzgün tasarım ölçütlerini ancak felsefe belirleyebilir. Onun amacı, tüm söylem biçimleri için objektifliğin ve rasyonalitenin evrensel standartlarını inşa etmek ve gerekçelendirmektir. Felsefenin belirlediği ayrıcalıklı tasarımlar bilgi iddialarının gerekçelendirmesinde kalkış noktası olur.

Felsefe bütün diğer kültür alanlarına göre ayrıcalıklıdır. “Kültür, bilgi iddialarının derlemesidir.”⁸ Nitekim felsefe bütün kültürün temelindeki şeyi, yani bizzat bilginin kendisini soruşturur. “Felsefe kültürün geri kalanı için bir temel olabilir; çünkü kültür, bilgi iddialarının bir topluluğudur ve felsefe bu iddiaları hükme bağlar.”⁹ Kültür, felsefenin sağladığı sağlam zemin üzerine inşa olduğu ölçüde güvenlidir. Çünkü o, bilginin dayanaklarını belirlemekle, kültürümüzü ve pratiklerimizi dayandıracağımız sabit yapılar önerir. Yalnızca felsefenin ulaşma kudretinde olduğu sağlam zemin, ona kültürün bütün diğer alanlarını denetleme hakkını ve gücünü kazandırır.

⁵ A.g.e. s.136

⁶ A.g.e. s.3

⁷ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.3

⁸ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.3

⁹ A.e.

“(Felsefe) Bilim, ahlak, sanat ya da din tarafından ortaya atılan bilgi iddialarını destekler ya da maskesini düşürür... Kültürü gerçekliği düzgün tasarlayan, az düzgün tasarlayan ve hiç tasarlamayan alanlara ayırır.”¹⁰

Felsefe, “kültürün geri kalanının iddialarını destekleyen ya da reddeden saf aklın mahkemesidir.”¹¹ “herkesin ortak zeminini bilen kültür bekçisi... çünkü (felsefe) nihai bağlamı bilmektedir.”¹² Düzgün temsili olanak ve koşullarını ortaya koymaya muktedir tek kültür alanı odur. Kültürün bütün alanları, eğer bilgi iddiasında bulunacaklarsa, felsefenin yargılarına itibar ve itaat etmelidir.

1.2. SEMANTİK TAVIR

Çalışmamızın ilgileri açısından Kantçı geleneğin felsefeyi yönlendirdiği transandantal kavşağın peşine semantik anlayışın aldığı linguistik kavşağı koymak yerinde olacaktır. Çünkü Kant’ın a priori bilme kapasitesine yönelttiği soruşturma ile sağlanmaya çalışılan zemin, semantik tavır ile dilin mantıksal formlarına yöneltilen çalışma ile sağlanmaya çalışılır. Kant için felsefenin çoğu problemi aklın transandantal bilme kapasiteleri, semantik anlayış içinse anlamın mantıksal koşulları gibi bir mutlak yargıcın belirlediği sınırların gözden kaçırılmış olmasının neticesidir. Diğer bir deyişle felsefeye verilen yargıçlık rolü semantik tavrın gayeleri ile de örtüşür; sadece cübbesinin rengi değişmiştir. Hem transandantal hem de linguistik devrim felsefenin geleneksel tartışmalarına çözümün ancak filozofların yönlendirdiği çekişmelerden azade, tarafsız bir zeminde getirilebileceğini varsaymıştır. Her ikisi de sürüp gitmekte olan tartışmaya bir adım geriden, karşıdan, tarih üstü bir arka plandan bakma iddiasını taşır. Her iki anlayış da bir dış perspektifin güvenli zeminine

¹⁰ A.e.

¹¹ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s4.

¹² Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.317

ulaştığına inanır. Transandantal anlayışın güvenli zemini transandantal metafizik; linguistik anlayışınki de mantıksal gramerdir.

Dil ve dünya arasında olduğu varsayılan bağıntının temellendirilmesi semantik tavır ile birlikte felsefenin başlıca kaygılarından biri olmuştur. Temel sorun bu bağıntının dünyanın ya da dilin hangi parçası üzerinden kurulacağı, dilin dünyaya nereden kanca attığı sorusudur. Bunu takip eden bir diğer sorun, dilin dünya ile ne tür bağıntı içinde olduğu sorusudur. Bu soruların yanıtı aynı zamanda, doğruluk için mümkün ve meşru zeminin nerede olduğu tartışmasına da açıklık kazandıracaktır. Geleneksel felsefenin çabası da bu yönde olmuştur. Doğruluğun nihai zemininin belirlenmesi aynı zamanda, kültürün her alanında ortaya konan fikir ve teorilerin değerlendirilebileceği sağlam zemine ulaşılması anlamına gelecektir. Bu sert zeminde artık kalıtsal hale gelmiş pek çok felsefe probleminin nihayetine erecektir. Her şeyin ötesinde bu zemin, ancak dil ile ve ancak dilde icra edilen felsefeye kültürün en zirvesinde bir meşruiyet kazandıracaktır.

Yirminci yüzyıl başlarında İngiltere merkezli olarak yapılan çalışmalar gerçekliğin ancak dolaylı olarak, dil gibi bir aracı üzerinden soruşturulabileceğini varsaymıştır. Anlam, sözcükler ile dünya arasındaki ilişkidir. Bu yüzden onun merkezinde, sözcüklerin dünyayı imleme biçimi olarak yönletim ve sözcükler ile dünyanın birbirini düzgün şekilde karşılaması olarak doğruluk kavramları bulunur. Böylece burada sadece doğruluğun doğası değil, dünyanın yapısı da mercek altındadır. Dil dünyanın bir tasarımı olduğundan, dilin ve dünyanın mantıksal yapıları ortaktır.

Doğruluk ancak dilde bulunur. Bir cümle ancak, olgulara karşılık geliyorsa doğru kabul edilir. Eğer dil dünyayı tasarlıyorsa ve doğruluk dil ile dünya bir karşılık gelmeyi gerektiriyorsa, bu durumda dil, dünyaya belli yerlerden kanca atmış olmalıdır. Yönletim dilin dünyaya kanca atma biçimidir. Nesneler dünyanın temel oluşturucu bileşenleridir. Yönletim adların nesneleri imlemesidir. Bütün bu varsayımlar zirvesine Russell'ın ve erken dönem Wittgenstein'in çalışmalarıyla ulaşan yönletimsel anlam teorisine ilham vermiştir.

Wittgenstein'in mantıksal ontolojisinde dünya, bir araya gelerek olguları biçimlendiren nesnelerden meydana gelir. Adların içeriğini yönletimde bulundukları nesnelerdir.¹³ Ancak adlar, kendi başlarına bir tasarımın ifadesi değildir. Bu yüzden anlam ancak adların mantıksal dizilimi ile bir önermede ortaya çıkar. Dilin en basit anlamlı ögesi önermedir. Önerme, bir olgunun tasarımı ya da modelidir.¹⁴ Önermedeki adlar, tasarlanan olgudaki nesnelere karşılık gelir. Adların mantıksal dizilişi ile tasarlanan olgudaki nesnelerin mantıksal düzenlenişi eş biçimlidir. Önerme olguyu bu yolla tasarlar.

Tractatus için dil, bütünlüklü, kapalı, tamamlanmış bir yapıdır. "Eğer bütün doğru temel önermeler verilmişse, bunun sonucu dünyanın bütünlüklü tasviridir."¹⁵ Böylece, dünyayı tasvir eden bütün anlamlı diller, dışarıda bir şey kalmaksızın birbirine dönüştürülebilir ya da tercüme edilebilir olmalıdır. "Her doğru im dili birbirine tercüme edilebilir olmalıdır... hepsinin ortak olarak sahip olduğu şey bundan ibarettir."¹⁶ Bunun böyle olduğunun teminatı, temel önermeler ve olgu bağlamları arasında mantıksal bir eş biçimliliği varsayan tasarım teorisidir.

Wittgenstein'in Tractatus'u bir adın bir nesneyi imlemesini mantıksal bir ön kabul olarak alır ve bu konuyu uzun uzadıya tartışmaz. Onun gayesi buradan hareketle felsefedeki pek çok problemin doğasına yönelik bir açılım yapmaktır. Yönletimsel anlam kavramının esas zemini büyük ölçüde Russell'in çalışmalarında biçimlenmiştir.

Adlar, özel ve genel adlar olmak üzere iki türdür. Özel adlar duyu verilerinin neticesi olan tikel nesneleri, genel adlar ise türler ve nitelikler gibi tümel kavramları imler. Dolayısıyla dil ve dünya arasındaki yönletim bağıntısı özel adlar üzerinden sağlanır. Tikeller ve tümeller arasındaki ayrım dilde özneler ve yüklemeler

¹³ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**. trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London, n:3.203

¹⁴ A.g.e. n:4.021

¹⁵ A.g.e. n.4.26

¹⁶ A.g.e. n.3.343

olarak karşılık bulur. Ancak ve bütün özel adlar özne, ancak ve bütün genel adlar yüklemidir.

Tikel nesneler özel adlardan başka belirleyici betimlemeler (definite descriptions) vasıtası ile imlenebilirler. Sözelimi “Çin’in en uzun insanı” gibi sadece belli bir şeyi imleyen ifadeler belirleyici betimlemelerdir. Frege hem özel adları hem de belirleyici betimlemeleri tikel terimler olarak görür. Çünkü özel adlar gibi belirleyici betimlemeler de bir önermenin öznesi olarak bulunabilir. Ancak sözelimi yan yana dizili dört nesne hakkında söylenen, “soldan üçüncü” ve “sağdan ikinci” ifadeleri aynı nesneyi imliyor olmalarına rağmen, farklı anlamlara sahiptirler. Böylece Frege anlam ve yönletim kavramlarını birbirinden ayırır; iki katmanlı bir semantik sistem önerir.

Russell’ın sisteminde sözcüğün anlamı yönletimde bulunduğu nesnedir. Anlam ve yönletim aynı şeydir, sistem tek katmalıdır. Adların hiçbir betimleyici içeriği yoktur. “Sokrates” adı Sokrates’in neye benzediği ile ilgili hiçbir şey söylemez. (Aynı şey betimleyici bir ifade gibi gözüken “Oturun Boğa” adı için de geçerlidir. “Oturun Boğa” ifadesi, ifadenin betimlediği gibi, oturma edimi içindeki bir boğayı imlemez.) Russell’a göre bir betimleme doğrudan belli bir nesneye işaret etmez, böylece ayrı edilmiş bir anlamı yoktur. Eğer bir betimleme bir nesneye götürüyorsa bu ancak yorum vasıtası ile olur. Betimlemeler bir nesneyi doğrudan imleyemezler. Bu yüzden asla sahici özne olmazlar. Bu tuhaftır; çünkü “Fransa’nın şimdiki kralı bilgedir” cümlesinin bir öznesi var gibi gözükür. Fakat burada betimlemenin özne olduğunu söylemek de aynı ölçüde problemlidir. Çünkü Fransa’nın bir kralı yoktur. Bu cümle, nasıl olur da, hiçbir şey hakkında değilken anlamlı olabilir? Russell’a göre “Fransa’nın şimdiki kralı bilgedir” ifadesi, öyle görünüyor olmasına rağmen, bir özne yüklem cümlesi değildir. Bu cümle ancak “bir x nesnesi vardır, x erkektir ve monarşik olarak Fransa’da hüküm sürmektedir, erkek ve monarşik olarak Fransa’da hüküm sürmekte x’ten başka bir şey yoktur ve x bilgedir” şeklinde bir analizle doğru olarak anlaşılır.

Russell’ın betimlemeler teorisi özel adlarla ilgili problemlerle başa çıkacak şekilde genişletilebilir. Böylece “Pegasus” adının Pegasus nesnesini imlediğini

söylemek zorunda kalmayız. “Pegasus” sahici bir ad değildir. Russell zaman içinde esasen hiçbir özel adın sahici olmadığını düşünmeye başlamıştır. Çünkü özel adlar bir nesneye doğrudan işaret etmezler. Daha ziyade onlar, kısaltılmış betimlemelerdir. “Pegasus”, “uçan at”ın kısa betimlemesidir. Russell burada ancak işaret zamirlerinin dünyayı doğrudan imlediğini düşünmeye başlamıştır. Diğer bir deyişle dil dünyaya sadece işaret zamirleri üzerinden bağıntılıdır. Russell nihayetinde hiçbir şeyin özel ad sayılamayacağı sonucuna vararak, hiçbir dil ögesinin dünyayı doğrudan imlemediği sonucuna varmıştır.

Sözcükler, şeyler hakkında konuşmak içindir; dil dünyayı resmeder. Semantik ise sözcükler ve dünya arasındaki bağıntıları açıklama girişimidir. Bu teşebbüsüyle semantik dilden tasarımıyıcı kudretinin ziyadesini talep eder. Bu durum semantik disiplininin olanağı ile ilgili tereddütlerin çıkış noktası olmuştur. Ancak 1930’lu yıllarla birlikte Tarski, dilin ifade olanaklarını ihlal edilmeksizin de semantik yapmanın mümkün olduğunu göstermiştir. Tarski’nin katkısı ile yükselişe geçen semantik, 1950’li yılların sonuna kadar dil felsefesinde merkezi uğraşı olmuştur.

Anlam konusuna pragmatik yaklaşımlar Russell’ın yönletim ve betimlemeler teorisinin krizi ile birlikte itibar kazanmaya başlamıştır. Russell için anlamın kaynağı sözcükler ve cümlelerken pragmatik için bunları kullananlar insanlardır. İnsanların sözcükleri kullanışı ise pragmatiktir. Pragmatik yaklaşım için dil felsefesi esas itibarıyla, insanların dil ile ilişkisi hakkındadır. Strawson ve geç dönem Wittgenstein çalışmalarının öncülüğünü yaptığı ve anlamın kullanım teorisi olarak bilinen yaklaşım, 1950’li yıllardan itibaren yönletim teorisine başlıca alternatif olmuştur.

Strawson’a göre bir sözcüğün anlamı asla yönletimde bulunduğu nesne değildir. Eğer sözcüğün anlamı yönletimde bulunduğu nesne olsaydı, adlandırılmış nesne ortadan kalktığında adın anlamı da ortadan kalkmış olurdu. Bir sözcüğün anlamı, onun kullanımıdır.

“bir ifadeye anlam vermek, ...onun belli bir nesneye yönletimde bulunmak ya da anmak üzere kullanımı için genel komutları vermektir; bir cümleye anlam vermek, doğru ya da yanlış iddialar üretmek üzere kullanımı için genel komutları vermektir.”¹⁷

Strawson cümleler ve iddialar arasında keskin bir ayrım yapar. Cümleler anlamlı olabilirler; ancak ne doğru ne de yanlışlar. Doğru ya da yanlış olma kudretine sahip olan şey cümle değil, dünyayı doğru ya da yanlış tasarlamak üzere cümle kullanılarak üretilen iddiadır. “Fransa’nın şimdiki kralı bilgedir” cümlesi anlamlı olduğu için doğru ya da yanlış değildir. Aynı cümle, 1625 yılında 13. Louis hakkında, 1650 yılında 14. Louis hakkında bir iddiada bulunmak için kullanılır. Bunlar, bir ve aynı cümlenin dile getirilmesiyle ifade edilen, farklı iki iddiadır. Benzer şekilde aynı cümle, 20. yy.’da ifade edildiğinde anlamlı olmaya devam eder, ancak bir iddia ortaya koymaz. Böylece “Fransa’nın şimdiki kralı bilgedir” cümlesinin öznesinin neye yönletimde bulunduğu ile ilgili sorun ortaya çıkmaz. Strawson’a göre iddiada bulunanlar sözcükler değil, insanlardır.

1950’li yılların başlarından itibaren itibar kazanmaya başlayan pragmatik çalışmalar, esas olarak dilin kullanım biçimlerine yönelmiştir. Wittgenstein’in geç dönem felsefesinden Rorty’e doğru giden hattı bu pragmatik gelenek dahilinde görüyoruz. Pragmatik anlayış merkezi ilgiyi anlamın mantıksal ya da genel geçer zemininin ne olduğu sorusundan, insanların sözcükleri nasıl kullandığına ve bunlarla ne yaptığına yönlendirmiştir. Özellikle Wittgenstein’in geç dönem felsefesinin öncülüğünü yaptığı hat, anlamın ancak kullanım bağlamında ortaya çıktığını ifade etmiştir.

¹⁷ P. F.Strawson, “On Referring”, Mind, New Series, Vol. 59, No. 235. (Jul., 1950), pp. 320-344 s.327

İKİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİ

2.1. WITTGENSTEIN VE FELSEFE:

Wittgenstein'in her iki dönem felsefesinde de hâkim olan tema, geleneksel felsefenin pek çok bakımdan defolu olduğu fikridir. Bu yüzden genel felsefe anlayışımız bir tadilata, tedaviye, yeniden yorumlamaya muhtaçtır. Düzgün bir anlayışın kavramlarına ulaşmaya çalışan pek çok filozof, anlayışın pek çok hastalığına karşı tedaviye bizzat muhtaçtır.¹⁸ Filozoflar adeta bir hazinenin peşinde, Hazine Adasının haritasını aramaktadırlar ve haritanın kendisinin hazine olduğunu görmüyorlardır. Wittgenstein felsefeyi tükenmez ve çözümsüz anlaşmazlıklar bataklığının dışına taşıyacak yeni bir raya oturtmak ister. Temellendirmeye gayret ettiği düzen, felsefenin sorunlarını kapı dışarı etmek için ihtiyaç duyulan düzendir. Felsefe esas olarak karışıklıkları giderme, felsefe problemlerini ortadan kaldırma gayesindedir.¹⁹

Wittgenstein'in erken dönem çalışmasından ikinci dönemine geçiş esasen soruşturma ekseninin döndürülmesidir. Dili ve dünyayı belirleyen dakik mantıksal yapı kaygısı bir kenara bırakılmış, bunun yerini yürürlükte olan dil ve bu dilin yürürlükte olduğu yaşam biçimleri merkezi konuma oturtulmuştur. Burada kavramsal yapıların belirlenmesi gayreti hala söz konusudur ancak artık bunlar sub specie humanitatis²⁰ olarak düşünülür. Soruşturmanın eksenini kaydırılmış, buna uygun olarak yeni bir soruşturma biçimi ortaya atılmıştır. Bu yeni soruşturma biçiminin yarattığı etki, Kant'ın Kopernik Devriminin yarattığı etkiye benzer. Neticeleri ister

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, **Remarks on the Foundations of Mathematics**, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1978, s.302

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, ed. G. E. M. Anscombe, R. Rhees, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1953 n:133

²⁰ P. M. S. Hacker, **Insight and Illusion**, Clarendon Press, Oxford, 1986, s.146

doğru ister yanlış olsun, başka her şeyden önce esas önemli olan yeni bir yaklaşım biçiminin bulunmuş olmasıdır.

Erken dönem Wittgenstein felsefesi, mantıksal formun tasviri olmaktan ibarettir. Ancak bu tasvir hem dünyanın, düşüncenin ve dilin yapısı mantıksal olan fiili konumunu, hem de anlam dışının meşru konumunu teslim eder. Burada çağrısı yapılan felsefe saf aydınlatıcıdır.

Onun düsturu “açıkça söylenebilir olan dışında hiçbir şey söylememektir ve ne zaman birisi metafizik bir şey söylemeye çalışsa, önermelerindeki belli işaretlere anlam vermeyi başaramamış olduğunu analiz bağlamında göstermektir.”²¹

Felsefe hiçbir şeyi açıklamaz, sadece tasvir eder.²² Kendisiyle kast edilen şeyde belli başlı bir takım değişiklikler olmasına rağmen felsefenin tamamen tasvir edici olduğu iddiası geç dönem çalışmalarında da varlığını korur. Artık felsefe, mantıksal formun değil, dilin işleyiş biçimlerinin tasviridir.²³ Artık kavramsal yapılarımız içerden tasvir edilir. Felsefe kavramsal bir soruşturmadır.²⁴ Dikkatimizi sözcükleri kullanım biçimlerimize yönlendirir.²⁵ Dile yönelttiği dakik soruşturma ile bir takım kavramsal problemleri açıklığa kavuşturur.²⁶ Kavramları yanlış kullanarak nasıl yanlışla düştüğümüzü gösterir.

“Filozoflar bir sözcüğü kullandıklarında —"bilgi", "varlık", "nesne", "ben", "tümce", "ad"— ve şeyin özünü kavramaya çalıştıklarında kendimize şunu sormalıyız: Bu sözcüğün,

²¹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, n.6.53

²² Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.109

²³ A.e.

²⁴ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1967, n.458

²⁵ A.g.e. n.463

²⁶ A.g.e. n.447

anayurdu olan dilde gerçekten böyle kullanıldığı olur mu hiç? — Biz sözcükleri metafiziksel kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getiriyoruz.”²⁷

Wittgenstein düşüncesinde felsefe doğa bilimine karşı açıkça mesafeli bir tavır alır. Doğa bilimi henüz bilinmeyen nesne ve nitelikleri açığa çıkarabilir. Bilinen olgulara yeni açıklamalar getirebilir. Belli bir öngörü sağlayan teoriler inşa edebilir. Bu teoriler deney ile doğrulanabilir karakterdedir. Bu anlamıyla doğa bilimi ilerlemecidir; gittikçe daha geniş ve karmaşık yapılar inşa eder. “...bir yapıyı diğerine ekler, bir basamaktan diğerine, ileri ve yukarı hareket eder.”²⁸

Doğa bilimlerinden farklı olarak felsefe, yeni bilgiler kazanmaya teşebbüs etmez. Felsefede keşfedilecek yeni bir şey yoktur.²⁹ Felsefede hiçbir önerme, hiçbir felsefi bilgi yoktur. Felsefe, doğa bilimi ile aynı basamakta değildir. Filozof hiçbir fikir topluluğunun yurttaşı değildir.³⁰ Ne de o, dedüktif bilimlerde olduğu gibi tümdengelimci bir yapıya sahiptir. Dedüktif bilimin katmanlı yapısının aksine, Wittgenstein felsefenin düz olduğunu düşünür. Felsefe diğer disiplinlere hiçbir temel sağlayamaz.

Doğa biliminin keşifleri, felsefenin problemlerinin çözümünün ya da çözümsüzlüğünün belirlenmesine doğrudan hiçbir katkı yapmaz. Bilimdeki bazı gelişmelerin büyük felsefi etkileri olabilir. Ancak bunlar, esas olarak felsefi problemlerin çözümüne yönelik değildir. Doğa bilimi bazen felsefi karmaşıklıklara yol açan kavramları kendi bünyelerinde ön varsayar; bazen kavramları karışıklığa yol açanları bypass edecek şekilde farklı kullanır; bazense yeni kavramsal sorunlara önyak olur. Belli kavramların nasıl biçimlendiği belki doğa bilimini soruşturmasına

²⁷ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.116

²⁸ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Remarks**, ed. R. Rhees, trans. R. Hargreaves and R. White, Blackwell, Oxford, 1975, s.7

²⁹ Friedrich Waismann, **Wittgenstein and the Vienna Circle**, trans. J. Schulte and B. F. McGuinness, Blackwell, Oxford, 1979 s.182

³⁰ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, n.455

konu olabilir. Ancak bu tür nedensel bağlantıları soruşturmak filozofun değil psikoloğun işidir. Filozofun kavramsal soruşturmaları bilimsel değildir. Felsefe zihnin empirik işleyişlerini soruşturmakla ilgili değildir, o psikoloji ile yarış halinde değildir.

“Felsefe çalışmalarında bulunacak önerme ve soruların çoğu yanlış değil fakat anlam dışıdır”³¹ iddiası Tractatus’un kendi önermeleri dâhil olmak üzere anlamın sınırlarını ihlal eden tüm teşebbüslerinin mantıksal karakteri hakkında bir iddiadır. Her iki dönem çalışmasında da bilgi verme iddiasında olan felsefelerin anlam dışı karakterde olduklarını düşünür. Ancak bunun gerekçeleri değişmiştir. Geleneksel felsefe hala bir hastalıktır, ancak koyduğu teşhis değişmiştir. Erken dönem düşüncesinde kategorik kavramların düzgün bir önermenin oluşturucu ögesi olmasına olanak verilmediği için genel olarak felsefe anlam dışıdır. Geç dönem düşüncesi ise felsefenin pek çok sorununun soru ve yanıtların linguistik karakterlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklı olduğunu kabul eder. Çünkü geleneksel felsefe alışkanlıkla, tasarım biçimimizi belirleyen gramer yapısının gerçekliğin temel doğruları olduğunu varsaymıştır.

Felsefe, dilden kaynaklı olan felsefi problemleri zedelemeye teşebbüsündedir.³² İlginç ve çekici görünen geleneksel felsefenin sözüm ona büyük ve heybetli ama kumdan kalelerini yıkar. O, dilimizin formlarının zihnimizi büyülemesine karşı verilen bir savaştır.³³ Gözün önündeki perdenin kaldırılmasını sağlar edinir. Felsefi düşüncüyü onu kuşatmış olan delilikten kurtarma iddia ve gayesini taşır. Filozofun geleneksel felsefenin sorunlarına yaklaşımı bir hastalığın tedavisine benzer.³⁴ “Filozof bir soruya çare bulur; bir hastalığa olduğu gibi.”³⁵

³¹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, n.4.003

³² Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations** n.90

³³ A.g.e. n.109

³⁴ A.g.e. n.255

³⁵ A.g.e. n.255

“Bu yüzden bizimki, gramere ilişkin bir incelemedir. Ve bu inceleme, sorunumuza, yanlış anlamaları ortadan kaldırarak ışık tutar. Sözcüklerin kullanımına ilişkin olan ve başka şeylerin yanı sıra dilimizin çeşitli alanlarındaki ifade biçimleri arasında belli benzeşimlerden kaynaklanan yanlış anlamaları.”³⁶

Burada açıklığın tek şekilde sağlanması beklenmemelidir. Nasıl farklı hastalıklar için farklı tedaviler varsa, felsefede de farklı yöntemler vardır.³⁷ Bu yüzden Wittgenstein felsefi aydınlatma yöntemini psikanaliz ile kıyaslar.³⁸ Geleneğin pek çok felsefe teorisi gizli anlam dışı karakterdedir; filozofun görevi bu teorileri açık anlam dışına çevirmektir.³⁹ Psikanaliz nasıl travmaya yol açan bastırılmış anıyı açığa çıkarıyorsa, felsefe de bastırılmış anlam dışı parçasını aşikâr anlam dışı kılar.⁴⁰

“Felsefe yapmanın tek doğru yolu, hiçbir şey söylememekten ve bir iddiada bulunmayı diğer kişiye bırakmaktan oluşur. Bu şu an bağlandığım tek yöntemdir. Diğer insanın yapamadığı şey, (ifadenin kullanımı için) adım adım kuralları düzenlemektir ve peşi sıra bütün sorunlar kendiliğinden çözülecektir.”⁴¹

³⁶ A.g.e. n.90

³⁷ A.g.e. n.133

³⁸ Ludwig Wittgenstein **Philosophical Grammar**, ed. R. Rhees, trans. A. J. P. Kenny, Blackwell, Oxford, 1974, s.381

³⁹ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.402

⁴⁰ Anthony Kenny, “**Wittgenstein on the Nature of Philosophy**”, **Wittgenstein and His Times**, ed Anthony Kenny & Brian McGuinness, University of Chicago Press, 1982 s.40

⁴¹ Friedrich Waismann, **Wittgenstein and the Vienna Circle** s.183

Görüldüğü üzere, psikoterapistin çalışma biçimiyle açık bir aşinalık vardır. Filozof ve psikoterapist düğümlenmiş zihinlere kendi anlayış ya da yanlış anlayışlarını kavrama olanağını birbirlerine benzer şekilde verir. Psikanalist gibi, filozofun da bütün yaptığı hastanın esasen yapmakta olduğu şeyin farkına varmasını sağlamaktan ibarettir.⁴² Filozofun görevi dile kural koymak değil, karışmış zihinlerindeki kuralları açığa çıkarmaktır.⁴³ Felsefe sorunu açık kılmakla, çelişkiye götüren yolun açık tasarımını sunmakla mükelleftir. Ona yol açan kural karışıklığını krokisi çıkarılabilir hale getirmelidir.⁴⁴ “Ben, basitçe ötekinin dikkatini esasen ne yaptığına çekiyorum ve herhangi bir savdan kaçınıyorum.”⁴⁵ Burada esas, zihinlerindeki düğümlenmenin düzgün bir anatomik analizini sağlayabilmektir. Düğümlenmenin hasta tarafından açıkça tanınması anlamın sınırlarının ihlal edildiğinin idrakini sağlar.

Felsefenin görevi dil kullanım bilgimize bir düzen getirmektir, ama nihai, ideal bir düzeni iddia etmez. Söz konusu olan belirli bir amaca yöneliktir ve olası pek çok düzenden biridir.⁴⁶ Felsefe temel olarak, zaten bildiğimiz bir şeyin yeniden düzenlenmesidir; aynı kütüphanedeki kitapların yeniden düzenlenmesi gibi.⁴⁷ Felsefe basitçe, zaten bildiğimiz bir şeyin kuşbakışı görüntüsünü veren bir yeniden düzenlemedir.⁴⁸

⁴² A.g.e. s.186

⁴³ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.124

⁴⁴ A.g.e. n.125

⁴⁵ Friedrich Waismann, **Wittgenstein and the Vienna Circle**, s.186

⁴⁶ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.132

⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, **The Blue and Brown Books**, Blackwell, Oxford, 1958, s.44

⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.109

“Bu sorunlar yeni deneyimlerin kazanılmasıyla değil, zaten çoktandır bildiklerimizin bir araya getirilmesi ile çözülür. Felsefe, anlığımızın dilimizin araçlarıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir.”⁴⁹

“Sağduyulu bir insan, geçmişin filozoflarını okuduğunda, haklı olarak bunların açıkça anlam dışı olduğunu düşünür. Fakat beni dinlediğinde de, yine haklı olarak, sözlerimin herkesin bildiği bayat gerçeklerden fazlası olmadığını görür. Felsefenin imajı işte bu şekilde değişmiştir.”⁵⁰

O, sağlam bir insan anlayışının kavramları için çalışır. Belli bir kavrayış biçimine ulaşma gayesindedir.

“...ulaşmaya çalıştığımız açıklık gerçekten de tam bir açıklık. ...Asıl keşif felsefe yapmayı istediğim zaman kesebilmemi sağlayan keşiftir. Bu keşif felsefeyi huzura kavuşturur.”⁵¹

Tractatus, açıklığı jeolojik anlamda kazanmanın peşindedir. Dilin onun görünen yüzeyini altındaki saklı mantıksal yapıyı açığa çıkarmak üzere kazar. Tractatus’un olağan dilde bulunduğu mükemmel mantıksal düzen, dilin görünür yüzeyinde değil fakat ona rağmendir. Mantıksal yapı dilin gizli özüdür ve yalnızca mantıksal analiz ile açığa çıkarılabilir. Tractatus pürüzsüz ve sağlam bir yapının bizzat olağan dilin derinlerinde bulunması gerektiğini varsayar.

⁴⁹ A.e.

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, **Manuscript** (Anthony Kenny, “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, s.57)

⁵¹ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.133

Geç dönem felsefesi ise doğru bakış açısını topografik anlamda arar. Burada artık, felsefi mitolojinin bizi olağan dilde yattığına inandırdığı ideal bir yapı için uğraşmıyoruz. Olağan dilin kuşbakışı görüntüsünü arıyoruz.

“Kendisine ait hiçbir haritanın olmadığı ya da ancak kabataslak bir haritanın bulunduğu bir ülke coğrafyası düşünün. Burası hakkındaki güçlük, felsefenin güçlüğüdür; burada bir öz görüntü yoktur. Hakkında konuştuğumuz bu ülke dil, coğrafyası gramerdir. Bu ülke hakkında sorunsuzca konuşmaya devam edebiliriz; ancak haritasını yapmaya kalktığımızda yanlış düşeriz.”⁵²

Kuşbakışı kavramı Wittgenstein’in geç dönem felsefesi için merkezidir. Bir anlamda *Tractatus*’un doğru mantıksal bakış açısı⁵³ kavramının mirasçısıdır; her ne kadar atalarına hiç benzemeyen bir mirasçı olsa da. Kuşbakışı, bizim tasarım biçimimizin yapısını görmemizi sağlar. Bir kroki tasarımı verir. Böylece verili felsefe problemi ile hangi tasarım biçimlerimizin alakalı olduğunu ortaya koyar. Felsefenin karakteristik yanlış anlamalarının ana kaynağı dil kullanımlarımızı krokileştirmenin zorluğudur.⁵⁴

“Kroki halindeki bir tasarımın kazandırdığı anlayış 'bağlantıları görmek'den oluşan bir anlayıştır. Ara halkaları bulmanın ve icat etmenin önemi buradan gelir.

Krokisi çıkarılabilir tasarım kavramı bizim için temel bir anlam ve önem taşır. Temsil biçimimizi, şeyleri ne şekilde gördüğümüzü imler.”⁵⁵

⁵² A. Ambrose, “Wittgenstein on Universals”, *Ludwig Wittgenstein, The Man and his Philosophy*, ed. K. T. Fann, Humanities Press, 1978, s.336

⁵³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* n.4.1213

⁵⁴ Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, n.122

⁵⁵ A.e.

Dil, dünyayı kendisi aracılığıyla tasarladığımız kavramsal bağlantılar ağıdır. Gramer durağan ve hemen krokisi çıkarılabilir bir araçta cisimleşmiş değildir. Daha ziyade o, dinamik linguistik pratiklerimizde konumlanır. Gramer, ifadelerin kullanım kurallarını içeren bağıntıların görüntüsünü verir. Gramer kavramı olağan anlamında doğru semantik ve sentaktik kullanım kurallarını içeren yapıdır. Gramer, hangi kullanımların bir anlam ifade edip hangisinin etmediğini belirleyen kurallar ağıdır. Ancak gramer kuralları yukarıdaki merciden dikte edilmiş değildir. Gramer, dışsal, ideal bir sistem değildir. Daha ziyade onlar, anlamlı bir dilin normlarını ifade eder. Gramer soyut değildir; dil oyunlarında ve bunların bağlı olduğu etkinliklerde konumlanmışlardır.

Gramer kuralları sözcükleri nasıl kullandığımızı tasvir eder. Böylece, söylemlerimiz ancak ondan hareketle doğrulanır ya da kritik edilir. Felsefi karışıklık durumlarında dilin bizi yanlış illüzyonlara yönlendirdiği yerde açıklığın sağlanması için gramere başvurulur. “Bütün felsefe bulutu bir gramer damlasına yoğunlaşır.”⁵⁶ Tasarım biçimimizi ancak grameri kuşbakışı bir açıdan gördüğümüzde kavrarız. Böylece, bağıntıların ağı bir kez açıkça görünür olduğunda, anlamın sınırları hakkında ilişkin dakik bir kavrayış sağlanır. Böylelikle felsefi sorunları ve bunlara tipik cevap teşebbüsleri hakkında neyin yanlış gittiği açıkça görülür.

Dili kullanırken başkalarının ve kendimizin yanlışlarını düzeltebilir, kullandığımız ifadelerle ne kast ettiğimizi açıklayabiliriz. Ancak özellikle felsefede bazı ifadelerin kullanım bağıntıları açıkça görünmez ve bir takım karışıklıklara yol açar. Sözelimi nesne ve sayı adlarının kullanım şekilleri arasındaki açık farklılıkları görmeyi başaramayabiliriz. Bir varolan olarak masa ya da sandalye ile bir varolan olarak iki sayısı hakkındaki konuşmalarımız arasındaki kritik farkları göremeyiz. Böylece bir sayının var olduğu söylenirken ne kastedildiğini soruşturmak yerine bunun masa ile aynı anlamda var olduğunu düşünürüz. Bu tür illüzyonlardan ancak söz konusu ifadelerin kullanımlarının kuşbakışı görüntüsünü edinerek kaçınabiliriz.

⁵⁶ A.g.e. s..222

Wittgenstein bazı felsefi yanlış anlamaların bir ifade biçiminin yerine bir başkasının ikame ettirilmesiyle ortadan kaldırılabilceğini düşünür.⁵⁷

“Felsefe dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde el sürmemelidir, yani sonuçta sadece betimleyebilir kullanımı. Çünkü onu temellendiremez de. Her şeyi olduğu gibi bırakır.”⁵⁸

Bu, felsefenin dilin aktüel kullanımlarına müdahale etmemesi gerektiği iddiasına bir dipnottur. O felsefi soruları çözmek için sadece kullanımları tasvir eder, açıklığa kavuşturur. Fakat dil kullanımları için bir temel vermez; temellendirme yoluyla kullanımları haklı çıkarmaz.

“Pratik amaçlar için yanlış anlamalardan kaçınılması amacıyla, terminolojimizde reform türünde tasarlanmış bir ıslah mükemmelce mümkündür”⁵⁹ iddiası felsefe için geçerli değildir. Çünkü o pratiklerimizde ayyuka çıkan yanlış anlamalarla ilgili değildir. Daha ziyade dil tatile çıktığında ayyuka çıkan yanlış anlamalarla ilgilidir. Bunlar olağan dilin kendinde doğru olmaması gibi bir durumun ifadesi değildir. Daha ziyade felsefe, dilin kuşbakışı görüntüsüne ulaşmadaki başarısızlığımızı yansıtır.

Felsefenin sağladığı açıklık, kuşbakışı görüntünün sunulduğu nesil için aydınlatıcı olabilir ve felsefi bulantılara bir süre için huzur getirebilir. Fakat kültürümüz değiştikçe ve bilgimiz dönüştükçe, farklı paradigmlar hayal gücümüzü zapt etmeye başlar. Darwinizm, Marxizm, Freudyen psikoloji, matematiksel mantık, yapay zekâ, bilgisayar bilimi; bunların hepsi yeni mitoloji soylarıdır. Bunlar, kavrayışımızı yeni yollara girmek üzere baştan çıkarırlar. Böylece her yeni nesil yeni ve farklı illüzyon kaynaklarının çekim alanında yakalanır; yeni felsefi problemlerle

⁵⁷ A.g.e. n.90

⁵⁸ A.g.e. n.124.

⁵⁹ A.g.e. n.132

yüz yüze kalır. Dahası geçmişin güve yeniği problemleri her yeni neslin perspektifinden farklı şekilde gözükecektir. Bu durumda felsefe, bu yeni zemini gözden geçirmek durumunda kalacaktır. Her yeni nesil müstesna bir problem yumağı ile karşı karşıya kalacaktır. Her neslinki yeni bir vakadır. Bu anlamda felsefenin görevi, aynı her vakada başka bir kişilik ile karşılaşan ruh terapistinin işi gibi; bitimsizdir.⁶⁰

2.2 RORTY’NİN WITTGENSTEIN’İ

Hem tasarımcı hem de semantik tavır bir dış perspektife ulaştığı iddiasındır. Dış perspektif dile ve dünyaya karşıdan bakar. Böylece dilin dünya arasındaki bağıntıların görülebilir olduğu bakış açısını verir.⁶¹ Bu açıdan bakıldığında, dünya yaşam biçimlerimizin atfettiği değerlerden azade haliyle gözüktür. Tasarım yöntemleri ve yaşam biçimleri tüm kültürel bağlamların dışındaki bu objektif zeminden değerlendirilebilir.

Dil kullanımlarımız ziyadesiyle geniş ve karmaşık sosyal pratikler ağının bir parçasıdır. Onlar anlamlarını topluluğun pratikleri içinde kazanırlar. Ancak bu pratiklerin kendilerinin değerlendirilebileceği bir dış zemin yoktur. Bir topluluğunun vokabüleri yalnızca içeriden tasvir edilebilir. İçeriden göstermek, o vokabülerin içinde, o topluluğun inanç ve değerlerini paylaşarak göstermektir.

Rorty, Wittgenstein’in geç dönem felsefesini dış perspektif arayışını bir kenara bırakma teşebbüsü olarak görür. Analitik metafizik, dilin ve dünya arasında bir bağıntı olduğu kabulüne dayanır. Wittgenstein’in geç dönem eseriye bu bağlantı noktaları fikrini bir kenara bırakmanın olanaklı olduğunu göstermiştir. Wittgenstein, dil ile dil dışı arasındaki ilişkiyi açıklama gayretindeki tüm teorilerin kaçınılmaz olarak anlam dışı karakterde olacağını düşünmüş ve felsefenin meşru uğraşı alanını bunun dışında tutmuştur. Dış perspektifi sunma gayretiyle teoriler inşa etme

⁶⁰ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, n.447

⁶¹ John McDowell, **Mind and World**, Harvard University Press, Cambridge, 1994, s.34–36

dürtüsünden kaçınılmasını salık vermiş ve meşru felsefeyi aydınlatma etkinliğinden ibaret görmüştür.

“...(wittgenstein’in) temel gayesi felsefe yaparken peşine düştüğümüz ya da varsayımına ihtiyaç duyduğumuzu düşündüğümüz bakış açısının – kendisinden dil ve dünya arasındaki bağıntının açık görüntüsüne erişebileceğimizi düşlediğimiz, dile dışarıdanmış gibi bir bakış açısı – illüzyon bir bakış açısından fazlası olmadığını görmemizi sağlamaktır.”⁶²

Rorty, geç dönem Wittgenstein okumalarında pek çok konuda uzlaşmazlık içinde olduğu okur grubu ile Wittgenstein’in dış perspektif arayışına yaklaşımı konusunda hemfikirdir. Geç Wittgenstein bize dilin ya da dünyanın tözsel yapısı hakkında bir şey söylememektedir. Bu tür bir arayış beyhude bir çabadır.

“Ne tür olursa olsun kuram oluşturmamalıyız. İncelemelerimizde varsayımsal bir şey bulunmamalı. Açıklama tümünden atılmalı, yerine betimleme geçmeli.”⁶³

Tasarım biçimimizi belirleyen temel vokabülerimiz hakkında dışsal bir açıklama veremeyiz. Felsefenin aradığı güvenli zeminin ancak bir dış bir bakış açısından sağlanabileceği fikrini bir kenara bırakmalıyız. Benzer şekilde Crary dış perspektiften dile sunulmuş açıklamayı pejoratif anlamda bir metafizik cümle olarak görür.

⁶² Alice Crary, “**Wittgenstein’s Philosophy**”, **The New Wittgenstein**, Ed.Alice Marguerite Crary, Alice Crary, Rupert J. Read Psychology Press, 2000 s.6

⁶³ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.109

“felsefe yaparken peşinde olduğumuz ya da ihtiyacımız olduğunu düşündüğümüz – dile sanki kendisi dışından, dil ve dünya arasındaki bağıntıyı açıkça görebileceğimizi hayal ettiğimiz bir bakış açısı... illüzyon bakış açısından fazlası değildir”⁶⁴

Rorty’nin Wittgensteinci Terapistler olarak adlandırdığı Alice Crary, Thomas Ricket, Warren Goldfarb, Cora Diamond, James Conant gibi düşünürlerin esasen Wittgenstein’in sadık okurları olduklarını belirtmemiz gerekiyor. Onlar, aynı Wittgenstein’in öngördüğü gibi, anlam dışı kavramını merkezi bir konumda alırlar. Felsefe adeta, kişinin anlam dışı konuştuğunu fark etmesi ile tedavi edilebilecek bir hastalığın adı gibidir. Bir felsefi problem linguistik bir karışıklığın neticesidir. Felsefi karmaşıklığa bulaşma eğilimimiz insan bilgisinin doğal hüsrana vaziyetidir.⁶⁵ Refleksiyonda bulunmaya başlayan herkesin içine düşmeye muktedir olduğu bir kuyudur. Felsefenin pek çok geleneksel sorusu anlam dışıdır. Bunlar, dilin sınırlarının ötesine geçme yönündeki beyhude teşebbüslerdir.

“Dil biçimlerimizin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan sorunlarda bir derinlik niteliği vardır. Derin huzursuzluklardır bunlar; içimizde dilimizin biçimleri kadar derine kök salmışlardır: anlam ve önemleri, dilimizinki kadar büyüktür. — Kendimize bir soralım: Gramere ilişkin bir espriyi neden derin buluruz? (Felsefi derinlik de budur ya işte.)”⁶⁶

Rorty, Wittgenstein’in gerçekte neye kastetmiş olabileceğiyle çok az ilgilenir. Onu okurken esas yönelimi, bu fikirleri kendi gayeleri doğrultusunda etkili ve işe yarar biçimde bir araya getirmek, Wittgenstein’dan sağabileceği kadarını sağlamaktır.

⁶⁴ Alice Crary, “**Wittgenstein’s Philosophy**”, s.6

⁶⁵ A.g.e. s.8

⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.111

Bu yüzden Wittgensteinci düşüncenin kendisini daha verimli alanlara taşıyacak dokularına ağırlık verirken, bazı önemli yönleri göz ardı etmekte pek de beis görmez.

Sözelimi Rorty, Wittgenstein'in geç dönem eserinde metafelsefi buyrukları içeren 89–133 arası pasajlarını erken pozitivist döneminin talihsiz kalıntıları olarak görür.⁶⁷ Felsefe, atıldığımız bu karmaşaya tedavi bulma etkinliğinden ibaret değildir. Daha ziyade, aynı bilim gibi bir teorik ıslahlar dizisidir. Temel yönelimi daha iyi bir insan geleceği yaratmak olan tarihsel bir süreçtir.⁶⁸ Felsefe kaçınılmaz bir eğilimdir. Bizi felsefe yapmaya iten şey, aynı oedipal kin gibi, doğallıkla ayyuka çıkar. Ona göre Wittgenstein, ifade edilebilenin ötesine nüfuz etme istencinin olağandışı bir nevrozdan fazlası olduğuna inanmıştır. Bu, insanlık koşulunun bir parçasıdır, insan doğasındaki eğilimlerin ürünüdür.

Wittgenstein'a göre pek çok felsefe problemi, dilin yanlış ya da kötü şekilde kullanılmasının ve ifadeler arasındaki benzerlik ve ayrımlar gözden kaçırılmasının neticesidir. Felsefedeki pek çok problem, dil tatile çıktığında ortaya çıkar. Bu yüzden Wittgenstein'ın anlam dışı merkezi bir konumdadır. Terapist Wittgensteincılar felsefenin görevini anlam dışının belirlenmesi olarak görürler.

“Wittgenstein, Descartes, Locke, Hegel ve Heidegger gibi düşünürlerle, sözcükleri olağan dışı şekillerde kullanarak yeni ufuklar açan öncülermiş gibi değil de, dilin zihnimizi bulandırılmasının öncüleriymiş gibi yaklaşır. O, ne kendini ölmüş büyük filozofların ayakkabıları içinde konumlandırmakla ilgilenir; ne de onlara belli bir zaman ve coğrafyanın entelektüel ihtiyaçlarını karşılamışlar gibi yaklaşır.”⁶⁹

⁶⁷ A.g.e. n.133

⁶⁸ A.g.e. n.138

⁶⁹ Richard Rorty, “Wittgenstein and Linguistic Turn”, **Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide**, ed. Arif Ahmed, Cambridge University Press, 2010, s.135

Rorty ise kararlı okurların Wittgenstein felsefesinin özü olarak gördüğü anlamlı ve anlam dışı ayırımına kökten karşı çıkar. Tractatus'un anlam dışını içeren pasajlarını Schopenhauer'in sindirilmemiş kalıntıları olarak görür. Anlamlı olanın sınırlarını çizecek ve anlam dışını belirleyecek bir teori arzusunu, dış perspektif umuduna karşı koyamamak olarak görür. Kavramının bu şekilde kullanılması, hala dilimizin yapısından kaynaklı olarak belli şekillerde konuşmamız gerektiği kabulünü içerir.

Rorty'e Wittgenstein'in "anlamı arama, kullanımı ara" buyruğunu anlamı kullanım ile müsemma kılan bir teori olarak değil, çok, anlamı belirlemek için bir teoriye ihtiyacımız olduğu fikrinin reddi olarak yorumlar; yürürlükteki kullanım ihtiyacımız olan tüm temellendirmeyi verecektir. Kullanımları yerleşmiş olan her sözcük bir anlam dokusu inşa eder. Yeterince uzun süre etrafta dolaşan bir ifade, nihayetinde anlam kazanır. Bu durumda, metafizik teorilerinde kullanılan terimlerin anlam – dışı olarak belirlenmesi de yersizdir.

"Eğer vermek için yeterince çabalarsak, her şeyin bir anlamı olacaktır. Böylece, felsefe denen, aydınlığa kavuşturulmaya muhtaç bir hastalığın tanısını koymanın da yolu kalmayacaktır."⁷⁰

Bu kullanımlar gündelik kullanımlarından farklı olabilirler. Çünkü bunlar, belli amaçlar doğrultusunda yerleşik hale gelmiş kullanımlardır. Metafizik için olduğu kadar bilimlerin teorik terimleri için de bu böyledir. Onlar, bir takım yeni spesifik anlamları ifade ederler. Bu durumda, bilimin nasıl öyle olduğunu söyleyemiyorsak, felsefe teorilerinin de kaçınılmaz olarak anlam dışı olduklarını söyleyemeyiz. Rorty'e göre Wittgenstein'in asıl başarısı, metafiziğin anlam dışı olduğunu değil, vakit kaybı olduğunu göstermiş olmasıdır.

⁷⁰ A.g.e. s.138

Rorty'e göre Wittgenstein, anlam illüzyonlarına karşı savaş veren bir terapist değildir sadece. O aynı zamanda, felsefe problemlerine bir yaklaşım da önermiştir. Rorty'e göre, Wittgenstein'ın önerdiği yaklaşımda, felsefe problemlerinin esasen dil ile ilgili problemler olduğu iddiasında, olağanüstü bir taraf yoktur. Bununla birlikte linguistik kavşak, tasarımcı anlayışa karşı önemli bir seçenektir. Rorty'e göre felsefenin pek çok geleneksel problemi tasarımcı açıklamanın neticesidir. Ana akım felsefenin dikkatini deneyim konusundan linguistik edim konusuna çekmiş olması bile bu görüşü müstesna kılar.

Ancak Rorty'e göre Wittgenstein'ın esas başarısı, bir sosyal pratik olarak dil anlayışına öncülük etmiş olmasıdır. Burada anlam linguistik bir topluluğun kullanımları ile ilgilidir. Rorty'e göre sosyal pratik olarak dil açıklaması benimsendiğinde, dilin derin karmaşalar barındırdığı görüşünde ısrar etmenin ne yolu ne de lüzumu kalacaktır. Çünkü toplulukta kullanımı yerleşmiş her ifade anlam kazanır. Bu durumda felsefe, ne aydınlatılmaya, açıklanmaya muhtaç bir alan; ne de tanısı konmuş bir hastalık olur. Wittgenstein, doğru bakış açısına erişildiğinde felsefenin pek çok probleminin kendiliğinden ortadan kalkacağını düşünüyordu. Rorty ise sosyal pratiklerde temellenmiş dil anlayışın geleneksel tasarımcı anlayışın yerini almasıyla felsefenin pek çok geleneksel probleminin ortadan kalkmayacağını ama önemini yitireceğini düşünüyor.

2.3 RORTY VE FELSEFE:

Tasarımcı anlayış kendini, düşünmeye başladığımız andan itibaren kaçınılmaz olarak önümüze çıkan ezeli problemlere nihai bir çözüm getirme denemelerinin hikâyesi olarak görür. Rorty ise, Wittgenstein'ı takip ederek, bu hikâyedekilerin büyük çoğunluğunun genel geçer problemler olmadığını düşünür. Rorty, orada bir yerde keşfedilmeyi bekleyen ve ancak felsefenin araştırma yöntemleriyle keşfedilebilir olan bir hakikatin varlığından şüphe eder. Bununla birlikte, bütün felsefenin sonunu görmek istediği yönündeki ithamları açıkça

reddeder.⁷¹ O, geleneksel, tasarımcı, kural koyucu, otonom bir disiplin olarak felsefeyi bir kenara bırakmak ister; bütün felsefeyi değil. Felsefedeki amacı, onu ortadan kaldırmak değil dönüştürmektir.

“...mevcut kurumlara ve geleneklere temel sağlamak yerine okuyucularına ya da bütün olarak topluma modası geçmiş vokabülerlerinden ve tutumlarından kurtulma konusunda yardım etmek (amacındayız).”⁷²

Felsefenin geleneksel problemlerini bir kenara bırakmayı önerirken, aynı selefi Wittgenstein gibi, felsefe tarihine nihai ve doğru bir bakış açısı sunduğu iddiasını öne sürmez. Daha ziyade bu tür bir güvenli zemin olarak felsefenin mümkün olmadığını düşünür. Bu yüzden “okuyucunun geleneksel felsefeye güvenini sarsmak ister.”⁷³ Tasarımcı bilgi anlayışının defolarını giderme yönündeki üç yüz yıllık çabalara bir alternatif sunmak ister.

Rorty, felsefenin geleneksel hale gelmiş pek çok probleminin, kökende tasarımcı anlayış ve bu anlayışa uygun kurulmuş dil oyunları ile ilintili olduğunu düşünür. Tasarımcı felsefenin tarihini bir tuzaklar dizisi olarak görür. Epistemoloji olarak felsefenin dil oyununu ve buna ait problem yumağını bir kenara bırakmayı önerir. Geçmişin problemlerine çözüm üretmeye değil, dikkatimizi başka bir yere çekmeye çalışır. Bu problemlerden konuyu değiştirerek kaçınma arzusundadır. Çamurda yuvarlanarak temizlenmenin mümkün olmadığını elde bir sayar.

“Bir kenara bırakmak diyorum, çünkü (benim) geleneksel problemlere yaklaşımım, 17. yy filozoflarının skolastik problemlere yaklaşımına benzer. Onlar kendilerini yanlış

⁷¹ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.xiv

⁷² Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.366-7

⁷³ A.g.e. s.7

önergeleri keşfetmeye, ya da seleflerinin eserlerindeki kötü argümanları bulmaya (bazen bunu da yapmış olsalar da) adamamışlardır.”⁷⁴

Rorty geleneksel felsefedeki tartışmaların asla sonlanmayacağını düşünür. Çünkü bunlar kendi vokabülerleri bağlamında ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu vokabülerlerin önerdiği dil kullanımlarına sadık kalınarak bunlara çözüm getirmek neredeyse olanaksızdır.

“Eskiden beri kullanılan, bildik bir vokabülere karşı argümanlar ileri sürülürken, bu argümanların tam da bu vokabüler içerisinde ifade edilmesi beklentisine girilmesi sorun çıkartır. Bu argümanlardan söz konusu vokabülerlerdeki temel öğelerin kendi koşulları içinde tutarsız olduklarının ya da kendi kendilerini çürüttüklerinin gösterilmesi umulur. Ama bu asla gösterilemez.”⁷⁵

Felsefe tarihinde meydana gelmiş pek çok köklü değişim filozofların seleflerinin görüşlerini güçlü argümanlarla çürütüp yerlerine yenilerini ikame ettirmeleri biçiminde seyretmemiştir.

“ilginç felsefi değişim (felsefi ilerleme de diyebilirdik; ama bu tartışılırdı) eski problemle başa çıkmak için yeni bir yol bulunması ile değil, yeni bir problemler dizisi ortaya çıkıp da eskilerinin solmaya başlamasıyla ortaya çıkar.”⁷⁶

⁷⁴ A.g.e. s.6

⁷⁵ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, 1989, s.8

⁷⁶ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.264

Rorty de kendi çalışmalarında böyle bir strateji izlemeyi uygun bulur. Esas ilgisi, sürüp gitmekte olan tartışmaya dâhil olmak yerine yeni ve daha verimli tartışmalara önayak olmaktır.

“Burada önerdiğim felsefe görüşü açısından, felsefecilerden, örneğin doğruluğun karşılık gelme teorisine ya da “gerçekliğin yaratılıştan gelen doğası” düşüncesine karşı argümanlar ortaya koymaları istenilmemeli.”⁷⁷

Felsefe tarihi, yükselişlerle, düşüşlerle zaferler ve hayal kırıklıklarıyla dolu zengin ve hareketli bir anlatıdır. Bu anlatının büyük kahramanları Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Frege gibi olağan dışı filozoflardır. Onlar sözcükleri yeni ve alışılmadık biçimlerde kullanmış, cezbedici bir vokabüler ve buna eşlik eden yeni soru dizileriyle anlatıya dâhil olmuşlardır. Bu kahramanların büyüklüğü anlatıya kazandırdıkları görkemle, öncülük ettikleri yeni yönlerle, yarattıkları ani ivmelerle denktir.

Sözgelimi Aristotelesçi doğa anlayışı ne anlam dışı, ne tutarsız, ne irrasyonel, ne de sağduyuya aykırıdır. Sadece Galileo ve Newton’un önerdiği açıklamaların açıkça çok daha işlevli olduğu aşikâr hale gelince Aristotelesçi anlayıştan mekanist anlayışa bir dönüşüm yaşanmıştır. Descartes Aristotelesçi hareket tanımının makul olmadığını söylerken kasti ancak retorik bir jest olabilir. Yeni bilimin takipçileri eski doktrinlerin makul olmadığını söylerken seleflerinin kullandıkları kavramların anlam dışı olduğunu kastetmiyorlardı. Daha ziyade Aristoteles, Newton ve Galileo tarafından tahtından indirildiğinden beri artık kendileri hakkında endişe etmeye değmeyecek şeyleri kastediyorlardı.

Benzer şekilde, tasarımcı anlayış ne kategorik yanıtları içerir, ne de kavramsal bir karmaşanın neticesidir. Aksine o, entelektüel tarihimizin çok önemli fikirlerine kapı aralamıştır. Ancak artık kültüre büyük katkılar sağlamak bir yana, ona ayak bağı olmaktadır. Bu vokabüler miadını doldurmuş, çözdüğünden fazla

⁷⁷ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.8

sorun yaratır hale gelmiştir.⁷⁸ Bu yüzden belki de en hayırlısı, bu anlayışın kavramsal ağından kurtulmak olacaktır. Onun yerine amaçlarımız için daha uygun bir başka kavramsal yapıya başvurmak daha makul olacaktır.

Rorty, sözcüklerin felsefi ve olağan anlamlarını birbirinden ayırır. Olağan anlamlar, gündelik hayatta kullanılan sade ve bayağı anlamlardır.⁷⁹ Örneğin burada iyi, belli bir ilgiye verilmiş bir cevaptır; doğru, tüm itirazlara karşı savunulan şeydir.⁸⁰ Felsefi anlamlarsa, hiçbir dünyevi terim aracılığıyla tanımlanamayacak şekilde tasarlanmışlardır. Onlar, söylemleri yönlendiren bağlamlardan azade duran Platonik ideallerdir.⁸¹ Sözelimi, Platon diyaloglarında iyi ya da güzel olan şeylerin değil de iyilik ya da güzelliğin bizzat kendilerinin ne olduğunu soran sorular bu türdendir. Bu sorular her zaman ve her yerde geçerli olacak olan doğruları bulma gayretindedir. Onlar, kendilerine ancak yaklaşmayı umabileceğimiz varsayımlardır. Bunları kavramanın yolu, felsefe tarihini öğrenmektir. Felsefe tarihinin öğrenilmesi, bu kavramların kullanımlarının ve bu kullanımları meşru kılan pratiklerinin öğrenilmesidir.

Rorty'e göre tasarımcı felsefe kendi vokabüleri içine hapsolmuştur. Bu vokabüler objektiflik, evrensellik, hakikat, tarih üstü olmak gibi kaygılarla güdümlüdür. Dolayısıyla bir dış perspektife, genel geçer güvenli bir zemine ulaşma gayretindedir. Tasarımcı felsefenin genel geçerlik iddiasını günün normal söylemini (hâkim paradigmasını) ebedileştirme yönünde, kendini yanıltan bir çabanın ürünü olarak görür.⁸²

⁷⁸ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, Cambridge University Press, Cambridge, s.36

⁷⁹ Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** s.307

⁸⁰ A.g.e. s.308

⁸¹ A.g.e. s.309

⁸² Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, xiii - xlvii

Felsefenin karşı karşıya olduğu kavramsal tıkanıklığı aşmak için, tasarımlar topluluğu olarak bilgi kavramından vazgeçmeyi önerir.⁸³ Önerisi uyarınca bilgi, bir nesne ya da olgunun doğru tasarımlarının üretilmesi meselesi değildir. Bilgi iddialarının geçerlik kazanmasında, olguların kritik rol oynadığı fikrini reddeder. Dünyadaki hiç bir şey inançları belirleyici bir baskı uygulamaz. Rorty için bilgi, bir sosyal pratik meselesidir. Bilme, bilgi ile nesnesi arasındaki uygunluk meselesi değil; bir bilgi iddiasının bu iddiaların bağlandığı sosyal pratiğe uygun olup olmadığı meselesidir.

“Eğer bilgiyi, doğayı yansıtmaya (ayna) teşebbüsü olmaktan ziyade bir sohbet ve sosyal pratik meselesi olarak görürsek, sosyal pratiğin mümkün tüm biçimlerinin eleştirisi olacak bir meta pratik (epistemoloji) canlandırma çabasında olmayız.”⁸⁴

Rorty’nin önerdiği felsefe, bir profesyonel disiplin değildir. Şahsına münhasır bir soruşturma konusu ve müstesna yöntemleri olan otonom bir kültür alanı değildir.⁸⁵ O belli bir ifa edilme biçimini şart koşmaz. Felsefe, hakikati keşfetmeyi değil, düşünceleri sağaltmayı amaç edinmiş bir etkinliktir.

Aşkınlık hırslarından arınmış bir felsefe, yine insanoğlunun problemlerine yanıtlar arayabilir. Genel geçerlik iddia ve kaygısı olmaksızın da kültüre büyük katkılar yapmaya, tavsiyelerde bulunmaya, ufukları genişletmeye, yeni yollar örmeye, yolun bulunmadığı yabanlarda rehberlik etmeye devam edebilir. Bu şekilde anlaşılan felsefe daha az problemlidir. Esasen faaliyetini sürdürmesinin makul yolu da budur.

Tasarımcı anlayış katı bilimsel olguyu öznel olanın ya da metaforun karşısı olarak görür. Doğa bilimi doğruluğu icat etmekten ziyade keşfetmektedir. Keşif, bu

⁸³ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.11

⁸⁴ A.g.e. s.171

⁸⁵ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s. 213

uzlaşmaz iki alan arasında aracılık eden bilim adamlarının yöntemleriyle gerçekleşir. Geleneğin bilim adamı, seküler dünyanın rahibidir.⁸⁶ Çünkü kilisenin rahipleri nasıl tanrı ile insan arasındaki aracıysa bilim adamı da öznel ya da zihinsel olan ile olgusal olan arasında bulunur. Rorty ise şeylerin gerçekte oldukları şeye nüfuz etme ülküsünün yerine belli bir ihtiyacı karşılamak üzere en iyi şekilde ele alma kaygısını koyar.⁸⁷ Rorty'e göre, bu şekilde düşünülen bilim, objektivite ve hakikat arayışı olarak anlaşılan bilimin yapacağından çok daha fazla ihtiyacımızı karşılayacaktır. Daha az dakiklikten ve daha çok orijinallikten bahseden bilim adamı, resmi doğru değil, yeni şekilde yakalamıştır.⁸⁸

Rorty'nin önerdiği felsefe, doğa biliminden çok edebi eleştiriye yakındır. Onun projesi, epistemolojik olmanın karşıtı olarak, hermeneutik ya da yorumlayıcıdır. Esasen yapabileceğimizin tümü de hermeneutikten ibarettir.⁸⁹ Hermeneutik, doğruluğa erişme yöntemi değildir.⁹⁰ Enformasyon edinme ya da saf bilgiye ulaşma gibi kaygılar gütmeyiz. Burada genel geçer zemin arayışının yerini ihtiyaçları karşılanmak ve kültür ufkunu zenginleştirmek kaygısı alır. Felsefe ve şiir arasında net bir sınır çizmek zorlaşır. Bunların her biri, diğerinden daha değerli ya da doğru olmamak üzere, belli amaçlar için sunulmuş açıklamalardır.

“...büyük bilim adamlarının/kadınlarının dünyada olup bitenleri öngörmek ve denetlemek için yararlı olan dünyaya dair betimlemeler icat etmelerine benzer olarak şairler ve politika düşünürleri de başka amaçlar için dünyaya dair başka betimlemeler icat ederler.

⁸⁶ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.39

⁸⁷ Richard Rorty, **Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America**, Harvard University Press, Cambridge, 1998 s.34

⁸⁸ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth** s. 44

⁸⁹ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature** s.364 -5

⁹⁰ A.g.e. s.357

Ama bu betimlemelerden herhangi birinin dünyanın kendinde ve kendi başına varolma tarzının doğru bir tasarımı olduğunu söylemenin hiçbir manası yoktur.”⁹¹

Yaşam biçimlerimizin çeşitli olduğu ölçüde söylem biçimlerimiz, söylem zenginliğimiz ölçüsünde de kültür alanlarımız çeşitlidir. Rorty, kültürümüzün oluşturuıcı unsurları olan alanlar arasında bir hiyerarşi görmeyi reddeder. Kültürel müktesebatımızın bütün alanlarını aynı basamakta ve kıymette görür. Bunların her biri belli türden ihtiyaçlarımızı karşılamak ya da ufukumuzu genişletmek üzere ortaya atılmışlardır. Bazı yaklaşım biçimleri belli konularda bize yeni açılımlar sağlarken bazıları tamamen işlevsizdir.

“ ... (Rorty’nin önerdiği düşünce) bilimi edebiyatın bir türü olarak görür – ya da, başka şekliyle, edebiyatı ve sanat incelemelerini bilimsel soruşturmalar ile aynı zeminde. Böylelikle etiği bir bilimsel teoriden ne daha ‘rölatif’ ya da ‘sübjektif’; ne de ‘bilimsel’ kılınmaya ihtiyaç duyan bir şey olarak görür. Fizik, evrenin belli parçaları, etik de başka parçalarıyla başa çıkmaya çalışma meselesidir.”⁹²

Bilim teorilerinin zemini genel geçer değildir. Bütün teorilerimiz kültürün ve çağın güdümündedir. Bunlar genel geçer olmanın karşıtı olarak olumsuzdurlar. Ancak bu, onların işlevsiz oldukları anlamına gelmez. Bilakis onlar, dünya ile başa çıkmamıza yardım ederler. Teoriler ancak problemlerimizi çözdükleri ve yararlı oldukları ölçüde içselleştirilebilir.

Felsefe, kültürün geniş bir alanını tarayan bir entelektüel uğraşıdır. Paradigmalar arası bir hermeneutik aktivitedir.⁹³ O, soruşturmadan ziyade sohbettir. Kültürümüzdeki canlılık alanlar arası bu sohbet üzerinden sağlanır. “Disiplinler ve

⁹¹ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.4

⁹² Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.xliii

⁹³ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.318

söylemler arasındaki anlaşmazlıklar, bu sohbet bağlamında uzlaştırılır ya da aşırlılar.”⁹⁴ Felsefenin sürüp gitmesi, sohbetin sürüp gitmesidir. Dil oyunları, metinler ve dünya görüşleri bu sohbet bağlamında yan yana konur, karşılaştırılır, farklılıkları ve benzerlikleri belirlenir, yeni bağlamlar aranır. O ana kadar ilgisizmiş gibi görünen şeyler arasında yeni bağlantılar kurma ve anlatılar arasında ağlar örme gayreti Rorty düşüncesinin hâkim ruhudur. Rorty bütün uğraşısını, bir tür yanlış okuma sanatı olarak görür.⁹⁵ Metinleri ve vokabülerleri olağandışı şekillerde ilişkilendirerek yeni bağlamlar belirlemeye çalışır. Onun felsefe anlayışı, ‘sadece ilişkilendir’ sloganı ile özetlenebilir. Rorty açısından felsefe, sürüp gidecek bir etkinliktir.⁹⁶ Ne yeni bağlam olanaklarının ne de bu bağlantıları kuran felsefenin bir gün nihayetine ereceğini söyleyebiliriz. Değerlendirilecek metinler, tartışılacak meseleler ve kurulacak bağlantılar her zaman olacaktır.⁹⁷

Rorty filozofu bir kamu entelektüeli olarak görür. Filozof “farkındalığı olan amatör, polipragmatik, Sokratik arabulucudur.”⁹⁸ Temel amaç insan dayanışmasını arttırmaktır. Rorty için dayanışma, kabile, din, ırk, vs. gibi farklılıkların, benzerliklerimize nispetle, ne denli önemsiz olduğunu görme kabiliyetidir. Bununla birlikte, biz olarak gördüğümüz menzildeki insanlar da dâhil olmak üzere herkesin ne denli farklı olduğunu görmek ve bu farkları teminat altında tutmaktır.⁹⁹

Rorty, kamusal mükemmellik ve dayanışma ideallerinin ne insan doğası hakkında bir keşif, ne de ilk ilkelere türetilmiş bir ideal politik sistem vasıtası ile hayata geçirilebileceğini düşünür. Rorty’e göre uzlaş, ancak pratikte ve ancak belli bir ölçüde mümkündür. Bu görev bir teoriye biçilmiş değildir.¹⁰⁰ Bir teori bu amacı

⁹⁴ A.g.e. s.317

⁹⁵ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.151

⁹⁶ A.g.e. s.xiv – xvii

⁹⁷ Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, London, 1999 s.110

⁹⁸ Richard Rorty, **Philosophy and The Mirror of Nature**, s.318

⁹⁹ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity** s.192

¹⁰⁰ A.g.e. s.xvi

gerçekleştirmede yetersiz kalır. Rorty, bu kavrayışı belli doğru kritik önermelerin bilinmesinden ziyade bir tür ustalık meselesi olarak görür. Rorty'e göre insanın özüne ya da tarih üstü ve evrensel ahlak yasasına ulaşma ideali en azından daha iyi bir toplum yaratma konusunda pek işe yaramış değildir.

Rorty, dayanışmanın ancak nezaketli bir sevecenlik tavrının neticesinde yaratılabileceğini düşünür. Bu sevecenlik görgüsünü kazanmak için özellikle bizimkinden çok farklı olan yaşamları anlamaya çalışmanın iyi bir yol olduğunu düşünür. Bu doğrultuda en önemli aktarım unsuru edebiyattır. Bundan başka etnografi, gazete makalesi, çizgi roman özellikle roman türleri gibi uğraşılar ile gerçekleşir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM

3.1. WITTGENSTEIN VE YÖNLETİMCİ ANLAYIŞIN ELEŞTİRİSİ

Felsefe kavramının kendisinde Wittgenstein'dan Rorty'e doğru olan dönüşüm, anlam kavramının evrimi dahilinde gerçekleşmiştir. Tractatus'ta dünya ve dilin tabi olduğu derin mantıksal yapıca teminat altına alınmış anlam kavramı Wittgenstein'ın geç dönemi ile birlikte kullanım kavramı ile birlikte düşünülür. Bu anlayışı, bir yönü ile, gerekçelendirme zemini arayışında linguistik topluluğun uzlaşısından öte bir temel görmeyen Rorty'nin habercisi olarak ele alma gayesindeyiz.

Tractatus'un mümkün dünyayı resmeden önermelerin sistemi olarak aldığı dil derin bir mantıksal yapıyla temellenmiştir. Derindir, çünkü bu mantıksal yapı dilin görünür yüzeyinin altında yatar. Bu mantıksal yapı büyük ölçüde Frege ve Russell'in mantık çalışmalarının belirlemeye kast ettiği kurallarca ifade bulur. Önermelerin yapısını belirleyen kurallar aynı zamanda dünyanın mantıksal kuruluşunu belirleyen kurallardır. Önermelerin mantıksal resimler olması bir açıklama modeli olmaktan ziyade dilin özüne ilişkin bir şey söyler. Geç dönem felsefesinde böyle bir ön kabul bir tür dogmatizm olarak görülür.

“modeli, her ne ise o olarak, karşılaştırma nesnesi – deyim yerindeyse cetvel – olarak ortaya koymaktır; gerçekliğin denk düşmesi *gereken* bir önyargı olarak değil. (Felsefe yaparken çok kolay kapıldığımız bir dogmatizm)”¹⁰¹

Wittgenstein dilin işlevinin dünyayı resmetmekten ibaret görüldüğü anlayışın bir örneğini Augustinus'un bir pasajında bulur. Burada Augustinus bir dil öğrenimi modeli betimlemektedir. Bu model uyarınca yetişkinler çocuğa nesneleri gösterip bir

¹⁰¹ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.131

ad tekrarlar, böylece nesneye bir ad verilmiş olur.¹⁰² Adların temel işlevi nesneleri imlemektir. Nesneleri imleyen sözcükler bir anlam ifade edecek şekilde dizilerek cümleyi oluşturur. Bu model yönetimci anlam kuramının çekirdeğidir ve dünyayı resmeden dilin en basit işleyişini tasvir eder.

“(Burada) Dildeki sözcükler nesneleri adlandırır – cümleler böyle adlandırılışların bağıntılarıdır. – Dilin bu resminde şu fikrin köklerini buluruz: Her sözcüğün bir karşılığı vardır. Bu karşılık sözcüğe işlenmiştir; sözcüğün yerini tuttuğu nesnedir.”¹⁰³

Augustinus’un örneğinde yetişkinler nesneye işaret ederken bir ses çıkartırlar; çocuk da onların ne yaptıklarını anlar. Yani çocuk, nesneleri adlandırmayı zaten biliyor gibi tasvir edilir. Ancak dil öğrenen çocuk esasen sözcüğü tanımlamak için yetişkinin ne yaptığını henüz anlayacak durumda değildir. Henüz nesneleri adlandırma tekniklerinde ustalaşmış değildir. Sözelimi henüz nesnenin adının, renginin, türünün ne olduğunu soracak durumda değildir. Dolayısıyla Wittgenstein, yetişkinin nesnelere işaret ederek bir sözcüğü seslendirdiği edimin sözcüklerin işaret ederek tanımlama değil işaret ederek öğretim olduğunu düşünür.¹⁰⁴ İşaret ederek tanımlamada sözcüğün işlevi nesneyi imlemekten ibaretken, işaret ederek öğrenim sözcüğe başka pek çok işlev yüklenmiş olabileceğini kabul eder. “Sözcüklerin bu işaret ederek öğretiminin sözcük ile şey arasında çağrışımsal bir bağlantı kurduğu söylenebilir.”¹⁰⁵

Konuyu açmak için Wittgenstein, Augustinus’un örneğine uygun bir dil tasavvur eder. Bu dil hayali bir duvarcı ustaları topluluğunun dilidir. Duvarcılar

¹⁰² A.g.e. n.1

¹⁰³ A.e.

¹⁰⁴ A.g.e. n.6

¹⁰⁵ A.e.

topluluğunun tüm dilinin bundan ibaret olduğunu düşünelim. Burada her bir sözcük inşa için kullanılan bir malzemeyi imler.

“Bu dil inşaat ustası A ile kalfası B’nin anlaşmalarına yarayacak olsun. A, yapı taşları kullanarak bir bina yapmaktadır. Yapı taşları olarak da küpler, sütunlar, plakalar ve girişler vardır. B’nin görevi taşları A’ya, onun ihtiyaç duyduğu sıra ile vermektir. Bu amaçla, “küp”, “sütun”, “plaka”, “giriş” sözcüklerinden oluşan bir dilden yararlanırlar. A bunları yüksek sesle söyler; - B, bu seslenişi duyduğunda getirmesi gerektiğini öğrenmiş olduğu taş hangisiyse onu getirir.”¹⁰⁶

Burada “plaka” sözcüğünün işlevi bir nesneyi imlemekten ibaret değildir. Bu çağrı yalnızca zihinde bir resim oluşturmakla kalmaz. Burada amaç, konuşmacının bir zihin içeriğini dinleyiciye aktarmaktan ibaret değildir. Daha ziyade amaçlanan, dinleyicinin zihninde belli bir karşılık oluşturmaktır. Wittgenstein burada, sözcüğü işittikten sonra duvarcı çırağının zihninde plaka şeklinde bir kaya canlandırmasıyla inşa etkinliği bağlamındaki “plaka!” çağrısını anlamaya başlaması arasındaki ilişkiyi görmemizi istiyor.

Wittgenstein hangi sözcüğün hangi nesneleri imlediğinin öğrenilmesinin sözcüklerin kullanımlarının öğrenilmesine tamamen ilgisiz olduğunu söylemiyor. Sözcüklerin işaret ederek öğretimi çırağın “plaka” çağrısını öğrenmesinde elbette ki bir rol oynar. Benzer şekilde, bir sözcüğün amacının dinleyicinin zihninde resimler uyandırmak olabileceğini de kabul ediyor. Ancak örneklenen dilde, hayali duvarcılar kabilesinin dilinde “küp”, “sütun”, “plaka” ve “giriş” sözcüklerinin kullanım amacı dinleyicinin zihninde resimler uyandırmak değildir. Duvarcı kabilesinin dilinin öğrenilmesi onların bütün bir inşa pratiğine yerleşiktir. Bu dildeki sözcüklerin işlevleri ancak bunların inşa etkinliğindeki konumlarında, kullanımlarında ustalaşmakla öğrenilir. Dolayısıyla sözcüğün zihinde bir resim uyandırmasının

¹⁰⁶ A.g.e. n.2

anlaşılmış olduğu anlamına geldiği sorusu ancak, sözcüğün kabilenin dilindeki kullanım amacının ne olduğu sorusunun cevabından hareketle yanıtlanabilir.

Wittgenstein, dilimizin ancak işlerlik halindeyken görünür olan zenginlik ve karmaşıklığına dikkat çekmek ister. Burada dil, kullanımlarından soyutlanmış bir cümleler sistemi değildir; doğal ortamında, işlerlik halindedir. İşlerlik halindeki dil, topluluğun etkinliklerine ayrılmaz biçimde dolanmıştır, sözcükler etkinlik bağlamında kullanılır. Bu dili öğrenen çocuklar bu hem inşa etkinliğine katılmayı, hem bu sözcükleri kullanmayı, hem de bu sözcüklere etkinlik uyarınca tepki vermeyi öğrenirler.

Bir dili öğrenmek nesnelere isim vermeyi öğrenmekten ibaret değildir. Tasvir edilen çok basit bir kullanımdır; ancak burada bile sözcüklerin işlevleri tek bir biçime indirgenmemiştir. Farklı ifadeler farklı roller oynar. Sözcük türlerine eşlik eden ayrı kullanım teknikleri vardır. Dili ancak dil oyunlarında kullanılan çok farklı ve çok çeşitli linguistik teknikler bağlamında düşünebiliriz.

3.2. SÖZCÜKLERİN KULLANIM TEKNİKLERİ

Bir ad ile nesne arasında bağlantı kurulması nesnelerin üzerine bir adın yazılı olduğu bir etiket yapıştırmaya benzer. Fakat sözcüğün tek işlevi nesneyi adlandırmak değildir. Wittgenstein nesnelere etiket yapıştırmaya benzeyen adlandırma edimi ile sözcüğün kullanım tekniği arasında bir ilişki olduğunu kabul eder. Bir sözcüğü nesne ile ilişkilendirmek ancak onun kullanımının öğrenilmesine hazırlık olabilir.¹⁰⁷ Kullanımlar bağlı oldukları etkinlik bağlamında ortaya çıkar. Şeyler hakkında tek şekilde konuşmayız. Adlar, farklı koşullarda farklı tekniklerle kullanılır. Sözelimi, bir durumda belli bir nesneyle, birinde bir nesne türüyle, bir başkasında nesnenin özel bir niteliği ile bağlantılı olarak kullanılır.

Wittgenstein, satranç oyununu öğrenmeyle ilgili olarak verildiğinde, “bu şahıdır” tanımının anlaşılmasını sağlayanın ne olduğunu sorar. Çünkü burada kast

¹⁰⁷ A.g.e. n.26

edilen şey belli fiziksel niteliklere sahip bir nesne türü değil, oyun dâhilinde belli hamleleri yapabilen, belli durumlarda başkalarını oyun dışı bırakıp belli hallerde kendisi oyun dışı kalan bir bileşendir. “Kastettiğim, bu oyun taşına ‘şah’ dendiği, işaret ettiğim şu belirli tahta parçasına değil.”¹⁰⁸ Dolayısıyla bu tanımın anlaşılması zorunlu bir arka planı gerektirir.¹⁰⁹ Bu arka planlar için Wittgenstein iki durumu örnekler. Birinci örnekte, kişi oyunun kendisine açıklanan kurallarını ve amaçlarını biliyordur. Kurallarda ustalaşmıştır, ancak oyun taşlarını tanımıyordur. Sözelimi oyun kurallarını diyagramların yardımı ile öğrenmiş olsun. Hangi biçimli taşın şah olduğu da şimdi öğretiliyordur.

“Burada da bu açıklamanın taşın kullanımını öğretmesinin tek nedeni, deyim yerindeyse, yerleştirildiği yerin önceden hazır oluşudur. Ya da: Ancak yerin önceden hazır olması durumunda açıklamanın kullanımı öğrettiğini söyleyeceğiz.”¹¹⁰

İkinci örnekteyse kişi, hiç açıkça kuralları öğrenmeksizin, sadece izleyerek ve pratik yaparak satranç oyununu öğrenmiştir. Şimdi kendisine olağan dışı şekillerdeki bir satranç takımı sunulmuştur. O da "bu şahtır" tanımını anlayabilir. İşaret ederek tanımlama her iki durumda da başarılı olmuştur. Çünkü kişi satranç kurallarının pratik ustalığına hâlihazırda sahiptir. Şah taşının bütün bir satranç pratiğindeki konumunu zaten biliyordur. “Şöyle diyebiliriz: Bir şeye ne ad verilmiş olduğunu, bununla ne yapacağını zaten bilen biri anlamlı olarak sorabilir yalnızca.”¹¹¹

Kişi ancak kişinin dil oyunlarındaki kullanım tekniklerinde zaten ustalaşmış olması durumunda işaret ederek tanımını anlama, ya da buna denk olarak, bir şeyin adını sorma yeterliğine sahiptir. “Bu hangi renktir?”, “sekizden sonra hangi sayı

¹⁰⁸ A.g.e. n.35

¹⁰⁹ A.g.e. n.31

¹¹⁰ A.e.

¹¹¹ A.e.

gelir?”, “bu kim?”, vs. gibi sorular renkleri adlandırma, sayma, özel isim verme tekniklerinde ustalığını ön varsayar.¹¹²

“İşaret-ederek-tanımlama sözcüğün kullanımını – karşılığını – eğer sözcüğün aslında dilde nasıl bir oyun oynayacağı zaten açıksa açıklar. ...Bir şeye ne ad verilmiş olduğunu sorabilmek için zaten bir şeyler biliyor (ya da yapabiliyor) olmak gerekir.”¹¹³

Ancak linguistik tekniklerde bu tür bir pratik ustalığa sahip kişi bir yabancı bir ülkeye gidebilir ve orada yaşayanların dilini işaret ederek tanımlama vasıtasıyla öğrenebilir. Yerli konuşmacıların işaret ederek tanımladıkları sözcüklerin anlamlarını ya da kullanımlarını kendi dilinin kullanımlarının pratik ustalığından hareketle konumlandırır.

“Yabancı bir ülkeye gelen biri yerlilerin dilini kimi zaman kendisine yapılan işaret-ederek-açıklamalardan öğrenecektir; ve sıklıkla da bu açıklamaların yorumlarını tahmin etmek zorunda kalacaktır; bazen doğru, bazen yanlış olarak.”¹¹⁴

Augustinusçu dil açıklaması, çocuğun işaret ederek tanımlamayı anladığını varsayarken tanımın anlaşılması için arka planda mevcut bazı kullanım teknikleri de varsaymak durumundadır. Bu teknikleri varsaymakla esasen açıklamaya kast ettiği şeyi de ön varsaymaktadır. Augustinus çocuğun anadilini öğrenişini adeta bir yabancı ülkeye giden kişinin oranın dilini öğrenişi gibi tarif eder. Bu kişi, bulunduğu yabancı ülkede yaşayanların dillerini anlamıyordur, ama dil kullanım yeterliğini belirleyen

¹¹² A.g.e. n.30

¹¹³ A.e.

¹¹⁴ A.g.e. n.32

linguistik tekniklerde ustadır. “...yani çocuğun zaten bir dili varmış, ama o, bu dil değilmiş gibi.”¹¹⁵

Wittgenstein, işaret ederek tanımlamanın dilin işlevleri açısından tamamen yersiz olduğunu öne sürmüyor. O sadece dilin bütün işleyişini işaret ederek tanımlama üzerinden açıklama girişiminin fazlaca basite indirgemek olacağını düşünüyor. Bir şey adlandırılırken pek çok farklı teknik uygulanabilir. Açıklamanın işaret ederek tanımlamadan ibaret tutulması, yürürlükte olanın hangi dil oyunu olduğu sorusunu açık bırakır. İşaret ederek tanımladığımız sözcük bir sayının, bir rengin, vs. adı olarak kullanılmış olabilir. İşaret ederek tanımlama çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Sözgelimi bir fındık kümesine işaret ederek “iki” sözcüğünü tekrarladık.

“Kendisine tanıımı yaptığımız kişi ‘iki’ ile neyi adlandırmak istediğimizi bilmiyordur ki; ‘iki’ dediğin şeyin bu fındık kümesi olduğunu varsayacaktır! – Bunu varsayabilir; ama belki de varsaymaz.”¹¹⁶

Kişinin işaret ederek tanımlamayı nasıl yorumladığı, tanıımı işitişine eşlik eden hisler ya da deneyimlerde değil, tanımlanan sözcüğü dil oyununda nasıl kullandığında gözüktür.¹¹⁷

“Bu, şu demektir: Bu ‘yorum’ açıklanan sözcüğü nasıl kullandığından oluşur, örneğin, ‘Bir daire göster!’ emrini aldığı anda neye işaret ettiğinden. – Çünkü ne ‘açıklamayı

¹¹⁵ A.e.

¹¹⁶ A.g.e. n.28

¹¹⁷ A.g.e. n.29

falanca şekilde kastetmek’, ne de ‘açıklamayı falanca şekilde yorumlamak’ ifadeleri, açıklamanın yapılışına ve işitilişine eşlik eden bir süreci imler.”¹¹⁸

Dinleyici tanımlanan sözcüğe kullanım üzerinden anlam vermeye devam eder. Sözcüğe verilen rol nasıl yorumlandığını gösterir. Bu, tanım işitildiğinde olan şey değil; sonrasında olan şeydir. Bir satranç hamlesi taşın tahtada falanca şekilde hareket ettirilmesinden ibaret değildir. Benzer şekilde hamle, taşı hareket ettirirken falanca türden duygu ve düşüncelere sahip olmamdan kaynaklı da değildir. Yaptığımı bir satranç hamlesi kılan şey, edimime eşlik eden her şeyden ziyade, ediminin öncesi ve sonrasında ne olduğudur. Bir taşı hareket ettirmek ancak ve ancak satranç oyunu koşulları altında bir satranç hamlesi olur.¹¹⁹ Benzer şekilde bir tanımın nasıl kast edildiği ya da anlaşıldığı, tanım verildiğinde dinleyicinin zihninde olup bitenden ziyade, linguistik etkinliğin genel bağlamıyla alakalıdır.

Wittgenstein’in örneklendirdiği o çok basit dil oyununda bile ne kadar çeşitli linguistik tekniğin olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda tüm kullanım biçimleri için Augustinus’un baskın bir durumu model aldığını görürüz. Oysa dil eğitimi, dili inşa eden teknikler kadar çeşitlidir.

“Sözcüklerin kullanımının betimlemelerini birbirine benzeştirmekle, kullanımların kendileri arasındaki benzerlik arttırılmaz! Çünkü, gördüğümüz gibi, bunlar birbirine hiç mi hiç benzer değildir.”¹²⁰

Sözgelimi bir nesnenin rengine her durumda farklı şekillerde dikkat çekiyor olabiliriz. Burada renge işaret etmekle ilgili belli karakteristik deneyimler olduğunu

¹¹⁸ A.g.e. n.34

¹¹⁹ A.g.e. n.33

¹²⁰ A.g.e. n.10

reddediyor değildir. Ancak bu deneyimlerin rengi kast ettiğim her durumda ayyuka çıkması zorunlu değildir. İşaret edilen nesnenin şekli yerine rengine dikkat etmemi sağlayan şey, dikkat ettiğim esnada ne olduğundan ziyade, öncesi ve sonrasında ne olduğudur. Şekle mi yoksa renge mi işaret edildiğini belirleyen şey, koşullar ve bağlamdır. Dil kullanımlarındaki şekle işaret etmek, renge işaret etmek, bir taşın bir oyun bileşeni olarak işaret etmek gibi her bir farklı olanak için ayırt edilmiş içsel bir zemin yoktur. Bu yüzden işaret etme edimi, ancak onu çevreleyen davranış alanı içinde görüldüğünde esas yapı görünür olur.

“Bana plaka getir!” cümlesinin kısaltması olarak “Plaka!” diye seslenmenin zemini ne olabilir? Neden “bana plaka getir” cümlesi “plaka!”nın uzatılmış hali olmasın? Wittgenstein “Bana plaka getir!” cümlesini “Plaka!” cümlesinden daha karmaşık kılan şeyin ne olduğunu sorar.

“...Peki ama, neden tam tersine, “Bana bir plaka getir!” tümcesine “Plaka!” tümcesinin uzatılmışı diyemeyeyim? – Çünkü “Plaka!” diye seslenen biri aslında “Bana bir plaka getir!”i kasteder.”¹²¹

"Bana bir plaka getir" cümlesini dört sözcükle kasteden yerli konuşmacı ile bir sözcükle “Plaka!” şeklinde kasteden yabancıdan zihninden aynı şeylerin geçmekte olduğunu varsayalım.¹²² Söylemin yapısı, konuşmacının zihnine içkin bir şeyden kaynaklı değildir. Daha ziyade konuşmacının katılımcısı olduğu dil oyununun yapısıyla ilgilidir.

Yabancı ve yerli konuşmacıların edimleri arasındaki fark ancak linguistik davranışının geniş bağlamınca açığa çıkarılır. Aradaki fark, söylemlere eşlik etmeyen fakat söylemlerin bağlamını biçimlendiren şeydir. Yerli konuşmacının cümleyi dört

¹²¹ A.g.e. n.19

¹²² A.g.e. n.20

sözcük ile kastetmesinin zemini olan ustalık, söylem zamanında mevcut olgulara bağlı değildir. Daha ziyade söylemi çevreleyen dilin aktüel ve potansiyel tüm kullanımlarının belirsiz ufku ile ilgilidir.

Hem emir hem de bildirim aynı ses tonu ile verilmiş olabilir. Fakat bunların her birinin uygulanışları hala farklı olmalıdır. Emir olarak “beş plaka” ile bildirim olarak “beş plaka”nın anlamları arasındaki fark uygulamadan kaynaklıdır. Uygulama biçimleri arasındaki fark, bütün bir davranış bağlamını çağırır. Emir ve bildirim arasındaki fark, dilin kullanımının yerleşik olduğu etkinlik dokusunda temellenir.

Wittgenstein, dile ilişkin genel açıklamaları reddeder. Sözcüğün bütün farklı kullanımlarında mevcut olan ve esas anlamının konumlandığı bir temel çekirdeği varsaymaz. Onun yerine, sözcüklerin farklı kullanımlarını aile benzerlikleri ya da akrabalık analojisi üzerinden ilişkilendirmeyi dener. Sözcüklerin farklı kullanımlarının hepsinde ortak olan bir şey değilse de bir takım benzerlikler, akrabalıklar¹²³ görürüz. Esasen “birbirleriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir benzerlikler ağıdır gördüğümüz.”¹²⁴ Aile benzerlikleri kavramının işaret ettiği de işte bu benzerliklerin ve ayrımların oluşturduğu kesişen ve üst üste binen karmaşık ağıdır.

“Dil dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey belirtmektense, bu görüngülerde, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza yol açan ortak tek bir şey bulunmadığını — aksine bunların birbirleriyle çok çeşitli şekillerde akraba olduklarını söylüyorum. Ve hepsine ‘dil’ dememizin nedeni bu akrabalık ya da akrabalıklardır.”¹²⁵

Aile benzerlikleri kavramı, sözcüğün mümkün kullanımlarını belirleyecek sınırların belirsizliğine işaret eder. Sınırların belli olması sözcüğe ilişkin kuralın

¹²³ A.g.e. n.66

¹²⁴ A.e.

¹²⁵ A.g.e. n.65

sözcüğün bütün uygulamalarına aşkın olması anlamına gelir. Wittgenstein aile benzerlikleri kavramına başvurarak uygulamaların bu tür sınır koyucu formlara indirgenebileceği fikrinden kaçınır. Böylece kuralın mümkün bütün uygulamalarının ötesinde, üst bir mercide konumlanması gerektiği fikri bir kenara bırakılabilir.

3.3. DİL OYUNLARI

Dil kullanımları, doğal çevreyi oluşturan linguistik dışı davranışlarca belirlenmiştir. Wittgenstein'in dil oyunu kavramı da dilin konuşmacıların pratik yaşamları üzerinden işlerlik kazandığı fikrinden hareket eder. Kullanım tekniklerinin konumlandığı yapılar dil oyunlarıdır.

“Taşların adlandırılması ve söylenen sözcüklerin tekrarlanması süreçlerine de dil oyunları denebilir. Sözcüklerin tekerleme söylenerek oynanan oyunlardaki kimi kullanımlarını bir düşün.

Ayrıca dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütününe de “dil oyunu” diyeceğim.”¹²⁶

Dil oyunları kavramı, dili aktüel işlerliklerinden soyutlayarak ele alan geleneksel fikre karşıdır. Dil, kullanımlarından soyutlanmış bir işaretler sistemi olarak alındığında dünyayı tasarlayan sihirli bir güce sahipmiş gözüktür. Çünkü bu durumda onun aktüel işleyişine bakmıyoruzdur. Dil oyunları kavramı dili konuşanların yaşamlarına yerleşik düşünülmesini ve in situ ele alınmasını kabul eder. Wittgenstein bir işaretin nasıl anlam kazandığını açıklayan bir tasarım teorisi ortaya koymakla ilgilenmez. Daha ziyade dil oyunu kavramı aracılığı ile dikkatleri zamana ve uzama tabi dil fenomenine yönlendirir.

¹²⁶ A.g.e. n.7

“Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil. (Kenar notu: Tabii ki bir görüngüyle çeşitli şekillerde ilgilenilebilir.) Ama nasıl ki satranç taşlarından bahsederken fiziksel özelliklerini betimlemeyip her birine ilişkin oyun kurallarını belirtiyorsak, dilden de öyle bahsediyoruz.

“Sözcük aslında nedir?” sorusu, “satranç taşı nedir?” sorusuyla benzeşir.”¹²⁷

Wittgenstein’in farklı ifade tiplerini karşılaştırması dilin tasarımcı özünü arama istencinin karşısındadır. Bir aleti alet yapan özün ne olduğunu açıklama yönünde bir ihtiyaç hissetmeyiz. Bir aleti alet yapan şey basitçe onun alet olarak kullanılmasıdır. Dahası, her bir alet kendi spesifik biçiminde kullanılır, bu durumda ortak bir öz aramak manasızdır. Bütün sözcüklerin aynı şekilde anlamlı olması gerektiğini düşünmek yoldan çıkarıcıdır. Wittgenstein’in dilin sadece nesnelerin adlarını değil, fakat her biri farklı şekilde işleyen geniş bir ifade çeşitliliğini içerdiğini öne sürer.

Duvarcı ustası ve çırağının dil oyununun mümkün bir dilin bütünü olamayacağı söylenebilir. O, tamamlanmış bir dil olamaz, çünkü sadece emir ifadelerinden oluşmaktadır. Ancak bizim dilimiz tamamlanmış mıdır?

“(bu) dillerin yalnızca emirlerden oluşması seni rahatsız etmesin. Eğer bu nedenle tam olmadıklarını söylemek istiyorsan, kendine bizim dilimizin tam olup olmadığını bir sor...”¹²⁸

¹²⁷ A.g.e. n.108

¹²⁸ A.g.e. n.18

Dilin tek amacı dünyayı tasarlamak değildir. Dil, olguları resmeden temel önermeler bütünlüğü değildir. Dil, farklı kullanım tekniklerinin bir karmaşasıdır. Dilin kendisine göre tamamlanmış olacağı bir temel yapı yoktur. Bu yüzden burada tamamlanmış olmak bir şey ifade etmez.

“Yalnızca muharebelerdeki emir ve duyurulardan oluşan bir dil tasavvur edebiliriz kolayca. – Ya da yalnızca sorulardan ve evet – hayır ifadelerinden oluşan bir dil. Ve sayısız başka diller.”¹²⁹

Dil, konuşmacıların gündelik hayatlarındaki belli etkinlikleri gerçekleştirmek için kullandığı araçların bütünlüğüdür. Tamamlanmış bir dilden bahsetmek, tamamlanmış bir alet çantasından bahsetmek kadar tuhaftır.

Dil oyunları yaşamdaki etkinliklerin bütününe eşlik eder ve yaşamdaki etkinlikler kadar zengin çeşitliliktedir. Dil oyunları ve yaşam etkinlikleri eşgüdümlü olarak çeşitlenir. Bu yüzden aynı etkinliklerimiz için bir sınır belirlenemeyeceği gibi dil için de belirlenemez; dil açık uçludur. Wittgenstein’in örnek bir listesini sunduğu olağan dil oyunları¹³⁰ ile dil kullanım olanaklarımızın ne denli çeşitli olduğunu göstermeyi dener.

Wittgenstein’in eleştirisi, farklı ifade türlerinin doğru bir sınıflandırmasını verme gayretinde değildir. “Sözcükleri türlerine göre nasıl gruplayacağımız sınıflamamızın amacına bağlıdır – bir de eğilimimize.”¹³¹ O daha ziyade, ifadeler ve bunların kullanımları arasındaki ayrımlara odaklanır.

¹²⁹ A.g.e. n.19

¹³⁰ A.g.e. n.23 (bunlar bir olayı bildirmeyi, bir olay hakkında fikir yürütmeyi, bir hipotezi biçimlendirmeyi ve test etmeyi, bir hikaye inşa etmeyi, onu okumayı, oyunculuk edimini, türkü söylemeyi, bilmeceleri tahmin etmeyi, şaka yapmayı, tercümeyi, soru sormayı, teşekkür etmeyi içeriyor)

¹³¹ A.g.e. n.17

3.4. YAŞAM BİÇİMLERİ

Dil oyunları, kurallarca yönlendirilir. İletişim kurallar rehberliğinde gerçekleşir. Tüm dil oyunlarımız kurallarca belirleniyor olmasına rağmen, bu dil oyunlarında geçerli olan genel zorunlu bir kurallar sistemi olduğu anlamına gelmez. Dil oyunları için özsel ve nihai bir açıklama veremeyiz. Bunların her birinde ortak olan ve onları dil oyunu yapan bir şey belirleyemeyiz.

Dil oyunları, Wittgenstein'in yaşam biçimleri dediği çok daha geniş bir bağlamın parçasıdır. Yaşam biçimi, linguistik topluluğun paylaştığı tarihsel ve karmaşık etkinlikler dizisine işaret eder. Yaşam biçimleri, sadece dil oyunlarını değil; topluluğun sosyal pratiklerini, etkinlikleri, ortak varsayımları, kültürel müktesebatı ve daha yaşam içindeki pek çok unsuru içeren çok geniş bir bağlamdır.

Dil, yaşam biçimlerine kökten bağlıdır, konuşmacılar topluluğunun yaşamlarına yerleşiktir. “Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir.”¹³² Yaşam biçimlerinin sağladığı bağlam, dil oyunlarının temel zemini.

Etkinliklerimiz dil kullanımlarına bağlıdır. İnsanlar yaşam etkinliklerine dâhil olurken bir yandan da gittikçe daha karmaşık dil oyunlarını öğrenir. “Dil-oyunu” deyimini burada, dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır.”¹³³ Pek çok etkinlik dil kullanımlarında temellenmiştir. Bu durumda, yaşam biçimleri de dil kullanımları ile şekillenmiştir.

Dili inşa eden teknikler, dili kullananların yaşamlarından türer. Her zaman bazı yeni kullanımlar ayyuka çıkar ve her zaman bazıları kaybolur gider. Bu hareket, dilin kendinden kaynaklı değildir, dili kullananların amaç ve ihtiyaçları uyarınca gerçekleşir.

¹³² A.g.e. n.19

¹³³ A.g.e. n.23

“Ve bu çeşitlilik sabit, baştan bir kereliğine verilmiş bir şey değildir; tersine, yeni dil tipleri, yeni dil - oyunları diyebileceğimiz şeyler ortaya çıkarken diğerleri eskir ve unutulur.”¹³⁴

Dilin kullanım tekniklerinin sürekli değişmesi, bir şehrin sokak ve caddelerinin ihtiyaçlar uyarınca kesintisizce inşa içinde olmasına benzer. Şehirde durmaksızın dönüşüme tabi tutulurken bir yandan da burada hayat devam eder. Hem şehir hem de dil durumunda tamamlanmış olmaktan bahsetmek gereksizdir.

“Dilimiz eski bir şehir olarak görülebilir: Dar geçitlerden ve alanlardan, eski ve yeni yapılardan, farklı dönemlerden eklentiler taşıyan evlerden oluşan bir labirent...”¹³⁵

Çocuk, bir dili öğrenirken, belli şekillere davranmayı ve tepki vermeyi öğrenir. Böylece de bir sosyal pratikler ağının içinde yaşamaya başlar. Dil gibi yaşam da hiçbir zaman tamamlanmış ya da nihai biçiminde değildir. Dil ve yaşam eş güdümlü olarak karmaşık hale gelir, dönüşür, gelişir, evrimleşir.

Dil oyunları her yerinden linguistik dışı etkinliklerle dolaşıktır ve bu bağlamda anlaşılmalıdır. Dahası, bu sadece aktüel konuşma dokuları için geçerli değildir. Kurgusal bir dil oyunu ancak kendisinin denk geldiği bir topluluk etkinliğiyle birlikte verildiğinde anlamlı olabilir.¹³⁶

Bir dili öğrenmek, bir yaşam biçimine iştirak etmeye başlamaktır. Bir linguistik topluluğun yaşam biçimlerini paylaşmaya başlamak, o topluluğun dil oyunları ağını anlamaya başlamak demektir. Bir topluluğun dil oyunlarında

¹³⁴ A.g.e. n.23

¹³⁵ A.g.e. n.18

¹³⁶ A.g.e. n.206

ustalaşmak, topluluğun etkinlikler ağına dâhil olmaktır. Bir yaşam biçimi esas olarak kültüredir. Böylece bir dili öğrenmek, bir kültüre dâhil olmaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

RORTY, DOĞRULUK, GEREKÇELENDİRME

Tasarımcı anlayışa göre inançlarımız dünyadaki olgu ve olayların neticesidir. Dünya, inançlarımıza kaynaklık eden dil dışı alandır. İnanç ve fikirlerimiz bu dil dışı alandan hareketle gerekçelendirilirler.¹³⁷ Dil dünyanın belirlediği kavramsal bir ağdır. Böylece linguistik varlıklarımızın doğruluk değerleri ancak linguistik dışı bir yere başvuruyla belirlenebilir.

Doğruluk, zihindeki inançlarla dünyadaki olgular arasında; bir cümle ve bu cümleyle eş biçimli bir durum arasındaki karşılık gelme meselesidir.¹³⁸ Böylece dil ile dışarıdaki olgular arasındaki bağlantıya yönelik soruşturma, genel bir doğruluk kavramı inşa etmek için ihtiyaçlarımızı sağlamaya kasteder.

Rorty, doğruluk yapıcılarının linguistik fakültelerimizden bağımsız olup olmadığına ilişkin tartışmada Davidson'u takip eder. Bizzat doğruluk yapıcılar fikrinin boş ve saptırıcı olduğunu düşünür.¹³⁹ “Hiçbir şey, cümle ve teorilerimizi doğru kılmaz: ne deneyim, ne yüzey aşındırmaları, ne de dünya”¹⁴⁰ Tasarım olarak bilgi kavramından vazgeçildiğinde bunlar da kendiliğinden dağılacaktır.

Rorty, ne orada, dışarıda bir dünya olduğunu, ne de bu dünyada birbirleri ile nedensel etkileşim halinde nesnelerin bulunduğunu yadsır. Dünyada, dünya ile temas halinde ve dünyanın bir parçasıyızdır. Dünya orada, dışarıdadır. Ancak doğruluk orada, dışarıda değildir.

“Doğruluk orada, dışarıda olamaz - insan zihninden bağımsız varolamaz - çünkü tümceler bu şekilde varolamaz ya da orada, dışarıda olamaz. Dünya orada, dışarıdadır, ama

¹³⁷ Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s.139-148

¹³⁸ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.137

¹³⁹ A.g.e. s.128

¹⁴⁰ Donald Davidson, **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press. Oxford, 2001, s. 194

dünyaya dair betimler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya - insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya - doğru ya da yanlış olamaz.”¹⁴¹

Cümlelerin olmadığı yerde doğruluk da yoktur. Cümleler dil oyunlarının öğeleridir. Doğruluk dilin, dil de insanın yaratısıdır.¹⁴² Nesnelerin cümleye konu olmaları ancak, dil kullanımlarının belirleyiciliğinde mümkündür. Onlar ancak belli bir dil oyununda tanımlanıp belli bir dil oyununda ifade edilirler. Vokabülerlerin yargılanabileceği, vokabüler dışı bir yer yoktur.¹⁴³

“Doğruluk, cümlelerin bir niteliği olduğundan, cümlelerin var olması vokabülerler içinde olmaya bağlı olduğundan ve vokabülerler insanoğlunca inşa edildiğinden, doğruluk da öyledir.”¹⁴⁴

Rorty, dünyadaki nesnelerin insan dışılığı ve nedensel direnci kabul eder.¹⁴⁵ Nesneler bize, kültürümüze, dil oyunlarımıza, vokabülerlerimize, rağmen vardır. Dünya kendini dayatır. Ancak dünyadaki nesnelerin inançlarımızın gerekçelendirmesi ile ilgisi ancak dolaylıdır. Rorty’e göre dünya ile temasımız, çarpışan bیلardo toplarının arasındaki bağlantı gibidir. Dünyanın konuşma biçimlerimize baskısı, neden etki bağlamında olmanın ötesine geçemez. Rorty olgular ile inançlar arasında epistemik bir bağlantı olduğu varsayımını terk etmeyi önerir. Nedensel bağlantıları sadece ifadelerle çevrelerini birbirine bağlayan unsurlar

¹⁴¹ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.5

¹⁴² A.g.e. s.5

¹⁴³ A.g.e. s.48

¹⁴⁴ A.g.e. s.21

¹⁴⁵ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.83

olarak görmeyi tercih eder.¹⁴⁶ İnançlar esas olarak nesneler ve onların nedensel güçleri üzerinden gerekçelendirilmezler. Nedensel etki bir şeydir, gerekçelendirme bir başka şey.

Mesela, falanca matematik bağıntıların doğruluğuna yönelik inançlarımızın, beyindeki filanca kimyasal reaksiyonların neticesi olduğu ortaya konmuş olsun. Ancak yine de matematik bağıntısını kimyasalların nedensel etkileşimlerine dayandırmakla, bağıntının doğruluğuna ilişkin bir şey söylemiş olmayız. Galileo'nun fizik anlayışının ortaya çıkmasında nedensel unsurların etkisi şüphesiz ki olmuştur. Ancak bu nedensel unsurların hiçbiri, Galileo'nun görüşlerinin gerçekliği Aristoteles'inkilerden daha mı düzgün tasarladığı sorusuna yanıt olamaz. "Atomlar hakkındaki konuşmalarımız, atomlar gerçekte öyle olduklarından dolayı doğrudur demek, afyon uyutucu güçlerinden dolayı insanları uyutur demek gibidir."¹⁴⁷ Afyonun uyutucu gücünden bahsetmek insan zihninde yaptığı etki hakkında hiçbir şey söylememektir.

Bir olgu ancak, inançlarımızı kendileriyle ifade ettiğimiz vokabülerler aracılığıyla ayırt edilip tanımlanabilir. Olgular, bizden ve inançlarımızdan ayrı, bağımsız varoluşu bulunan şeyler değil, dilimizin yapıntılarıdır. Bir şeye yönletimde bulunmanın bir vokabülerler dâhilinde olmak dışında bir yolu yoktur. Elimizde olanın tümünün dil oyunlarından ve bunlara ait vokabülerlerden ibaret olduğunu kabul ettiğimizde, doğruluğu ancak gerçekliğin ya da olguların belirleyebileceği fikri önemini yitirir. Gerekçelendirme zemini olarak dünya fikri, dil oyunları karşısında işlevini yitirir. Olgular, doğruluk kavramı karşısında konumlarını yitirir.

Aksi durumda "gerçekliği sade, maskesiz ve bakışımızdan arındırılmış görmemiz"¹⁴⁸ gerekirdi. Ancak bizim bakışımız hiçbir zaman bağlamdan azade değildir. Dışarıdan gelen uyaran, belli bir biçime işlenir.

¹⁴⁶ Richard Rorty, "Universality and Truth", *Rorty and his Critics*, ed. R. Brandom, Blackwell, Oxford, 2000, s.18

¹⁴⁷ Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, s.6

¹⁴⁸ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, s.154

“Biz insanlar, savlarda bulunmak üzere, duyu organları ile daha yüksek beyin merkezleri arasından nedensel etkileşimlere cevap verme eğilimindeki programlarız. (bilgisayar) programının durumu ile bizim eğilimlerimiz arasında epistemolojik olarak kayda değer bir fark yoktur.”¹⁴⁹

Ancak bizim durumumuzda, verilerin işleminden geçmemiş hallerine ulaşmanın, dışarı bir adım atmanın bir yolu yoktur. Kendinde gerçeklik erişimimize kapalıdır. Bu yüzden inançlarımızın doğru olup olmadığı belirlemenin bütünlüklü ve bağlamlardan azade bir testi yoktur.

“İnançlarımızın doğruluklarının açıklanmasında bizim tanımlayıcı aktivitemizin rolünü, kelimeleri kullanışma şeklimiz ile evrenin kalan kısmının rolünü ayırt etmenin”¹⁵⁰ bir yolu yoktur.

“İnançlarımızdan ve dilimizden dışarı çıkmamanın bir yolu yoktur.”¹⁵¹ “Onu başka bir şey ile karşılaştırmak üzere dilimizin dışına çıkmak” bizim için olanaklı değildir.¹⁵² İnançlarımızın nesneleri tam olarak karşıladığını söyleyemeyiz.

Rorty bu iddialarına Sellars’ın verilmişlik miti eleştirilerinde destek bulur. Verilmişlik miti, geleneksel empirizmin temel ön kabullerinden biridir. Buna göre dünya hakkındaki düşüncemiz ve dil kullanma yeteneğimiz deneyim aracılığıyla verilmiş ham hislere, kavram öncesi duyumlara dayanmak zorundadır. Sellars ise kavram öncesi olma durumunu kabul etmez. Bütün farkındalığımızın kaçınılmaz olarak linguistik karakterde olduğunu öne sürer. Çevreden gelen ham verileri karşılamamız, insanlarda bulunduğu gibi tüm duyargalı yaratıklarda da bulunan yetenektir. Bu yetenek, acı ile uyarılma ya da çevredeki bir uyarana yanıt verme gibi,

¹⁴⁹ Richard Rorty, **Truth and Progress**, Cambridge University Press. Cambridge, 1998 s.141

¹⁵⁰ A.g.e. s.87

¹⁵¹ Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s.178

¹⁵² Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.75

sözelimi sıcak ya da asitli ortamdan sakınma gibi dünya ile nedensel etkileşim meselesidir. Ancak Sellars bilginin temellendirilmesinde bunun bir rolünün olmadığını düşünür. Bilgi ile ilgili olan farkındalık, bir şeyin şu ve şöyle olarak algılanmasıyla, onun ne olduğunun fark edilmesi ile ilgilidir. Bu, ham bir uyarının değil, “bunun kırmızı” olduğunun bilgisidir. Wittgenstein gibi Sellars da kişinin düzgün duyu deneyimine sahip olabilmesi için hâlihazırda geniş bir kavramsal ağa sahip gerektiğini düşünür. Bir şeyin ayırımında olmak için onun ne tür bir şey olduğunu bilmemiz gerekir ki bu farkındalığımız bilgiye temel olsun. A değil, B değil, C olduğunu görmek için o şeyi bir kavram altında deneyimlememiz gerekir. “Bir türden şeyi fark etme yeteneğimizden bahsedebiliriz; ancak ve ancak o şeyin tür kavramına hâlihazırda sahipsek.”¹⁵³

Rorty’e göre, Sellars, bilgi iddialarını gerekçelendirmenin ideler ya da sözcükler ile nesneler arasında müstesna bir bağıntı ile değil, bir sohbet, bir sosyal pratik ile ilgili bir mesele olduğunu göstermiştir.¹⁵⁴ Sellars’a göre bir kavrama sahip olmak, sözcüğü kullanabilme yeterliğine sahip olmaktır. Sözcüğü kullanma yeterliği onun kullanım koşullarına vakıf olmaktır. Kullanım koşulları toplulukça belirlenir. Bu durumda bir kavrama sahip olmak, bir linguistik topluluğun katılımcısı olmakla ilgilidir. İddiaların gerekçelendirilmesi her zaman bir “sosyal pratik” meselesidir, gerekçelerin zemini linguistik topluluğun uzlaşısıdır.¹⁵⁵ Nesneleri inançlarımızla karşılaştırmanın bir yolu yok ise, gerekçelendirme için sürüp gitmekte olan pratiklerimizden başka başvurulacak bir yer yoktur. Gerekçelendirmede esas ilğimiz, gerçekliğin düzgünce yakalamasına değil, linguistik topluluğun üyeleriyle o konuda dayanışma içinde olmaya yönelmelidir.

Gerekçelendirme nesneler ile ideler ya da sözcükler arasındaki epistemolojik, mantıksal ya da metafizik bağıntıların aydınlatılması değildir. Tanımlayıcı pratiklerin sağladığı bağlamların dışında olan bir şeye erişemeyiz. Söylemlerimiz, söylenebilir

¹⁵³ Wilfrid Sellars, **Empiricism and the Philosophy of Mind**, Harvard University Press, 1997 s. 87

¹⁵⁴ Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s.170

¹⁵⁵ A.g.e. s.186

olanın ötesinde bir şeyce gerekçelendirilemez. İnançların ancak inanç dışı bir şeyce gerekçelendirileceğini söylemek, nedensellik ile gerekçelendirmeyi birbirine karıştırmaktır. Bir önerme ancak başka önermeler ile gerekçelendirilebilir. “Ancak bir inanç, bir inancı gerekçelendirebilir.”¹⁵⁶

Bir iddiayı bir nesne ile karşılaştırarak geçerli kılamayacağımızdan ve bunu ancak başka cümleler iddia ederek yapabileceğimizden “önermeler arasındaki bir bağıntı olmayan gerekçelendirme diye bir şey yoktur.”¹⁵⁷

Dünya söylemlerimizi gerekçelendirebilir; ancak ve ancak o dil oyununun kurallarında dünya doğruluk yapıcısı olarak verilmiş ise. Bu aynı, taşların oyun tahtasındaki konumlarının satranç kuralları dâhilinde, ‘beyaz kazanır’ dememizi gerekçelendirecek olması gibidir.

Gerekçelendirme “bilmekte olan özne ile gerçeklik arasındaki bir etkileşim değil bir sosyal fenomen olmaktan ibarettir.”¹⁵⁸ Temel olarak bir toplanma ve bağlam meselesidir. “Günün normlarına uygunluktan fazlası değildir”¹⁵⁹ Gerekçelendirme, nedenler (causes) değil, sebepler (reasons) alanında gerçekleşir. İnançların biçimlenmesi, ayyuka çıkması, bilgi iddialarının ortaya konması, neyi bildiğimizin belirlenmesi, bunlara karşı çıkılması, savunulması, mutabakat sağlanması, vs. linguistik bir topluluğun etkileşimi ve dayanışması ile ilgilidir. Gerekçelendirme, sosyal pratik, toplumsal aktivite, uzlaş, dayanışma ve diyalog meselesidir.

“Yaşayan insanların pratiklerine yönletim herhangi birinin herhangi bir şey için isteyebileceği felsefi gerekçelendirmenin tümüdür.”¹⁶⁰

¹⁵⁶ Richard Rorty, **Truth and Progress**, s.141

¹⁵⁷ Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s.183

¹⁵⁸ A.g.e. s.9

¹⁵⁹ A.g.e. s.367

¹⁶⁰ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.157

Bir inancın gerekçelendirmesi için linguistik topluluğun pratiklerinden ziyade bir temel yoktur. “Doğruluk ya da rasyonalite hakkındaki tasvirlerimizden ya da belli bir topluluğun prosedürlerinden öte bir gerekçelendirme ölçütü yoktur.¹⁶¹ Özneler arası olmak ve öznelerin hemfikrine nail olmak, bize sahip olabileceğimiz tüm geçerli nesnellik kavramını verir. Gerekçelendirme “toplumun bizim söylememize izin verdiği referans ile”¹⁶² gerçekleşir.

“Hiçbir şey, hâlihazırda kabul etmiş olduklarımıza yönletimde bulunmadıkça gerekçelendirme sayılmaz ve dilin ve inançlarımızın dışına çıkmanın ve böylelikle uygunluktan başka bir test bulmanın yolu yoktur.”¹⁶³

Rorty, doğruluk kavramını gerekçelendirme kavramı ile denk görür.¹⁶⁴ Gerekçelendirme ancak vokabülerlerimiz bağlamında mümkünse, doğruluk gerçeklik ile bağıntılı bir şey değil, öteki ile iletişimimizin bir niteliğidir. Doğruluk keşfedilen bir şey değildir. Bu durumda, “doğruluk ya da akla uygunluktan bahsetmek yerine sırdaşımız insan evlatlarına güvenimizden bahsetmeyi”¹⁶⁵ önerir.

“Doğruluk, şu anda daha öte bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayacak derecede iyi gerekçelendirilmiş olduğunu düşündüğümüz inançlara bir övgüdür.”¹⁶⁶

¹⁶¹ A.g.e. s.23

¹⁶² Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, s.174

¹⁶³ A.g.e. s.178

¹⁶⁴ A.g.e. s.176

¹⁶⁵ A.g.e. s.148

¹⁶⁶ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.24

Rorty, doğruluk hakkında güçlü bir felsefe teorisine sahip olabileceğimizi düşünmez.¹⁶⁷ Doğruluk kavramına bir tanım ya da analiz vermenin yolu yoktur.¹⁶⁸ Tasarımcı anlayışın dünyanın düzgün tasarımı ya da karşılık gelme fikirlerine başvurduğu yerde bir kültürün doğrulayıcı pratiklerine; nesnellik kaygısının ortaya çıktığı yerde topluluğun uzlaşısı ve dayanışmasına başvurur. Kullanılabilir yegâne nesnellik zemini, tasarımdan ziyade, uzlaşıdır. Linguistik topluluğun uzlaşısı içinde olduğu inanç ve açıklamalardan bağımsız bir gerekçelendirme zemini yoktur. Rorty, nesnellik zeminini dayanışma kavramında belirler.¹⁶⁹

Quine’a göre inançlarımız tutarlı ve holistik bir ağ oluştururlar. Kabul edilmiş her inanç, bu ağda başka inançlarla karşılıklı bir konum alır. İnanç ağı gerekçelendirme ilmekleriyle dokunur. Dokuya dâhil olan her bir inanç diğerleri ile uyumlu olmalıdır. Böylece inançlar, diğer inançların oluşturduğu geniş bağlamda gerekçelendirilir. İnanç ağındaki bazı dokular diğerlerine göre daha merkezi konumlarda bulunabilir. Bazı ilmek noktalarına daha fazla düğüm atılmış olabilir, ağ içindeki bazı yerlerin yoğunluğu daha fazla olabilir. Buralara daha fazla inanç bağlanmış, daha fazla inanç buralarda kesişmiştir. Bunlar, kendilerinden en az şüphe ettiğimiz, en merkezi inançlarımızdır.

Her yeni inanç, uygun bir yere bağlanarak ağa katılır. Her bir inancın doğruluğu ağda bağlı bulunduğu dokuya uyumlu olmasında temellenir. Eğer uygun bir doku yoksa bu inanç için konum bulunamaz. Bu durumda ya ağ dışında kalır ve anlam dışı alana sürülür; ya da, eğer yeterli baskıyı uygulayacak kudrette bir inanç ise, ağı kendisi ile uyumlu olacak şekilde dönüştürmeye, yeniden dokunmaya yönlendirir.

Quine’a göre, yeterince büyük bir inançlar yığını ile çelişmesi durumunda her ifade yeniden gözden geçirilebilir.¹⁷⁰ Sözelimi Quine, a priori cümlelerin

¹⁶⁷ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.xiii

¹⁶⁸ Richard Rorty, **Truth and Progress**, s.21

¹⁶⁹ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.22

¹⁷⁰ Willard V. O. Quine, **“Two Dogmas of Empiricism”**, **From a Logical Point of View**, Harvard University Press, 1961

doğruluğunu da, başka her şeyden önce, inanç ağımızdaki merkezi konumlarıyla ilişkilendirir. İnanç ağımızın diğer bölgelerinden uygulanacak yeterli bir baskı bunları da yeniden değerlendirilme yoluna götürebilir. Diğer bir deyişle hiçbir inanç mutlak olarak imtiyazlı değildir.

Ancak Rorty'nin doğruluktan anladığı şey inanç ağındaki iç tutarlıktan da ibaret değildir. Rorty'nin vokabüler kavramının işaret ettiği ağ, topluluğun inançlarının oluşturduğu ağdır. Dolayısı ile inanç ağına uygunluk olarak doğruluk kavramı esasen söz konusu inanç ile topluluğun kolektif inanç ve pratikleri arasındaki uygunluğa vurgu yapar. Temel ölçüt sosyal uzlaş ve uygunluktur.

Bir dil oyununun mümkün en uygun ya da en doğru yaklaşım biçimi olduğunu söylememizin yolu yoktur. Hiçbir dil oyununun diğerlerine göre zorunlu bir önceliği yoktur. Böyle bir önceliği sağlayacak bir kesin temel yoktur. Tutarlı bir inanç dokusunun hangi koşulları karşılaması gerektiğini biliriz. Bir inanç dokusunun belli amaçlar için daha uygun olduğunu ayırt edebiliriz. Ancak, tam ve mutlak geçerlik bundan başka bir şeydir. Mümkün tüm zaman, mekân ve ilgiler için geçerli bir inanç ağının nasıl ve ne olması gerektiği hakkında hiçbir fikrimiz yoktur. Belli bir zaman ve belli gayeler için en uygun olan inanç dokusundan fazlasını talep edemeyiz.

Eğer belli bir zaman için ve belli koşullar için en makulü olan inanç dokusunu değil de nihai bir zemin arayışındaysak; sadece zor değil, aynı zamanda tam belli olmayan bir şeyi talep ediyoruz demektir.

Dilin dünyayı düzenleyen kavramlar sistemi olduğu fikri ile dünyanın inançların kaynağı olan dil dışı alan olduğu fikri birbirlerini karşılıklı olarak besler. İnançların kaynağının olgular ve eylemler olduğunu söylemek, düşüncelerin dünya ile nedensel etkileşim neticesinde ayyuka çıktığını söylemektir. Buradan, inanç ve fikirlerin ancak nedensel bağıntılar dâhilinde gerekçelenebileceği sonucuna varılır. Yani kavramsal şema düşüncesi, ayrı tutulması gereken iki bağıntı türünün, nesneler arasındaki nedensel ilgilere işaret eden nedensellik ile argümanlar arasındaki normatif ilgilere işaret eden gerekçelendirmenin birbirine karıştırılmasına yol açar.

Rorty, nedensellik bağıntısına böyle bir normatif etki atfedilmesini kabul etmez. Ona göre dünyadaki hiç bir şey inançlara bir normatif baskı uygulamaz. İnançlar ancak başka inançlar bağlamında gerekçelenebilir. Çünkü elimizde olanın tümü inançlardan ibarettir. Dünya, gerekçelendirme alanının ötesindedir.

İnanç ağı kesintisizce yaşam ve kültürle eşgüdümlü bir devinim halindedir. Buna uygun olarak dil de durmaksızın dönüşen olumsal bir sistemdir. Rorty'nin olumsal dil anlayışı, bilgiyi açık uçlu ve nihayetsiz bir yeniden yorumlama etkinliği olarak alır. Bilgiden bahsettiğimizde, inançları başka inançlar karşısında denemekten, uyumsuz inançları dışarıda bırakmaktan, genişçe kabul görmüş olanları merkezi yerlerde konumlandırmaktan bahsediyoruzdur. Bilgi olguların bir şemada karşılanması meselesi değildir. Daha ziyade güç yerine ikna ile uzlaşmayı sağlayabilme yeteneğidir.¹⁷¹ Dünyanın bizi ve diğerlerini nasıl etkilemekte olduğunu öğrenme süreci kesintisizce sürüp gider.

Bu süreçte yorum yeni inanç olanaklarına karşı duyarlılığını hiç yitirmez. Ağa dâhil olacak inançlar kendileriyle konuşup kendilerinde yaşadığımız vokabülerlerde onaylanırlar.

İnsanlar ancak, sözcüklerin ifade edildikleri anda taşıdıkları anlam konusunda uzlaştıklarında birbirini anlayabilir. Rorty'e göre konuşmacılar arasında sözcüklerin anlamı hakkındaki uzlaşma tamamen bağlama göre ayarlanmıştır. Anlamı temin eden bağlamın, kullanım halindeki cümlelerin, böylelikle de yürürlükteki dilin sağladığı bağlam olduğunu düşünür. Böylece uzlaşma, iletişimin normatif zorlamalarının müdahalesi ile sağlanır. Söylemimizi iletişimce belirlenmiş normatif zorlamalara bağlamakla, bir gerekçelendirme zemini de kabul edilmiş olur. Çünkü iletişim halinde olmayı başarabiliyorsak gerekçelendirilmiş inançlara da sahibiz demektir. Böylece eğer olguların inançlarımıza normatif bir baskı uyguladığı fikrini bir kenara bırakır ve ancak iletişim pratiklerinde içerilen iddiaların diğer iddiaları gerekçelendirebileceğini varsayarsak septisizmi bir kenara atabiliriz.

¹⁷¹ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.88

BEŞİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ŞEMALAR VE TERCÜME EDİLEBİLİRLİK

Doğruluk ve gerekçelendirme söz konusu olduğunda dünyadan gelen nedensel etkilerin belirleyici bir rol oynadığı düşüncesine Rorty'nin yönelttiği eleştirilerin devamında bu konuda bizim tasarlayıcı yeteneğimizin ne tür bir rol oynadığı sorusu gelir. Eğer doğruluğun zemini o dili konuşan linguistik topluluğun o konudaki uzlaşısı ise, bu durumda farklı dilleri konuşan linguistik toplulukların ifadeleri birbirlerine nasıl dönüştürülecektir? Bu durumda ya ortak bir kavramsal şemanın varlığını ya da farklı kavramsal şemalara tabi dillerin ve bunları konuşan insanların dünyayı birbirlerinden farklı tasarladıklarını kabul etmemiz gerekecektir.

Tasarımcı anlayışa göre dil, dünya ile ilişkili ve onun güdümünde olan bir yapıdır. Dil dünyaya yüklenmiş bir emsaldir. Dünyayı resmeder, gerçekliğin tasarımını kurar. Ancak transendental kavşağın bize gösterdiği gibi, dünyanın tasarlanmasında zihin bütünüyle pasif değildir. Kavramsal ağıımız dünyaya kendi biçimlerini yükler. Dünya yığının bu kavramsal ağ ile biçimlendirir ayırt ederiz. Kavramsal şemalar, olgular hakkındaki içerikler değildir. Onlar bu inançlara biçim kazandıran yapılardır. Bizimle olgular arasında duran, gerçekliğe erişimimizi sağlayan aracılardır. Deneyim ham veri olarak alınmaz; onun yerine bir kavramsal şemaya uyarlanır.

Kavramsal şema fikri, bir şema ve içerik ayrımı şart koşar. İçerik ile kastedilen, olgulara yönletim ile açıklanan empirik düşünce içeriğidir. Şema ise dilin ya da düşüncenin yapısını düzenleyen genel kategorilerdir. Şema ve içerik düalizmi, esas olarak, Kant'ın kavramlar ve sezgiler arasında yaptığı ayrımı tekabül eder. Kantçı anlayış, yüklenen yapının edinilen veriden, deneyimi organize eden kavramsal şemanın organize edilen deneysel içerikten ayırt edilebileceği kabulünden hareket eder. Putnam, Kantçı şema içerik düalizmini anlayışı kurabiye kalıbı metaforu ile modeller.¹⁷² Kurabiye kalıpları nasıl yumuşak hamuru farklı şekillerdeki

¹⁷² Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.19

kurabiyelere kesiyorsa, buna benzer biçimde, zihin de ham duyu verilerini nesnelere biçimlendirir.

Transendental anlayışın kategorilere atfettiği biçimlendirme faaliyeti, analitik felsefede dilin mantıksal özüne yüklenir. Dünyayı biçimlendirip yorumlayan kavramsal ağ, dilin biçimsel özüdür. Dilin ifadeleri kavramsal şema uyarınca kurulur. Dil, düzenlediği içerik ve bu içeriği düzenleyen kavramsal şemadan oluşan düalist bir yapıdır. Erken dönem Wittgenstein düşüncesi mantıksal özün bütün dillerde aynı olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu iddia bütünlüklü bir resim kuramının gereklerini sağlamaktan öteye gitmez.

Wittgenstein'in geç dönem düşüncesi bu bütün dillerde ortak kavramsal ağ düşüncesini bir kenara bırakmaya yönlendirir. Ancak, farklı dillerin farklı kavramsal ağlarının olduğunu söylemek, bunların her birinin dünyayı farklı şekillerde düzenlediğini ve biçimlendirdiğini söylemenin de önünü açar. Böylece esasen kimsenin yanılamayacağı, belli bir söylemin aşına olduğu kavramsal şema altında doğallıkla doğru sayılabileceği fikri ayyuka çıkar. Diğer bir deyişle kendimizi kavramsal rölativizmin göbeğinde buluruz. Burada, farklı kavramsal şemaların zihinleri farklı şekillerde biçimlendireceği fikri ile karşı karşıyayız. Aynı uyaran tamamen farklı etkilere yol açacaktır. Bizimkinden farklı kavramsal şemalar aracılığı ile kavranan dünyalar, bizim anladığımız dünyadan farklı olacaktır. Bu durumda, başka bir kavramsal şemanın resmettiği dünyayı asla tam olarak kavrayamayız. Çünkü kalkış noktamız her zaman kendi kavramsal ağımızdır.

Blackburn, bu kavramsal rölativizmin kötümser bir bakış açısı ile yorumlanması durumunda, ötekine karşı ezici bir bakışın kapısını aralamakta olduğunu ifade eder. Burada başkalarını anlamak bir tür güç gösterisi gibidir. Başka anlayış biçimlerini kendimizden hareketle yorumlar, yargılarız. “Onlara dayatırız, kendimizce yorumlar, zapturapt altına alır, kolonileştirir, farklılıklarını ezer ve kendi kalıplarımıza uymaya zorlarız.”¹⁷³ Ötekinin etrafı politik yaklaşımlarımızla çevrelenmeli, teminat altında tutulmalıdır. Karşılıklı anlayış hakkında kötümsersek, doğallıkla ayrımların kaçınılmaz olduğu sonucuna varabiliriz.

¹⁷³ Simon Blackburn, **Truth: A Guide**, Penguin Books, London, 2005, s.199

“Belki de gerçekten erkekler kadınları anlayamıyordur. Belki de gerçekten doğu batıyı, çağımız önceki çağı anlayamıyordur. Belki de sınıflar sadece savaşır, belki de bizler bölücü ve anlaşılmayan bir kimlik politikasına mahkûmuzdur.”¹⁷⁴

Blackburn kavramsal şemaların sonuçları hakkında kötümser olduğu kadar, iyimser bir yaklaşım geliştirmenin de mümkün olduğunu düşünür. Buna göre başka kavramsal şemaların biçimlendirdiği zihinler ile temasımız ufukumuzu genişletir, kültürümüzü zenginleştirir. Ellerimizi uzatabilir, kendimizi onlarda bulabilir, ufukların kaynaşmasını sağlayabilir, onları ortak insanlık mirasına katabiliriz. İyimser bakış, dayanışma ve hayırseverlik yaklaşımlarının her tür farklılığı aşma kudretinde olduğunu iddia eder.

Kavramsal rölativizmin sonuçlarına ilişkin iyimser ve kötümser bakış açısından birinin diğerine nispetle açıkça daha doğru olduğunu söyleyebileceğimiz aşkın bir zemine sahip değiliz. Belki de bu yüzden Davidson, dikkatini kavramsal şema fikrinin neticelerinden bir adım önceye, bizzat kavramsal şema fikrine yöneltir. Davidson, kavramsal şema fikrinin neticesi olan kavramsal rölativizmden rahatsızdır. Davidson kavramsal şemaların kolaylıkla kavramsal rölativizme götürecek şekilde ele alınmasını uygunsuz bulur.

“Kavramsal rölativizm nobran ve egzotik bir doktrindir; ya da eğer onda başarılı olsaydık öyle olurdu.”¹⁷⁵

Şema ve içerik düalizmi uyarınca, dil dünyanın tasarımlarını sunar ve bu tasarımlar ancak bir kavramsal ağ aracılığıyla biçimlenir. Bu durumda, dünyanın gerçekte olduğu şeye hiç de tekabül etmeyen tasarımların oluşturulabileceğini

¹⁷⁴ A.g.e. s.199

¹⁷⁵ Donald Davidson, **Inquiries into Truth and Interpretation**, s.183

söylemek çok da zor olmayacaktır. Diğer bir deyişle, aracı olarak dil ve buna eşlik eden kavramsal şema fikri, kolaylıkla bizi dünya hakkında yanlış inançlara sahip olabileceğimiz düşüncesine götürebilir. Böylece kavramsal şema fikri izlendiğinde septik bir zemine ulaşmak imkân dâhilindedir. Bir kavramsal sistem, bir başkasının koşullarında açıklanamaz. Kavramsal şemalardan birinin en mükemmel tasarımları vermeye muktedir olduğunu varsaysak bile bunu kanıtlamanın ya da hangi şemanın genel geçer olduğunu belirlemenin bir yolu yoktur. Bu durumda tüm elimizdeki, birbirleri ile kıyaslanamaz, ölçülemez kavramsal şemalar çokluğundan ibarettir.

Eğer diller birbirlerinden farklı kavramsal ağlara sahiplerse, bu durumda bu farklı kavramsal şemalar dünyanın farklı tasarımlarını oluşturacaklardır. Diğer bir deyişle farklı diller farklı dünyalardan bahsedecektir. Şema içerik düalizmi, bir yabancı cümlemin dünya ile bizim cümlelerimizden hiçbirinin olmadığı bir ilişki içinde olabileceğini, tamamen farklı şekilde karşılık gelebileceğini söylemeyi mümkün kılar. Bu durumda, dilin dünyayı tasarladığı fikri, dillerin birbirlerine tercüme edilemezliği fikrine götürecektir. Eğer şemaların birbirlerine benzerlik ve ayrımlarını ifade edecek dış zemin bulamıyorsak, hiçbir değerlendirme ölçütüne de sahip değiliz demektir. Bu durumda kavramsal şemaların, farklı şemalarda da konuşmayı mümkün kılacak şekilde belirlenmesi mümkün değildir.¹⁷⁶

Davidson'a göre kavramsal şemalar genellikle deneyimi ya düzenleyen ya da ona uyan olan yapılar olarak alınırlar.¹⁷⁷ Deneyimin düzenlenmesini dolaptaki ayakkabıların düzenlenmesine benzetir. Bir yığının düzenlenebilmesi için neyin düzenleneceğinin önceden ayırt edilmiş olması gerekir. "Gömlekleri ve ayakkabıları değil de dolabın kendisini düzenlemeniz söylense, şaşkına dönersiniz."¹⁷⁸ Aynı dolap iki kişi tarafından farklı şekillerde düzenlenebilir; renklerine, kullanıldıkları mevsime, eşya türlerine vs. göre düzenlemek mümkündür. Ancak her durumda ayakkabılar ve gömleklerin oluşturduğu bir yığın ile uğraşılıyordur.

¹⁷⁶ A.g.e. s.198

¹⁷⁷ A.g.e. s.191

¹⁷⁸ A.g.e. s.192

Ancak deneyimi düzenleyen prensipleri bir başka dilin kullanıcısına atfetmek, bizim doğru kabul ettiğimiz şeyleri onun da doğru kabul ettiğini söylemek demektir. “Varlıkları bu türde düzenleyen dil, bizimkine çok benzeyen bir dil olmak zorundadır.”¹⁷⁹ Bu durum, birbirlerinden radikal ölçüde farklı kavramsal şemaların varlığına izin vermez.

Davidson, deneyime uyan şema fikrinin doğru bir dil varsayımından hareket ettiğini öne sürer. Çünkü bir kavramsal şemanın deneyimi karşıladığını söylemek, onun büyük ölçüde doğru olduğunu söylemektir. Bu durumda kavramsal şema eğer deneyimi karşılayan cümleler dizisi olarak düşünülüyorsa, şema cümlelerinin kanıt ile teminat altına alınmış olduğunu varsayıyoruz demektir.¹⁸⁰ Bir cümle dizisinin kanıt ile teminat altına alınmış olduğunu söylemekle ‘bu cümle dizisi doğrudur’ demek arasında açık bir fark yoktur. Bu yüzden “deneyimin bütününe uyma fikri... doğru olma fikrine hiçbir makul şey katmaz.”¹⁸¹

“Hiçbir şey, hatta hiçbir şey, cümle ve teorileri doğru kılmaz; ne deneyim, ne yüzey aşındırmaları, ne de dünya bir cümleyi doğru kılabilir. Deneyimin belli bir ders aldığı, derimizin ısınıp delindiği, evrenin sınırlı olduğu; eğer bu şekilde konuşmak istiyorsak bu olgular cümle ve teorileri doğru kılar. Fakat bu nokta olgular anılmaksızın daha iyi konur. ‘Derim sıcaktır’ cümlesi ancak ve ancak derim sıcak ise doğrudur. Burada bir olguya, bir dünyaya, bir deneyime ya da bir delil parçasına hiç bir referans yoktur.”¹⁸²

Davidson şema ve içerik ayrımının zorunlu bir ayrım olarak görülmemesini salık verir. Düzenlenen yığın ve düzenleyen yapı arasında böylesine net bir ayrımın yapılması hiç de makul değildir. Davidson bunu kavrayışımızda empirizmin içten içe varlığını sürdüren son dogması olduğunu ifade eder. Tasarımcı anlayışın bir biçimi

¹⁷⁹ A.e.

¹⁸⁰ A.g.e. s.193

¹⁸¹ A.e.

¹⁸² A.g.e. s.194

olarak empirizmin mevcudiyetini hala sürdürüyor oluşu başka her şeyden çok bu dogmaya bağlıdır.

“Şema ve içerik, yani düzenlenen sistem ve düzenlenmek üzere bekleyen şey arasındaki bu düalizmin, anlaşılır ve savunulur olamayacağına teşvik etmek istiyorum. Onun kendisi empirizmin bir dogmasıdır... belki de sonuncusu; çünkü ondan da vazgeçersek, empirizm denecek ayrı bir şeyin kalıp kalmayacağı da açık değildir.”¹⁸³

Tüm farklılıklara rağmen, başkalarının düşüncelerini kendi sözcüklerimizle ifade edebiliriz. Bir başkasının sözcüklerini anlama teşebbüsü, bu sözcüklere kendi sözcüklerimizi denk düşürme teşebbüsüdür. Bir başka deyişle, başkasının sözcüklerini kendimizinkilere çevirmektir. Davidson, kavramsal rölativizm ile ilgili sorunu başka dillere tercüme edilemeyen dillerin imkânı ile ilgili sorun üzerinden ele alma yoluna gider.

Aynı şeyler hakkında konuşmak, şeyler hakkında aynı yönelim, beklenti ya da inançlara sahip olmaktır. Tercüme edilemezlik fikri, şeyler hakkında farklı şekilde konuşan iki topluluğun esasen aynı şeyler hakkında konuşmuyor olduklarını öne sürer.¹⁸⁴

Burada Davidson’un selefi Quine’in görüşlerine dönmekte fayda görüyoruz. Çünkü Davidson’un tercüme edilebilirlik ile ilgili görüşleri büyük ölçüde Quine’in görüşlerinin bir devamı niteliğindedir.

Quine’a göre bir şeyin dil olarak düşünülmesinde ve bunlara anlam atfedilebilmesinde tek dayanak tamamen empirik olandır. Bu, linguistik davranış hakkındaki yargılarımızın da sadece empirik olduğunu söylemek değildir. Linguistik davranış hakkındaki yargılar, empirik dayanakların ve bunların açıklayıcı

¹⁸³ A.g.e. s.189

¹⁸⁴ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.103

hipotezlerinin karışımıdır.¹⁸⁵ Burada Quine saf bir empirist gibi düşünmekten ziyade, bir pragmatist gibi davranır.

Quine, bir dinleyicinin kendisine tamamen yabancı bir dilin konuşmacısını nasıl anlamaya başladığını soruşturur. Burada yerli ile karşılaşan bir saha dilbilimcisi göz önünde bulundurulur. Dilbilimci, yerlinin ne dediğini nasıl anlamaktadır? Quine’a göre dilbilimci burada yerliye sorular sorar. Tabii ki bunun için dilbilimcinin elinde yerlinin hangi davranışlarının sözcelimi evet ya da hayır demeye karşılık geldiği hakkında bazı hipotezleri bulunmalıdır. Yerli “evet” ve “hayır” sözcüklerini kullanıyor bile olsa, dilbilimci yerlinin “evet” ve “hayır”ının kendi sözcükleri ile aynı anlama geldiğini varsayamaz. Belki de yerli bu sözcüklerle bambaşka bir şeyi kastediyordur. Benzer şekilde dilbilimci yerlinin başını eğmesinin “evet”, iki yana sallamasının “hayır” anlamına geldiğini de varsayamaz. Yerli yine bambaşka bir şeyi kast ediyor olabilir. Bu yüzden hipotezlerin inşası süreci ziyadesiyle karmaşıktır.

Varsayalım ki yerli yanlarından ne zaman bir tavşan geçse “gavagai” diyor. Bu durumda dilbilimci doğallıkla “gavagai”nin tercümesinin “tavşan” olduğu hipotezine ulaşacaktır. Fakat hipozetinin doğruluğundan nasıl emin olabilir? Dilbilimci, yerlinin “evet” ve “hayır”ı nasıl ifade ettiği hakkındaki hipotezini doğrulamış bile olsa, yerlinin sorusuna vereceği yanıt önerdiği tercümeyi, “daha fazla tavşan”, “farkedilmemiş bir tavşan kısmı var” gibi tercümelerden fazla desteklemeyecektir.

Dilbilimci tercümesini başka durumlarla ne kadar kontrol ederse etsin, bütün cümlelerinin bir doğru tercümesi olmayacaktır. Her biri empirik veriye uyan uygunsuz tercüme öne sürmek her zaman mümkündür. Diğer bir deyişle tercüme belirsizdir. Hangi tercüme şeması uyarlanırsa uygulansın, bir dilin hangi sözcük ve cümlelerinin bir diğerinin hangi sözcük ve cümleleri ile ilişkili olduğunu ortaya koymak ancak bir hipotezler sisteminin neticesi olacaktır. Bu hipotezler sistemi soruşturulan cümlelerin hangi koşullar altında ifade edildiğini ve konuşmacıların o

¹⁸⁵ Quine, W.V.O. “Two Dogmas of Empiricism”, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953: 20–46

zamanda hangi inanç ve yönelimlere sahip olduğunu göz önüne alacaktır. Yani tercüme şeması, empirik dayanak hakkında belli yargıları ve bir cümleinin tercümesinin ancak bütün bir tercüme ve kanıt teorisi altında bir anlamının olacağını ön varsayar.

Davidson diller arasında tercüme için bir kılavuzun elzem olmadığını düşünür. Kişi Almanca "es regnet"’in, İtalyaca “piove”nin doğru tercümesi olduğunu her bir cümleinin ne anlama geldiğini bilmeksizin de bilebilir. Böylece sadece cümleler arasında bu dar anlamda nasıl tercüme edileceğini bilmek bir dili bilmeyi içermez. Ancak bir dili nasıl yorumlayacağını bilmek bunu içerir. Böylece Davidson, radikal yorum fikrini ortaya koyar.

Davidson anlamı yorum kavramı ile ilişkilendirir. Bir anlam teorisi esas olarak belli bir dilin yorum teorisidir. Bütünlüklü bir anlam teorisi, konuşmacı ya da ifadeleri hakkında hiçbir açıklama ya da varsayım olmaksızın da yorumun sürdürülmesine olanak vermelidir. Bir anlam teorisinin geçerlik iddiasında bulunması için “bir konuşmacının ya da konuşan bir topluluğun bütün söylemlerinin aktüel ve potansiyel bütün yorumlarını temin etmelidir ve konuşmacının önerme tavrının ne olduğuna ilişkin detaylı veri olmaksızın doğrulanabilir olmalıdır.”¹⁸⁶ Böylece, anlamı ve yorumu kendilerine ilişkin hiçbir önbilgiyi gerektirmeksizin de işlerlik kazanabilecek süreçler olarak belirlemekle anlam teorisini temelden radikal yorum kavramına bağlar. Davidson’un anlam teorisinin genel biçimi radikal yorum kavramınca verilir.

Davidson’a göre radikal yorum kavramı anlam teorisinin olmazsa olmazıdır. Radikal yorum süreci yabancı dil konuşmacıları için olduğu kadar aynı linguistik topluluğun üyeleri için de kesintisizce işler. Diğer bir deyişle bir ifadenin anlaşılmasının söz konusu olduğu tüm durumlarda radikal yorum kavramı devrededir.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Donald Davidson, **Inquiries into Truth and Interpretation**, s.xiii

¹⁸⁷ A.g.e. s.125

Davidson'un holist anlam yaklaşımına göre, bir linguistik etkinliği konuşmacının neye inandığı hakkında bir fikir yürütmeksizin yorumlayamayız. Ancak, konuşmacının inanç ve yönelimlerinin öz keşfinden hareketle ne demek istediğine ilişkin bir teori de kuramayız. Bu durumda, söylemlerini daha en başından radikalce yorumlamakla konuşmacının neye inandığı ve sözcüklerini hangi anlamda kullandığına ilişkin soruları karşılamaya başlarız.¹⁸⁸ İfadenin esasen ne anlama geldiğini açıklayan kavram ise doğruluktur. Davidson, anlama varmak için doğruluğu kullanır; anlamı doğruluk koşulları ile özdeşleştirir. Davidson'a göre konuşmacının kendileri altında cümlenin doğruluğunu onaylanacağı koşullar biriciktir. Bu durumda ifadenin sadece bir anlamı olabilir. Ona göre, bir ifadenin anlamı, bu ifadeyi doğru kılacak koşullardır. Radikal yorum, ifadeyi, onu doğru kılacak koşullar ile ilişkilendirilir.¹⁸⁹

Anlam, inanç ve doğruluk kavramlarını birbirine bağlayan sicim hayırseverlik ilkesidir. Bu ilke temel olarak, konuşmacının pek çok inancının doğru ya da bizimkilerle uzlaşı içinde olduğunu varsaymamız gerektiğini kabul eder. Bu aynı zamanda, konuşmacıya geniş anlamda bir rasyonellik atfeder. Hayırseverlik ilkesi radikal yorum kavramının neticesidir. Eğer radikal yorum anlam kavramına kaçınılmaz olarak dâhil oluyorsa, radikal yorumun biçim ve yönü de hayırseverlik ilkesince belirlenmek durumundadır. Konuşmacının sözleri aracılığıyla iletişimde olduğunu söyleyebilmemiz için, inançlarının çoğunun doğru ya da kendisinin rasyonel bir varlık olduğunu varsaymamız gerekir.

Benzer şekilde Wittgenstein da bir linguistik davranış biçiminin bizim için makul olması için karşılanması gereken minimum gerekliliklerin olduğunda ısrar eder. Onların hayırseverlik ilkesi uyarınca yorum, yabancıların inançlarının düzgün ve büyük ölçüde doğru olduğunu varsaymamız durumunda olanaklıdır.

¹⁸⁸ A.g.e. s.144

¹⁸⁹ A.g.e. s.23- 27

“Dil aracılığıyla anlaşmaya, yalnızca tanımlarda uyuşma değil (bu ne kadar garip görünürse görünsün) yargılarda uyuşma da dâhildir. Bu, mantığı ortadan kaldırmış gibi görünür; ama kaldırmaz. — Biri ölçüm yöntemlerinin betimlenmesidir, diğeri ölçüm sonuçlarının bulunması ve dile getirilmesi. Ama "ölçmek" dediğimiz şey, ölçüm sonuçlarındaki belli bir sabitlik tarafından da belirlenir.”¹⁹⁰

““Yani sen, neyin doğru neyin yanlış olduğunu insanlar arasındaki uyuşmanın karara bağladığını mı söylüyorsun?” — Doğru ve yanlış olan insanların söyledikleridir ve insanlar birbirleriyle dilde uyuşurlar. Bu, fikirlerin değil, yaşam biçiminin uyuşmasıdır.”¹⁹¹

Söylediklerinin doğru olup olmadığının yargısını verebilmek için insanların ne dediğini anlamamız gerekir. Buna ilaveten, yabancı bir dili anlamak inançlarda değil ancak davranış dokularında yakınlığı, ortak algı kapasitelerini, ihtiyaçları ve duyguları ön varsayar. “insanoğlunun ortak davranışı, kendileri vasıtasıyla bilinmeyen bir dili yorumladığımız referanslar sistemidir.”¹⁹² Bu Wittgenstein’in “eğer bir aslan konuşsaydı onu anlayamazdık”¹⁹³ cümlesini açıklıyor. Hayırsever okumada şu anlama gelir: eğer aslanların hırlamalardan ve kükremelerden oluşan bir lisanı olsa onu asla öğrenmeye başlayamazdık. Çünkü onların yaşam biçimi bize son derece yabancıdır.¹⁹⁴

Davidson’a göre doğruluk hakkında söylenecek hiçbir genel şey yoktur. Bir cümle ve bunun hangi konuyu saptadığının verilmesi, sadece benim lisanıma tercüme edildiğinde o cümleyi neyin doğru kılacağını söyleyebilir. Davidson’un bu yaklaşımı tercüme edilebilirliği doğruluk için koşul olarak belirler. Böylece doğru fakat tercüme edilemez bir ifade varsayımının önünü keser.

¹⁹⁰ Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, n.242

¹⁹¹ A.g.e. n.241

¹⁹² A.g.e. n.206

¹⁹³ A.g.e. n.223

¹⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, n.390

Eğer bir yerli cümlemin doğruluğunu belirlemek istiyorsak, önce ne anlama geldiğini bulmamız, onu tercüme etmemiz gerekir. Doğruluk değerini ancak ondan sonra teslim edebiliriz. Davidson'un doğruluk değeri için tercüme edilebilirliği koşul olarak koyan bu yaklaşımı, tercüme edilemeyen ama doğru olabilen bir cümle imkânının önünü kapatır. Bir cümlemin doğru olması, tercümesinin doğru olmasıdır.

Kendisine ilişkin hiçbir ölçütümüzün olmadığı, tamamen farklı bir dil konuşan bir yabancıyla karşılaştığımızı varsayalım. Bu yabancınn dilinin kavramsal şeması ve böylece bu dilin tasarladığı dünya bizimkinden tamamen farklı olsun. Bu durumda yabancınn dilini kendimizinkine çevirmek bir yana, onun gerçekten bir dil konuşmakta olduğunu bile belirlemenin yolu yoktur.

“Denilebilir ki hiçbir şey, bir etkinlik biçiminin bizim dilimizde yorumlanamayacağına kanıt sayılamaz; dahası bu etkinliğin bir konuşma davranışı olduğuna da kanıt olamaz.”¹⁹⁵

Yabancınn anlamsız sesler çıkarmayıp, bir dil kullanım etkinliği içinde olduğunu ayırt edebilmemiz için onun etkinliği ile kendi dilimiz arasında bir ortaklık kurmamız gerekir. Bizim gibi onun da bir dil kullanıcısı olduğunu belirlemenin yolu, onun da sözcükleri bize benzer şekilde kullandığını ortaya koymaktır. Diğer bir deyişle, yabancınn dilini kendi dilimize ya da kendi dilimizi onunkine tercüme edebildiğimiz zaman ancak, onun da bir dil konuşmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Eğer bir dil tercüme edilebiliyorsa, o dili konuşanların temel inançlarının büyük ölçüde bizimkilere paralel olduğunu söyleyebiliriz. Davidson, inançlarımızın büyük çoğunluğunun paylaşılacak zorunda olduğunu düşünür. Sözelimi ahlak ve fizik gibi rafine konularda atalarımızdan ayrılıyor olabiliriz. Ancak elimizi, kelebekten ve ağaçtan vs. nasıl ayırt edeceğimiz gibi temel inançlarımız konusunda büyük ölçüde hemfikiriz. Tarih boyunca değişen inanç dizileri, değişmeyenlere oranla açıkça küçük kalacaktır.

¹⁹⁵ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, s.185

“Avrupa eğitimli sınıflarının onüçüncü ve ondokuzuncu yüzyıllar arasında değişen inançlarının sayısının bozulmamış olanlara nispetle komik şekilde küçük olduğunu anlarız.”¹⁹⁶

Dil eğer tercüme edilemiyorsa, konuşmacılarının neye inandığı ya da ne kastettiği hakkında zaten sav üretemeyiz. Bu durumda, yorumun gerçekleşebilme koşulu gereği, başkalarının bizimkinden radikal ölçüde farklı kavram ya da inançları olduğu yargısını ortaya koyabilecek durumda değiliz.¹⁹⁷ Bu durumda, alternatif kavramsal şemaların var olduğunu söyleyebileceğimiz makul bir zemin de kalmamaktadır. Dahası Davidson, şeylerin nasıl olduğu hakkında birinin kökten yanılıyor olduğunu makul olarak temellendirmenin olanaksız olduğu sonucuna varır.¹⁹⁸ Bu durumda, eğer onları anlıyorsak, yerlilerin de dünya hakkında temel olarak haklı olabileceklerini kabul etmeliyiz.

Davidson, yerli bir dili yorumlamaya başlamak için bile, onun konuşanların büyük ölçüde bizimle aynı şeye inandığını varsaymak durumunda olduğumuzu vurgular. "Hayırseverlik bize baskı yapar, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, eğer başkalarını anlamak istiyorsak, pek çok konuda onları haklı saymalıyız."¹⁹⁹ Diğer bir deyişle, dünya hakkında onların da bize benzer şekilde konuştuğunu varsaymadıkça çıkardıkları sesler için uygun bir doku bulamayız. Davidson'un holist anlam anlayışına göre, yerli konuşmacıları yorumlamak, büyük ölçüde bir denge kurmak ile ilgilidir. Bu denge, onların davranışlarına rasyonellik atfeder, açıklanamaz pratiklerini en aza indirir ve inançlarını birbiriyle tutarlı ve büyük ölçüde bizimkilerle aynı çizgide kılar. Böyle bir denge yorumun gerçekleşebilmesinin de koşuludur.

¹⁹⁶ A.g.e. s.13

¹⁹⁷ A.g.e. s.197

¹⁹⁸ A.g.e. s.317

¹⁹⁹ A.g.e. s.197

Yerlilerin çıkardığı sesleri olgular ile karşılık gelecek şekilde ilişkilendirmenin en ileri kalkış noktası saha dilbilimcilerinin aktüel pratiklerinin ötesinde değildir. Yerlilerin inançları hakkında, dilbilimcilerin açıklama vermeye çalıştıkları zeminden daha yüksek bir konum, daha geniş bir perspektif yoktur. Nitekim bu perspektif de yerel pratiklerden ve bakış açılarından ibarettir. Saha dilbilimcileri, yerlilerin cümlelerinin ifade edildikleri koşullara yönelirler. Yerlilerin çıkardıkları seslere çevre koşulları ile ilişkilendirerek anlam atfedilir. Burada kaçınılmaz olarak yerlilerin çıkardığı seslerin genel olarak doğru olduğu ya da o koşullar altında dilbilimcilerinin de taşıyabileceği inançları ifade ettiği varsayılır. Sözgelimi, her yağmur yağdığında onlar belli bir ses çıkarıyorsa, dilbilimci onların yağmur hakkında konuştuğunu varsayar. Yerlinin çıkardığı sesin ‘yağmur yağıyor’ şeklinde tercüme edilmesi makul kabul edilir. Tercüme, yerlilerin çevredeki açık bir olguyu göz ardı etmedikleri varsayımından hareketle yapılmıştır.

Davidson’a göre yabancı bir sözcüğün anlamının belirlenmesi, bir idenin ya da olgunun değil, o dili konuşanların konuşma eğilimlerinin keşfi olarak düşünülmelidir. Davidson bu yüzden, kavramsal şemalar yerine diller hakkında konuşmamızı önerir. Ancak bu durumda, yabancı dil kullanıcısının sözcüğü bizim lisanımızdaki hiçbir sözcüğün kullanılmadığı şekilde kullanması ile onun bir takım yanlış inançlara sahip olması arasında bir ayrım yapılamayacaktır. Bu durumda, bunların tercümelerini egzotik inançların ifadeleri gibi düşünebiliriz ve hayırseverlik ilkesi gereği, öyle de yapmalıyız.

ALTINCI BÖLÜM

METAFOR

Hayırseverlik ilkesi sadece yabancı bir dilin anlaşılmasında değil, katılımcısı olduğumuz linguistik topluluğun kullanımlarının anlaşılması söz konusu olduğunda da işlerlik halindedir. Birbirimizi tüm anlam anlayışımız radikal yorum süreçlerine dahil olur. Radikal yorum, olağan kullanımlarda da, metafor kullanımlarında da işlerlik halindedir.

Rorty dilimizdeki ve dolayısıyla kültürümüzdeki hareketliliği büyük ölçüde metafor kullanımlarının bir neticesi olarak görür. Çünkü bir ifadenin anlamlı olması yerleşik bir kullanımının olmasıdır. Yeni öne sürülmüş dil kullanımları, yerleşik değildirler. Bu durumda onların Wittgensteinci perspektiften bakıldığında bir anlamları olduğundan bahsedemeyiz. Bunlar daha ziyade bir şiir, bir jest ya da bir sanat eseri gibi bir dinleyici üzerinde bir etki bırakmaya yöneliktir; bir doğruluk değeri sunmaya yönelik değil. Ancak zamanla bu kullanımlar yerleşik hale gelip birer ölü metafora dönüşürler. Bu süreç bitimsizce işler.

Rorty'nin metafor ile ilgili görüşleri genel itibarı ile, dilin olumsuzluğuna vurgu yapma gayretindedir. Dili bir aracı olarak gören ve bilgi ve doğruluğu da aynı yerden temellendiren geleneksel anlayışa karşı dilin olumsal dil oyunlarını bütünlüğü olduğu fikrini benimser. Dilin olumsuzluğu, entelektüel müktesebatımızın olumsal karakterde görülmesine olanak verir. Dil ve inançlar dünya ile başa çıkma alışkanlıkları, çevreye adapte olma biçimleridir.

Rorty için metafor kritik önemdedir, çünkü o, bu işleyişi felsefenin icra edilmesinin yolu olarak görür. Bir adım daha ileri gider ve yeni ortaya atılmış bilim ve felsefe teorilerinin de metafor ifadeleri olduğunu düşünür. Burada filozof artık örtük olanı açığa çıkaran bir kahraman değil, sözcükleri olağan dışı biçimlerde bir araya getirerek yeni ufuklar sunmaya çalışan bir kamu entelektüeli olarak görülür.

Rorty, Davidson'un metafor teorisinde dilin ben ile dünya arasında bulunduğu, dünyaya mukabil bir şey olduğu ve dünyayı temsil ettiği fikrini kıran bir

açıklama görür.²⁰⁰ Davidson'un metafor anlayışı üzerinden dilin ve böylelikle bilimin, sanatın ve ahlak teorisinin olumsal doğasını belirlemeye çalışır. Metaforu, bilginin ifadesi değil, dünya hakkında daha fazla şey bilmemizin önünü açan, yeni teoriler sunan bir şey olarak görür. Dilin, sanatın, bilimlerin ve ahlaki duyumun tarihini metaforun tarihi olarak görmek ister. Böylece dilin gittikçe olguları daha düzgün temsil ettiği ya da daha fazla anlamı ifade ettiği yönündeki fikri bir kenara bırakmayı umar.²⁰¹

Rorty düşüncesi büyük ölçüde Davidson'un metaforların anlamları hakkındaki fikirleri üzerine kuruluyken, Davidson'un metafor anlayışı, analitik felsefe geleneğinde metafora ilk sistematik incelemeyi yönelten Max Black'in görüşleri ile karşılaştırılarak ele alınmalıdır. Bu yüzden anlam dışına kapı aralayan bir zemin olarak gördüğümüz metafor kavramına ayırdığımız bu son kısımda andığımız bu üç düşünürün görüşlerine yer vereceğiz.

6.1. MAX BLACK VE METAFOR

Analitik Felsefe geleneğinin hâkim tavrı uyarınca metaforlar, doğal dillerin göz ardı edilebilecek ölçüde önemsiz bileşenleridir. Bunlar dilin yoldan çıkarıcı, yanıltıcı, ya da en iyi ihtimalle dekoratif unsurlarıdır. Bilişsel bir konumları yoktur. Bu yüzden ana akım analitik felsefe “ancak metaforik konuşmanın mümkün olduğu yerde, hiç konuşmamak yeğdir” tavrını benimsemeyi tercih etmiştir.²⁰²

Black, metaforların tamamen dekoratif ve aslında lüzumsuz unsurlar oldukları görüşüne katılmaz. Aksine, onların göz ardı edilemeyecek ölçüde önemli olduğunu düşünmektedir. Dili metaforlardan ayırarak ele almak, onu olduğundan başka bir şey olarak ele almaktır. Metaforlar, pek çok söylem çeşidinin olmazsa

²⁰⁰ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.10

²⁰¹ A.g.e. s.16

²⁰² Max Black, **Models and Metaphor**, Cornell University Press, Ithaca, 1962. s.25

olmaz bileşenleridirler. Ancak vazgeçilmezlikleri, onlarla ilgili hiçbir sorun olmadığı anlamına gelmez. Metaforlar, özellikle de felsefede istihdam edildiklerinde, tehlikelidirler. Onlar, karmaşıklıklara, anlam muğlaklıklarına ve nihayetinde özellikle felsefede sorunlara yol açmaya muktedirler. Metaforların nasıl işlediğine, nasıl olup da bir şey ifade ettiklerine ve neticesinde nasıl literal ifadelere dönüştüklerine ilişkin sorular dil felsefesi açısından kritik önemdedir. Bu yüzden dakik bir analiz ile aydınlatılmaları, açıklığa kavuşturulmaları gereklidir.²⁰³

Black, analitik felsefenin aydınlatma etkinliğini metaforları da kapsayacak şekilde genişletir. Metaforun bütünlüklü açıklamasını içermeyen bir mantıksal gramer teorisi eksik olacaktır. Bu yüzden metaforu, mantıksal gramer içinde bir yere yerleştirmek ister.²⁰⁴ Teori bizzat metaforun mantıksal gramerine ve bu gramerin onun metafor olarak kullanması ya da yorumlamasını nasıl sağladığını açıklamaya odaklanır.²⁰⁵ Metaforların bir grameri vardır ve işleyiş biçimlerini bu gramer belirler. Metaforların eleştirisi bu gramerin aydınlatılmasını gerektirir.

Black, metafora yönelik bir takım geleneksel yaklaşımları yeniden ele alıp eleştirir. Ele aldığı ilk görüş olan vekâlet etme yaklaşımı, metafor ifadesinin, kendisine denk bir ifadenin yerinde kullanıldığını öne sürer.²⁰⁶ Metaforlar kendilerine denk literal karşılıkları vekâlet etmektedirler. Böylece o, literal bir ifadeye dönüştürülebilir ya da açıklanabilir.

Black, metaforların literal bir ifadeye vekâlet ettiği fikrini açıkça reddeder. Metafor, bir başka literal ifadenin vekili değildir; onun nevi şahsına münhasır bir ifade gücü vardır.²⁰⁷ Dahası onlar bilişsel içerikler de taşıma kudretindeki yapılardır. Metaforların taşıdığı bilişsel içerik, bir literal açıklamanın ifade gücünün ötesindedir;

²⁰³ A.g.e. s.47

²⁰⁴ A.g.e. s.25

²⁰⁵ A.e.

²⁰⁶ A.g.e. s.31

²⁰⁷ A.g.e. s.37

onlar ancak metaforlar ile ifade edilebilirler.²⁰⁸ Black'e göre metaforlar açıklanamazlar. Metaforları literal biçimde ifade etmeye çalışmak, sağladıkları anlam ve kavrayışı bir başka şeye indirgeyerek açıklamaya çalışmaktır. Bütün indirgemeler gibi bu da taşıdıkları anlamda kayba yol açar.

Black'in eleştirdiği bir diğer yaklaşım benzetme görüşüdür. Benzetme görüşü, metaforların işlevinin fikirler, olgular ya da nesneler arasındaki benzerlik ve analogileri seslendirmek olduğunu öne sürer. Ancak bu görüş esas olarak metafor ve teşbihin aynı şey olduğunu söylemektedir. "Bir roman zıplayan kocaman bir balınadır" ile "Bir roman zıplayan kocaman bir balınaya benzer" ifadelerini alalım; bunların ilki metafor, ikincisi teşbih cümlesidir. Metaforu benzetme olarak alan görüşe göre bu iki cümle, esasen aynı şeyi ifade etmekte, her ikisi de roman ve balina arasında bir analogi kurmaktadır. Metaforun benzetme edimi, teşbihin açık hale getireceği şeyi fark etmemizi talep eder. Aralarındaki fark, sadece ifade edilme biçimleri ve bunların sağladığı retorik etkiden ibarettir.

Black, benzetme yaklaşımını vekâlet etme yaklaşımının bir başka biçimi olarak görür. Aynı vekalet etme yaklaşımda olduğu gibi burada da metafor, bir başka ifadeye indirgenmektedir. Black ise, belirttiğimiz gibi, metaforların şahıslarına münhasır anlamları olduğu konusunda ısrarlıdır. Bu durumda bu yaklaşım da reddedilir.

Black, metaforu etkileşim kavramı ile ilişkilendiren açıklamayı da mercek altına alır. Bu açıklama uyarınca bir metafor ifadesindeki sözcükler arasında, o ifadeye özgü bir etkileşim vardır. Bu etkileşim, metaforun kendine özgü anlamını belirler.²⁰⁹ Bu metafor açıklaması, Black'in belli başlı iddialarını, metaforun kendine has bir bilişsel içeriği olduğunu ve bu içeriğin bir başka literal ifadeye çevrilemeyeceğini kabul eder. Dolayısıyla Black, bu görüşü kendi teorisini oluşturmada bir başlangıç noktası olarak alır.

²⁰⁸ A.g.e. s.46

²⁰⁹ A.g.e. s.38

Black'e göre metafor ifadesi, içerdiği sözcüklerin literal anlamlarından başka bir şeyi kast eder. Buradaki sözcükler bazı özel semantik etkileşimlere tabidir. Bu etkileşim sayesinde metafor kendine özgü bir içerik kazanır; figüratif anlamını üstlenir. Black'ın analizi de, büyük ölçüde, bu figüratif anlamın yapısını ortaya koyma gayretindedir.

Black, metaforları odak ve çerçeve olarak adlandırdığı iki temel bileşen türüne ayırır. Bir cümlemin metafor ifadesi olduğunu söylemek, orada metaforik olarak kullanılan bir sözcüğün bulunduğunu söylemektir.²¹⁰ Metaforun odağı metaforik olarak bulunan bu sözcüktür. Odak sözcük figüratif anlamda ya da olağandışı biçimde kullanılır. Metaforun odağı olağan biçimde kullanılmış başka sözcüklerin oluşturduğu bir bağlam ile çevrenmiştir. Bu bağlam metafor ifadesinin çerçevesidir. Black, "Bölüm Başkanı toplantıyı kırdı geçti" ifadesini örnek verir. Buradaki "kırdı geçti" ifadesi olağan dışı şekilde, figüratif olarak kullanılır. Bu, metaforun odağıdır. Cümlemin olağan biçimde kullanılan geri kalanı ise çerçeve olarak iş görür.²¹¹

Black, metaforun anlamını belirleyen esas etkileşimin odak ve çerçeve sözcükleri arasındaki etkileşim olduğunu düşünür. Bu, olağan kullanım ile olağan dışı kullanım arasındaki etkileşimdir. Çerçeveyi oluşturan sözcükler, ifadeyi olağan kullanımları ile sarıp sarmalar ve odak için müstesna bir bağlam sunarlar. Bu bağlam içinde alışılmadık şekilde kullanılan odak sözcüğün çerçeve ile etkileşimi bir anlam genişlemesi yaratır. Diğer bir deyişle yanlış biçimde kullanılan odak sözcük, bu etkileşimden yeni bir anlam kazanır.²¹² "Bölüm Başkanı toplantıyı kırdı geçti" cümlesindeki "kırdı geçti" ifadesi yeni bir anlam kazanmaktadır. Metaforun odak ve çerçevesi arasındaki açık uyumsuzluk yeni bir anlam yaratır.

²¹⁰ A.g.e. s.28

²¹¹ A.e.

²¹² A.g.e. s.39

“Bir metaforu kullandığımızda, birlikte aktif olan ve tek bir söz ya da ifade ile desteklenen, anlamı bunların etkileşiminin bir neticesi olan iki farklı şeyin düşüncesi vardır.”²¹³

Black, olağandışı bir bağlamda kullanıldığında ya da alışılmadık bir çerçeve içine konduğunda odak sözcüğün yeni bir anlam kazanmak zorunda olduğunu söyler. Bu yeni anlam, sözcüğün literal kullanımlarındaki anlamı olmadığı gibi, mümkün bir literal vekilin taşıyabileceği bir anlam da değildir.²¹⁴

Metafor anlam genişlemesini çağrışan beylik sözler sistemi bağlamında kazanır.²¹⁵ Odak ve çerçevenin etkileşimi beylik sözleri çağrıştırır. Çağrışan beylik sözler sistemi Black’ın metafor analizinin bir diğer merkezi kavramıdır. Bunlar genellikle olağan inançları ifade eden basmakalıp söz dizileridir. Belli bir konuşma topluluğunun belli bir konu hakkında uzlaşısı içinde olduğu ortak varlığı, tasarrufudur. Black çağrışan beylik sözler sistemini bir analogi ile açıklamayı dener. Buna göre, tamamen islenmiş bir cam parçası ile gece gökyüzüne baktığımı varsayalım. Cam parçasındaki isler, yer yer şeritler halinde kazınmış olsun. Bu durumda sadece camdaki şeritlere denk gelen yıldızları görürüm. Gördüğüm yıldızlar bana camdaki şeritlere göre konumlanmış gibi gözükecektir. Black, metaforu böyle bir isli cam, odağı yıldızlar, çerçeveyi şeritler, yıldızların düzenlenişini de çağrışan beylik sözler sistemi gibi düşünmeyi önerir.²¹⁶ Yıldızları nasıl şeritlerin düzeni bağlamında görüyorsak metaforu da çağrışan beylik sözler bağlamında yorumlarız. Metafor bir filtre gibi işlemektedir. Odağı çerçevenin içinden gördüğümüzde çağrışan beylik sözler metaforun müstesna anlamını ortaya koyar.

²¹³ A.g.e. s.38

²¹⁴ A.g.e. s.39

²¹⁵ A.g.e. s.40

²¹⁶ A.g.e. s.41

Sözelimi, “insan kurttur” ifadesinde esas konu “insan” ve yardımcı “kurt” olmak üzere iki unsur mevcuttur. Black, burada insan hakkındaki fikirlerimizin kurtlar hakkındaki fikirlerimiz ile filtrelendiğini, böylelikle yardımcı konunun esas konuyu nasıl gördüğümüzü ve anladığımızı belirlediğini öne sürer. İnsan hakkındaki fikirlerimiz kurtlar hakkındaki fikirlerimize iz düşürülür. Esas konu, yardımcı konunun filtresi içinden görülür. İnsanlar ve kurtlar ile ilişkili çağrışan beylik fikirler göz önüne getirilir. Yardımcı konunun esas konuya hangi çağrışımları atfedilebileceğini; hangi insan davranışları hakkında kurtluktan bahsedilebileceği ve hangilerinin bu arka planda görülemeyeceğini çağrışan beylik sözler belirler.²¹⁷ Sözelimi burada gaddarlık, canavarlık gibi bir takım düşünceler atfedilir de etoburluk, memeli olmak, sürü halinde yaşamak gibi bazı düşünceler bağlamın dışında bırakılır.

Black, metafordaki anlam genişlemesinin, sözcüklerin yeni bir sözlük anlamı kazanmaları demek olmadığını söyler.²¹⁸ Burada sözcükler mevcut literal anlamlarını elde bulundurulurken, çerçevenin bağlamında, farklı bir biçimde kullanılırlar. Verili örnekten gidecek olursak, çağrışan beylik sözler sistemi, ne kurdun ne de insanın tanımını değiştirir. Daha ziyade insanın kurt ile ortak bazı niteliklerine vurgu yapar.

Black, metaforun figüratif anlamını yoruma bağlı görmez. Figüratif anlam metafor yapıcısı tarafından belirlenmiştir. Metafor yapıcısı, sözcüğü metafor bağlamında konumlandırarak ona olağan dışı bir anlam yükler. Bu durumda anlam genişlemesi, belli bir bağlamda kullanıldıklarında konuşmacının ve dinleyicinin sözcüklerden anladığı şeydeki değişimdir.²¹⁹ Diğer bir deyişle, metafordaki sözcükler, ancak konuşmacının atfetmesi bakımından anlam genişlemesine uğrarlar.

²¹⁷ A.e.

²¹⁸ Max Black, “**How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson.**” **On Metaphor**, ed. Sheldon Sacks, University of Chicago Press, Chicago, 1979, s.187

²¹⁹ Max Black, “**More about Metaphor**” *Dialectica* (Vol. 31), 1977, s.443

Ancak bu, yorumların kaçının doğru olduğu, bir yorumun diğerklerinden daha doğru olup olmadığı, taşınan kesin bir mesaj ya da düşünce olup olmadığı gibi konularda bir tartışmanın olmayacağı anlamına gelmez.

6.2. DAVIDSON VE METAFOR

Max Black'in metafor gramerine yönelttiğı soruşturma sonrasında analitik felsefede metaforun bir anlam taşıdığı ve naklettiğı görüşü yaygın olarak kabul görmüştür. John Searle, Nelson Goodman, Stanley Cavell, ve Mary Hesse gibi düşünürler, metaforun figüratif bir anlam taşıdığı konusunda Max Black'i takip eden düşünürlerin sadece bazılarıdır. Davidson'un teorisi, metaforu semantik incelemenin konusu yapan bu teorilerin karakteristik varsayımına karşı çıkar. Black, metafor ifadesindeki odak sözcüğün anlamında bir genişleme görür. Metaforun gramerini bu genişlemenin anatomisi üzerinden ortaya koymaya çalışır.

Davidson ise anlam genişlemesini kabul etmez. Metaforların kendilerine has bir bilişsel içerikleri ya da ilettikleri düşünce yoktur; mevcut tek anlam literal olmandır.²²⁰ Onların kendilerine özgü, figüratif anlamları yoktur.²²¹ Metafor, literal içeriğinden başka hiçbir şey söylemez. Figüratif olarak hiçbir şey söylemiyor olsa da metafor asla dekoratif unsurlar olmaktan ibaret değildir. Onların nevi şahıslarına münhasır işlevleri vardır. Bu işlevler onları yalnızca edebiyatta değil, bilimde, felsefede ve hukukta da meşru bir gereç yapar.²²² Böylece Davidson, hem metaforun figüratif bir anlam taşımadığını öne sürerek Black öncesi analitik felsefeye yaklaşır; hem de dilin göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir unsuru olduğu konusunda semantik teorileri onaylar.

²²⁰ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, s.246

²²¹ A.e.

²²² A.e.

Davidson, sözcüklerin metafora bir anlam genişlemesine uğradığı fikrine katılmaz. ‘Tanrının ruhu suların yüzü üzerinde hareket etti’ ve ‘Tolstoy ahlak öğretmeni bir çocuktur’ ifadelerini örnek verir.

“Bu açıklama tam olamaz çünkü eğer yüz ve çocuk sözcükleri bu bağlamda sulara ve yetişkin Tolstoy'a doğru olarak uygulansaydı, suların gerçekten yüzleri olurdu ve Tolstoy literal olarak çocuk olurdu - ve metaforun bütün manası uçup giderdi.”²²³

Figüratif anlamı atfederken yaptığımız, metaforik kullanımdan ziyade, sözcük için yeni bir anlam belirlemektir. Metafordaki sözcüğün figüratif bir anlam kazanması, vokabülere yeni bir sözcük eklenmesi demektir.

“Metafordaki sözcüklerin düzgünce uygulanabilir oldukları bir şeye uygulandıklarını düşünüyorsak, bu durumda metafor ile vokabülerimize yeni bir terimin sunulması arasında hiçbir fark yoktur.”²²⁴

Metafor ifadelerinde odak sözcüğün yeni bir anlam kazandığını varsayalım. Bu durumda metafor, bir tür çok anlamlılık ifadesinden ibaret olacaktır. Çok anlamlı kullanılan sözcük aynı zamanda belirsiz anlamlı kullanılmıştır. Bu durumda, bu sözcüklerin anlamları konusunda bir muğlaklık olacaktır. Ancak metaforlar bu tür bir muğlaklığı getirmezler.²²⁵

²²³ A.g.e. s.248

²²⁴ A.g.e. s.32

²²⁵ A.g.e. s.249

Eğer sözcük, metafor bağlamında yeni bir anlam kazanıyor olsaydı; metaforu anlamak, yeni anlamı öğrenmek olurdu.²²⁶ Ancak, bu iki durum birbirlerinden tamamen farklı meselelerdir. Davidson anlam ve kullanım arasında açık bir ayrım yapar. Anlam ve doğruluk koşulları Tarski'nin T cümleleri ile ifade edilebilir. Bunlar kullanım bağlamlarından bağımsızdır. Metafor, sözcüğün anlamının genişlemesi ya da figüratif bir içerik kazanması değil, olağan anlamında ve olağan dışı şekilde kullanılmasıdır. İfadeyi metafor kılan şey figüratif anlam değil, olağandışı kullanımıdır. Metafor, sözcük ve cümlelerin kullanımlarının fonksiyonudur, gücünü kullanımından alır.

Metafor yapmayı, yalan söylemek, ipucu vermek, yemin etmek, eleştirmek gibi edimlere denk tutar. Aynı metafor gibi bunlar da sözcüklerin belli biçimlerde kullanılması meselesidir. Bir cümle, hiçbir anlam değişikliği olmaksızın, yalan söylemek, bir yargıda bulunmak ya da bir metafor yapmak için kullanılabilir. Mesela birisi, gerçek bir cadı olmadığını bildiği komşusu için “o bir cadıdır” diyebilir ve bunu metaforik olarak kasteder. Ya da aynı şeyi söyler ve yerel otoriteleri komşusuna dava açmak üzere kandırma niyetinde olur. Her durumda cümlelerin anlamı aynıdır, yalnızca kullanım değişmiştir.²²⁷

Bir sözcüğün yeni, figüratif bir anlam kazanmasıyla, literal anlamında fakat olağandışı şekilde kullanılması birbirinden açıkça farklı iki durumdur. Bir sözcüğün yeni anlamını öğrenmek, dil öğrenimi ile ilgili bir şeydir. Metaforda ise, sözcük olağandışı biçimde kullanılır; ancak böylelikle sözcüğün yeni anlamı öğreniliyor değildir. Davidson'a göre, eğer bu ayrımı göz ardı edersek metaforun alametifarikasını kaçıırız.²²⁸

Bir sözcüğün yeni anlamını öğrenirken öncelikli olarak o sözcüğün anlam ve yönletimine odaklanırız. Metaforda ise esas odak şeyler arasında çağrıştırdığı benzerliklerdir. “Bir durumda ilgimiz dile yöneliktir, diğerinde dilin hakkında olduğu

²²⁶ A.g.e. s.251

²²⁷ A.g.e. s.258

²²⁸ A.g.e. s.252

şeye. Metafor bu ikinci kategoriye aittir.”²²⁹ Metafor, şeyler arasındaki önceden fark edilmemiş bir benzerliği aydınlatır.²³⁰ Bir şeyi başka bir şey olarak görmemizi sağlar. Dahası, bunu kendine has ve biricik şekilde gerçekleştirir. Metaforu müstesna kılan şey de budur. Onların kendilerine has tavır ve işleyiş biçimleri vardır.

Bu yüzden metaforlar açıklanamazlar ya da başka sözcükler ile ifade edilemezler. Çünkü ancak söylenebilen bir şey açıklanabilir. Açıklama, bir şeyi başka şekilde söylemeyi dener. Ancak metafor, literal anlamından başka bir şey söylemez.²³¹ Davidson metaforu fotoğraflar ile karşılaştırır; fotoğrafları açıklamayız, onları tarif ederiz. Entelektüellerin fazla fazla yapacağı, metaforun yazarının görmemizi istediği şeyi görmemiz konusunda bize yardım etmektir.²³² “Ortak yanlış, metaforun kışkırttığı düşüncelerin içeriklerine bağlanmak ve bunları metaforun kendi içeriği gibi okumaktır.”²³³ Metaforu açıklamak ya da başka kelimeler ile anlatmak yönündeki her teşebbüs onu öldürür. Metafor yapmanın ya da metaforu yorumlamanın bir kuralı yoktur.²³⁴

Davidson konuşmacının aktarmak istediği ve yorumcunun metaforu anlamak için yakalamak durumunda olduğu içerik fikrini kökten reddeder.²³⁵ Dinleyicileri metafor için yaşam kaynağı olarak belirler. Metafor gücünü işitici üzerindeki etkisinden alır. Etkileri, büyük ölçüde nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Bu yüzden Davidson, yorumcuyu metafor yapıcısına denk bir ortak olarak görür. “Metafor dilin rüya tabiridir ve bütün rüya tabirleri gibi üreticisi kadar yorumlayıcısının da

²²⁹ A.e.

²³⁰ A.g.e. s.261

²³¹ A.g.e. s.246

²³² A.g.e. s.264

²³³ A.g.e. s.261

²³⁴ A.g.e. s.245

²³⁵ A.g.e. s.262

yansıdır.”²³⁶ Çünkü metaforunda objektif bir anlam yoktur. Metaforun dinleyici üzerindeki etkisi konuşmacının yönelimlerinin neticesi değildir. Metafor, dinleyicinin yaratıcılığına muhtaçtır.²³⁷ Konuşmacı her ne kadar sözcükleri belli bir biçimde kullanıyorsa da bu, sonsuz yorum olanaklarını hala açık bırakır. Bu yüzden metaforun içinde bulunan mesaj, dinleyicinin yaratısıdır; keşfi değil.

Bir metaforu yorumlarken gerçekte yaptığımız şey, bir anlamı ya da kognitif içeriği seçip ayırmak değildir. Metafor, bir şey söylemeye çalışmıyordur, dinleyiciyi bir şeyi fark etmesi için dürtüyordur. Dinleyici ilginç bir şeyi görmesi için metafor vasıtasıyla anlam dışı yöne itilir. Sözcüklerin uygunsuzca kullanılmış, dinleyici bir etkiyi edinmek üzere ayartılmıştır. Metafor soruşturulurken, dilin gramerine değil, konuşmacı ile dinleyici arasında ne olup bittiğine odaklanmak gereklidir. İfade içinde bir yere bakmak yerine dili kullananlara bakmak gerekir.

Davidson pek çok metaforun açıkça yanlış olduğunu ifade eder. Bunlar zaten metafor karakterini açıkça yanlış olmalarıyla gösterir. “Metaforun şunu görme değil şöyle görme meselesidir.”²³⁸ Onun farkına varmamızı sağladığı şey önerme karakterinde değildir.²³⁹ Örneğin “ölüm üzgün bir kemiktir” ya da “belagat düşüncenin resim çizmesidir” ifadelerini işittiğimizde bunların önerme içeriği konusunda doğallıkla tereddüt ederiz. Ancak onlar yine de, düşüncüyü kışkırtabilir, bir fikre teşvik edebilir ya da dünya hakkında kavrayış verebilirler. Yalnızca bunu bir tasarım ya da resim sunarak yapmazlar. Literal bir ifadenin yaptığı gibi benzerliği ya da ayrımı açıkça resmetmezler.

Kullanımın neye yol açacağı konusunda bir belirsizlik vardır. Aynı cümle ile ne zaman metafor yapıldığı, ne zaman bir iddiada bulunulduğu ya da yalan söylendiğinin belirlenmesi konusunda belirsizlik hakimdir. Davidson, kullanımın

²³⁶ A.g.e. s.245

²³⁷ A.e.

²³⁸ A.g.e. s.263

²³⁹ A.e.

ifadenin ne şekilde yorumlanacağını nasıl belirlediğini açıklamaz. Daha ziyade bunu belirgin hale getirecek bir teori fikrine güvensizlik duyar.

6.3. RORTY VE METAFOR

Rorty Davidson'un metafor hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde onaylar. Kendi metafor anlayışını Davidson'un görüşleri üzerine inşa eder. Metaforların anlamı yoktur.²⁴⁰ Hiçbir olgu ya da fikri temsil etmezler. Bir anlama sahip olmak bir dil oyunu içinde bir konuma sahip olmaktır; metaforlar, tanımları gereği, öyle değildir.²⁴¹ Metaforun, bir dil oyununda belli bir konumu yoktur.²⁴² O, mevcut dil oyunlarına mugayir bir kullanımdır. Dil oyununun sınırlarını zorlayan ve onu dönüştüren bir kullanımdır. Ancak, yerleşik olanların yerini almaya aday kullanımdır.

“Metaforik cümleleri alışıldık olanların yerini alacak yeni kullanımlar olarak düşünmek, metaforu algı ve çıkarım ile eşit değerde düşünmektir. Bu, metaforu deneysel, keşifsel, süsleyici fonksiyonlar olarak düşünmeye alternatiftir.”²⁴³

Metafor, bir keşif değildir; dilde örtük bulunan bir bağıntıyı açığa çıkarmaz. Metafor, mantıksal uzamın ötesinden gelen bir ses, anlam dışına gönderilmiş bir selamdır. O, dili ve yaşamı dönüştürmeye yönelik çağrıdır. Çok uzaktan görünen bir ışık, bir vicdan çağrısı, karanlığın içinden gelen bir fısıltı gibidir. Metaforlar pek çok şeyi yapabilmemize olanak veren gereçlerdir. Onlar daha sofistike ve ilginç insanlar

²⁴⁰ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.18

²⁴¹ A.e.

²⁴² Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.164

²⁴³ Richard Rorty, **Essays on Heidegger and Others**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s.13

olmamıza, kendimizi gelenekten azat etmemize, değerleri değerlendirmemize, dini inançlarımızı kuvvetlendirmemize ya da kaybetmemize öncülük ederler.²⁴⁴

Rorty'e göre, inanç ağındaki hareketin algı, çıkarım ve metafor olmak üzere üç kaynağı vardır.²⁴⁵ Algı, yeni veriyi inanç ağına doğrudan duyu yolu ile sunar. Çıkarım ise inanç ağındaki mevcut inançlardan hareketle yeni bir inanca yönlendirir. Algı ve çıkarımın kaynaklık ettiği inançlar, inanç ağını değiştirmeye muktedirlerdir. Ancak Rorty'e göre bunlar, dünyayı ele alma biçimimizi, yani dilimizi değişmeden bırakırlar.²⁴⁶ Algı ve çıkarım üzerinden sağlanan inançlar cümlelerin doğruluk değerlerini değiştirir; cümle dağarını değil.

Sadece algı ve çıkarımca biçimlenmiş inançların ifadesi olan bir dil, dünyayı resmeden, tasarlayan bir dildir. Bu dilin ve resmettiği dünyanın olanakları açıkça belirlenmiştir. Dünyayı resmeden önermeler arasındaki mantıksal bağıntılar çıkarım olanaklarını verir. Dünya eğer sadece olgulardan ibaret olsaydı, algı ve çıkarımın sağladığı inançların ifadesi olan dilin, ihtiyaç duyulabilecek tek ve tüm dil olduğu varsayılabilirdi.²⁴⁷ Wittgenstein'ın erken dönem felsefesinin öncülüğünü yaptığı gelenek dili, bu şekilde, kapalı bir sistem olarak görür. Burada felsefenin başlıca görevi, dilin mantıksal yapısına yönelttiği soruşturma üzerinden mümkün mantıksal uzamın haritasını çıkarmaktır.

Rorty, dili kapalı bir sistem olmanın aksine, açık uçlu bir yapı olarak görmeyi önerir. İnanç ağını dönüştürme kudretine sahip üçüncü unsur olarak metaforu öne sürer. Metaforu inancın üçüncü kaynağı olarak görmek, dili mütemadiyen olup bitmekte olan canlı bir yapı olarak görmektir. Bu yapı, yaşamın devinimi içinde kesintisizce üretilecek olan yeni değer ve inançların imkânını içerir. Dil böyle görüldüğünde, felsefe dünyanın mantıksal yapısını ortaya koyma amaç ve iddiasını

²⁴⁴ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.163

²⁴⁵ Richard Rorty, **Essays on Heidegger and Others**, s.14

²⁴⁶ A.e.

²⁴⁷ A.g.e. s.13

taşımaz. Bütün pratiklerin arka planında bulunan ve olumsal içeriği belirleyen bir kavramsal şema olduğu fikrini bir zorunluluk olarak görmez. Böyle bir şemayı açık kılmaya yönelik teşebbüslere mesafeli durur.

Rorty'e göre dildeki ve kültürdeki dönüşüm vokabülerlerdeki dönüşüm ile eşgüdümlüdür. Rorty'nin vokabüler kavramı, yerleşik dil kullanımlarına işaret eder. Dünya ile başa çıkmaya çalışırken kullandığımız tüm teorileri ve soruşturma dizgelerini vokabüler kavramı altında toplar. Vokabülerlerimiz dil oyunlarımızı oluşturan kavramsal ağa işaret eder. Kanaatimizce dile kuşbakışı görüntünün bize sağlayacağı, vokabülerimizin kavramsal ağıdır. Nitekim Rorty'nin vokabüler kavramı hem Wittgenstein'in dil oyunlarını, hem Quine'ın inançlar ağını, hem de Davidsoncu metafor anlayışını olumlar.

Bütün vokabülerler dünyanın yaratıcı yorumlarıdır ve onlara uygulanabilir tek standart yararlıklarıdır. Dili evrimci bir açıdan görerek söylediğimizde, vokabülerler çevremize adapte olma biçimlerimizdir. Onlar dünyanın izdüşümünü çıkarma yolları olarak değil, bazı amaçlar için kullanışlı, bazıları için işlevsiz olan gereçler olarak görülmelidir.

Bir vokabülerin yürürlükte oluşu, onun gerçekliği diğerlerinden daha düzgün ya da aslına uygun ele aldığı anlamına gelmez. Dünyanın kendisi vokabülerlerden birini diğerlerinden daha iyi kılmaz, dünya vokabülerler arasında bir seçim yapmaz.²⁴⁸ Bir ifadenin doğruluğunun teminat altında olduğunu söylemek, o ifadeyi teminat altında gören bir topluluk ile dayanışma içinde olduğunu söylemektir.²⁴⁹

Vokabülerlerin yürürlüğü, başka her şeyden çok, ilişkili oldukları sosyal pratikler ile ilgilidir. Pratiklerimizi temellendirmeye çabalarken kullanabileceğimiz en yüksek mahkeme bizzat bu pratiklerin kendisidir. Dolayısıyla vokabülerlerimizin ya da dil oyunlarımızın yürürlüğü temel olarak topluluğun uzlaşısına dayanır. Vokabülerler topluluğun ilgi ve amaçlarına yararlıkları üzerinden kararlaştırılırlar

²⁴⁸ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.5

²⁴⁹ Richard Rorty, **Truth and Progress**, s.53

(Doğruluk ve bilgiyi belirleyen) “bizler, eğitilmiş, bilmiş, toleranslı, ıslak liberaller”, “bizler, günümüz filozoflarının geniş bir çoğunluğunu oluşturan; çağdaş, varlıklı, burjuva Kuzey Atlantik kültürünün ürünleri.”²⁵⁰

Kuhn’un, üzerinde mutabakata varılmış disipliner matris kavramı Rorty’nin vokabüler ya da bütün olarak dil ile kastettiği şey için bir modeldir. Disipliner matris kavramı belli bir dönem için yaygınca kabul görmüş söylem, metin ve yaklaşımları içerir. Hangi soruların sorulmaya değer olduğu, hangi cevapların kabul görebileceği, hangi ölçütlerin uygulanabilir olduğu gibi konulardaki hâkim pratikleri içerir. Kuhn’a göre, bir alandaki araştırmacıların çoğunluğunun uzlaş halinde olduğu disipliner matris o alanın normal söylemidir. Ancak bu kavram Rorty’nin ellerinde bilim ile sınırlı kalmaz. Şiiri, ahlakı, din inancını, pop kültürünü vs. gibi kültürün tüm alanlarını kapsayacak şekilde genişletir. Linguistik bir topluluk mevcut konuşma biçimlerini teminat altına alan bir vokabüler paylaşır. Bu vokabüler normal söylemdir. Normal söylem, belli bir zamanda, çoğu insanın hakkında hemfikir olduğu konu bütünlüğüdür.

Rorty düşüncesi eşit düzeyde kabul edilebilir birden fazla dil oyunu ya da vokabüler olduğunu düşünme konusunda bizi yüreklendirir. Aynı kabul edilirlilik derecesine sahip iddialar kültür içinde karşı karşıya gelir. Bu, kültürün düğümlenmesi ya da açmazı değil, zenginliğini arttırma yoludur. Sözgelimi bugün artık, Zeus hakkında Rönesans’ta bilinenden daha fazla şey biliyoruz; çünkü Zeus, o günden bu yana daha fazla dil oyununa konu olmuştur.

“Vokabülerler, Dewey’nin yaptığı gibi, şeylerin içsel doğalarının tasarımları olmaktan ziyade bunlarla başa çıkmanın araçları olarak görülürse”²⁵¹ bütün

²⁵⁰ Richard Rorty, **Truth and Progress**, s.52

²⁵¹ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.198

entelektüel sorunlarımızı çözecek olağanüstü bir vokabüler keşfedeceğimiz düşü de bir kenara bırakılır.

Kendileri ile dünyayı tasvir ettiğimiz pek çok dilden birinin, gerçekliğe imtiyazlı bir erişiminin olabileceği düşü bir kenara bırakılmıştır.²⁵² Vokabüler biçimlerinden birinin dünyanın en düzgün tasarımı olduğunu iddia etmenin bir zemini yoktur.²⁵³

Vokabülerler bir takım amaçları gerçekleştirmek üzere icat edilmiştir.²⁵⁴ Dil olumsal karakterdedir. Öyle değil de böyle konuşuyor olmamız, bu konuşma şekillerinden birinin diğerine göre daha fazla gerçeklikle temasta olmasıyla ilgisi yoktur. Vokabülerlerimiz gerçekliğin tasarımları değil, gerçeklikle başa çıkma gereçleridir. Onlar bulunduğumuz çevreye kültürel evrim dâhilinde adapte olma biçimleridir.

Vokabülerlerden biri yerine diğerini tercih ediyor oluşumuz sosyal pratiklerimizle ilgilidir. Bir dil oyununun, bir başkası yerine tercih edilmesi, başka türlü de olabilecekken o şekilde cereyan etmiş tarihsel olayların neticesidir. Söz gelimi, beş yüz yıl önce insanlar, ekmeğin ve şarabın et ve kana dönüşmesini açıklamakla meşgullerdi. Bugün artık pek çok insan bu konu hakkında kaygılanmıyor. Rorty'e göre bu durum, ezeli soru ve meselelerimizin çözümüne artık daha yakın olduğumuz manasına gelmez. Olmuş olan, bir konuşma biçiminin bir diğerinin yerine geçmesinden ibarettir. Bugünden beş yüz yıl sonra, atom altı parçacıklar hakkındaki vokabüler, bugün hamurun dönüşmesi ile ilgili olanın gözüktüğü kadar eskimiş gözükecektir. Bu, haleflerimizin hakikate bizden daha yakın olacağı manasına da gelmez. Olacak olan, çağdaş bilimsel dil oyunumuzun bir başkası ile yer değiştirmesinden ibarettir. Bu, dünyanın giderek daha düzgün kavranmasına değil; dinazorların yerini memelilerin almasına benzer. Değişim, öyle ya da böyle, tezahür eder.

²⁵² Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.6

²⁵³ A.g.e. s.4

²⁵⁴ Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, s.150

Kültürdeki, dolayısıyla dildeki dönüşümü doğadaki dönüşümle mukayese eder. Evrimin her yöne doğru seyreden kör mutasyonlar üzerinden gerçekleşip bunların ancak kullanışlı olanlarının nüfusun geneline sirayet etmesini entelektüel müktesebatımızdaki dönüşüm için bir analogi olarak alır. Yeni metaforlar kültürel mutasyonlara öncülük eder ve bunlar, kullanışlı oldukları ölçüde entelektüel müktesebatımıza katılırlar. Metaforun bu şekilde konumlanması, vokabülerlerdeki değişimi yeni yaşam formlarının kendilerinden öncekilerin yerini almasına benzer şekilde açıklar.

Mevcut dil oyunlarının sınırlarını metaforlarla ihlal ederek genişletiriz. Metaforlar bizi yeni kullanımlara ve kullanım kurallarına yönlendirirler. Yeni konuşma biçimlerinin, yeni dil oyunlarının ortaya çıkması beraberinde yeni bir anlayışı getirir. Kültür, tarih boyunca hep yeni ifade olanaklarının araştırılmasıyla, yeni konuşma biçimlerinin icat edilmesi ile zenginleşmiştir. Devrimci sayılan söylemler, insanlar mevcut dil oyunlarını ihlal edecek şekilde konuşmaya başladıklarında ayyuka çıkmıştır.

Metaforların bu kadar şeyi başarabiliyor oluşunu literal anlamlarının ötesinde semantik bir içeriklerinin olmamasına bağlıyor. Onlar inançların sebepleri (reasons) olmaktan ziyade nedenleridir (causes).²⁵⁵ Bu açıdan metaforlar olağan dışı doğa fenomenlerine benzerler. Daha önce hiç bilinmeyen bir kuşun ötüşü gibi bir fenomen; bilgi için uyarıcı (inancın nedeni) olabilir; fakat onun bir bilgiyi naklettiğini (inancın sebebi) söyleyemeyiz.²⁵⁶

Rorty, metaforu dilin bileşeni olarak görmez. Dil, literal anlama indirgenir ve sadece literal anlamları barındıran bir bütünlük olarak görülür. Sözcüklerin literal anlamlarının yanı sıra metaforların figüratif anlamlarının da dilde içerilmesi, metafor fonksiyonlarının önceden ayırt edilmiş olmasıdır. Eğer böyle olsaydı, bir dili öğrenmek, onda mevcut bütün mümkün metaforları ve bunların ifade edebilecekleri her şeyi öğrenmeyi içerirdi. Eğer metafor, halihazırda mevcut bulunan eğreti

²⁵⁵ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.169

²⁵⁶ A.e.

kullanımlardan ibaret olsaydı, dil oyunlarımızı değiştirip dönüştürme kudreti olmazdı. Diğer bir deyişle metafor bizim mantıksal uzamımızı genişletmezdi. Bu şekilde tasavvur edilmiş bir dil ya da bu dile eşlik eden pratikler metaforun icadı ile değişmezdi.

Metaforlar bir teori altında öngörülebilir ya da kontrol edilebilir değildirler.²⁵⁷ Çünkü metafor semantik bir bileşen değildir. Çünkü metaforun figüratif bir anlamı yoktur. Çünkü metafor bir şey söylememektedir; o bir şeyi göstermektedir. Metaforun yarattığı etki önceden kestirilebilir değildir. Etkilerinin kayda değer olacağını teminat altına alan hiçbir şey metaforun kendinde değildir. Metaforun etkisi için genel bir açıklama belirlemenin bir yolu yoktur.²⁵⁸ Sesin ortaya çıkardığı, bizzat kendisinde barındırdığı değil, evrenin bir başka yerlerinde olup bitmekte olan bir şeyin neticesidir.²⁵⁹

Metafor dizileri topluluğun normal söylemleri ile uzlaştığında, kullanımları yerleşik hale gelir. Bir dil oyunu içinde bir konum kazanarak literal hale gelebilir, semantik bir değer kazanır. Semantik değer kazanması, bir doğruluk koşulu, kullanım kuralı kazanmasıdır. Literal anlamını kazanmış ifade, bir metafor olarak ölü hale gelmiştir. Literal kullanıma dönüşmüş metafor, artık bir avangart öge değildir; o yerleşik kültürün bir parçası olmuştur. Metafor, normal söylem alanımıza dâhil olmuştur. Yeni konuşma biçimleri ölü metaforlar üzerinde kendini gösterir.²⁶⁰ Bir metaforun ölü metafor haline gelmesi, inancın nedeniyken artık sebebi haline gelmesidir.

Şimdi olmadığı gibi evvel zaman içinde de nehirlerin ve şişelerin literal olarak ağızları yoktu. ‘Ağız’ sözcüğünün şişelere metaforik olarak uygulandığını varsaydığımızda bu kullanım, dinleyiciyi hayvanların ve şişelerin açıklıkları

²⁵⁷ Richard Rorty, **Objectivity, Relativism, and Truth**, s.170

²⁵⁸ A.g.e. s.171

²⁵⁹ A.e.

²⁶⁰ Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, s.16

arasındaki bir benzerliğin idrakine davet eder. Metafor söylemez; gösterir. Ancak metafor olarak kullanılan sözcüğün olağandışı kullanımları yerleşik hale gelmiş, sözcük yeni anlamlar kazanmış, ancak metafor niteliklerini kaybetmiştir. Artık o, olağanlıkla hayvanlara olduğu gibi nehirlerle ve şişelere uygulanır. İfade söylemeye başlamış, gösterdiği bir şey kalmamıştır.

Metafor doğru bir şeyi ifade ediyor diye değil; artık inanç ağında bir konum kazandı diye bir dil oyununa dâhil olur. Dil oyununa dâhil olmakla artık o, dünya ile başa çıkmamıza yardım eden yerleşik bir gereçtir. Metaforların bir dil oyununda yerleşik bir konum edinmesi sürecinde belirleyici bir zorunluluk yoktur; tamamen olumsal biçimde seyreder. Dildeki bu hareket “daha yüksek bir amaca erişmek için değil, körlemesine”²⁶¹ gerçekleşir.

Davidson için metafor, bildik sözcüklerin aşına olunmayan şekilde kullanılmasıdır. Rorty, Davidson’un bu düşüncesini bir adım daha ileri götürerek, yeni ortaya atılmış bilim ve felsefe teorilerinin de metafor ifadeleri olduğunu düşünür. Bilimsel devrimler olguları yeni metaforik ele alma biçimleridir.²⁶² Bilimlerin teorik terimleri, yürürlükteki dilin metaforik kullanımıdır.

Rorty’nin Davidson yorumuna göre, yeni ortaya konan teoriler de, aynı metaforlar gibi, semantik alanın dışında dururlar. Metaforun alametifarikası olan olağandışı kullanım hali, bu teori ifadeleri için de geçerlidir. Sözelimi Darwin’in evrim doğal seleksiyon süreci ile ortaya çıkar” cümlesi ilk ortaya atıldığı zaman metafor karakterindedir. Bir dil oyununda ayırt edilmiş konumu yoktu ve dil oyunlarını açıkça ihlal etmekteydi. Ortaya atıldığı dönemin hâkim paradigması açısından, bu cümle anlam dışıydı. Ancak dinleyici üzerinde etki bırakma işlevi görebilirdi; bir mesaj taşıma değil.²⁶³

²⁶¹ A.g.e. s.19

²⁶² A.g.e. s.17

²⁶³ A.g.e. s.18

Rorty, dildeki neredeyse tüm devinimi metafora bağlar. Sözcüklerin her yeni kullanımı, Rorty’de metafor sayılır. Rorty, sözcüklerin metaforik kullanımlarıyla yeni bir anlam kazanmaları arasındaki ayrımı göz ardı eder. Tüm yeni teoriler metaforik kullanımdır. Ancak bunun neticesinde metafora özgü olan şey kaybolur. Bu yönüyle ele alındığında, metaforların Rorty’nin öngördüğü şekilde ele alınışı açıklamanın bir ayağını diğerlerinden uzun kılmakta olduğunu da belirtmemiz gerekir.

SONUÇ

Felsefenin sonu nasıl gelebilir? Mesela felsefe problemlerinin çözülmesi bunun yollarından biri olabilirdi. Bütün sorular nihai cevabına kavuştuğunda ortada bir sorun da kalmayacaktır. Ezeli sorulara karşılık ebedi yanıtlar: eşitliğin iki tarafındaki değerler gibi birbirlerini sıfırlamaya muktedir; ancak ve ancak sorunlar ezeli, yanıtlar ebedi ise, sorunlar gerçekse, yanıtlar mümkünse, ulaşılabilirse.

Geleneksel felsefe bu ilk yolu denemiş, problemlerini belirlemiş, teoriler üretmiştir. Ancak beklenenden fazlası olmuş, bu teoriler kaçınılmaz olarak başka problemleri beraberinde getirmiş ve tartışma kesintisizce süregelmiştir.

Akla gelen bir diğer çözüm, derin ve kaçınılmaz olduğunu düşündüğümüz o sorunların esasen sorun olmadıklarının gösterilmesi olabilir. Ortada ezeli bir sorun yoksa eğer, aranacak ebedi bir yanıt da yoktur; ancak ve ancak ezeli bir sorunun olmadığı gösterecek genel geçer bir zemine sahipsek.

Analitik felsefe geleneği bu ikinci yolu tercih edip, felsefenin pek çok sorusunun aslında sorun olmadığını öne sürmüştür. Geleneksel felsefenin ebedi yanıtlar için teori arayışında olduğu yerde, analitik tavır felsefenin temel görevini aydınlatma, karışıklıkları giderme olarak belirlemiştir. Aydınlatma etkinliği için ihtiyaç duyulan sağlam zeminin dilin ve dünyanın ortak mantıksal yapısı olduğu düşünülmüştür. Dilin mantıksal yapısına yöneltilecek bir soruşturma ile felsefenin ezeli sorunlarının çözülmeyeceği ama kendiliğinden ortadan kalkacağı, buharlaşacağı umulmuştur.

Rorty felsefenin geleneksel problemlerini ne bir ezeli teori ile çözmeye ne de mantıksal bir analiz ile esasen problem olmadıklarını göstermeye kast eder. Bu problemlerin ezeli problemler olmak yerine bağlı bulundukları dil oyunlarının zorunlu yan etkileri olduklarını düşünür. Bu dil oyunlarının da geçmişin modası geçmiş vokabülerleri olarak bir kenara bırakılmasını önerir. Sözelimi tasarımcı anlayış, ortaya çıktığı dönem için pek çok problemi çözmüştür ancak zamanla çözdüğünden fazla problemi yaratır hale gelmiştir. Dahası bu dil oyunlarının önerdiği vokabülerlerde ısrar etmek, bu güve yeniği problemler ile uğraşmakta ısrar etmektir.

Rorty medeniyetimizin temel gayesi olan kamusal mükemmellik ve dayanışma ideallerinin, ne insan doğası hakkında bir keşfin, ne de ilk ilkelerden türetilmiş bir ideal politik sistemin vasıtası ile ulaşılabilir olduğunu düşünür. Onun yerine bunların ancak nezaketli bir anlayış vasıtası ile yaratılabileceğini öne sürer. Rorty için dayanışma, kabile, din, ırk, vs. gibi farklılıkların benzerliklerimiz karşısında ne denli önemsiz olduğunu görme kabiliyetidir. Bununla birlikte “biz” olarak adlandırdığımız alandaki insanlar da dâhil olmak üzere herkesin ne denli farklı olduğunu görmek ve bu farklılıkları teminat altında tutmaktır. Bu anlayış görgüsünü kazanmanın iyi bir yolu başka yaşamları, özellikle bizimkinden çok farklı olan yaşamları anlamaya çalışmaktır.

Böyle bir kavrayış, belli doğru kritik önermelere ulaşılmasından ziyade bir tür yatkınlık meselesidir. Bu yatkınlığı kazandırmaya muktedir en önemli aday edebiyattır. Romanlar bizleri eylemeye muktedir olduğumuz bilinçsiz zalimlikler hakkında uyarır. Edebiyatın rolünü vurgulamak için “Contingency, Irony and Solidarity”de “Lolita” ve “1984”e birer bölüm ayırır. Gayesi liberal ironist tavrı ile düşebileceğimiz en derin kuyunun zalimlik olduğunu göstermektir. Bu iki romandaki iki karakteri kamusal mükemmellik ve öz mükemmellik arasındaki gerilimin yarattığı iki zalimlik biçimi olarak gösterir. Orwell’ın 1984’ündeki O’Brien karakteri, kamusal idealler uğruna şiddetli bir zalimliğe düşmüş insanın bir örneğidir. Rorty, O’Brien karakterini ve tarih boyunca karşımıza çıkması muhtemel gerçek emsallerini, insan doğasında bu tür zalimliği reddedecek ölçüde özsel bir şey olmadığı konusunda bizleri uyaran unsurlar olarak görür. Benzer şekilde Lolita’daki Humpert karakteri de asıl yönelimi zalimlik olmayan ama yine de o kuyuya trajik şekilde düşmekten azade olamayan insan tipini temsil eder. Estetik haz ve tatmin arzusu Humpert karakterini başkalarının acı çekmesine yol açacak ölçüde körleştirmiştir. Karakter, kendi saplantılarını destekleyecek ya da etkileyecek her şeye karşı mükemmel biçimde duyarlıyken başkalarının etkileneceği her şeye tamamen kayıtsız kalır.

Rorty’e göre bu iki örneğin sağladığı duyarlık biçimini etnografi, gazete makalesi, çizgi roman, sinema vs. gibi uğraşlar da kazandırmaya adaydır. Ancak

kendi başına teori bu konuda çoğu zaman yetersiz kalır. Rorty'e göre insanın özüne ya da tarih üstü ve evrensel ahlak yasasına ulaşma ideali en azından daha iyi bir toplum yaratma konusunda pek işe yaramış değildir. Hem teorilerin hem de bunların üzerinde yükseldiği zeminin kültürün ve çağın güdümünde olduğunu, bunlara bağlı olarak olumsal olduğunu düşünür. Tabi bu asla onların yararlı olmadıkları anlamına gelmez. Bilakis onlar, dünya ile başa çıkmamıza yardım ederler.

Rorty'nin arzuladığı post felsefi kültür, doğa bilimleri, felsefe ve edebiyatın ifade biçim ve içerikleri arasında köklü ayrımlar olduğu düşüncesini reddeder. Böylelikle, sanat ve bilim ifadelerinden birinin diğerine göre üstün ya da doğru olduğu tartışması anlamsızlaşır. Bunlar dünya ile başa çıkmamızın biri diğerinden daha önemli ya da doğru olmayan gereçleridir. Rorty'e göre bütün kültür dünyayı ve kendimizi olumsal tasvir teşebbüslerinin tarihidir. Entelektüel uğraşlarımızı gerçekliğe tekabül etmeleri ya da ilk prensiplerden türetilmeleri uyarınca değerli ya da değersiz görmek yerine kullanışlı ya da işe yarar olmaları bağlamında ele almalıyız. Fikir ve teorileri, dünyada gerçekte ne olmakta olduğuna ilişkin keşifler olarak değil, düşüncelerimizi ve eylemlerimizi yönlendiren ve belirleyen gereçler olarak görmek daha makuldür.

Aşkınılık hırsı yerine sosyal uzlaşının merkeze alındığı ve tarih üstü bir arka planca belirlenmiş olma idealinden vazgeçildiğinde felsefe, sohbetin sürüp gitmesinden fazlası olmayacaktır. Bu sohbet ufkumuzu genişletmek için durmaksızın yeni söylem biçimleri üretme gayretinde olan bir kültür etkinliğinden fazlası olarak görülmez.

Böylece filozoflara yüklenmiş bir takım metafizik sorumluluklar da ortadan kalkacaktır. Filozof artık kültürümüzün son seküler rahibi olmak yerine bir kamu entelektüeli olarak konumlanır. Bu şekilde görülen filozof aynı şairler, sanatçılar ya da bilim insanları gibi yeni konuşma biçimleri teklif ederek kültür ufkumuzu genişletme gayretindedir. Burada felsefe kitaplarının okunma amacı, kültürel değişimdir. O, geçmiş ile hesaplaşmamız ve daha iyi bir insan geleceği yaratmamız için daha iyi yollar bulmamıza yardımcı olan bir rehberdir

KAYNAKÇA

Kitaplar:

- Black, Max: **Models and Metaphor**, Cornell University Press, Ithaca, 1962
- Blackburn, Simon: **Truth: A Guide**, Penguin Books, London, 2005
- Coffa, Alberto: **The Semantic Tradition from Kant to Carnap**, Cambridge University Press, 1998
- Davidson, Donald: **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press. Oxford, 2001
- Gross, Neil: **Richard Rorty: The Making of an American Philosopher**, The University of Chicago Press, Chicago, 2008
- Guignon, Charles (ed): **Richard Rorty**, Cambridge University Press 2003
- Hacker, P. M. S: **Insight and Illusion**, Clarendon Press, Oxford, 1986
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, trans. N. Kemp Smith, Macmillan, London, 1964
- Kenny, Anthony: **Wittgenstein and His Times**, University of Chicago Press, 1982
- Kenny, Anthony: **Wittgenstein**, Blackwell Publishing, 2006

- Lugg, Andrew: **Wittgenstein's Investigations 1 – 133**, Routledge, London, 2000
- Mcdermid, Douglas: **The Varieties of Pragmatism**, Continuum, New York, 2006
- McDowell, John: **Mind and World**, Harvard University Press, Cambridge, 1994
- McGinn, Marie: **Wittgenstein and the Philosophical Investigations**, Routledge, 1997
- Rorty, Richard: **Philosophy and The Mirror of Nature**, Princeton University Press, Princeton, 1979
- Rorty, Richard: **Consequences of Pragmatism**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982
- Rorty, Richard: **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, 1989
- Rorty, Richard: **Objectivity, Relativism, and Truth**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- Rorty, Richard: **Essays on Heidegger and Others**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- Rorty, Richard: **Truth and Progress**, Cambridge University Press.

Cambridge, 1998

- Rorty, Richard: **Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America**, Harvard University Press, Cambridge, 1998
- Rorty, Richard: **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, London, 1999
- Sellars, Wilfrid: **Empiricism and the Philosophy of Mind**, Harvard University Press, 1997
- Stern, David G.: **Wittgenstein's Philosophical Investigations**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Tartaglia, James: **Rorty and the Mirror of Nature**, Routledge, 2007
- Waismann, Friedrich: **Wittgenstein and the Vienna Circle**, trans. J. Schulte and B. F. McGuinness, Blackwell, Oxford, 1979
- Wittgenstein, Ludwig: **Tractatus Logico-Philosophicus**, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, London
- Wittgenstein, Ludwig: **Philosophical Investigations**, ed. G. E. M. Anscombe, R. Rhees, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1953
- Wittgenstein, Ludwig: **Zettel**, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright,

trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1967

Wittgenstein, Ludwig: **Philosophical Grammar**, ed. R. Rhees, trans. A. J. P. Kenny, Blackwell, Oxford, 1974

Wittgenstein, Ludwig: **Philosophical Remarks**, ed. R. Rhees, trans. R. Hargreaves and R. White, Blackwell, Oxford, 1975

Wittgenstein, Ludwig: **Remarks on the Foundations of Mathematics**, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1978

Makaleler:

- Arribas, Sonia: **“The Call of Metaphor: Richard Rorty’s Politics of Language”**, LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 40 (2007): 305-328
- Ambrose, A.: **“Wittgenstein on Universals”**, Ludwig Wittgenstein, The Man and his Philosophy, ed. K. T. Fann, Humanities Press, 1978
- Black, Max: **“How Metaphors Work: A Reply to Donald Davidson.”** On Metaphor, ed. Sheldon Sacks, University of Chicago Press, Chicago, 1979
- Crary, Alice: **“Wittgenstein’s Philosophy”**, The New Wittgenstein, Ed. Alice Marguerite Crary, Alice Crary, Rupert J. Read Psychology Press, 2000
- Hill, Greg: **“Solidarity, objectivity, and the human form of life: Wittgenstein vs. Rorty”**, Critical Review: A Journal of Politics and Society, 11:4, 555-580
- Macintyre, Alasdair: **“Richard Rorty”**, Common Knowledge, Volume 14, Issue 2, Spring 2008, Pp. 183-192
- Rorty, Richard: **“Universality and Truth”**, Rorty and his Critics, ed.

Brandom, R. Blackwell, Oxford, 2000

Rorty, Richard: **“Wittgenstein and Linguistic Turn”**, Wittgenstein’s Philosophical Investigations: A Critical Guide, ed. Arif Ahmed, Cambridge University Press, 2010

Quine, W. V. O.: **“Two Dogmas of Empiricism”**, in W.V.O.Quine, From a Logical Point of View, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953: 20–46.

Strawson, P. F.: **“On Referring”**, Mind, New Series, Vol. 59, No. 235. (Jul. 1950)

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İstanbul’da doğdu. 2001 yılında Lisans Öğrenimine başladığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden 2005 yılında mezun oldu. Yüksek Lisans öğrenimine 2005 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda başladı. 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK’m yönettiği “Wittgenstein’in Tractatus’unda Metafizik” başlıklı yüksek lisans çalışmasıyla 2008 yılında mezun oldu. 2008 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda Doktora öğrenimine başladı. 2009 yılından beri Kırklareli Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde görevini sürdürmektedir.