PLATON'DAN HABERMAS'A

FELSEFEDE DOĞRULUK YA DA HAKİKAT

Harun Tepe

BilgeSu

PLATON'DAN HABERMAS'A FELSEFEDE DOĞRULUK YA DA HAKİKAT

Harun Tepe

BilgeSu

Platon'dan Habermas'a
Felsefede
Doğruluk ya da Hakikat
Harun Tepe

ISBN 978–9944–795-86-9

© BilgeSu Yayıncılık
Yayıncı Sertifikası: 19366

1.Baskı, 2016 (1000 adet)

Binektaşı Sok 24/1
Küçükesat-Ankara
Tel : 312. 425 93 76
Faks : 312. 425 93 77
e-mail: bilgesu@bilgesuyayincilik.com.tr

Kapak
Ali İmren

Dizgi
Turgut Kaya

Baskı
Ankamat Matbaacılık
Tel: 312. 394 54 94
Sertifika no: 13256

PLATON'DAN HABERMAS'A FELSEFEDE DOĞRULUK YA DA HAKİKAT

Harun Tepe

BilgeSu
Ankara 2016

İÇİNDEKİLER

3. Basıma Önsöz 7

Önsöz 9

I. Bölüm: Doğruluk Sorununa Giriş 15
I.1. Kavramsal Çözümleme: "Doğruluk", "Hakikat", "Gerçeklik" 17
I.2. Doğruluğa İlişkin Kimi Sorunlar 21

II. Bölüm: Doğruluk Sorununun Geçmişi 31
II.1. Eskiçağda Doğruluk/Hakikat Sorunu 31
II.1.1. Sokrates Öncesi Felsefede Doğruluk 31
II.1.2. Platon'da Doğruluk 34
II.1.3. Aristoteles'te Doğruluk 38
II.2. Ortaçağda Doğruluk/Hakikat Sorunu 43
II.2.1. Thomas Aquinas'ta Doğruluk/Hakikat 43
II.2.2. Anselmus'ta Doğruluk/Hakikat 47
II.3.Yeniçağ Felsefesinde Doğruluk Sorunu 52
II.3.1. R. Descartes'ta Doğruluk/Apaçıklık Sorunu 52
II.3.2. W. Leibniz'de Doğruluk 56
II.3.3. D. Hume'da Doğruluk 58
II.3.4. I. Kant'ta Doğruluk 59
II.3.5. G. W. F. Hegel'de Doğruluk/Hakikat 64
II.4. 20. Yüzyıl Felsefesinde Doğruluk Sorunu 66
II.4.1. Mantıkçı Pozitivist- Çözümleyici Felsefede Doğruluk Tartışması 66
II.4.1.1. L. Wittgenstein'da Doğruluk 69
II.4.1.2. R. Carnap'ta Doğru ve Doğrulama 75
II.4.2. Fenomenoloji'de Doğruluk Sorunu: E. Husserl'de Doğruluk/Apaçıklık 85
II.4.3. Ontolojik Bakışla Doğruluk Sorunu: N. Hartmann'da Doğruluk 91
II.4.4. M. Heidegger'in Doğruluk/Hakikat Görüşü 96

III. Bölüm: Doğruluk Kuramları 99
III.1. Uygunluk Kuramı 99
III.1.1. B. Russell'ın Uygunluk Kuramı 102
III.1.2. A. Tarski- Anlambilimsel Doğruluk Kuramı 107

III.1.3. K. R. Popper'da Uygunluk Kuramı 115
III.1.4. D. Davidson'da Uygunluk Kuramı 118
III.2. Tutarlılık Kuramı 119
III.2.1. F.H. Bradley ve Tutarlılık Kuramının Doğuşu ...120
III.2.2. B. Blanshard ve Tutarlılık Kuramı 125
III.2.3. O. Neurath– Mantıkçı Pozitivist Tutarlılık Kuramı 130
III.2.4. N. Rescher ve Tutarlılık Kuramının Olgunlaşması 132
III.3. Öznelerarasıcı Doğruluk Kuramları 146
III.3.1. Görüş Birliği ya da Tartışım Kuramı: J. Habermas 147
III.3.1.1. Doğruluğun Tanımı ya da Belirlenmesi:..... 157
III.3.1.2. Geçerlik Savları 158
III.3.1.3. Tartışma Mantığı ve İdeal Konuşma Ortamı 164
III.3.1.4. Tartışım Mantığı ya da Tartışımın Gidişi 166
III.3.1.5. İdeal Konuşma Ortamı: 171
III.3.2. Diyalog ya da Söyleşim Kuramı 173
III.3.2.1 W. Kamlah ve P. Lorenzen'ın Söyleşim Kuramı 173
III.3.2.2. K. Lorenz'in Söyleşim Kuramı 177
III.4. Taşırılık (Fazlalık) Kuramı 181
III.4.1. F. P. Ramsey-Taşırılık Kuramının Filizlenişi 181
III.4.2. A. J. Ayer'de Taşırılık Kuramı 184
III.4.3. P. F. Strawson'da Taşırılık Kuramı 186
III.5. Pragmatizmin Doğruluk Kuramı–W. James 195

IV. Bölüm: Doğruluk Sorunu Üzerine Genel Bir Değerlendirme 203
IV.1. Günümüzde Doğruluk Sorunu 203
IV.2. Doğruluk Temelde Hep Uygunluk mudur? 210
IV.3. Doğruluk Felsefe İçin Vazgeçilmez midir? 213
Kaynakça 217

3. Basıma Önsöz

Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat'in 1995 yılında yapılan ilk baskısının üzerinden 21 yıl geçti. 21 yılda çok şey değişti, diğer her şey gibi felsefe de bu değişimden payına düşeni aldı. Varlıkbilimsel (ontolojik) ve özne merkezli (epistemolojik) dönüşümlerden sonra 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı dilsel dönüşümün egemenliği daha da pekişti. Felsefenin varlıkla, varolanla bağı daha dil dolayımıyla ele alınır oldu. Wittgenstein'la başlayan herşeyin dilsel olduğu, dil dışından söz edilemeyeceği vurgusu daha da yerleşti. Dil dışından, nesnelerden ya da dünyadan söz etmek için de dile, sözcüklere gereksinim duyduğumuz, 'varlık' ve 'nesne'nin de gösterdikleri ötesinde sözcükler oldukları gerçeği, dünyanın ya da şeylerin kendisinden söz etmeyi neredeyse yasakladı. Böyle olunca da söylenenlerle (ifadelerle) varolanlar, bilgiyle onun dile getirdiği şeyle (nesneyle) ilişkisinde temel bulan doğruluk ilişkisinden söz etmek de anlamını yitirdi. Dile getirilenin nesnesine uygunluğu anlamına gelen doğruluk felsefenin neredeyse yüz çevirdiği bir konuya dönüştü. Dil dışı yoksa varolan da, nesne de yoktu. Sadece dilde cisimleşen ifadeler vardı geriye kalan. Karşı kutup, varlık kutbu yok olup gitmişti. Böylece doğruluk, hatta bilgi kavramı da önemini yitirdi. Doğru ve yanlış gibi, bilgi olanla olmayan arasındaki sınır da belirginsizleşti. Her şeye birer söylem, ifade olarak bakılmaya başlandı. Her söylemin gönderme yaptığı bir şeyin olduğu, en azından bildirim kipindeki her ifadenin bir varolana gönderme yaptığı göz ardı edildi. Böylece bilgiyle birlikte doğruluk da tatile çıktı.

Felsefede böyle bir dönüşüm oldu, doğruluk sorunu önemini yitirdiyse, bu kitap neden tekrar yayınlandı diye sorulabilir. Buna yanıtım yaşamda doğruluk sorununun öneminden hiçbir şey yitirmediğidir. Her birimiz önümüze bilgi diye konan ifadelerin, düşüncelerin ne kadar bilgi olduklarını, doğru olup olmadıklarını sormaktan vaz geçtik mi? Bu vazgeçilebilecek bir şey midir? Sanırım kimse bu soruya olumlu bir yanıt veremeyecek-

tir. Doğru olduğunu düşündüğümüz kimi bilgilerin zamanla yanlış olduklarının anlaşıldığı; aynı konuda farklı bilgilerin olduğu –bilimlerin en kesini olan doğa bilimlerinde bile durumun farklı olmadığı– farklı bakış açılarından aynı şeye ilişkin farklı bilgilerin ortaya konabildiği, her bilgiden aynı kesinliğin beklenemeyeceği, mutlak bilgiden söz edilemeyeceği doğrudur. Bilgiyi değerli kılan şey de onun doğrulanıp yanlışlanabilmesidir, kesin veya mutlak olması değil. İnanç ve gereklilik önermelerinden, normlardan, değer yargılarından bilgiyi ayıran da bu özelliğidir zaten. Bunun da temelinde her bilginin –doğrulamak gerektiğinde zor ya da kolay geri dönüp bakılabilecek– hakkında olduğu bir varolanın, bir nesnesinin olmasıdır. Bir inanç ise nesnesini kendi var eder. Bu nedenle bir inanç hiçbir zaman bir bilgi gibi doğrulanıp yanlışlanamaz. Ona inananların sayısı ne kadar çok olursa olsun hiçbir inanç bilgi düzeyine çıkamaz, inanılmakla doğrulanmaz. İnançların kullanılarak kitlelerin büyülendiği ve eyleme geçirildiği, şiddet ve terörün günlük yaşamın bir parçası haline geldiği dünyamızda, bilgi olanla olmayanın ayırd edilebilmesi ve bununla birlikte doğruluk sorunu her zamankinden daha fazla önem taşımaktadır. Bugün bilgilere ve doğru bilgiyle yanlış bilginin ayırd edilmesine dünden daha fazla gereksinim duyduğumuz için, bu kitabın yeni bir basımının yapılmasına karar verdik.

Pratik Etik ve *Teorik Etik* kitaplarımdan sonra bu kitabımın da yeni basımına ev sahipliği yaparak bu "çağa aykırı" kitabın okuyucuya ulaşmasını sağlayan BilgeSu yayınlarına teşekkür borçluyum. Bu yeni basımda kitabın anlaşılmasını kolaylaştırmaya yönelik kimi dilsel düzeltmeler dışında kitaba yeni bir ekleme ya da çıkarma yapılmamıştır.

Harun Tepe
Ağustos 2016-Çayyolu

ÖNSÖZ

Bu kitap 1986 yılından bu yana sürdürdüğüm doğruluk sorununa ilişkin araştırmaların sonuçlarını bir araya getiriyor. Daha önce *Felsefe Tartışmaları* dergisinde yayımladığım kimi yazılarla tartışmaya açmaya çalıştığım sorunu, burada tüm yönleriyle, bütünlüğünde ele aldım. Bununla, hem ana felsefe sorunlarından biri olduğuna inandığım doğruluk ya da hakikat sorununa dikkat çekmeyi, hem de Türkçe'de eksikliği görülen doğruluk sorunun tüm boyutlarıyla ele alan bir çalışmayı felsefecilere, felsefe öğrencilerine ve felsefeyle yakından ilgilenenlere ulaştırmayı amaçladım. Bu nedenle, kavramsal çözümlemelerden sorunun tarihçesine; Antikçağdan, günümüzün doğruluk kuramları tartışmalarına, sorunu etraflıca irdelemeye çalıştım. Sorunun boyutları, özellikle günümüzde kazandığı yeni açılımlar, beni yine de kimi tartışmaları dışarıda bırakmaya zorladı.

Doğruluğun kesinlikle karıştırılması, her tür bilgiden aynı derecede kesinlik beklenmesi, bulunamayınca da doğruluğun göreceli olduğunun ilan edilmesi gibi sorunlar nedeniyle başladığım doğruluk konusundaki araştırmalarımın ilk ürünü 1990 yılında tamamladığım "*Ontolojik Yaklaşım Açısından R. Carnap ve N. Hartmann'da Bilgi ve Doğruluk Sorunu*" başlıklı doktora çalışmam oldu. Doğruluk/kesinlik sorununu ontolojik yaklaşım açısından ele alan bu çalışmada, biri varlık felsefesine (ontolojiye) dayanan, diğeri varlık felsefesini dışlayan iki bilgi/doğruluk görüşünü ortaya koyarak, sorunun aydınlatılmasında ontolojik yaklaşımın bize neler sağlayabileceğini göstermeye çalıştım. Bu çalışma sırasında karşılaştığım kimi yeni soru ve sorunlar beni araştırmayı sürdürmeye yöneltti. Özellikle doktora çalışmasının dışında tutulan ve bugün doğruluk tartışmalarının odağını oluşturan doğruluk kuramları konusunu, geleneksel doğruluk kuramı olarak adlandırılan uygunluk (tekabül-*correspondence*) kuramına yapılan kimi eleştirileri, ona seçenek olma savıyla ortaya çıkan doğruluk kuramlarını –tutarlılık (*coherence*), görüş birliği (*Konsensus*), taşırılık (*redundance*), söyleşim (*Dialog*) kuramlarını– ele al-

mayı gerekli buldum. Bunun yanında, bugünü tartışabilmek için gereksinim duyulan sorunun tarihsel boyutunu da –gerektiğinde doktora çalışmamdan da yararlanarak– sunmaya; Sokrates öncesi felsefeden yüzyılımıza, Tarski, Popper, Wittgenstein ve Habermas'a, söyledikleriyle bilgide doğruluk tartışmalarına katkıda bulunan hemen hemen tüm filozoflar ele almaya çalıştım. Bunu yaparken, yalnızca doğruluk sorununa ilişkin söylenenlerin aktarılmasıyla yetinmedim. Aksine, sorunu bugün ulaşılan bilgi düzeyinden, kendi felsefi bakış ve donanımımla irdelemeye, soruna ilişkin kimi sonuçlar çıkarmaya çalıştım. Gerek "hakikat" ya da "doğruluk" kavramının iki ayrı kullanımına, gerekse "doğruluk" denilince, bundan, söylenenin hakkında olduğu şeye (nesnesine) uygunluğunun ötesinde bir şey anlaşılıp anlaşılamayacağına açıklık kazandırmayı denedim.

"Doğruluk", etikteki kullanımı bir yana –bu anlamıyla doğruluk tamamen bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur–, her bilgi alanının ana kavramlarından birisidir. Her bilgi açık ya da örtükdoğru olma savı taşır. Bunun belirlenmesi kimi zaman zor da olsa her bilgi doğru ya da yanlıştır. Bu nedenle doğru ya yanlış olabilme –bu da başka bir şeye, bilgi nesnesine, bağlı olsa da– bilgiyi bilgi kılan özelliklerin başında gelir. Ne doğru ne yanlış olan bir bilgi, bilgi kavramıyla bağdaşmaz; çünkü bilgileri bilgi olmayan ifade biçimlerinden, örneğin inanç ve gereklilik ifadelerinden ayıran şey, onların doğru ya da yanlış olabilmeleri, kendilerinde taşıdıkları doğrulunabilme yanlışlanabilme olanağıdır. Bilgiyi bilgi kılan da bu olanak olduğu gibi, onu üstün kılan da bu özelliğidir. Yoksa bilginin her türlü değer yargısından, normlardan, gereklilik ve inanç ifadelerinden bir farkı olmazdı. Bilginin bir değeri de kalmazdı.

Öyleyse yalnız bilgisel etkinlikler olan, ele aldıkları konularda doğu bilgiler ortaya koymayı amaçlayan bilimler ve felsefe için değil, bilgilerle iş gören, hayatta adımlarını atarken bilgilere, bilimsel ve felsefî bilgilere dayanmayı ilke edinen her kişi için "doğruluk" kavramının açıklığa kavuşturulması önemlidir. Doğruluk nedir? Hangi bilgiler doğru, hangi bilgiler yanlıştır? Doğ-

ru bilgiyi yanlıştan ayırabileceğimiz bir ölçüt var mıdır? Daha köklü bir sorgulamayla, doğruluk diye bir şey olanaklı mıdır? Yoksa sıkça işittiğimiz gibi doğruluk göreceli midir? Göreceli bir doğruluk, doğruluk olur mu, yoksa bu doğruluğun olanaklılığının tümüyle yadsınması mıdır? Gerek bilgisel etkinliklerde bulunurken, gerekse yaşarken doğruluğu bir yana bırakamadığımıza, hep yeni doğru bilgiler ortaya koymaya, hep doğru bilgiler edinmeye, hep doğru kararlar vermeye, doğru değerlendirmeler yapmaya çalıştığımıza bakılırsa, "doğruluk" bir yana bırakamayacağımız bir kavramdır. Kendisiyle anlatılmaya çalışılan şey pek açık olmadığına göre de irdelenmesi ve açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu çalışmanın yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur. Yukarıda dile getirilen sorular felsefî bakışla, felsefenin bilinen ilk başlangıçlarından günümüze kadar gelen bilgi birikimine dayalı olarak yanıtlanmaya çalışılmıştır.

Bu kitapta zaman zaman daha önceki çalışmalarımdan da yararlandım. Birinci Bölüm'de 1991 yılında yaptığım bir konuşmanın metnini geliştirerek kullandım. Sorunun tarihsel boyutunun ele alındığı İkinci Bölüm'de kimi filozofların görüşlerini doktora tezimden aldım, kimini (Anselmus, Wittgenstein gibi) ise yeni yazdım. Kitabın ana bölümünü oluşturan Doğruluk Kuramları, soruna giriş niteliği taşıyan yazılarım dışında, ilk kez bütün olarak okuyucu karşısına çıkıyor. Böylece bu kitap, dilimizde bilgide doğruluk sorununu ele alan ilk kitap olduğu gibi, –ulaşabildiğim Batı dillerinde de rastlayamadığım bir biçimde– sorunu hem tarihsel geçmişi hem de bugünkü doğruluk kuramları tartışmasıyla bütün olarak ortaya koyan bir inceleme. Hem "doğruluk" kavramının tarihçesine, hem kavramın anlamına, doğruluğun neliğine bakılıyor, hem de doğruluğun nesneye uygunluk olup olmadığına ilişkin sorular ayrıntılı bir biçimde tartışılıyor. Doğru nedir? Doğru bilgi nedir? Bir bilgi ne zaman doğrudur? Bir bilgiye doğru dediğimizde, "doğru" nitelemesiyle anlatmak istediğimiz nedir? Doğru olan bilgiyi doğru olmayandan ayırt etmek için kullanabileceğimiz bir ölçüt var mıdır? Tüm bu soruları yanıtlamada yol gösterici olabilecek bil-

giler, yüzyıllardır filozofların bu sorulara verdikleri yanıtlar, kendi felsefe anlayışımla ortaya konuldu. Okuyuculardan beklediğim bu araştırma yolunu bir kez de benimle birlikte yürümeleri, bundan ötesi şüphesiz her okuyucunun kendisine kalıyor. Ama sanırım aynı şeye, aynı bakış açısıyla, aynı yerden bakanlar çok farklı sonuçlara da varmayacaklardır.

Mayıs 1995- Ankara

"...das Suchen der Wahrheit, nicht der Besitz der Wahrheit ist das Wesen der Philosophie. ... Philosophie heißt: auf dem Wege sein. Ihre Fragen sind wesentlicher als ihre Antworten, und jede Antwort wird zur neuen Frage".

Karl Jaspers,
(Einführung in die Philosophie)

[Felsefeyi felsefe yapan hakikati aramasıdır, ona sahip olması değil. ... Felsefe yolda olmak demektir. Felsefenin soruları yanıtlarından daha esaslıdır; her yanıt yeni bir soru olur.]

I. BÖLÜM
DOĞRULUK SORUNUNA[1] GİRİŞ

"Bilim adamları doğruluğu arıyorlar, ara sıra buluyorlar da, sanatçılar doğruluğu aramıyorlar, bu nedenle buldukları da yok; felsefenin ise bilim ve sanat arasında paradoksal bir yeri var, çünkü filozoflar doğruluğu arıyorlar, ama bulamıyorlar."[2] Bilim adamları ve sanatçılara ilişkin söylenenlerin yerinde olup olmadığı bir yana, bu ifade felsefeye ilişkin çok yaygın bir kanıyı –"felsefe doğruluğu ya da hakikati arama çabasıdır"– dile getiriyor. Doğruluğun filozofların temel sorunu olduğu söyleniyor; ama doğruluk ya da hakikat, yalnız filozofların, felsefecilerin değil; bilim adamlarının, bilgiyle uğraşan herkesin ortak ereği. Bunun da ötesinde, doğruyu bulma, doğru bilgilerle iş görme, doğru değerlendirmelere dayalı eyleme, insanın günlük yaşamının da vazgeçilmez öğelerinden biri. Doğruluk ya da hakikat sorunu, kuramsal ve kılgısal yanlarıyla, bir türlü yakamızı kurtaramadığımız bir sorun. Bir sorun olması da, çok merkezi bir kavram olması kadar, kullanıldığı bağlam ile ona yüklenen anlamların çeşitliliğiyle ilintili. Ama ne gündelik yaşamın akışında sürüklenip giden insanlar, ne de araştırmalarıyla, alanlarında yeni bilgiler üretmeye çalışan bilim adamları bu sorunla doğrudan ilgililer. Doğruluğa ilişkin kimi hazır tanım, kavram ve varsayımlardan hareket ettiklerinden, onlar için sorun, yalnızca

---

[1] "Sorun" ve ondan türetilen "sorunlaştırma," "sorunlu," "sorunsal" gibi sözcükler felsefe ve bilim tartışmalarında sıkça kullanılmaktadır. Kimi "sorunlu" kullanımlara karşın, bunlar çoğunlukla yerindedir. En azından bir araştırma söz konusu olduğunda, başlangıcında hep bir sorunun yattığı görülür. Bu yazıda da sorun, bu anlamda, araştırmanın kendisinden kaynaklandığı şey, araştırmaya kaynaklık eden "aykırılık" anlamında kullanılıyor. Eğer böyle bir "aykırılık" görülmeseydi, doğruluk konusu üzerinde araştırma yapmak da pek anlamlı olmazdı.

[2] D. Mans, *Intersubjektivitättheorien der Wahrheit*, 1974, (Dissertation, J. W. Goethe Universität, Frankfurt).

tek tek durumlarda doğru bilgilere ulaşmakla sınırlı. Bilim adamları doğru ya da doğruluğun değil, doğruların, tek tek doğru bilgilerin izini sürüyorlar, sonuçta doğru bilgi ve açıklamalara ulaşıyorlar da.

Felsefeye gelince, filozoflar felsefenin ilk başlangıçlarından bu yana konuyla ilgililer. Doğruluk ve kesinlik sorunu hep felsefenin ana uğraşlarından birisi oluyor. Belirli türden bilgiyi diğerlerinden ayırarak, onu daha sağlam ya da güvenilir bulan filozofların, bunun sonucu olarak, ya bu tür bilgi edinmeye çalıştıklarını ya da bu tür bilgiye giden yolları araştırdıklarını görüyoruz. Bu, Platon'da ideaların bilgisi ya da *episteme*, Aristoteles'te ilk nedenlerin bilgisi, Kant'ta *sentetik a priori* yargılar ya da bilim olarak metafizik, Mantıkçı Pozitivizm'de deneye dayalı ya da deneyle doğrulanabilen bilgiler şeklinde kendisini gösteriyor. Temele alınan bilgi türü farklılık gösterse de, belirli bir bilgi türüne üstünlük tanıma, onu daha üst ya da daha kesin, genel geçer, sağlam bilgi olarak görme eğilimi hep aynı kalıyor.

İşte, filozoflarca aranan doğruluk da bu bilgi türüyle ilgili, başka bir deyişle filozoflar tek tek doğruları değil de, doğruluğu, belki de "hakikat" sözcüğüyle[3] daha iyi ifade edilen şeyi arıyorlar. Ama bunun ne olduğu, neden bir türlü "ele geçirilemediği" ya da "ele geçirildiği" halde neden aramanın sürdüğü soruları yanıt bekliyor. Filozofların ya da felsefenin doğruluk karşısındaki bu çelişkili durumunun aydınlatılması gerekiyor. Aranılanın ne olduğu konusunda yeterli açıklık sağlanamayınca, bu tür tartışmaların sürüp gitmesi, daha ileri adımların atılmasını engelliyor ya da karışıklığın toz dumanında yapılanlar, çoğu kez hiç hedefe ulaşamıyor, rasgele kimi sonuçlara ulaşılsa da, başarının rastlantısallığı nedeniyle bu fazla bir anlam taşımıyor. Bu nedenle, öncelikle kavramsal açıklığın sağlanması gerekiyor.

---

[3] Bu, en azından doğruluk ya da bir önermenin doğruluğu değil, ondan daha kapsamlı, daha temel bir şey; yoksa bu türden doğruluklar çoktan biliniyor, doğrulanıp temellendirilebiliyor da.

I.1. Kavramsal Çözümleme: "Doğruluk", "Hakikat", "Gerçeklik"

Dilimizde bu sözcükler yan yana, çoğunlukla aralarındaki anlam farklılığı da pek önemsenmeksizin, biri diğerinin yerine kullanılıyor. Özellikle "gerçeklik", "hakikat"in Türkçe'si gibi düşünüldüğünden, kimi okuyucu bu sözcüğü gördüğü yerde, bunu yazarın dilinin eskiliğine verip, onu "gerçeklik" olarak okuyor ya da tersine bir işlemle "gerçeklik" sözcüğünü "hakikat" olarak okuyor. Felsefe diline gelince, yabancı felsefe terimlerini Türkçe'ye aktarmada yaşanan karışıklık, buraya da aynen yansıyor; felsefeciler bu sözcük ya da terimlerin farklı olgu ya da kavramları dile getirdiklerinin farkındalar; fakat bunların hangi sözcüklerle karşılanacağı konusunda yine de bir uzlaşma yok.

Sorunu çözmede, belki bu sözcüklerin Batı dillerindeki karşılıklarını ele almanın yeterli olabileceği düşünülebilir. Bu dillerden hareketle, belki gerçeklikle doğruluğu birbirinden ayırmak da mümkündür. İngilizce'deki "*reality*", Almanca'daki "*Realität*" ve "*Wirklichkeit*", Türkçe'deki "gerçeklik" sözcüğünün karşılığı olarak ele alınırsa; yine İngilizce'deki "*truth*" ile Almanca'daki "*Wahrheit*", Türkçe'de "doğruluk" ya da "hakikat" ile karşılanırsa, en azından "gerçeklik" ile "hakikat"/"doğruluk"-un karıştırılması sorunu dilsel olarak çözülmüş olur. Ama "doğruluk" ve "hakikat"e ilişkin olarak aynı şeyi söylemek zordur; çünkü yukarıda söz edilen dillerde "*true*", "*truth*" yanında "*right*", "*rightness*" ya da "*wahr*", "*Wahrheit*" yanında "*richtig*", "*Richtigkeit*" sözcükleri de var. Bilgi felsefesi tartışmalarında da bu sözcükler yan yana kullanılıyor. Bu nedenle, bu sözcükleri Türkçe'de de ayrı sözcüklerle karşılamanın gerekli olduğundan söz edilebilir.[4] Öneri olarak da, "*truth*" ve "*Wahrheit*"ı, "hakikat" olarak, "*right*" ve "*Richtigkeit*"ı ise "doğruluk" olarak çevirmenin sorunu çözeceği ileri sürülebilir. Ama bu

[4] B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde her ikisini de "doğruluk" sözcüğüyle karşılıyor. Ben de bu yazıda aynı yolu izleyeceğim; ama doğruluğun farklı kullanımları arasındaki anlam farklılıklarını göstermek de bu yazının amaçlarından biri.

öneri de ancak sözcük ya da dil düzeyinde bir çözüm getiriyor. Bu sözcüklerle anlatılanın ne olduğuna bakıldığında, bu dillerin kendilerinde de bulunmayan açıklığın kavramların Türkçe çevirilerinde sağlanması zaten olanaklı değil. Kısaca sorun çeviri ya da karşılama sorununu aşıyor, doğal olarak çözümü de.

Sorunu aydınlatmada yürünebilecek bir başka yol ise, bu kavramlara "nedir?", "neye ilişkindir?" ya da "taşıyıcısı nedir?" türünden sorular yöneltmek olabilir. "Neye ilişkindir" ya da "taşıyıcısı nedir?" soruları dolaylı olarak "nedir?"i de içlerinde taşırlar, bu nedenle bu sorulara verilen yanıt aynı zamanda "nedir?" sorusunu da aydınlatır; ama bu, "nedir?"li soruların bu yanıtla tüketilmesi anlamına da gelmez.

"Gerçeklik nedir?" sorusunu yanıtlayabilmek için öncelikle "gerçeklik neye ilişkindir?" ya da "gerçekliğin taşıyıcısı nedir?" sorularının yanıtlanması gerekmektedir. Bu soruların yanıtı ise "varolan" olacaktır. "Gerçeklik" varolanın ya da kimi varolanların bir özelliğidir[5] –tüm varolma gerçek olmaya indirgenmez, gerçeklik taşımayan, yani belli bir yerde, zamanda yer almayan ve teklik göstermeyen, şeylerin varlığı bütünüyle yadsınmaz ise.

Varolanların yapısı, yapı özellikleri ve diğer varolanlardan ayrımı gibi konular, genel olarak da varolan ya da varlık sorunları ise bilgi felsefesinin değil, varlık felsefesinin (ontolojinin) nesne alanını oluşturur.

"Doğruluk neye ilişkindir?" ya da "doğruluğun taşıyıcısı nedir?" sorularının yanıtı ise –en azından doğruluğun genel kullanımında– "varolan" değil, bilgiler ya da "ifadeler", "önermeler", "savlar", "kuramlar" gibi şeylerdir; ama hep bilgisel ifadelerdir. Gerçeklik, bilenden, bilinçten bağımsız olarak varolan

---

[5] B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde "gerçek", "1. düşünülen, tasarımlanan, imgelenen şeylere karşıt olarak varolan ve 2. bilinçten bağımsız olarak varolan" diye açıklanıyor. Bu tanım ya da açıklama, bizim gerçeklik kavramımızla tam örtüşmemekle birlikte, genelde "gerçek olma"nın varolana ilişkin olduğuna ilişkin savımızı destekler niteliktedir.

şeylere ilişkin bir özellik iken; "doğruluk" varlığını bir varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye borçludur. Varolana ya da varolanlara ilişkin saptamada bulunan bir özne olmaksızın bir bilgiden, bir önerme ya da kuramdan, bunun doğal sonucu olarak da doğruluk-yanlışlıktan söz edilemez. Çünkü doğru ya da yanlış olması söz konusu olan şey, yalnızca bir bilgi öznesi tarafından ortaya konulan ifadeler ya da savlardır, kısaca bilgilerdir; şeyler ya da nesneler değil. Genel olarak bu tür sorunlarla uğraşmak ise bilgi felsefesinin konusudur, varlık felsefesinin değil.

"Doğruluk" burada olduğu gibi bilgilerin, önermelerin, kuramların bir özelliği olarak, genelde "önermelerin doğruluğu" denilen anlamıyla ele alındığında, "taşıyıcı"ya bakmak, sorunu çözer gibidir. Taşıyıcıları oldukça farklı olan "gerçeklik" ve "doğruluğun" aynı şey olmadıkları açıktır. Ama çözüm konusunda aceleci olmamak gerekir. Buraya kadar yürütmeye çalıştığımız sorgulama tarzına yöneltilebilecek kimi eleştiri ve karşı çıkışlar olabileceği gibi, doğruluğun, taşıyıcısı bilgiler, önermeler olmayan bir kullanımının olduğu da söylenebilir. Böyle bir kullanımın örnekleri olarak, Thomas Aquinas, Anselmus, Hegel ve Heidegger'in doğruluk/hakikat görüşleri verilebilir. Gerçi önermelere ilişkin olan doğruluk kavramı felsefe tarihinde hep ön plândadır, ama bunun dışına çıkan örnekleri de gözardı etmemek gerekir. Günlük dilde –hakikî arkadaş, hakikî sevgi, hakikî altın vb. örneklerde– olduğu gibi, felsefî söylemde de doğruluğun bu bağlamda da kullanıldığı görülmektedir. Anılan örneklerde karşıtlık, asıl olan ile öyle görünen arasındadır: Hakikî altın gerçekten altın olan, sahte altın ise altın gibi görünen, ama aslında altın olmayandır. "Hakikî arkadaş" ile "arkadaş gibi görünen"de de durum aynıdır.

Varlığa ilişkin olarak kullanılan ve doğruluk yerine, hakikat olarak adlandırmayı daha uygun bulduğumuz "varlıksal doğruluk" da, temelde aynı ilkeye dayanmaktadır. "Hakikî olmak varlığın kendisinin bir belirlenimidir... Hakikî olan ... varlığın

kendi özüne uygun düşendir."[6] "Ontolojik doğruluk ya da hakikat"[7] olarak da adlandırılan varlığın hakikati, varlığın kendi özüne ya da idesine uygun düşmesi olarak anlaşılmaktadır.

Doppelgesicht der Wahrheit(*Doğruluğun İki Yüzü*) kitabının yazarı Otto Friedrich Bollnow, bu iki doğruluk kavramını, Johannes İncilinden İsa ile Pilatus arasında geçen bir konuşmaya dayanarak açıklamayı dener.[8] İsa, "ben doğruluğa/hakikate tanıklık etmem gerektiği için dünyaya geldim, onun için doğdum" der. Başka bir yerde de bunu daha keskin bir biçimde ifade eder. "Ben... hakikatim ..." Bunu Pilatus alaycı bir biçimde "doğruluk (hakikat) nedir?" sorusuyla yanıtlar. İsa'nın "ben hakikatim" deyişinde dile gelen varlıksal doğruluk (hakikat) ile "doğruluk/hakikat nedir?" sorusunda dile gelen ya da bu anlamda da anlaşılabilir görünen, söylenenin yerindeliğini sorgulayan, bilgisel-doğruluk arasındaki karşıtlık, bu örnekle ortaya konur.

Michael Landmann da bu iki doğruluk kavramını, onların Eski Yunanca ve İbranca dillerinde kullanılan farklı anlamlarından yola çıkarak açıklamaya çalışır.[9] Landmann "ayna"ve "kaya" simgeleriyle ifade ettiği bu iki doğruluk kavramından, "ayna" ile simgeleştirdiği Eski Yunanca doğruluk kavramının, Batı felsefeleri için belirleyici olan doğruluk kavramı olduğunu söyler. Bu kavram bilgiye ilişkindir. Doğru bilgi ise verili bir durumu olduğu gibi yansıtan bilgidir. Bu nedenle onu "ayna" sembolüyle ifade eder; İbranca kaynaklı ikinci doğruluk kavramı ise esas olarak varlığa ilişkindir. Bir şeyin veya bir insanın ve doğal olarak da Tanrının güvenilirliğini, sağlamlığını dile getirir. Bu nedenle de Landmann onu "kaya" olarak adlandırır;

---

[6] O. F. Bollnow, *Doppelgesicht der Wahrheit*, s. 13.

[7] L. B. Puntel, Wahrheit, *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Band III, H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (der.), s. 1664.

[8] Bollnow, a.g.y., s. 9. (Bu konuşmalar Johannes İncili 18, 37 ve 14,6'dan aktarılmaktadır.)

[9] Bkz. M. Landmann, *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonischen-biblischen Gespräch.*

çünkü ancak sağlam, sabit ve güvenilebilir olan şey üzerine bir yapı kurulabilir.

Doğruluğun iki anlamı arasındaki farklılığın kökenini, kavramın İbranca ile Yunancadaki anlam farklılığında gören bu düşünceye katılınmasa da –çünkü Yunanca *alétheia* (:açık olma, kendini açığa vurma) da Heidegger doğruluk görüşünde olduğu gibi temelde varlığın bir özelliği olarak ele alınabilmektedir– bu örnekler iki doğruluk kavramının temeldeki farklılığını bize göstermektedir.

Bugün doğruluk tartışmalarına konu olan ya da doğruluk kuramlarınca tartışılan, esas olarak, doğruluğun bir anlamı, bilgilere, önermelere ilişkin olan doğruluktur. Varlığa ya da varolana ilişkin doğruluk ya da varlığın hakikati sorunu Heidegger, Jaspers ve başka kimi varoluşcular –Otto Friedrich Bollnow gibi– dışında 20. yüzyıl felsefe tartışmalarında pek görülmez. Günümüz bilgi felsefesinde egemen olan eğilim, bilgi sorunlarını yalnız bilgi kuramı çerçevesinde ele almak, varlıkbilimsel (ontolojik) unsurları tümüyle bilgi felsefesi dışında bırakmak yönündedir. (Bu nedenle de, genel bilgi kuramsal sorunlar gibi, doğruluk sorunu da çözümlemeci ya da deneyci-mantıkçı bakış açısından ele alınmaktadır. Böyle bir bakış açısının doğal sonucu ise bilginin varlıkbilimsel temellerini dışarıda bırakmasıdır. Bu nedenle doğruluk görüşleri tartışılırken, bilgiyi varlık temelleriyle ele alan Nicolai Hartmann gibi filozoflardan hiç söz edilmemesi şaşırtıcı değildir.)

I.2. Doğruluğa İlişkin Kimi Sorunlar

Birinci anlamıyla, yani bilginin bir özelliği olarak doğruluk nedir? Ne gibi doğruluk sorunlarından söz edilebilir? Neden doğruluk bir felsefe sorunu olarak hep varlığını sürdürmektedir? Doğruluk sorunu da nedir? Soruları daha da çoğaltmak olanaklı, ama doğruluğun olanaklı olup olmamasından ne olduğuna, bir doğruluk ölçütü sorunundan saltık doğruluk ve kesinlik tartışmalarına birçok konunun bu çerçevede tartışıldığı iyi bilinmektedir –doğruluk tartışmalarının günümüzde yeni-

den yoğunlaştığı da. Bu, bir yandan doğruluğun felsefenin ana sorunlarından biri olmasıyla, öte yandan –bilim felsefesinin gelişimiyle doğruluk-doğrulamaya ilişkin yeni sorunların felsefe tartışmalarında daha fazla yer almaya başlamasının sonucu olarak– bilgi kuramının felsefede gittikçe daha fazla ağırlık kazanmasıyla ilintilidir.

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılda "uygunluk" (*correspondence*) kuramını eleştiren kimi doğruluk kuramlarının ortaya konulmasıyla başlayan tartışmalar, farklı türden sorunları da birlikte getirmiştir. Bu sorunlar genel bilgi sorunlarından belirli bir doğruluk sorusuna kadar uzanmaktadır.

(1). Doğruluk sorunu, öncelikle, insanın *doğruluğa ulaşıp ulaşamayacağı ya da ne derece ulaşabileceği* sorusuyla ilgilidir. Bu haliyle de sorun, bilgi felsefesinin ana sorunlarından birisidir. Antik felsefeden bu yana sürüp gelen, nesnelerin oldukları gibi bilinip bilinemeyecekleri ya da insanın bilme yetisinin nesnelerin doğasını bilmeye ne kadar elverişli olduğu, doğruluğun olanaklı olup olmadığı, olanaklıysa bunun saltık doğrular olarak görülüp görülemeyeceği, doğruluğun (bazı şeylere –örneğin insana, kişiye–) göreceli olup olmadığı soruları, başka bir deyişle bilgi felsefesinde bilinemezcilik, şüphecilik, görecelilik tartışmaları temelde hep bu konuya ilişkindir. Sokrates ve Platon'un Sofistlere karşı tutumlarında ana izleklerden biri olan "kesin" bilginin varlığını kanıtlama çabası, 20. yüzyılda da birçok filozofun ana sorunu olmayı sürdürür. Sofistlerin yerini alan, onların savunduğu türden bir yaklaşımı savunan kimi bilgi görüşlerine –bilinemezcilik, görecelilik ve şüphecilik vb. bilgi görüşlerine– 20. yüzyılda da farklı biçimlerde rastlanmaktadır.

Tüm bu tartışmalarda asıl tartışılanın doğruluktan çok "kesinlik", "saltıklık" sorunu olduğu, birçok tartışmanın da bu ikisini aynı şey saymaktan kaynaklandığı görülmektedir. Bu nedenle, ikisi arasındaki farklılığın ortaya konulması, yüzyıllardır süren kimi sorunları çözecektir. Çünkü bugün de doğruluğun bir felsefe sorunu olarak sıkça konu edilmesinde, doğruluğun taşıyıcısı ve anlamı tamamıyla farklı iki kullanımının (varlığa ve

önermelere ilişkin doğruluk ya da hakikatin) karıştırılması kadar, doğruluğa "kesinlik" olarak bakılmasının, doğruluğun ya saltık ya da göreceli olması gerektiği düşüncesinin payı büyüktür. Bu düşüncenin temelinde de, bilgiyi benzeşikmiş gibi ele almanın, bilgiler arasındaki yapısal farklılıkların, bilginin ilişkin olduğu varolanın ya da bilgi nesnesinin bütünüyle tartışma dışı bırakılmasının yattığı söylenebilir.

(2). İkinci olarak, doğruluk sorunu *doğruluğun taşıyıcısı* sorunudur. Yukarıda ele aldığımız bu sorun, doğruluk tartışmalarının merkezî konularından biridir. Doğru veya yanlış olarak nitelediğimiz şey nedir? "Doğru"yu hangi bağlamda kullanıyoruz? Kısaca, doğruluk neyin özelliğidir? Varlığa ilişkin olanını bir yana bırakırsak, doğruluğun bilgilere, kanılara, inançlara, fikirlere, önermelere, ifadelere, tümcelere, sözcüklere, kuramlara, betimlemelere, savlara vb. şeylere ilişkin bir nitelik olduğu söylenmiştir. Bunlardan bazıları diğerlerini de içlerinde taşımaktadır. Örneğin betimleme ya da savlar, ifade ya da tümcelerle dile getirilir; bir kuramı oluşturan da çeşitli önermelerdir. Sözcükler ve inançlar gibi kimilerinin doğruluğundan söz etmek ise büsbütün sorunludur. Ayrıca bir önerme, ifade ile bir tümce arasındaki fark, hangisinin doğruluğun zeminini oluşturduğu da oldukça tartışmalıdır. Austin, ne önermelerin (*proposition*), ne de tümcelerin (*sentence*) doğru ya da yanlış olabileceğini; doğruluğun ifadelere ilişkin olduğunu söyler. Ona göre bir tümce sözcüklerden oluşur, bir ifade ise sözcüklerle yapılır. İfadeler "yapılır" ya da "oluşturulur", ama sözcük ve "tümceler" kullanılır.[10]

Belki kısaca doğruluğun taşıyıcısının bilgiler olduğu, bilginin de nesnesi olan bir ifade olduğu, yani bir varolan hakkında bildirimde bulunan bir ifade olduğu söylenebilir. Ama bu durumda da, "nesneye sahip olma"dan ne anlaşıldığı, bilgi, önerme ve ifadenin nasıl birbirlerinden ayrılacakları gibi soruların

---

[10] J. L. Austin, *Wahrheit, Sprachhandlung- Existenz -Wahrheit. Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie*, der. M. Schirn, s. 165. (Orjinali "Truth", *Proceedings of Aristotelien Society*, Vol. XXIV, 1950).

yanıtlanması gerekmektedir.

3. Üçüncü olarak doğruluk sorunu her şeyden önce *"doğruluğun ne olduğu sorunu"*dur. Burada tartışma daha sorunun nasıl dile getirileceği ya da nasıl anlaşılacağı konusunda başlamaktadır. Genelde soru "doğruluk nedir?" şeklinde ifade edilmektedir; ama bununla neyin sorulduğu pek açık değildir. Doğruluk kavramının ne olduğu mu sorulmaktadır, yoksa doğruluk denen şeyin ne olduğu mu? Bu soruyla beklenen, bir doğruluk tanımı mıdır, yoksa doğruluğu özü, ne olduğu (neliği) mudur?

Kimileri sorunu, "doğruluk kavramı"ına ilişkin bir sorun olarak ele alırlar. Bu grupta yer alan L. B. Puntel "doğruluk kavramını" *explikandum* olarak alan bir doğruluk kuramının şu dört soruyla da ilgili olabileceğini söyler. Bu sorular, (1) doğruluk nedir?, (2) "doğruluk" (doğru) denilince ne anlaşılır?, (3) "doğru yargı", "doğru tümce", "doğru ifade (önerme), "doğru iddia" vb. inin anlamı nedir?, (4) "y doğrudur"un anlamı nedir?

Puntel'e göre bu dört soru ya aynı şeyi soru konusu edinmezler ya da aynı şeyi soruyor olsalar bile, bunu aynı şekilde yapmazlar.[11]

Kimileri ise, "doğruluk nedir?" sorusunun, yasaklanması gereken bir soru olmasa bile, en azından kaçınılması gereken bir soru olduğunu, sorulduğunda da bunun bir anlam sorusu olarak anlaşılmasının daha yerinde olacağını belirtirler. "... nedir?"-li sorular, çocuk soruları da aslında kelimelerin anlamlarını sormazlar mı? O halde "doğru nedir?" sorusu, "doğruluğun anlamı nedir?", "doğruluk ne demektir?" biçiminde anlaşılıp ele alınmalıdır. Bu da günlük dilden hareketle doğruluğun belirlenmeye çalışılmasıyla başarılabilir.[12]

P. Weingartner ise "Doğruluk Kuramına İlişkin Dört Soru" adlı yazısına "'doğruluk nedir' diye sormak uygun mudur?" sorusuyla başlar. Bu doğruluk kuramına ilişkin birinci sorudur. Soruya verilen olumlu ve olumsuz yanıtların irdelenmesi sonu-

---

[11] L. B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1983, s. 3-4.

[12] W. Franzen, *Die Bedeutung von "wahr" und "Wahrheit"*, 1982, s. 14-19.

cunda, sorunun bu biçimiyle sorulmasının yanlış olacağı kanısı güçlenir. Zira "doğruluk nedir" sorusu çok anlamlıdır; çünkü "doğruluk nedir?" sorusu yanlış varsayımlara dayanmaktadır. Öyleyse bu soruyu sormak uygunsuz ve yanıltıcıdır. Bunun yerine "'doğruluk denilince ne anlaşılır?' veya 'doğruluk denilince ne anlaşılmalıdır?' diye sormak daha uygun görünmektedir."[13]

Yalnız doğruluğa özgü olmayan, günümüz felsefecilerinin bu türden sorulara getirdikleri bu açıklamaların önemli olduğu, üzerinde durulması gerektiği açıktır. Anlam çözümlemeleriyle aydınlatılmayan "... nedir?"li soruların ya da "doğruluk", "gerçeklik" gibi kavramların, tartışmaları sona erdirebilecek açıklıkta ele alınabilmeleri olanaklı değildir. Buna karşılık "... nedir?"li soruların sorulduğu, bunlara yanıt beklenildiği, bu soru ve yanıtların da anlam açıklamalarından daha fazlasını gerektirdikleri açıktır. "Doğruluk nedir?" sorusu yalnız kuramsal bilme isteğinin sordurduğu bir soru değil, kılgısal nedenleri de olan bir sorudur. "Bir ifade ne zaman doğrudur?" sorusu, belirli bir durumda bir önermenin doğruluğunu belirlemek, bununla da belirli bir karar vermek ya da belirli bir eylemde bulunmak isteyen kişinin de sorusudur.

Soru ister "doğruluk nedir?", ister "bir önerme ne zaman doğrudur?", isterse "doğruluk ne demektir?" biçiminde dile getirilsin, bununla elde edilmek istenen, temelde bir ifade ya da önerme ve benzeri şeylere ilişkin olarak kullanılan "doğru" yükleminin neyi, ne tür bir ilişkiyi ya da niteliği dile getirdiğidir. Bunun yanıtı ise farklı doğruluk görüş ve kuramlarının doğmasına yol açar. Farklı doğruluk kuramları bu ve benzeri soruları yanıtlamaya çalışır. Bunların en eskisi uygunluk kuramıdır. Tutarlılık kuramı, pragmatizmin doğruluk kuramı, *diskurs* ya da görüş birliği kuramı, taşırılık kuramı ile anlambilimsel doğruluk kuramı diğer en çok sözü edilen doğruluk kuramlarıdır.

Bu kuramların doğruluk sorununun farklı yanlarını nesne

---

[13] P. Weingartner, "Vier Fragen zum Wahrheitsbegriff", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* VIII, 1964, (s.31-74), s. 32.

edindikleri, ağırlıklı olarak da nesne edindikleri bu yan üzerinde durdukları iyi bilinmektedir. Tüm bu kuramların ya "doğruluk nedir?" sorusunu ya doğrudan ele aldıkları, ya ona ilişkin bir görüşü varsaydıkları, ya da önceden varolan bir görüşe seçenek geliştirmeye çalıştıkları, böylece de her durumda doğrudan veya dolaylı olarak bu temel soruyla ilgili oldukları söylenebilir.[14]

Birçoklarına göre, "doğruluk nedir?" ya da "bir ifade ne zaman doğrudur?" sorularının yanıtı, sırasıyla "olgulara uygunluktur" ya da "ifade olgulara uygun düştüğü zaman"dır. Kısaca doğruluk uygunluktur. Austin bu ifadelerin dile getirildiği dili bilen birisinin burada yanılmasının mümkün olmadığını, kişinin başka bir seçiminin söz konusu olmadığını söyler.[15] Bir ifadenin doğruluğu, o ifadenin olgulara uygunluğu dışında bir şey olamaz. Ama bu açıklama da ilk bakışta göründüğü gibi sorunsuz değildir. Daha önce söz ettiğimiz, neyin olgulara veya gerçekliğe uygun düşeceği sorusundan ("doğruluk taşıyıcısı" olarak adlandırılan sorun), ifadelerin nelere uygun düşeceğine, yani ilişkinin öbür ucunda neyin yer alacağına ("olgular mı, "nesne durumları" mı, "gerçekler" mi, "olup biten" mi?), bu iki uç arasındaki ilişkinin niteliğine (bu ilişki, bir uygunluk ilişkisi mi, uyuşma mı, tam uygunluk mu, kopya ya da resmetme mi?) birçok soru ve sorun bu kuramlarla birlikte ortaya çıkmakta, çözüm beklemektedir.[16]

---

[14] W. Franzen, doğruluğun anlamına ilişkin sorunun uygunluk kuramınca yanıtlandığını, bu kuramın temelde bu sorunun yanıtlanmasıyla ilgilendiğini söyler (Bkz. Franzen, "Das Wahrheitsproblem- was ist das eigentlich?", *Die Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft,* der. H. J. Sandkühler). Doğruluğun temelde uygunluk ilişkisi olduğu, diğer kuramların uygunluk kuramının karşılaştığı kimi sorunlardan yola çıkarak onu tamamlamaya ya da ona seçenek oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir.

[15] Austin, a.g.y., s. 166.

[16] Üç grupta toplanabilecek olan, uygunluk kuramına ilişkin sorularla ilgili olarak, W. Franzen'a, ("Zur neueren Wahrheitsdiskussion", *Zeit-*

Ayrıca "doğruluk nedir?" sorusu, sıkça başka bir soruyla karıştırılmakta ya da başka bir soruyla iç içe ele alınmaktadır. Bu soru bu yazıda 4. doğruluk sorunu olarak ele alacağımız doğruluk ölçütüne ilişkin sorudur.

I.3. Doğruluk ve Doğruluk Ölçütü

Doğruluk kavramına ilişkin sorunun, doğruluk ölçütüne ilişkin soruyla bağlantısı nedir? Kavrama ilişkin soru kesin olarak ölçüt sorusundan ayrılmalı mıdır? Bir doğruluk kuramı, doğruluk kavramını, doğruluk ölçütünden saltık olarak ayırırsa çok dar mı olmaktadır? Yoksa ikisi birlikte ele alındığında çok mu geniştir?[17]

Öncelikle söylenilmesi gereken, bu ikisinin farklı, ama birçok bakımdan iç içe sorular oldukları, en azından ölçüt sorusunun kavram ya da nelik sorusuna dayandığıdır. Kavrama ilişkin soruda olduğu gibi, ölçüt sorusunda da farklı anlamaların, farklı soru biçimlerinin olanaklı olduğu göz önüne alınırsa, bu ikisi arasındaki bağlantının karmaşıklığı daha iyi anlaşılır. Yine de bu iki sorunun temelde birbirinden oldukça farklı olduğu, sorulardan birincisine olumlu yanıt veren bir doğruluk görüşünün, ikincisini yanıtlanamayacak bir soru görmesinin tümüyle olanaklı olduğu söylenebilir. Bu iki sorunun bağlantısını konu edinenlerin çoğunluğu, doğruluk kavramına ilişkin soruların, doğruluk ölçütüne ilişkin sorulardan bağımsız olarak ele alınması gerektiğini savunurlar.[18]

Doğruluk ölçütü sorunu, bir ifadenin doğru olduğunun nasıl ortaya konulabileceği, gösterilebileceği ya da kanıtlanabileceği sorunudur. Bir ifade ya da önermenin doğru olduğuna neye

---

schrift für Philosophische Forschung, Band 35, 1981, s. 76-79 Band 35, 1981, s. 76-79) bakılabilir.

[17] G. Skirbekk (der.), *Wahrheitstheorien*-Einleitung, s. 11-12.

[18] Kendisi de aynı görüşte olan W. Franzen'a göre, bu iki soru kümesinin kesinlikle ayrılması gerektiğini savunanların başında Carnap gelmektedir; Tarski, Rescher, Bunge, Albert ve Klaus da bu görüş yanlıları arasında sayılmaktadır (Franzen, 1982, s. 19).

dayanılarak karar verilecektir? Hangi yönteme dayanarak doğruluk ya da yanlışlık ortaya çıkarılabilecektir? Bir ifadenin doğruluğundan nasıl emin olunabilecek ya da ifadenin doğru olduğu nasıl iddia edilip kanıtlanabilecektir?

Bu ve benzeri sorular, doğruluk ölçütüyle ilgili tartışmanın odağını oluşturmaktadır. Doğruluk kuramları, kendi ilgi alanlarına da koşut olarak, bu sorulardan birini ya da birkaçını merkeze alarak yanıtlamaya çalışmaktadırlar. Günümüzde tutarlılık kuramının başlıca savunucularından biri olan N. Rescher, ölçüt sorununu, "neyin ussal olarak ve güvenceyle doğru olduğunun düşünülebileceği ya da doğru olarak ele alınabileceği" sorunu olarak ele alır. Onun, en azından ilk dönemde, kesin olarak doğruluk tanımından ayırdığı doğruluk ölçütünden beklediği, bize bir bilginin doğru olduğunu iddia edebilme hakkı ya da yetkisi veren bir araç olmasıdır. Tutarlılık bize böyle bir ölçüt sağlayabilmektedir. Bir doğruluk testi ya da doğruluk ölçütü geliştirmek, tutarlılık kuramının esas amacıdır.

Rescher, doğruluğun anlamını sormanın ve doğruluk tanımı yapmanın, doğruluk kavramının kullanım koşullarını belirlemekten, sonuçta da bir doğruluk ölçütü geliştirmeye çalışmaktan tümüyle farklı olduğu kanısındadır. Ona göre, bir turnusol kağıdı yardımıyla bir sıvının asit olup olmadığı, bir zekâ testi yoluyla da bir insanın zeki olup olmadığı saptanabilir, ama buradan ne asit olmanın ne anlama geldiği, ne de zeki olmanın ne anlama geldiği konusunda bir sonuç çıkarılmaz.[19] Bir şeyin, bir unsurun eksikliğini ya da bulunduğunu saptamak ayrı şey, tanımını ya da belirlenimini yapmak ayrı şeydir.[20]

Rescher işte bu anlamda, bir ifadenin doğru olup olmadığını ortaya çıkarmada kullanılabilecek bir tutarlılık kuramı geliş-

---

[19] Gerek turnusol kağıdı deneyiyle, gerekse zekâ testiyle ilgili açıklamalarında Rescher haklıdır. Ama "zeki olma"nın ya da asitin ne olduğu bilinmeden, böyle bir kavram ya da tanıma sahip olunmadan, bu deneylerin yapılamayacağı; zeki olmanın ne olduğu bilinmeden, bir kişinin zeki olup olmadığından söz etmenin mümkün olmadığı da açıktır.

[20] N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, 1982. (İlk yayınlanışı 1973).

tirmeyi hedefler. Ona göre bir tutarlılık kuramı ya da tutarlılık ilkesi, öteki kuramlara göre en üstün doğruluk ölçütünü sağlayan kuramdır.[21]

Doğruluk ölçütü sorunu yalnız tutarlılık kuramına özgü olan bir sorun değildir.[22] Uygunluk kuramını savunanlar da bir doğruluk ölçütü geliştirme peşindedirler. Nicolai Hartmann'ın doğruluk ölçütüne ilişkin görüşü buna iyi bir örnektir. Geleneksel uygunluk kuramını savunan Hartmann, doğruluğu, nesneye ilişkin olarak bilinçte oluşan imgenin (*Bild*) nesneye uygun düşmesinde görür. İmgenin nesneye uygunsuzluğu ise yanlışlık ya da hata olarak adlandırılır. Doğruluk ya da doğru olma, yalnızca nesnenin imgesinin bir özelliğidir, ama bu imge de ancak onun kendisinden bağımsız olarak varolan nesneyle ilişkisinde söz konusu olmaktadır.[23]

Doğruluk ölçütü ise, nesneyle nesnenin imgesi arasındaki ilişkiyi, yani uygun düşüp düşmeme ilişkisini saptamaya yöneliktir. Böyle bir uygun düşmenin olduğu konusunda şüphe yoktur; ama öznenin bu türden bir uygunluğu bilip bilemeyeceği tümüyle ayrı bir sorudur. İşte doğruluk ölçütü de bu ikinci noktayla ilgilidir. Eğer öznenin böyle bir uygunluğu bilmesi olanaklıysa, bu bir doğruluk ölçütünün olanaklı olması demektir.[24]

---

[21] Tutarlılığın genelde bir doğruluk ölçütü, doğruluğu sınamada bir dayanak noktası olarak kullanılabileceği düşünülebilir olmakla birlikte, bunun yeterli bir ölçüt oluşturamayacağı açıktır. Tümüyle tutarlı olan bir bilgi ya da önermeler dizgesinin, gerçeklikle ilişkisine bakılmadan doğru olarak nitelenmesi güçtür. Bu olsa olsa tutarlı bir dizge olarak nitelenir, doğru değil.

[22] Franzen tutarlılık kuramıyla pragmatizmin, esas olarak, doğruluk ölçütü sorunuyla ilgilendiklerini, uygunluk kuramının ise, doğruluğun tanım ya da belirlenmesiyle uğraşan tek kuram olduğunu söyler (Franzen, 1978, s. 92-93). Buradan uygunluk kuramının doğruluk ölçütü sorunuyla pek ilgilenmediği sonucu da çıkmaktadır. Ama kimi görüşler, örneğin N. Hartmann'ın doğruluk görüşü bunu doğrulamamaktadır.

[23] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 56.

[24] Hartmann, a. g. y., s. 67.

Hartmann doğruluk ölçütünün olanaklı olduğu görüşündedir; fakat bu ölçüt saltık değil, görecelidir. Göreceli olması, ondan beklenen işlevi yerine getirmesine engel değildir. Hartmann'a göre ölçütün anlamı, önceden varolan bir bilgi içeriği (imge) için, bir doğrulayıcı olmasıdır. Bu doğrulayıcı ise, kendisinden doğruluğunun kanıtlanmasının beklenildiği bilgi içeriğinden elde edilemez. O nedenle doğrulayıcının bu söz konusu bilgi içeriğinden bağımsız, başka bir yere ya da kaynağa dayanması gerekmektedir.[25] Ancak böyle yeterince ayrışık iki bilgi kaynağı, nesneden farklı yollarla alınan iki farklı kanıtın olması, bunların bilinçte karşılaştırılabilir olması durumunda, doğrulayıcı bir kanıt ya da aynı şey demek olan bir doğruluk ölçütü olanaklı olmaktadır. Böylece göreceli bir doğruluk ölçütü, ikisi de bir ve aynı gerçek nesnenin aşkın kavranılışı olan, iki farklı bilgi kaynağının (dayanağının) –bunlar real varlıkta *a priori* ve *a posteriori* bilgilerdir– birbirine uygun düşmesiyle olanaklı hale gelmektedir; yani doğruluk ölçütü aşkın geçerliği olan içkin bir uyuşmada ortaya çıkmaktadır.[26]

Bu iki doğruluk ölçütü görüşünde de olduğu gibi, bugün genel olarak paylaşılan kanı, saltık, genel ve her durumda doğru olanla olmayanı ayırmaya elverişli bir doğruluk ölçütünün olmadığı, bu türden saltık bir ölçütün pek olanaklı da görülmemesidir.[27] Bu nedenle, doğruluk kuramlarından beklenebilecek olan, bilgilerin doğruluklarını sınamaya yarayan kimi yöntemler geliştirmeleridir. Tutarlılık ya da nesneye geri giderek, nesneye ilişkin imgeyi, nesnenin kendisiyle karşılaştırma, söz konusu bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bize kanıt sağlar; ama bu kanıtı saltık bir doğruluk ölçütü olarak görmek yanıltıcıdır.

---

[25] Hartmann, a. g. y., s. 429.

[26] Hartmann, a. g. y., s. 430.

[27] W. Franzen, "Das Wahrheitsproblem–was ist das eigentlich?", *Die Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft* (1978), s. 95.

II. Bölüm
DOĞRULUK SORUNUNUN GEÇMİŞİ

Günümüzün doğruluk tartışmalarını doğru anlayabilmenin, doğru değerlendirebilmenin yolu her şeyden önce yüzyıllardır süren tartışmaları göz önünde bulundurmaktan geçiyor. Bir bilgi alanı olarak felsefenin bu sorunla karşı karşıya gelmesi, neredeyse kendisi kadar eski. Bu nedenle doğruluk sorununun tarihçesine Eskiçağdan başlamak gerekiyor. Aslında ilk felsefe sorusuyla felsefî bilgiye giden yolun açılmasıyla birlikte, bu bilginin doğruluğu sorununa da adım atılmış oldu. Sofistlerle de bilgi sorunu bir felsefe sorusu olarak görülmeye başlandı.

II.1. Eskiçağda Doğruluk/Hakikat Sorunu

Eskiçağda, bir bilgi sorunu olarak doğruluk sorunu ilk kez Platon ve Aristoteles'in görüşlerinde yerini bulur. Bu nedenle bu bölümde ağırlıklı olarak bu iki filozofun görüşlerine yer verilecektir. Fakat bundan önce onların konuya ilişkin tartışmalarının çıkış noktasını oluşturan Sokrates öncesi dönemin doğruluk görüşleri üzerinde durulması gerekmektedir.

II.1.1. Sokrates Öncesi Felsefede Doğruluk

Bu dönemde doğruluk ana tartışma izlekleri içinde yer almaz. Ancak ilginin doğadan insan ve bilgi sorunlarına kaymasından sonra, doğruluğun siyaset ve etik sorunlarla bağlantısı nedeniyle, dolaylı bir biçimde konuyla ilgilenildiği görülür. Ama doğruluk sorunu kendi başına önemli bir felsefe sorunu diye görülmez. Gerçi doğruluk/kesinliğe ilişkin kimi değinilere daha ilk filozoflardan başlayarak hep rastlanılmaktadır; ama bunlar konuyu derinlemesine ele almaktan oldukça uzak olup, daha çok "özlü sözler" olarak nitelendirilebilecek açıklamalardır.

İnsan ve bilgi sorunlarını Antik Felsefe'ye sokan kişilerin genellikle Sofistler olduğu söylenir. Bir bilgi sorunu olarak doğruluktan söz edildiğinde de ilk anılması gereken düşünürler Sofistler'dir. Aslında Sofistler'in tartışmaları daha çok retorik ve

etik sorunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Ama her iki alanda da etkinliklerin konusu insandır. Bu nedenle, dolaylı olarak insan, insanın eğitilebilirliği, erdemin öğretilebilirliği gibi konular da ele alınıp tartışılır. Bilgi ve doğruluk sorunları bu tartışmaların temelinde yer aldıkları için, önce bu sorunların ele alınması ya da bu konularda açıklık sağlanması gerekmiştir. Kısaca etik sorunların çözümü, kimi bilgi sorunlarının çözümünü gerektirdiği için Sofistler bilgi ve doğruluk konusuyla ilgilenirler.

Protagoras'ın "bütün şeylerin ölçüsü insandır, varolanların olduğunun, varolmayanların olmadıklarının"[1] ifadesi Sofistlerin doğruluk görüşlerine ilişkin en sık alıntı yapılan tümcedir. Buna yine Protagoras'a ait olduğu söylenen "her bir şey bana nasıl görünürse benim için öyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle... üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir" tümcesi ile "her şey üzerine birbirine karşıt iki söz söylemek mümkündür" tümcesi de eklenebilir. Protagoras'a ait olduğu düşünülen bu ifadeler, doğruluğun göreceliğinin kanıtı olarak kullanılmakta, Sofistlerin bilgi ve doğruluk görüşlerinin esasını da bu göreceliğin oluşturduğu söylenmektedir. "Bütün şeylerin ölçüsü insandır" ifadesi, "insan" sözcüğüyle neyin anlatıldığına göre farklı anlamlara gelmektedir. Eğer "insan" sözcüğü insan türünü değil de, tekleri, bireyleri imlemek için kullanılmışsa, buradan doğruluğun göreceliğine ilişkin bir sonuç çıkarmak olanaklı gibi görünse de, yalnız bu ifadeye dayanılarak, –konuya ilişkin diğer ifadeler bir yana bırakarak– buradaki göreceliğin doğruluğa ilişkin olduğu sonucu çıkmaz. Özellikle tümcenin ikinci kısmı dikkate alındığında bu sonuca ulaşmak daha da güçleşmektedir.

"Her bir şey bana nasıl görünüyorsa benim için öyle, sana nasıl görünürse senin için öyle ... üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir"[2] ifadesine gelince, bunun algıya dayanan bu tür yargıların göreceliğini dile getirdiği açıktır. Bu tür ifadeler söz konusu olduğunda, yargıların nesnelerinin varlık-

---

[1] Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* II, s. 263.

[2] W.Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, s. 194.

sal özelliğinden kaynaklanan bir göreceLilikten söz edilebileceği açıktır. Ne var ki tüm bilgiler bu türden olmadığı gibi, bu tür ifadelere geri de götürülemezler. Bu nedenle "soğukluk", "sıcaklık" gibi kendileri göreceli nitelemeler olan yüklemlere, hem de yalnız bunlara bakarak her türlü bilginin göreceli olduğunu çıkarmak güç görünmektedir.

Diğer ünlü Sofist Gorgias'ın kendisi kadar ünlü "hiçbir şey yoktur; varsa bile insan için kavranılamazdır; kavranılır (bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz"[3] ifadesi, görecelik savının da ötesine geçen bir bildirimde bulunmaktadır. İnsan için nesneleri kavramanın olanaklı olmadığı savı bilinemezcilik olarak anlaşılabileceği gibi, daha sonraları I. Kant'ın söylediği kendinde şeylerin (*Ding an sich*) insan bilme yetisi için ulaşılabilir olmaması biçiminde de anlaşılabilir.

Daha önce de değinildiği gibi, Sofistlerin doğruluk, doğruluğun göreceliği üzerinde durmaları retoriğin gücünü kanıtlamak içindir. Doğruluk sorunu onlar için kendi başına bir önem taşımaz. Retorikçinin gücü doğruluğun göreceliğinden kaynaklanmaktadır. Doğru, doğru olduğu gösterilebilen, kanıtlanabilendir. Bunun ötesinde "kendinde doğru" diye bir şey söz konusu değildir. Eğer böyle bir şey söz konusu olsaydı, o durumda retorikçinin yapabileceği de sınırlı olurdu.

Sofistlerin doğruluk konusunda söyledikleri ya da onlara yüklenen doğruluk anlayışı bugün de felsefe tartışmalarında kendini gösterse de, doğruluk tartışmaları içinde kendi başına bir ağırlık taşımaz. Sofistlerin doğruluk anlayışları daha çok Sokrates ve Platon'un bu konudaki tartışmalarına temel oluşturmaları açısından önemlidir. Sokrates, bilindiği gibi, tartışmalarının birçoğunda Sofistlerin görüşlerini ele alıp eleştirir. Platon'u *doksa* (kanı)ların yanında *episteme* (kesin bilgi)nin de olanaklı olduğu sonucuna götüren, Sofistler'in karşıt görüşleri ile Sokrates'in bu yöndeki görüşleri olur. Kısaca doğru ve kesin bilginin olanaklılığına ilişkin daha sonraki tartışmalarda Sofistler'in görüşleri hareket noktası oluşturmuştur.

---

[3] Kranz, a. g. y.., s. 197.

II.1.2. Platon'da Doğruluk

Platon, gerek bilgi türleri arasındaki farka dikkat çeken bilgi görüşüyle, gerekse bu farklılığı dayandırdığı varlık görüşüyle bilgi felsefesi tarihinde ilk büyük filozof olarak görülebilir. Ona bu yerini kazandıran, hem bilgiye, doğru-kesin bilginin olanağına ilişkin yaptığı çözümlemeler, hem de bilgi ile varolan ya da bilginin doğruluğu ile bilginin konu edindiği varolanın yapı özelliği arasındaki bağlantıya, dolaylı bir biçimde de olsa işaret etmiş olmasıdır. Kanımızca, onun *idea*lar temeli üzerine kurulu varlık görüşüne ya da yalnız *idea*ların bilgisinin kesin bilgi (*episteme*) olacağını savlayan bilgi görüşüne ne kadar karşı çıkılırsa çıkılsın, bu iki görüş arasında, bilgi türleri ve nitelikleri ile bilinenlerin türleri ve nitelikleri arasında kurduğu bağlantı öneminden bir şey yitirmez. Bu nedenle Platon'un, Aristoteles'ten de önce, bilgide ontolojik bakışın, varlık temelli bilgi görüşlerinin başlatıcısı olarak kabul edilmesi; onun bilgi felsefesi tarihindeki yerinin doğru saptanması gerekmektedir. Zira gerek bilgi ve doğruluğa, gerekse felsefede "ontolojik bakış"ın yerine ilişkin tartışmalarda, daha çok Aristoteles'le işe başlanmakta; Platon, belki de varlık görüşündeki "metafizik" olarak nitelendirilebilen kimi yanlardan dolayı genellikle atlanmaktadır. Özellikle ontolojiyle ilgili tartışmalarla kendisinden sonraki filozoflar üzerinde daha çok etkili olan ve çalışmalarıyla ontolojinin, kuramsal çerçevesini hazırlayanın Aristoteles olduğuna şüphe yoktur. Ama Platon'un bu konuda başlatıcı olması ve bilgi-varlık bağlantısını temele alan felsefî çözümleme yöntemi gözardı edilmemelidir.

Platon birçok yapıtında bilgi sorunu üzerinde durur. Sofistlerin görüşlerine karşı çıkan Sokrates'in tartışmaları sergilenir. Parmenides, Herakleitos, Empedokles gibi Sokrates öncesi filozofların bilgiye ilişkin düşünceler bir yana bırakılırsa, Sofistler, diğer birçok konuda olduğu gibi bilgi sorununda da, ya eleştirilerin kendilerine yöneldiği ya da tartışmaların kendilerinden kaynaklandığı düşünürler olmaktadır. Ama Sofistler her iki durumda da tartışmaların çıkış noktasını oluştururlar.

Politeia, *Sofist* ve *Theaitetos* Platon'un bilgi görüşlerini buldu-

ğumuz başlıca yapıtlarıdır. Özellikle *Politeia*' nın VI. Kitabında (506a-509d) ortaya konan güneş benzetmesi ile *Sofist*'te (261c-264b) konuşma (söz) üzerine açıklamaları, onun doğruluk sorununa ve bilgi türlerine ilişkin düşüncelerinin en açık biçimde sergilendiği yerlerdir.

Politeia'da bilinenleri ya da bilme konusu edinilen varolanları 'görülenler' ve 'düşünülenler' (kavrananlar) olarak ikiye ayıran Platon, kavrananlar alanında iyi *idea*sının oynadığı rolü, görülen şeyler alanındaki güneşin rolüne benzetir:

"Şimdi eşit olmayan iki parçaya ayrılmış bir çizgi al, bunlardan birisi görülenler alanını, öbürü de kavrananlar alanını göstersin. Sonra da bu parçalar yine aynı oranda ikiye böl. Böylece, elde edilen parçaları birbirleri karşısındaki aydınlık ve karanlık derecelere göre sınıflandırınca, görülenlerin (duyulara verilenlerin) birinci bölümü olarak görüntüleri elde edersin. Görüntüler diye önce gölgelere, sonra sularda ya da mat, cilalı, parlak yüzeylerde görülen yansılara ve buna benzer şeylere diyorum... Şimdi de ikinci bölümü, bu görüntülerin yansıttığı nesnelere, yani çevremizdeki hayvanlar, bitkiler ve insan elinden çıkma bütün eserlere karşılık kabul et"[4]

Duyulara verilen varolanların şemasını bu şekilde çizen ve görülen şeyleri görüntüler (imgeler) ve canlılar-yapılmış nesneler olarak iki farklı bölümde toplayan Platon, söz konusu nesnelerin varlıksal özelliğinin, bu nesnelerin bilgisinin niteliğini de belirlediğini söyler. 'Tahmin yoluyla' bilinen imgelerin (gölgelerin) bilgisi "tasarım" (*aisthesis-doksa*); "inanç" (*pistis*) yoluyla bilinen canlıların ve yapılmış şeylerin bilgisi ise, ancak çeşitli türleriyle "kanılar" (*gnosis, alethes doksa, alethes doksa meta logou*) olabilmektedir[5]. Kısaca görünenler alanına ait herhangi bir nesnenin bilgisi, farklı dereceleriyle de olsa, bir kanı (*doksa*) olmaktan öteye geçemez.

---

[4] Platon, *Devlet*, 509d-510a.

[5] Kuçuradi, "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş", *Çağın Olayları Arasında*, s. 103.

Platon, yine aynı yerde, iki farklı bölümüyle kavrananlar alanını ele alır: "Bu alanın bölümlerinden birine ulaşmak için ruh, görülenler alanının asıl nesnelerini birer görüntü olarak kullanmak zorundadır; varsayımlardan kalkarak bir ilkeye değil, bir sonuca varır. Oysa sonu varsayımsız bir ilkeye varan öbür bölümde... ruh, yine bir varsayımdan kalkarak, ama ilk durumda kullandığı görüntülerin yardımına başvurmaksızın, sadece kendi başına ele alınan ideaların yardımıyla araştırmasını yürütmek zorundadır. .... Bu türden nesneler kavrananlar alanının malıdır, ama onları bilmek için ruh varsayımlara başvurmak zorundadır; o zaman ruh, varsayımların üstüne çıkamayacağından, bir ilkeye doğru yönelemez. .... Kavrananlar alanının ikinci bölümü diye de, aklın diyalektik gücüyle ulaştığı bölüme diyorum... (Akıl) bunu yaparken hiçbir duyusal veriye başvurmaz, sadece *idea*lara başvurur, *idea*dan *idea*ya geçerek, gene *idea*da durur."[6]

Başka bir ifadeyle, düşünülenler alanı '*idea*lar' ve 'hipotezler' (*hypothesis*)den oluşan varlık alanıdır. 'Diskursif düşünme'- yle elde edilen hipotezlerin bilgisi 'bilimler'in bilgisi (*teleute*); 'düşünceyle görme' yoluyla ulaşılan ideaların bilgisi ise felsefi bilgi (*episteme*)dir[7]. Matematik ve geometrinin nesneleri, varlıksal özellikleri bakımından, idealara en yakın olduklarından, bu nesnelerin bilgileri de, açıklıkları bakımından, ideaların bilgisine en yakın bilgidir.[8] Ama yine de, dayandıkları temel kabuller nedeniyle aynı kesinlikte değildirler. Nasıl güneşin aydınlattığı nesnelere baktığımız zaman, gözlerimiz onları açık olarak görür, görüş keskinlikleri yeniden ortaya çıkarsa, ... ruh da bakışlarını hakikatin ve varlığın aydınlattığı şeye çevirdiği zaman, o şeyi anlar, tanır ve akıl sahibi olduğunu gösterir. Ama ruh karanlığa bulanmış olan, doğan ve ölen şeylere baktığında görüşü körleşecek, artık yalnızca kanılara (*doksa*) sahip olabilecektir; durmadan

---

[6] Platon, a. g. y., 510b-511bc

[7] Bkz. Kuçuradi, a. g. y., s. 103 (Dipnot).

[8] M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, s. 6.

bir sanıdan öbürüne geçer durur, sanki aklı yok olmuş gibidir[9].

Platon'un bu karşılaştırması, bilginin doğruluğu-kesinliği ile bilgi nesnesinin varlıksal özelliği arasındaki bağın açık bir ifadesidir. Platon bu ayrımları ve karşılaştırmaları *Politeia*'da bekçilerin eğitimi konusunu ele alırken de yapar. Aslında doğruluk-kesinlik sorunu, Platon'u doğrudan doğruya ilgilendiren bir konu değildir. Fakat kanımızca "*aistheisis*", "*gnosis*", "*doksa*", "*alethes doksa*", "*teleute*", "*episteme*" ayrımları, *episteme* ile *doksa* arasında görülen temelli ayrım, doğrudan bu bilgilerin kesinlikleriyle ilgilidir. Bu nedenle "*episteme*" Türkçe'de bazen "kesinbilgi" bazen de "bilimsel bilgi" olarak karşılanabilmektedir.[10]

Yukarıda da söz ettiğimiz güneş benzetmesi ve diğer benzeri saptamalardan hareketle Platon'da doğruluğun "saklı olmama" (*aletheia*) anlamında kullanıldığı söylenmektedir: "ideaların aklımız için bilinebilirliği, onların doğruluğudur (hakikatidir). Ve burada doğruluk (*aletheia*) saklı olmama (*Unverborgenheit*) anlamındadır."[11] Nasıl, ışıksız bir ortamda algılanabilir şeylerin renkleri bizim için gizli ise (saklanmış ise), aynı şekilde *idea*ların da, iyi *idea*sının "ışığı" olmaksızın bizim için gizli kalacağı söylenmektedir. Bir anlamda, iyi *idea*sı, diğer *idea*ları açık, doğru ve bilinebilir kılar denilmektedir.

Kanımızca bu görüş, benzetmeyi biraz fazla zorlamakta, *idea*lar ile diğer varolanlar arasındaki bağlantıda doğruluk aramaktadır. Heidegger'in de doğrulukla ilgili temel tezini oluşturan "saklı olmama" anlamındaki hakikat ile (burada doğruluk yerine "hakikat" sözcüğünü kullanmak daha yerindedir), bilgilerin, önermelerin doğruluğu arasında bir ilişki yoktur. Platon, *Sofist* adlı diyaloğunda bu tezimizi destekler biçimde, bu ikinci anlamda doğruluktan, bir önermenin bir konuşmanın, sözün doğruluğundan söz eder: doğruluğu konuşmanın, sözün bir özelliği olarak görür. Theaitetos'a doğruluk ve yanlışlığı şöyle

---

[9] Platon, *Devlet*, 508d.

[10] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 65.

[11] Fleischer, a. g. y., s. 6.

açıklar:[12] "Theaitetos oturuyor" ve "şimdi kendisiyle konuştuğum Theaitetos uçuyor" önermelerini örnek verir. Bunlardan birincisi doğrudur, yani "sana", der Theaitetos'a, "ilişkin olanları" olduğu gibi dile getirmektedir; buna karşılık yanlış olan, olandan farklı bir şeyi söyler. O halde o, olmayanı olan olarak dile getirmektedir.[13]

Bu söylenenler Aristoteles'te daha açık ifadesini bulduğumuz, daha sonraları gelenekselleşen doğruluğa ilişkin "uygunluk" kuramını bize anımsatmaktadır. Yanlış tasarımın olmayanın tasarımı olduğunu söyleyen Platon,[14] yanlış tasarımın veya sözün ya olanları (*ta onta*) olmayan olarak ya da olmayanları (*ta me onta*) olan olarak ortaya koyduğunu söyler. Böylece bir uygunluk ilişkisinin iki kutbu (*logos-ta onta*) dile getirilmiş olur. Bu uygunluk ilişkisinde *"logos*, olanları (*ta onta*) iki şekilde dile getirir, bu dile getiriş şekline göre de o doğru veya yanlıştır".[15]

II.1.3. Aristoteles'te Doğruluk

Aristoteles'te de Platon'un doğruluk görüşüne oldukça benzer bir görüşle karşılaşıyoruz: olanın (*to on*) olmadığını veya olmayanın (*to me on*) olduğunu söylemek yanlış, olanın olduğunu veya olmayanın olmadığını söylemek doğrudur.[16]

Aristoteles'e göre, doğruluğu ele almak hem kolay hem güçtür. Bunun nedeni, kimsenin ona yeterince erişememesi, yine de onu tamamen görmezlikten de gelemeyip, herkesin doğruluk üzerine bir şeyler söylemesidir. Söylenenlerin konuya katkısı pek az olmakla birlikte, "bir kapıya ateş edip de kim rast getirmez ki" özdeyişinde olduğu gibi, her konuşan doğrulukla ilgili bir noktayı dile getirmektedir.[17]

---

[12] Platon, *Sofist*, 263a-264d.

[13] Platon, a. g. y., 263 ab.

[14] Platon, a. g. y., 240 de.

[15] H. D. Heckmann, *Was ist Wahrheit? Eine systematisch-kritische Untersuchung Philosophischer Wahrheitsmodelle*, s. 10.

[16] Aristoteles, *Metaphysics*, 1011b.

[17] Aristoteles, *Metaphysics*, 993b.

Aristoteles güçlüğün nesnelerden değil, bizlerden, kendimizden geldiği kanısındadır. Yarasanın gözlerinin güneş ışığı karşısında durumu ne ise ruhumuzdaki bilme gücünün ruhumuza en açık olan şey karşısında durumu odur.[18]

Felsefeyi doğruluğun bilgisi olarak adlandırmak yerindedir. Nasıl kılgısal bilgi için eylem amaç ise, kuramsal bilgi için de doğruluk amaçtır. Ama doğruluğu da nedenin bilgisi olmaksızın bilemeyiz.[19] Nedenlerin araştırılması ise sonuçta ilk nedenlerin araştırılmasına kadar gidecek, onları araştırmanın ise ilk felsefenin işi olduğu söylenecektir.[20]

Peri Hermeneias'ta doğruluk-yanlışlıkla ilgili söylenenler varlığa değil, önermelere, bileşik ifadelere ilişkindir.. Aristoteles'e göre nasıl zihnimizde hem doğruluk ve yanlışlığı söz konusu olmayan düşünceler, hem de ya doğru ya da yanlış olması gereken düşünceler varsa, aynı durum dile getirilenler için de geçerlidir. Doğruluk ve yanlışlığı gösteren birleşme ve ayrılmadır. İsimler ve fiiller, kendilerine bir şey katılmadığında, birleşme ve ayrılmanın olmadığı düşünceler, kavramlar gibidirler; örneğin 'insan' ve 'beyaz' terimleri, ayrı terimler olarak (kendilerine bir şey katılmaksızın) ne doğru ne de yanlıştır. '*Tragelaphos*'[21] sözcüğünü düşünelim. Bu, bir şeye işaret etmektedir; ama şimdi veya herhangi bir anda, ona şöyledir ya da böyledir veya değildir diye bir şey eklenmedikçe, bu ne yanlış ne de doğrudur.[22]

O halde ayrı olanı ayrı, birbirine bağlanmış olanı bağlı olarak düşünen doğru; şeylerin durumunu olduğundan farklı dile getirenin düşüncesi ise yanlış olur (Aristoteles, *Metaphysics*, 1051b).

Bir bağlantıyı dile getiren her ifade, bir şeye işaret eder, bir şeyi gösterir; ama her ifade bir yargı (*lógos apophantikós*, *apóphansis*) değildir. Yalnızca, doğru ya da yanlış olmaları söz ko-

---

[18] Aristoteles, a. g. y., 993b.

[19] Aristoteles, a. g. y., 993b.

[20] Aristoteles, a. g. y., 1059a-1061b.

[21] Tragelaphos mitolojide yarı geyik, yarı teke bir hayvandır.

[22] Aristoteles, *Peri Hermenieas*, 16a.

nusu olan ifadeler yargıdır. Örneğin rica cümlesi bir ifadedir; ama ne doğru ne de yanlıştır.[23] Bir yargı ise bir evetleme ya da bir değillemedir; yani zorunlu olarak ya doğruyu ya da yanlışı dile getirir. Rica gibi diğer konuşma türlerinde bu türden bir evetleme ya da değilleme yer almadığı için, bunlar ne doğru ne de yanlıştır.

Aristoteles özellikle *Peri Hermeneias*'ta doğruluk ve yanlışlığı yargının esas özelliklerinden birisi görür. Doğru veya yanlış olma, bir anlamda yargıyı belirler; bu, bir yargıyı diğer ifade türlerinden ayıran şeydir.[24]

Bu satırlarda açıkça ifadesini bulduğu gibi, doğruluk yargılara ilişkin olmasına karşın, Aristoteles'te doğruluğun aynı zamanda varolanlara da ilişkin olduğu iddia edilmekte;[25] "şeyleri (*prágmata*) belirleyen birlikte olma, birbiriyle bağlantılı olma olduğunda, onlar doğru; onlarda ayrı olma, bağlantısızlık egemen olduğunda ise yanlış"[26] olduğu ileri sürülmektedir.

Aslında Aristoteles Metafiziğin VI. kitabında (1027b), doğruluk ve yanlışlığın şeylerde (*prágmata*) değil, düşüncede (*dianoia*) olduğunu vurgular. Zira bağlantı kurma ve ayırma, şeylerde değil, düşüncede olup bitmektedir. Bu nedenle doğru ya da yanlış olması söz konusu olan varolanlar değil, varolanlar üzerine söylenenlerdir. Fakat bunların doğruluğu da sonuçta şeylerin durumuna; bu durumun, birleşik ya da ayrı olmamanın, olduğu gibi saptanıp saptanmamasına dayanmaktadır. Ayrı olanı ayrı olan olarak, birleşik olanı da birleşik şey olarak dile getiren, düşünen kişi doğruluğa sahip demektir.[27] Doğruluk-nesne (şey) bağlantısını Aristoteles bir örnekle şöyle açıklar: "sen, bizim senin solgun olduğunu düşündüğümüzden dolayı solgun değil-

---

[23] Aristoteles, a. g. y., 17a.

[24] Fleischer, a. g. y., s. 16.

[25] Bkz. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* ile M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund* (Özellikle 2. Bölüm).

[26] Fleischer, a. g. y., s. 20.

[27] Aristoteles, *Metaphysics*, 1051b.

sin; tam aksine sen solgun olduğundan, bunu dile getiren doğru söylemiş olur. Eğer kimi şeyler hep bir arada ise ve ayrılmaları mümkün değilse, bazıları hep ayrı ise ve birleştirilmeleri mümkün değilse, diğer bazılarının da hem ayrılmaları hem birleştirilmeleri mümkün ise, –bu durumda varolma, birleşik-olma ve bir-olma; olmama, birleşik-olmama ve çokluk-olma anlamına gelir– hem ayrı hem de birleşik olabilen şeylerde, aynı düşünce, aynı açıklama hem doğru hem yanlıştır. Doğruyu dile getiren, biraz sonra yanlış olabilir. Buna karşılık başka türlü olamayanlarda bir doğruluk, bir yanlışlık olamaz; aynı şey ya hep doğru ya da hep yanlıştır".[28]

Yine değişmeyen şeyler, değişmezler olarak ele alınmışsa, zamanın geçmesiyle bir yanılgı söz konusu olmaz. Örneğin üçgenin değişmediğini kabul etmişsek, onun iç açıları toplamının bir zaman iki dik açıya eşit olduğunu, bir zaman ise eşit olmadığını düşünmeyiz –bu değişme olması demektir.[29]

Bu ifadelerle bu doğruluk görüşünün ontolojik yanı da kendisini göstermektedir. Doğruluk burada, nesne edinilen şeyin yapı özelliğini ortaya koyma işlemindedir. Nesnenin bu özelliğini olduğu gibi dile getiren yargı doğru, onu olduğundan farklı dile getiren yargı ise yanlıştır. Şeylerin, nesnelerin yapı özelliklerinin ne olduğu ya da bunun nasıl olduğu gibi dile getirilebileceği sorunu bir yana, geleneksel uygunluk görüşünün bir ifadesi olan bu doğruluk görüşü, nesnenin yapısal özelliği –değişebilen ya da değişme kabul etmeyen bir şey olması– ile onun doğruluğu yanlışlığı arasındaki bağlantıya dikkati çekmektedir. Değişmeyen şeylerin bilgisinin, örneğin üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açının toplamına eşit olduğu bilgisinin, ya hep doğru ya da yanlış olduğunu, değişen şeylerin bilgisinin ise bazen doğru bazen yanlış olabileceğini biliriz. Üçgen örneğinde olduğu gibi geometri ve matematiğe ilişkin nesnelerin bilgileri –bu bilgi alanlarının dayandıkları temel varsayımlar bir yana–

---

[28] Aristoteles, a. g. y.,1051b.

[29] Aristoteles, a. g. y., 1051b-1052a.

genel-geçer ve zorunlu bağlantı niteliği göstermekte, bu nedenle bir zaman doğru, başka bir zaman yanlış olmaları mümkün olmamaktadır. Oysa değişen şeylere ilişkin yargılarda, örneğin bir insanın saç rengine ilişkin bildirimde olduğu gibi, bilgi bir zaman doğru, başka bir zaman yanlış olabilmektedir.

Ontolojik bakışı Aristoteles'in çeşitli konulara ilişkin yazılarında görmek olanaklıdır.[30] Onun akıl yürütme biçimlerine ilişkin çözümlemelerinde de egemen olan bu ontolojik bakıştır. Akıl yürütme tarzlarına ilişkin ayrım, bu akıl yürütmelerin izledikleri yoldan çok, onların dayandıkları önermelerin bilgisel durumuna göre yapılmaktadır. Eğer akıl yürütmenin kendilerinden yola çıktığı öncüller ilk ve kesin bilgiler ise ya da onlara ilişkin bilgimiz bu tür öncüllerden geliyorsa, bu akıl yürütme bir "demostrasyon" (tanıtlama)dur. Öte yandan, eğer akıl yürütme genel olarak kabul edilen kanılardan yola çıkıyorsa, bu akıl yürütme "diyalektik"tir. Yine, eğer bir akıl yürütme genel olarak kabul ediliyor görünen, ama gerçekte öyle olmayan kanılara dayanıyorsa ya da genel olarak kabul edilen ya da öyle gözüken kanılara dayanır görünüyorsa, bu akıl yürütme "eristik"tir.[31]

Akıl yürütmelerin tarzlarını, sonuçta da değerlerini de belirleyen şey, dayanılan öncüllerin niteliğidir. "Tanıtlamalı" bir akıl yürütmenin sonucu kesin bilgi olabilir iken, "diyalektik" bir akıl yürütmeden çıkarılabilecek sonuç, ulaşılabilecek bilgi bir kanı, genel bir kanı olmaktan öteye geçemez.

Doğruluğu, şeyler ile onlara ilişkin yargılar arasındaki uygunluk olarak gören Aristoteles, bir anlamda Platon'la başlayan, içinde kimi ontolojik öğeler taşıyan bilgi-doğruluk görüşünü geliştirerek sürdürür. Ele aldığı her konuda ontolojik yaklaşımla yol almasıyla, bu alanda bir öncü, yol açıcı bir filozof olur.

Aristoteles'ten sonra ontolojik yaklaşıma uzun zaman pek rastlanmaz. Ama Aristoteles'te açık ifadesini bulan, doğruluğa

---

[30] Onun erdem görüşünün temelinde yer alan ontolojik bakış için bkz. Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, ss. 174-177.

[31] Aristoteles, *Topica*, 100 ab.

ilişkin bu "uygunluk kuramı" kesintiye uğramadan sürerek, Thomas Aquinas'ta bilinen klasik ifadesini bulur: "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*"[32]. Yalnız Aristoteles'in "doğruluk şeylerde, nesnelerde değil, düşüncededir (*dianoia*)"[33] saptaması unutulacak, düşünülen ile varolan ayrımı, özellikle Ortaçağdan başlayarak, göz ardı edilecektir. Aristoteles'te uygunluk (tekabül) ilişkisinin unsurları olarak beliren, söz, düşünce (*logos, dianoia*) ile varolan şey, nesne (*to on, to pragma*) ikilisine, felsefe tarihinin gelişimi boyunca yenileri, yeni adlandırmalar eklenecek. Doğruluk, düşünce ve varlığın, özne ve nesnenin, bilinç ve dünyanın, bilgi ve gerçekliğin, dil ve dünyanın, yargı ve varlığın, önerme ve gerçekliğin, önerme ve olgunun, düşünce ve olgunun vb. birbirlerine uygunluğu diye görülecektir.[34]

II.2. Ortaçağda Doğruluk/Hakikat Sorunu

Ortaçağ, doğruluk/hakikat sorunun, özellikle de 'hakikat' sözcüğüyle anlatılan anlamının, öne çıktığı, sorunun bu anlamıyla yoğun bir biçimde tartışıldığı dönem olur. Bu, önermelerin ya da ifadelerin doğruluğu anlamındaki bilgisel doğruluğun bütünüyle göz ardı edildiği biçiminde de anlaşılmamalıdır; çünkü bugün geleneksel doğruluk kuramı diye adlandırılan uygunluk kuramı klasik ifadesini Ortaçağ'ın ünlü filozofu Thomas Aquinas'ta bulur. Bu bölümde Aquinas doğruluk/hakikat görüşleri yanında, diğer bir ünlü Ortaçağ filozofunun, konuyu *De veritate* adlı yapıtında tartışan Anselmus'un doğruluk/ hakikat görüşü de kısaca ele alınıp tartışılacaktır.

II.2.1. Thomas Aquinas'ta Doğruluk/Hakikat

Thomas Aquinas için doğruluk ya da hakikat sorunu, yalnız sorunun kendisinden dolayı değil, onun tanrı ya da tanrısal olanla ilgisinden dolayı da önemli bir konudur. Bu nedenle

---

[32] "Doğruluk şey ve düşünce arasında tam uygunluktur".

[33] Aristoteles, *Metaphysics*, 1027b.

[34] Heckmann, a. g. y.., s. 101.

Aquinas üç temel yapıtından birini, 1256-59 arası yazdıklarından oluşan yapıtını *Quastiones disputatae de veritate* (Hakikat Üzerine Tartışmalı Sorular) olarak adlandırır. Yine daha sonraki yapıtları olan *Summa contra gentiles* (1258-1264) ve *Summa theologiae* (1266)'da da zaman zaman doğruluk sorununu tartışır. Konu başlı başına bir çalışma alanı oluşturacak kadar kapsamlı ve çok yönlüdür. Bizi burada ilgilendiren ise, yalnızca Platon ve Aristoteles'le gelen doğruluk tartışmalarına, Thomas Aquinas'ın görüşleri çerçevesinde Ortaçağın katkısı, bu tartışmaların geleceğine etkileridir; kısaca Thomas Aquinas'ın görüşlerinin bu tartışmalardaki yeridir.

Thomas Aquinas *Quastiones disputatae de veritate*'nin daha başlarında (1. soru 1. maddede) doğruluk kavramını şöyle belirler: doğru (*verum*) ve varolan (*ens*) açık bir biçimde birbiriyle çok sıkı bağlantı içindedir; sanki onların tamamen aynı şeyler olduğu söylenebilecek gibidir. Yine de bu ikisi aynı şeyler değildir. Şüphesiz her varolan, hakikî (doğru) olandır; ama doğru kavramı, varolan kavramında olmayan bir şeye de işaret etmektedir.[35] Varolana sonradan katılabilecek olan bu şey ise, "varolan" adlandırılmasıyla henüz ifade edilmemiş olan, varolanın niteliklerine ilişkin bir ifade, yeni bir bağlantı olmaktadır. T. Aquinas, bu anlamda, varlığa yapılacak bir eklemenin olanaklarını ortaya koyar; buradan da doğruluk kavramının içeriğini ortaya çıkarır. Bir varolanın başka bir varolana bağlanması, bir yandan bu varolanın diğerlerinden ayrılması (*divisio*); öte yandan bu varolanın diğer varolanlara uygunluğu (*convenientia*)dur. Doğruluk bu uygunluğun olmasıdır[36] Thomas Aquinas'ın burada varolanlara katılmasından söz ettiği şeyler, yine kendileri de sonuçta birer varolan olan kavramlar ile varolanları birbirine bağlayan ya da ayıran her tür ifadelerdir. Varolanlarla ilgili her türden değilleme ve evetleme bu tür bir bağ kurmaktadır. Bu işlem anlam yetisinde olup bittiğinden, doğruluk

---

[35] Fleischer, a. g. y., s. 29.

[36] Fliescher, a. g. y.., s. 30.

da anlama yetisi ile varolanın ilişkisinde söz konusu olmaktadır.

Thomas Aquinas varolan ile anlama yetisinin bu çakışmasını farklı biçimlerde ifade eder: varolanın hakikati bir uygun düşmedir (*correspondentia*). Varolanın hakikî olan olarak anlama yetisine uygun düşmesi; şey ile anlama yetisinin tam denk düşmesi (*adaequatio rei et intellectus*), işte bu doğruluktur (*rectitudo*).[37]

Varolanın hakikati ile de iç içe olan T. Aquinas'ın doğruluk anlayışı bu şekilde ortaya konulduktan sonra, T. Aquinas'ın temel tezlerinden biri olan, , şey ile anlama yetisinin ilişkisi olarak tanımlanan doğruluğun taşıyıcısına ilişkin sorunun ele alınması gerekmektedir: Hakikat nerededir? Şeylerde mi, yoksa düşüncede, anlama yetisinde midir?

T. Aquinas bunu *Summa Theologica* (Birinci Bölüm, 16. soru)'daki *Hakikat Üzerine* başlıklı yazısında yanıtlar. Bu bölümde, her biri birer madde biçiminde, sekiz soru ele alınır. Bunlar (1) hakikatin (doğruluğun) şeylerde mi, yoksa zihinde mi olduğu; (2) doğruluğun yalnızca zihnin birleştirme ve ayırmalarına dayanıp dayanmadığı; (3) hakikatin (doğrunun) varlıkla ilişkisinin ne olduğu; (4) hakikatin iyi ile ilişkisinin ne olduğu; (5) Tanrının hakikat olup olmadığı; (6) hakikatinin bir tek hakikatten mi, yoksa çok sayıda hakikatten mi kaynaklandığı; (7) hakikatin sonsuz olup olmadığı ile (8) hakikatin değişmez olup olmadığıdır.

Yukarıda ifade edilen doğruluğun yerine ilişkin sorunun yanıtı ilk üç maddede verilmektedir. "Doğruluk (hakikat) yalnız zihinde (düşüncede) değil, daha çok şeylerde, nesnelerdedir" tezine; Augustinus'un doğruluğu (hakikati) anlama yetisinde değil, şeylerde gören "hakikat olandır ya da olan hakikattir" görüşüne ve hakikî olan her şeyin hakikat sebebiyle hakikî olduğu tezine, ayrıca Aristoteles'in "doğru ve yanlış şeylerde, nesnelerde değil, anlama yetisinde, düşüncededir" düşüncesine karşı çıkan Thomas Aquinas, hakikatin ilke olarak düşüncede olduğunu, ama yalnız düşüncede olmadığını söyler.[38] Doğruluk

---

[37] Fleischer, a. g. y., s. 31.

[38] T. Aquinas, *The Summa Theologica*, Q16, A1.

esas olarak düşüncededir; fakat düşünceyle ilişkide oldukları kadarıyla da şeylerde, nesnelerdedir.

"Doğruluk yalnızca zihindeki birleştirme ve ayırmalarda mıdır?" sorusuna ilişkin olarak da Thomas Aquinas şunları söyler: doğruluk her şeyden önce zihindedir. Her doğru, zihnin bilme esnasında, bilinen şeye yaklaştığı, onunla benzeştiği oranda doğrudur, yani bir şey tam uygunluğa yaklaşıldığı kadarıyla doğrudur. Bu nedenle doğruluk zihin (düşünce) ile şeyin (nesnenin) uygunluğu olarak belirlenmiştir. Bu uygunluğu bilmek doğruluğu bilmektir.[39] Ama bu uygunluğu duyular değil, ancak zihin bilebilir. Yalnız zihin kavradığı şeyle kendi uyuşmasını bilebilir. Sonuç olarak, Thomas Aquinas'a göre, doğruluk, düşüncedeki birleştirme ve ayırmalardadır.

Thomas Aquinas'ın hakikat-varolan bağlantısına ilişkin, "doğru ve varlık birbirine çevrilebilir mi?" sorusuna verdiği yanıtta da aynı düşünceyi buluruz[40]: Aquinas doğrunun tamamen düşüncede, varlığın ise tamamen şeylerde olduğunu; bu nedenle de onların birbirine çevrilemeyeceği tezine de karşı çıkar: doğru (hakikat) hem zihinde hem varlıktadır. Aynı zamanda varlığın da, hakikat gibi, hem şeylerde hem düşüncede olduğu söylenebilir. Ama doğruluğun esasen düşüncede, varlığın da esas olarak şeylerde olduğu unutulmamalıdır. Bu böyledir, çünkü doğruluk ve varlık *ide* olarak farklıdırlar.

Doğruluğun hem varolanla, hem de varolmayanla ilgili olmasına karşılık, varlığın varolmamayı dışarıda bıraktığı; bu nedenle de doğru ve varlığın birbirlerine çevrilemeyeceği düşüncesine de Aquinas karşı çıkar. Aslında varolmamanın kendinde bilinmesini sağlayacak hiç bir şeye sahip olmadığını, onun ancak zihnin kendisini bilinebilir kıldığı kadarıyla bilinebildiğini söyler. Hakikat varlık temelli olduğundan, varolmamanın ancak bir tür mantıksal varlık olarak kavranılabilir olduğu belirtilir. Böylece varolmayanın varlığı, sonuçta da varlık ve hakika-

---

[39] Aquinas, a. g. y. , Q16, A2.

[40] Aguinas, a. g. y., Q16, A3d.

tin birbirine çevrilebilme olanağı sağlanmış olur.

Thomas Aquinas bir yandan, varolanın ve Tanrı'nın hakikatinden, Tanrı'nın hakikatin kendisi, en yüksek ve ilk hakikat olmasından söz ederek, doğruluğun varlıksal boyutunu ya da "ontolojik doğruluk (hakikat)" görüşünü ilk dile getiren kişi olmuş; böylece Aquinas, özellikle Hegel ve Heidegger gibi filozofların da "katkıları"yla, günümüzde de olabildiğince yoğun biçimde görülen, varolan ile düşünülenin ya da dile getirilenin özdeşleştirilmesine kadar giden kimi düşüncelerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

İkinci olarak o, doğruluğu, şey (nesne) ile düşünce, zihin arasındaki tam bir uygunluk, olarak (*adaequatio intellectus et rei*) ortaya koymakla, doğruluğa ilişkin uygunluk kuramlarının en uç örneklerinden birini meydana getirir. Bununla da o, doğruluğun tam bir uygunluk olduğu görüşüyle hareket eden birçok görüşün, doğruluğu ya ulaşılması pek mümkün olmayan, ya da çok güç olan bir *ide* olarak görmelerine zemin hazırlamıştır.

Kısaca, Thomas Aquinas'a göre, doğruluk (hakikat), anlama yetisi bir şeyi olduğu gibi kavradığı kadarıyla anlama yetisinde; şeyler anlama yetisine uygun düştükleri kadarıyla da şeylerdedir.[41] Doğru (hakikî) ve varlık terimleri birbirine çevrilebilir terimlerdir. "Şeylerde olan nesnenin (şeyin) hakikatidir; fakat kavranılanda olan, anlama yetisinin hakikatidir."[42] Anlama yetisinin hakikati ise her şeyden önce önermelerin doğruluğu (hakikati) ile öze ilişkin kavrayışların doğruluğudur.[43]

II.2.2. Anselmus'ta Doğruluk/Hakikat

Anselmus farklı yazılarında hakikat kavramını ele alıp tartışır. Bir diyalogu (*De veritate-Hakikat Üzerine*) ise tümüyle bu konuyu ayrılmıştır. Bu nedenle "hakikat/doğruluk nedir?" sorusunun, onun felsefesinin ana izleklerinden birini oluşturduğu

[41] Aquinas, a. g. y., Q16, A5.
[42] Aguinas, a. g. y., Q17, A4.
[43] Fleischer, a. g. y., s. 34-35.

söylenebilir.[44]

Anselmus *De veritate*'de hakikatin ne olduğu, hangi nesnelerde söz konusu olduğu üzerinde durur. İmlemin, önermenin hakikati/doğruluğu yanında, düşünme ve istemenin, doğal ve doğal olmayan eylemlerin hakikatinden de söz eder; ama tüm bunların ötesinde şeylerin özünün hakikatinden, en yüksek hakikatten de. Diyalogun son bölümünde ise tüm hakiki şeylerdeki ya da hakikatlerdeki hakikatin bir ve tek olduğunu vurgular.

Anselmus daha diyalogun başında hakikatin tanımının kendisine sorulması üzerine, hakikatin tanımını bulmuş olduğunu anımsamadığını, ama bunun yerine istenirse hakikatin bulunduğu söylenen değişik nesneler aracılığıyla hakikatin ne olduğunun soruşturulabileceğini söyleyerek,[45] bunu yapmaya koyulur.

İlk olarak bir anlatım, ifade ya da önermenin (*Enuntiatio*) hakikati/doğruluğu üzerinde durulur. Usta ve çırak arasında yürütülen bir konuşma biçimindeki metinde, Usta'nın "bir anlatım (önerme/ifade) ne zaman doğrudur?" sorusunu Çırak, Aristoteles'in doğruluğa ilişkin ünlü ifadesini anımsatır bir biçimde, "ister evetleyerek, ister değilleyerek olsun anlattığı şey olduğunda" diye yanıtlar. Olanın olduğunu, olmayanın olmadığını dile getiren anlatım ya da önerme doğrudur. Bir anlatım olmayanın olmadığını yadsıttığında da doğrudur; çünkü durum nasılsa onu öyle yansıtmaktadır.

Çırak tarafından yapılan ve uygunluk kuramının temel tezini anımsatan bu belirlenim, 'doğruluk' sözcüğüyle ifade etmeyi daha yerinde bulduğumuz, bir önerme ya da ifadenin doğruluğunu dile getirmektedir. Bu anlamda doğruluk ise, bir ifadenin hakkında olduğu nesneyle olan bağlantısında, nesneyi olduğu gibi dile getirip getirmemesinde varlık bulur. Doğruluk ne nesnenin kendisinde, ne de sözün kendisinde bulunur. Bu,

---

[44] K. Flasch, "Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury", *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1964, s. 322.

[45] Anselmus, "Hakikat Üzerine" (De Veritate), *Ortaçağda Felsefe*, Çotuksöken-Babür, 1. Bölüm, s. 155-156.

"olanın olduğunu imlediğinde sözün doğru olmasından, sözde doğruluğun bulunmasından başka bir şey değil"dir.[46] Anselmus bu anlamda hakikati (bu aslında doğruluk ya da sağınlık diye adlandırılır) eksik bir tanımlama görür; çünkü söz, olmayanın olduğunu imlediğinde de –yine de gerekeni yaptığı için– hakikate sahip olmaktadır. Yalan söylediğinde de sözde belli bir hakikat bulunmaktadır. "Söze, olmayanın olduğunu imlediğinde genellikle doğru denmez, ama yine de gerekeni yaptığı için, bir hakikati [*veritas*], sağınlığı [*rectitudo*] vardır."[47] Örneğin olanın olduğunu göstermek için "şimdi gündüz" dediğimde, bu sözün imlemini sağ (doğru) kullanmış olurum, çünkü imlem bunun için yapılmıştır; bundan ötürü de onun sağ (doğru) imlediği söylenir. Ama aynı söz ile olmayanın olduğunu, yani gündüz değilken "gündüz" olduğunu imlersem, imlemi sağ (doğru) kullanmış olmam, çünkü o bunun için yapılmamıştır; bundan ötürü de imlemenin sağın (doğru) olmadığı söylenir.

Anselmus söz ya da önermeye ilişkin bu hakikat görüşünü düşünüşün hakikatine uygular. Düşünüşün hakikati onun sağınlığından (doğruluğundan) başka bir şey olamaz. Bize düşünme yetisi bunun için verilmiştir. Olanın olduğunu dile getiren, yapması gerekeni dile getirmiş olur; bundan ötürü de düşüncesi sağındır (doğrudur). Demek düşünüş, ancak olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını düşünmemizden ötürü hakiki ve sağın (doğru) oluyorsa, düşünmenin hakikati sağınlıktan (doğruluktan) başka bir şey değildir.

Anselmus yalnız sözde ve düşünüşte değil, nesnelerin özünde de aynı hakikati görür. Ona göre her nesne ne ise o olduğuna göre, ne olması gerekiyorsa odur. Çünkü bir nesne en yüksek hakikatte olduğundan başka türlü olamaz. O halde olduğu gibi olan her şey, aynı zamanda olması gerektiği gibi olduğu için sağındır. Hakikat gibi sağınlık da nesnelerin özünde, en yüksek hakikatte ne iseler o olmalarından ötürü bulunuyorlar-

---

[46] Anselmus, a. g. y., 2. Bölüm, s. 158.

[47] Anselmus, a. g. y., 2. Bölüm, s. 158.

sa, nesnelerin hakikatinin sağınlık olduğu kesindir.[48]

Burada açıkça izlenebileceği üzere, Anselmus imlemin hakikati gibi nesnelerin özüne ilişkin hakikati (sağınlığı) de onların olması gerektiği gibi olmasında görür. İmlem imlemesi gereken şeyi imlediğinde, nesne olması gerektiği gibi olduğunda –yani en yüksek hakikatte olduğu gibi olduğunda– hakikate sahiptir, sağındır. Her iki durumda da hakikatin ya da sağınlığın dayanağı "olması gerekeni" gerçekleştirmeleri veya içinde taşımaları olmaktadır. "Olması gereken" ise "en yüksek hakikat"e göre belirlenmektedir. Bu nedenle Anselmus *De veritate*'nin 10. Bölümünü bu "en yüksek hakikat" konusuna ayırır.

Ona göre en yüksek hakikat sağınlıktır. Daha önce anılan sağınlık ya da hakikatlerin hepsi sağınlıklarını, içinde bulundukları nesnelerin zorunlu olanı yapmalarından veya zorunlu olmalarından almaktadır. Zorunluluk ise en yüksek hakikatten gelmektedir. Ama söz konusu olan en yüksek hakikatin sağınlığı olduğunda durum ne olacaktır? Çünkü o kendisi dışında başka bir şeyden dolayı sağın değildir, başka bir şeyden dolayı zorunlu değildir. Her şey onu gerektirir, ama o kimseye bir şey borçlu değildir; neyse o olmasından başka bir varlık temeli yoktur. Onun sağınlığı da aynı özellikleri taşır, bu sağınlık tüm öteki sağınlıkların, hakikatlerin nedenidir, ama hiçbir şey bunun nedeni değildir. "Nesnelerin varoluşunda bulunan hakikat en yüksek hakikatin sonucu olduğuna göre, hem düşüncenin hakikatinin hem sözdeki hakikatin nedeni; bu iki hakikat ise hiçbir hakikatin nedeni değil."dir[49]

Anselmus böylece farklı bağlamlarda kullanılan hakikatin aslında hep bu en yüksek hakikatte dayanak bulduğu düşüncesindedir. Bu nedenle sözün ya da önermenin hakikatinden –burada 'hakikat' yerine 'doğruluk' sözcüğünün kullanılması daha yerinde olabilir– söz ederken, onun hakikatinin de, eğer onun nedeni hep varolmasaydı varolamayacağını söyler. Ona göre

---

[48] Anselmus, a. g. y., 7. Bölüm, s. 166.

[49] Anselmus, a. g. y.., 10. Bölüm, s. 172.

bir şeyin olacağını dile getiren ifade (söz), o şey gelecekte olmazsa doğru değildir; ama eğer o şey en yüksek hakikatte yer almıyorsa, o şey zaten gelecekte var olamaz. Kısaca söylenirse, sözün doğruluğu dile getirdiği şeye bağlı görülebilse de, o şeyin hakikati de, sonuçta, en yüksek hakikate bağlıdır. Asıl hakikat de bu sonuncusudur.

"Varlıksal hakikat" diyebileceğimiz anlamıyla hakikat, Anselmus'un hakikat/doğruluk görüşünde egemen anlayıştır. Zaman zaman bilgisel hakikatle (doğruluk) kesişse de, temelde yer alan yine de hep "varlıksal hakikat"tir. *De veritate*'in 11. Bölümünde hakikat "ancak anlıkla algılanabilen sağınlık (*rectitudo*)"[50] olarak tanımlanır. Bu bilinme açısından yapılmış bir belirleme gibi görünmektedir. Ama burada bilinen şey sağınlıktır. Sağınlık ise nesnenin olması gerektiği gibi olmasında; imlemenin, imlediği şeyi, imlemesi gerektiği gibi imlemesindedir. Bunu kavrayan düşünce hakikati dile getirir. Bu nedenle her türlü hakikatin ölçütü her etkinliğin kendisinde, her nesnenin özünde yer alır. Olması gerekeni, özünün gerektirdiğini yerine getiren her şey hakikidir. "Düşünce ve konuşma hakikatlerini dış dünyadan almazlar... Önerme nesneye uygun düştüğü için doğru değil, olması gerekeni yerine getirdiği için doğrudur."[51] Gerçekte olanı düşünen düşünce doğrudur (hakikidir); ama amacını gerçekleştirdiği için doğrudur (hakikidir); çünkü hakikat, düşüncenin ya da önermenin nesnesine uygunluğu anlamında –yani doğruluk olarak– ele alınmaz; sağınlık olarak görülen hakikat, şeylerde ve önermelerde eksik biçimde gerçekleşen her türlü özün ve önermenin iç uyumudur (birliğidir).

Thomas Aquinas, gerek Aristoteles'e eleştirileri, gerekse onun görüşlerinin yeni yorumlarıyla, Platon'la başlayan tartışmaların, yukarıda belirtilen değişikliklerle, sürmesini sağlar. Anselmus sorunu daha çok varlıksal hakikat boyutuyla ele alır. Doğruluk sorunu bundan sonra uzunca bir süre pek ilgi çekmez. 17.

---

[50] Anselmus, a. g. y., 11. Bölüm, s. 174.

[51] K. Flasch, a. g. y., s. 330.

yüzyılla başlayan ve 18. yüzyılda da süren tartışmalar ise, daha başka temellerden kalkarak, farklı noktalara yönelirler.

II.3.Yeniçağ Felsefesinde Doğruluk Sorunu

II.3.1. R. Descartes'ta Doğruluk/Apaçıklık Sorunu

Descartes'la bilgi ve doğruluk tartışmaları yeni bir boyut kazanır. Tartışılan doğruluğun ne olduğu ya da nerede olduğu değil; öznenin ortaya konulan bilgiyle ilişkisi, bu bilginin doğruluğundan-kesinliğinden emin olunup olunamayacağıdır. Thomas Aquinas ve Anselmus ile Descartes arasındaki kopukluk, tüm önceki filozoflar arasında olduğundan çok daha fazladır. Descartes'la birlikte, daha sonraki filozofların da katkılarıyla doğruluk sorununa yeni boyutlar kazandıran, yeni bir dönem başlar. Descartes bir anlamda geçiş filozofudur. Bu nedenle, sık sık, felsefede Yeniçağ düşüncesinin başlangıçlarını incelemek isteyen herkesin onunla işe başlaması gerektiği söylenir.[52] Onun, yöntemsel şüphe yoluyla sağlam bir bilgi temeline ulaşma, felsefeyi bu yeni temelden hareketle yeniden kurma, sonuçta onu "alışılmış olandan daha güvenilir" bir bilgi alanı haline getirme çabası, Descartes'ın birçoklarınca çağdaş felsefenin başlatıcısı olarak görülmesine yol açmıştır.

Descartes'ın kendisinden şüphe edilemeyecek ilk, temel, kesin bilgiye ulaşma ve felsefeyi, –bilimler içinde tek, kesin ve apaçık (*evident*) temellere ulaşabileceğini düşündüğü– matematikten aldığı doğruluk ve kesinlik ölçütüne[53] göre yapılandırma çabaları, doğrudan doğruluk-kesinlik sorunuyla ilişkilidir.

Descartes'ta doğruluk sorunu kesinlik sorununa bağlanmış, hatta kesinlik sorusu tarafından belirlenmiştir denebilir.[54] Descartes *Metot Üzerine Konuşma*'sında bile yönteminin ilk ilkesi olarak, ancak doğru olduğu "apaçık biçimde" bilinen şeylerin

---

[52] Fleischer, a. g. y., s. 61.

[53] Bkz. *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe II*, der. Krings und Baumgartner, 1973, Gewissheit (Kesinlik) maddesi.

[54] Heckmann, a. g. y., s. 149.

doğru olarak kabul edilmesi gerektiği ilkesini verir. Bu ilke, Descartes'ın kendi ifadesiyle, "ancak kendilerinden şüphe duyulamayacak derecede açık ve seçik olarak kavranan şeyler"[55] hakkında yargıda bulunmayı talep eder. Descartes yanılgı ya da yanlışlıklarımızın, bu ilkeye dikkat etmemekten kaynaklandığını söyler.

Meditationes de prima philosophia'nın (İlk Felsefe Üzerine Düşünceler) Dördüncü Konuşması doğruluk ve yanlışlık üzerinedir; fakat burada tartışılan, onların ne olduğu değil, kaynağıdır; "yanılgıların nedeninin ne olduğu ya da neden bu kadar çok yanıldığımız"dır. Descartes bunun nedenini insanın yapısındaki bir eksiklikte, insanın Tanrı gibi yetkin bir varlık olmamasında görür. İnsan, üstün varlık (*Souverain Être*) ile varlık olmayan (*non être*) arasında yer aldığından, ondaki yanılgıların, onun Tanrı tarafından yaratılmış olmasından değil, aynı zamanda var-olmayandan da pay almış olmasından kaynaklandığını belirtir. Yanılma, Tanrı'dan değil, Tanrı'nın insana verdiği doğruyu yanlıştan ayırdetme gücünün sınırlı olmasından kaynaklanır.[56] Aslında yanılma ya da aldanmada, bilme-yargılama gücünün sınırlılığı kadar, insandaki başka bir yetinin, isteme yetisinin sınırsızlığı da etkin bir rol oynamaktadır. Yanlışlık, kapsamı anlama yetisinden daha geniş olan istemenin, anlama yetisi ile aynı sınırlar içinde tutulamamasından kaynaklanmaktadır.[57] Anlaşılmayan, açık ve seçik olarak bilinmeyen şeylerin onaylanması durumunda, yanılma kaçınılmaz olmaktadır. Ama açık ve seçik bilinmeyen şeyler hakkında yargıda bulunmaktan kaçınılırsa, bu durumda isteme yetisi çok iyi kullanılmış olur ve asla yanılgı söz konusu olmaz.[58] Bizi doğru bilgiye götürecek yol da budur.

Görüldüğü gibi Descartes'ta doğruluk, kesinlik ve açık-seçik-

---

[55] Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. M. Karasan, s. 24.

[56] Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev. M. Karasan, s. 159.

[57] Descartes, a. g. y., s. 166.

[58] Descartes, a. g. y., s. 168.

likle iç içe geçmiş durumdadır.[59] Onun esas kaygısı ise kesinliğe ilişkindir. Bilenin, bilgisinin doğruluğundan, kesinliğinden emin olması ya da bilginin yanlış olma olasılığının olmamasıdır.

"Doğru olan kesin olandır: kesin olan ise açık ve seçik kavranılmış olan, kendisinden şüphe edilemeyecek olandır."[60] Buradan hareketle, Descartes'ta doğruluğa giden yolun kesinlikten geçtiğini; bu kesinliğin de sarsılamaz bir kesinlik olması gerektiğini[61] söyleyebiliriz. Böylece Descartes'ta doğruluktan çok kesinlik ağırlık kazanmış, asıl çaba da doğruluğundan şüphe edilemeyecek ilk kesin bilgiyi aramaya ve tüm diğer bilgileri de bu kesinliğe dayandırmaya yönelmiştir.

"Düşünüyorum, öyleyse varım"la dile getirilen bu kesin bilgiye ulaşmak için Descartes, her tür bilgiden şüphe eder. Kendisinden şüphe duyulamayacak bir kesin bilgiye ulaşmak için takınılan bu şüpheci tutumla, ilk kesin bilgiye, tüm diğerlerinin kendisine dayandığı ilk kesinlik olarak, her şeyden şüphe duyan düşünmesinden şüphe edemeyeceği, şüphe duyması için kendisinin varolması gerektiği için de, şüphe eden kendisinin varolduğundan artık emin olabileceği sonucuna ulaşır. Onu birisi yanıltıyorsa, yanılmak için yine varolması gerekmektedir. Bu nedenle "düşünüyorum, öyleyse varım" zorunlu olarak doğrudur; dile getirilse de getirilmese de böyledir. Şüphe duyan düşündüğünden, düşünen varolduğundan emin olmak durumundadır.

"Düşünüyorum, öyleyse varım"la ulaşılan hakikati, şüphecilerin bile sarsamayacağı kadar sağlam ve kesin (emin) bulan Descartes, bu hakikati felsefenin ilk ilkesi olarak kabul eder. Bu temel ilke, "zorunlu doğru" ve "saltık olarak kesin"dir. Bu aynı zamanda tüm diğer yargıların da doğruluk ve kesinliklerini kendisine borçlu oldukları şeydir; yani tüm diğer yargıların ke-

---

[59] Descartes'ta kesinlik-doğruluk ilişkisi için bkz. W. Röd, "Gewissheit und Wahrheit bei Descartes", *Zeitschrift fiir Philosophische Forschung* 16, 1962, ss. 342-362.

[60] Fleischer, a. g. y., s. 64.

[61] Heckmann, a. g. y., s. 149.

sinlikleri de "açık ve seçik" olmalarından kaynaklanmaktadır.[62]

Descartes, burada söz edilen açık olma, açık bilgi ile "dikkatli bir zihne görünen ve belirgin olan bilgiyi"[63] kasteder. Bunu görmeyle ilgili bir örnekle açıklar. Eğer bir şey gözümüzün karşısında duruyor, açık bir şekilde görünüyor ve bizde yeterince güçlü ve belirgin bir etki bırakıyorsa, onu açıkça görüyoruz deriz. Descartes, yalnızca açık tasarımların aynı zamanda seçik olabileceğini söyler.

Seçik bilgiden de, "tüm diğer bilgilerden farklı ve ayrılmış olan, içinde açık olan dışında bir şey taşımayan" bilgiyi anlar.[64] Açık olan, ama seçik olmayan bir bilgiye örnek olarak da Descartes, şiddetli bir acı duyan kişinin, bu acıya ilişkin bilgisinin kendisi için her zaman açık olduğu halde, her zaman seçik olmadığı örneğini verir; çünkü kişi acı duyduğunu açık olarak bilmesine karşın, ağrıyan bir organdan kaynaklanan acı, başka acılarla karışmış olabileceğinden seçik olarak bilinmeyebilmektedir.[65]

Sonuç olarak denilebilir ki, Descartes'ta doğruluktan çok kesinlik üzerinde durulur. Bu da, öznenin, tasarım ya da bilgilerinin açık ve seçik olarak kavranıldığından emin olması demektir. Bilgilerin doğruluk-kesinlikleri, onların nesneleriyle bağlantıları açısından değil de, öznenin bu doğruluk ya da kesinlikten emin olması açısından ele alınır. Kesinliğin, şüpheden arınmış olmanın –bunun ne kadar başarıldığı ya da başarılabileceği ayrı bir konudur–, emin olmanın öne çıktığı bu görüşlerin, daha sonraki kimi filozofları da etkilediği açıktır. Onun kaygılarını bugün de yaşayan, "emin olma"yı bilgi olmanın ölçütü görenler bugün de az değildir.

Descartes'ın doğruluk-kesinlikle ilgili görüşleri temelli bir değişmenin ifadesidir. Platon ve Aristoteles'te var olan, Thomas Aquinas'ın görüşlerinde kimi değişikliklerde de olsa izlerini bul-

---

[62] Heckmann, a. g. y., ss. 145-150.

[63] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. M. Karasan, ss. 55- 56.

[64] Descartes, a. g. y., s. 55.

[65] Descartes, a. g. y., s. 56.

duğumuz, doğruluğun varlıksal temeline Descartes'ta rastlanmaz. Hatta varlıkla birlikte, bilginin öteki ucu, yani bilgi nesnesi de Descartes'la birlikte unutulmaya başlanır.

Descartes'la başlayan kesin bilgi, kesin ve şüphe edilemeyecek bir bilgisel temel arama, felsefeyi de buna göre kurma çalışmaları 17. yüzyılın diğer filozoflarında ve 18. yüzyılda da sürer. Spinoza'nın geometri modeline göre bir etik kurma çabasında görüldüğü gibi, kesinliğe ve güvenilirliğe sahip olduğuna inanılan matematik ve geometrinin temel kuralları, felsefeye de uygulanarak, orada da aynı kesinliğe ulaşılmaya çalışılır. Kesinlik, şüpheden arınma, genel geçer ve zorunlu olanla, zorunluluk taşımayanı (rastlantısal olanı) ayırma, Kant, Leibniz ve Hume'un çalışmalarının da temelinde yer alır.

II.3.2. W. Leibniz'de Doğruluk

Sözcükler ile şeyler arasındaki bağlantının tartışıldığı bir diyalogunda[66] Leibniz doğruluk sorusunu da ele alarak, doğruluğu şeylerle ifadeler arasındaki bağlantıda görür. Ona göre doğruluk ve yanlışlık şeylerde değil, şeylere ilişkin düşüncelerde, ifadelerdedir. Ama bir yargı ya da düşünceye doğru ya da yanlış diyebilmek için, mutlaka bir dayanak olmalıdır; işte bu dayanak ya da temel de düşüncede değil, şeylerdedir. Ancak benim kendi doğam dışında, üzerine düşünebileceğim şeylerin olması durumunda, bu şeylere ilişkin tümcelerin doğru ya da yanlış olduğunu saptayabilirim.[67]

Leibniz'e göre akıl yürütmelerimiz, akıl yoluyla elde ettiğimiz bilgilerimiz iki temel ilkeye dayanmaktadır: bunlardan birincisi çelişmezlik ilkesidir; bu ilkeye göre içinde çelişki taşıyan ifadeye yanlış, içinde çelişki barındırmayana ise doğru deriz.[68]

---

[66] G. W. Leibniz, "Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten": *G. W. Leibniz Hauptschriften. Zur Grundlegung der Philosophie*, çev. A. Buchenau, der. E. Cassirer, Birinci Cilt, İkinci Basım.

[67] Leibniz, a. g. y., ss. 15-16.

[68] Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, MEB, 1988, İstanbul, s. 7.

İkinci ilke ise, yeter sebep ilkesidir; bu ilkeye göre yeterli bir sebep olmaksızın, hiç bir olgu gerçek veya var olamaz; hiçbir ifade de doğru olamaz.

Yine bu iki ilkeye dayanarak, Leibniz iki tür doğruluğun olduğunu söyler: "akla dayalı doğrular (akıl hakikatleri) ve olgusal doğrular (olgu hakikatleri). Akla dayalı doğrular zorunludur, tersini düşünmek mümkün değildir. Olgusal doğrular ise zorunlu değil, rastlantısaldır, karşıtları da mümkündür."[69] Zorunluluk taşıyan akılsal doğruların esas kanıtı anlama yetisinde, olgusal doğruların kanıtı ise duyularla alınan deneyimlerdedir. Tinimiz her iki tür doğruluğu da bilecek durumdadır; ama o ilkinin (zorunlu doğruların) kaynağıdır.[70]

Bir başka yazısında, doğruluğun, doğruluğun adsal-tanımına bağlı olduğunu söyleyerek, tüm doğrulukların raslantısal olduğunu söyleyen Hobbes'a karşı çıkan Leibniz, tüm doğruların aynı türden olduğunu, zorunlu doğruların olmadığını düşünmenin, real ve adsal tanımlar arasında ayrım yapmamaktan kaynaklandığını belirtir. Leibniz'e göre bir ide, eğer bir tasarımı olanaklıysa doğru, eğer tasarımı bir çelişki içeriyorsa yanlıştır. Ama bir şeyin olanağı da ya *a priori* olarak ya da *a posteriori* olarak bilinir; eğer tasarımı kendi öğelerine ayırıyor ve onlar arasında uygun düşmeyen bir şeyin olmadığını görüyorsak, bu birincisidir; buna karşılık eğer bir şeyin gerçekliğinin deneyimle farkına varıyorsak, onun olanaklılığını *a posteriori* olarak biliyoruz demektir, çünkü bir şey varsa ya da bir zaman var olmuşsa, o her durumda olanaklı olmalıdır.[71] Bu ikinci durumda ise doğruluk, olguyla söylenen arasındaki bağlantıdadır.

Leibniz'in bu iki tür hakikate ilişkin açıklamalarıyla, olgula-

---

[69] Lebniz, a. g. y., ss. 7-8.

[70] Leibniz, *Neue Abhandlungen über den Menschlichen Verstand*, çev. E. Cassirer, s. 47.

[71] Leibniz, "Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen", *G. W. Leibniz Hauptschriften. Zur Grundlegung der Philosophie*, çev. A. Buchenau, der. E. Cassirer, Birinci Cilt, İkinci Basım, ss. 26-27.

ra ilişkin çıkarımlarda gördüğü bir aykırılık, David Hume'un çalışmalarının çıkış noktasını oluşturur.

II.3.3. D. Hume'da Doğruluk

Olgulara ilişkin doğruluk sorunundan yola çıkan Hume "olgu sorunları hakkında emin olmayı sağlayan delilin" yapısını araştırır ve olgu sorunlarına ilişkin çıkarımlardaki zorunlu bağlantı idesinin kaynağını sorgular. Olgu sorunları hakkındaki çıkarımların, esas olarak zorunlu olmadıkları halde, idea ilişkilerinde olduğu gibi nasıl kendilerinden şüphe edilmeden kabul edildiklerini açıklamaya çalışır.

Hume'a göre "insan aklının ya da soruşturmasının bütün nesneleri tabiî olarak iki cinse ayrılabilir: idea ilişkileri ve olgu sorunları. Geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca ya sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her ifade ilk cinstendir. 'Hipotenüsün karesi iki kenarın karelerinin toplamına eşittir' önermesi, bu şekillerin arasındaki bir ilişkiyi dile getiren bir önermedir. Bu çeşit önermeler evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan, sadece düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkarılabilir. Doğada hiçbir zaman bir daire ya da bir üçgen olmadığı halde, EUKLİDES tarafından tanıtlanan hakikatler kesinliklerini ve apaçıklıklarını sonsuza kadar koruyacaklardır.

İnsan aklının ikinci çeşitten nesneleri olan olgu sorunları, aynı tarzda doğrulanmazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun, birincilerinkiyle aynı iç yapıya sahip değildir. Her olgu sorununun tersi yine de mümkündür; çünkü bunlar hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. Yarın güneş doğmayacak önermesi, doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir ve olumlusundan daha fazla bir çelişki içermez."[72]

Hume'a göre, bizde doğuştan hiçbir güç ve zorunlu bağlantı

---

[72] D. Hume, *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. O. Aruoba, ss. 20-23.

*idea*sı yoktur. Nesnelere baktığımızda, etkiyi nedene bağlayan ve birini öbürünün kaçınılmaz sonucu kılan herhangi bir özellik de yoktur. Olgu sorunlarına ilişkin çıkarımlarımızda gördüğümüz zorunluluk, tamamen aynı şeyleri art arda görmekten ileri gelen alışkanlıkla kazanılan bir bağlantıdır.

Leibniz'de olduğu gibi, Hume'da da doğruluktan çok kesinlik merkezdedir. Bu kesinlik ise ancak bir alanda "*idea* ilişkilerinde" ya da akılla, akıl yürütmeyle ortaya konan bilgiler alanında mümkündür. Bu alana ilişkin bilgiler, "evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan sadece düşüncenin işlemesi ile", akıl yürütmelerle ortaya çıktığından, onların doğrulukları zorunluluk ve genel-geçerlik niteliği göstermektedir. Fakat olgulara, olgu sorunlarına ilişkin herhangi bir çıkarım ya da bilginin zorunluluk taşımadığı, bu anlamda bu alanda kesinlikten söz edilemeyeceği söylenmektedir. Kant işte bu noktada Hume'a karşı çıkarak genel-geçerlik ve zorunluluk taşıyan sentetik yargıların matematik, doğa bilimleri ile felsefede de varolduğunu söyler. Sentetik *a priori* yargılar, analitik olmayan, Hume'un ifadesiyle "*idea* ilişkileri"ne ilişkin olmayan, ama yine de *a priori*, genel-geçer ve zorunlu olabilen bilgiler, yargılarıdır.

II.3.4. I. Kant'ta Doğruluk

Bilme yetisine, bilginin olanağının koşullarına, bilginin iki kaynağına ilişkin çözümlemeleriyle Kant, kendi zamanından günümüze bilgi görüşlerinin ilgi odaklarından birisi olur. Bilginin kaynağına ilişkin –Rasyonalizme ve Empirizme de birer yanıt olan– açıklamalarında onun doğruluk görüşünü de buluyoruz.

Kant'ın bilgi öğretisi bütünüyle transzendental bilgi eleştirisi olarak adlandırılabilir. Aynı şekilde Kant transzendental mantığı ele alırken, onu "genel" mantık ya da "saf" mantık adını verdiği, biçimsel mantık olarak bilinen, mantığın temel özelliklerini kendinde taşıyan disiplinden ayırmaya çalışır. Zira "genel" ya da "saf" mantık, bilgiyi tüm içeriğinden ayırmakta, onun nesnesiyle ilişkisini koparark, bilgi ilişkisinin mantıksal biçimini incelemekte; bunun sonucu olarak da salt *a priori* ilkelerle

uğraşan, matematikte olduğu gibi, her türlü bilginin *a priori* olarak kesin olduğu bir öğreti haline gelmektedir.[73]

Kant, transzendental mantığın da genel ve saf olması, *a priori* ilkelere dayalı olması gerektiğini, fakat bunun, bilginin tüm içeriğinden soyutlandığı, bilginin nesnesiyle tüm ilişkisinin koparıldığı bir mantık değil, yalnızca bilginin "deneysel içeriğinden" sıyrıldığı bir mantık olması gerektiğini söyler; ya da ona göre transzendental mantık böyle bir disiplindir. Böylece o, "bir nesnenin saf düşüncesinin kurallarının", bilginin genel ve saf koşullarının bilgisi olmaktadır.[74]

Transzendental mantığın biçimsel mantıktan ayrılması işleminde, ilk bakışta bu konuyla hiçbir ilişkisi yok gibi görünen bir sorun, doğruluk sorunu kendini gösterir: "Kendisiyle insanların mantıkçıları sıkıştırdıklarını zannettikleri... eski ve ünlü soru ... şudur 'doğruluk nedir?' Doğruluğun ad olarak açıklaması, yani doğruluğun bilginin nesnesi ile uyuşması olduğu burada kabul ve farz edilecektir; ama insanlar her bilginin doğruluğunun genel ve güvenilir ölçütünün ne olduğunu bilmeyi de istemektedirler".[75]

Burada doğruluk tanımı yalnız varsayılmıştır; ama onun açıklanması gerekmektedir. Bu da Kant'ın özellikle transzendental mantıkta kendine ödev edindiği şeydir. Kant'ın kendisinde de ifadesini bulduğu gibi,[76] transzendental mantık aslında bir doğruluk mantığıdır.[77] Çünkü doğruluğun ne olduğu sorusu, yalnızca transzendental mantık çerçevesinde anlamlı olarak sorulup yanıtlanabilir. Biçimsel mantık çerçevesinde ise doğruluğun neliğine ilişkin soru bir yana bırakılacaktır. Biçimsel man-

---

[73] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (der.), B 78-82, A 53-58.

[74] Kant, a. g. y., B 79-82, A 55-58.

[75] Kant, a. g. y., B 82, A 58.

[76] Kant, a. g. y.. A 88, B 63.

[77] G. Prauss, "Zum Wahrheitsproblem bei Kant", *Kant-Studien* 60, 1969, s. 167.

tık bu soruya bir yanıt veremeyeceğinden, onu varsaymak durumundadır. Biçimsel mantık kurallarına dayanarak, bu kurallar çerçevesinde kalarak bu soruya yanıt verilemez; gerçi bu kurallarla çelişen bir bilgi yanlıştır, ama çelişmeyen bilgi her zaman doğru değildir. Başka bir ifadeyle, bunlar doğruluğun zorunlu ve genel önkoşullarıdır, ama bilginin doğruluğunu sağlamada yeterli değillerdir; çünkü bunlar yalnızca bilginin mantıksal biçimine ilişkindirler, içeriğe değil.[78]

Bu ölçütler yalnızca doğruluğun, yani düşüncenin biçimine ilişkindirler ve çok doğru olmalarına karşın, yeterli değildirler... O halde doğruluğun salt mantıksal ölçütü, yani bir bilginin aklın ve anlama yetisinin genel ve biçimsel yasalarına uygun düşmesi, doğruluğun *conditio sine qua non*'u, yani her türlü doğruluğun negatif koşuludur. Ama mantık daha ileri gidemez ve biçime değil de, içeriğe ilişkin olan yanılgıları mantık hiçbir yolla ortaya çıkaramaz.[79]

Burada doğruluğun negatif koşulu olarak, biçimsel anlama yetisi kurallarına ilişkin söylenen, Kant'ın "salt mantıksal temel yasa"[80] olarak adlandırdığı çelişmezlik ilkesi için de geçerlidir. Zira çelişki içermeyen, böylece salt negatif koşulu yerine getirmiş olan bir yargı da pekâlâ yanlış olabilir. Bu yargı "kavramları nesnede olduğundan farklı bir biçimde bağlamış olabilir."[81] Bu da çelişmezlik ilkesinin genel bir ölçüt olduğunu, ama yeterli olmadığını ve yalnızca negatif bir doğruluk ölçütü olduğunu gösterir. Oysa çelişmezlik ilkesi "her analitik bilginin genel ve tam olarak yeterli ana ilkesi" olmaktadır.[82]

Ama analitik olmayan bilgilerde, çelişmezlik ve mantıksal doğruluğun ötesinde, önermenin "kavramları, nesneye uygun biçimde bağlayıp bağlamadığı" da önemli olmaktadır. Doğru-

---

[78] Fleischer, a. g. y., s. 89.
[79] Kant, a. g. y., A 59, B 84.
[80] Kant, a. g. y., A 152, B 191.
[81] Kant, a. g. y., A 150, B 190.
[82] Kant, a. g. y., A 151, B 191.

luk, bilginin anlama yetisinin mantıksal ve biçimsel yasalarına uygunluğundan öte, "bilginin nesnesine uygunluğudur" da.[83] Bu anlamda doğruluk ise "nesnel geçerlik"tir.[84] Bir yargının nesnesine uygunluğu olarak nesnel geçerlik, aynı zamanda yargının her kişi için geçerli olması demektir. "Eğer bir yargı bir nesneyle uyuşuyorsa o halde bütün yargılar da aynı nesneyle ve kendi aralarında uyuşmalıdırlar."[85] "Öyleyse nesnel geçerlik ile zorunlu genel geçerlik (herkes için geçerlik) birbirinin yerini alabilecek kavramlardır.[86]

Böylece bir bilgi biçimsel mantığın yasalarıyla çelişmiyorsa , ama aynı zamanda, –bizim kavramlarımız dışında– kendi nesnesine da uygunsadoğru bilgidir.

Bu doğruluk kavramı Kant'ı *sentetik* yargılara ilişkin doğruluk sorununa götürür. Deneyin nesneyle uyuşması durumunda bir sorun yoktur; *sentetik a posteriori* yargıların dayanabilecekleri bir nesne önceden verilmiş olduğundan, onlarla ilgili bir sorun yok görünmektedir. Ama sentetik *a priori* yargıların doğruluğu o kadar sorunsuz değildir. Nesnenin bir görüde verilmediği durumda, bilginin nesneyle uyuşması konusunda bir şey söylenebilir mi? Kant'ın soruya yanıtı olumludur. Kant'a göre böyle bir uyuşma olanaklıdır ve olmalıdır; çünkü bilme yetisi kendini nesnelere uydurmaz; tam tersine nesneler kendilerini bilme yetisine, onun saf formlarına uydururlar. Buna göre, deney nesnelerinin kendilerine uymasıyla doğru olan, doğru *a priori* bilgiler vardır. Bunlar (biçimsel-mantıksal olandan ayrı olarak) "anlama yetisi kuralları"dır; "yalnız *a priori* doğru olmayıp, her türlü doğruluğun da kaynağı olan kurallardır." Kısaca bilgilerimizin nesneleriyle uyuşması ancak ve ancak, bu kuralların, bize nesnelerin verilebileceği deneyin olanağının temellerini

---

[83] Kant, a. g. y., A 191, B 236.

[84] Kant, a. g. y., A 125 ve A 788, B 816.

[85] Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İ. Kuçuradi- Y. Örnek, A 78, s. 48.

[86] Kant, a. g. y., A 79, s. 49.

kendilerinde taşımasıyla mümkün olmaktadır.[87] Başka bir ifadeyle, deneyin doğruluğu ancak, anlama yetisinin, deneyin nesnelerine, kendi formuna ve yasalı olan bağlantılarına göre, *a priori* olarak yasa koymasıyla mümkündür. Deneyin nesnelerine anlama yetisi yasalarını vermekte; nesneler de bu yasalara göre biçimlenmekte, onlara kendilerini uydurmaktadır. "Aynı şeyle (tüm olanaklı deneyle) ilişkide, her türlü deneysel doğruluktan önce gelen ve onu olanaklı kılan transzendental doğruluk ortaya çıkar."[88] Böylece transzendental doğruluk, doğruluğun olanağının koşulunu oluşturmaktadır.

Doğruluk, bilgi ve nesnenin uyuşması olmakla birlikte, nesne, aynı zamanda biçim olarak, kendisinin insan bilgisinin bir nesnesi olmasını olanaklı kılan anlama yetisinin bilgi koşullarıyla da *a priori* uyum içindedir. Görüldüğü gibi transzendental doğruluğun kaynağı saf anlama yetisidir. İnsanın anlama yetisi, saf anlama yetisi olarak, insan için olanaklı olan her bilginin doğruluğunun temelini oluşturmaktadır.[89]

Sonuç olarak, Kant'a göre, deneysel doğruluğu ya da daha geniş olarak bilgilerimizin doğru olmalarını olanaklı kılan şey, saf anlama yetisidir. Her tür doğruluk kaynağını burada bulmaktadır.

Kant'ın doğruluk görüşü bir anlamda geleneksel doğruluk anlayışı çerçevesinde yer almaktadır. Transzendental doğruluk, nesne ile anlama yetisi arasındaki ilişkinin olanağının koşullarına ilişkindir. Kant'ın bilgiye, bilmeye ilişkin çözümleme biçimi, doğruluk sorununa da aynen yansımakta, Kant doğrunun ne olduğunu değil, doğruluğun olanağının koşullarını sorgulamaktadır. Başka bir ifadeyle o, her türden doğruluğu olanaklı kılan şeyin ne olduğunu araştırmaktadır.

Kant'la doğruluğa ilişkin uygunluk görüşü temelde bir değişikliğe uğramaz, ama doğruluk ve bilgide ağırlık bir anlamda

---

[87] Fleischer, a. g. y., s. 92.

[88] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 146, B 185.

[89] Fleischer, a. g. y., s. 104.

nesneden bilmeye, nasıl bilindiğinin çözümlemesine kayar. Kant bilebilmenin koşullarını araştırmaktadır. Bilgi sorunu ele almada bilmeye, anlama yetisine verilen bu öncelik daha sonraki yüzyıllarda karşılaştığımız bilgi görüşlerini etkilemiştir. Fenomenolojik bilinç çözümlemeleriyle fenomenolojinin kurucusu olan Husserl bunlardan yalnızca birisidir.

Fakat Husserl'e geçmeden önce, söyledikleriyle 20. yüzyıl felsefesini ve düşüncesini en çok etkilemiş filozoflardan biri olan; hakikat-hakikî olan üzerine açıklamalarıyla, iki tür doğruluğun, önermelerin doğruluğu ile varlığın, varolanın hakikatini karıştırmanın tipik bir örneğini oluşturan Hegel'in görüşlerine bir göz atmak yerinde olacaktır. Ayrıca bu, Heidegger gibi filozofları ve kimi başka doğruluk görüşlerini anlamak için de gereklidir.

II.3.5. G. W. F. Hegel'de Doğruluk/Hakikat

Hegel'in hakikat görüşü "saf kurgusal-mantıksal" doğruluk adlandırılmaktadır.[90] Fakat Kant gibi Hegel de bir hakikat kuramı peşinde değildir. Ama onun sisteminde "hakikat"in, "hakikî olan"ın önemli bir yeri vardır. Çünkü Hegel "içinde hakikatin varolduğu", varolacağı "hakikî yapıyı" (*Gestalt*) kurma peşindedir. Bu ise hakikî bilgi dediği "bilimsel dizge"dir.[91] Hegel felsefeyi "bilim biçimine" yaklaştırmayı, "yükseltme"yi; onu bu biçime göre yeniden kurmayı kendisine ödev edinir. Böyle bir kurma ise sonuçta "hakikati" ortaya koymaktır; "yani düşünmenin (*ide*nin, *Geist*'ın) tarih içindeki hareketinin zorunluluğunu göstermek"tir.[92]

Hegel, *Geist*'ın bu hareketinin gidişinin zorunluluğunu gösterecek olan felsefenin hakikatinin, diğer bilgi alanlarının haki-

---

[90] Bkz. Puntel, "Wahrheit": *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Band III, Krings, Baumgartner ve Wild, s. 1665-1667.

[91] G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 14.

[92] Kuçuradi, "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş", *Çağın Olayları Arasında*, s. 124.

katinden farklı olacağını söyler.[93] Felsefe aslî olmayan belirlenimle ilgilenmez. Soyut olan ve aslî olmayan şey onun öğesi değildir; aksine hakikî olan, kendini ortaya koyan ve kendinde yaşayan, kendi kavramında varolan, felsefenin öğesidir. Bu, kendi öğelerini ortaya koyan ve sürekli ilerleyen bir süreçtir; tüm bu hareket de pozitif olanı ve onun hakikatini meydana getirir.[94]

Böyle olunca "hakikî olan bütündür. Bütün ise kendisini kendi gelişimi ile tamamlayan özdür."[95] *Geist*'ın zorunlu gidişini ortaya koyan hakikat de bütünün hakikati, tek bir hakikat olmaktadır.

Hegel'in "hakikat" nitelemesi varolana ilişkin gibi görünmektedir ya da bu hakikî olan kendini ortaya koymaktadır. Gerçi Hegel, zaman zaman bir ifadeye ilişkin doğruluktan da sözeder. Bu öteki ile iç içedir (Hegel'in sistemi bütünüyle düşünüldüğünde bu iç içeliğin doğallığı daha iyi anlaşılır.). Bir yerde bu ikisinin farklılığını, ilişkisini ifade de eder: hakikatten, her şeyden önce, bir şeyin nasıl olduğunu bilmem anlaşılır. Ne var ki bu, bilinçle ilgisinde hakikat veya biçimsel hakikattir, yani salt doğruluktur. Buna karşılık, daha derin anlamda hakikat, nesnelliğin kavramla aynı olmasıdır.[96]

Hegel bu ikili –varlığın hakikati ve hakikatin varlığı- hakikat görüşüyle, Ortaçağla başlayan bilgisel ve varlıksal doğruluk ikiliğinin günümüze kadar taşınmasında etkili olur. Özne ile onun konu edindiği şey, yani varolan arasındaki temelli ayrım gözardı edilir. Onun yerini özne ve nesnenin birliği alır. Böyle olunca Descartes'la göz ardı edilmeye başlanan bilginin nesne kutbu iyice unutulur. Hegel'de "nesne" önceden varolan bir şey değil, öznenin kurduğu, ancak onunla varlığa gelen bir oluşumdur. Belirleyici olan öznedir, ağırlık varolandan, nesneden özneye kaymıştır. Bu, uzun bir dönem felsefenin ana tutumu olur. Du-

---

[93] Hegel, a. g. y., s. 40-46.
[94] Hegel, a. g. y., s. 46.
[95] Hegel, a. g. y., s. 24.
[96] Kuçuradi, a. g. y., s. 126.

rum bugün de farklı değildir. Sadece özne yerini dile bırakmıştır.

II.4. 20. Yüzyıl Felsefesinde Doğruluk Sorunu

20. Yüzyıl felsefesinin özniteliklerinden birisi, bilgi sorunlarının diğer felsefe sorunlarının önüne çıkmış olmasıdır. Bilgi sorunları ya tek felsefe sorunu diye görülmekte, ya da tüm diğer felsefe sorunlarının temelinde bilgi sorunlarının yer aldığı söylenmektedir. Her iki durum da, felsefenin ağırlıklı olarak mantık, bilgi ya da bilim felsefesi olarak ele alınmasına yol açmıştır.

Bilgi sorunları arasında üzerinde en çok konuşulan konuların başında ise, bilgilerin doğruluğu/kesinliği sorunu gelmektedir. Genellikle bilgilerin kesin mi, yoksa göreceli mi oldukları ikilemiyle tartışma konusu yapılan sorun, bizi kaçınılmaz bir biçimde doğruluğun ve kesinliğin ne olduğu, neyin ne derece doğru ya da kesin olabileceği sorularına götürmekte, tartışmanın bu konularda yoğunlaşmasına neden olmaktadır. Günümüz tüm yoğunluğuyla süren bu tartışmaların arka plânını ise, yüzyılımızın iki ana felsefe akımı oluşturmaktadır: Pozitivist/çözümleyici bakış ile Fenomenolojik bakış. Bu iki akım burada ana temsilcilerine dayanarak ele alınacaktır.

II.4.1. Mantıkçı Pozitivist-Çözümleyici Felsefede Doğruluk Tartışması

Burada ele alınacak doğruluk görüşleri Viyana Çevresi, Yeni-Pozitivizm, Mantıkçı Pozitivizm, Mantıkçı Emprisizm gibi adlarla anılan düşünce çizgisinde yer alan filozofların görüşleri olacaktır. Bu çerçevede, kendisi Viyana Çevresi üyeleri içinde sayılmasa da, bu Çevre'nin etkilendiği filozofların başında gelen, görüşleriyle günümüzün çözümleyici-anlambilimsel ve pozitivist-deneyci düşünce çizgilerinin başlatıcısı sayılan Ludwig Wittgenstein'ın doğruluk görüşü ile Çevre'nin ileri gelen düşünürlerinden olan Rudolf Carnap'ın doğruluk görüşü ele alınacaktır.

II.4.1.1. L. Wittgenstein'da Doğruluk

Wittgenstein'da doğruluk sorunun yeri nedir? Wittgenstein

doğrudan ya da dolaylı doğruluk sorununu tartışmış mıdır? Doğruluk görüşünün onun ana sorunuyla bağlantısı nedir? Ona göre doğruluk nedir? Nerede söz konusudur? Bu ve benzeri soruların yanıtlanması, Wittgenstein'nın *Tractatus, Tagebücher (Günlükler)* ile diğer bir iki yazısıyla temsil edilen birinci dönemdeki doğruluk görüşü ile *Philosophische Untersuchungen (Felsefe Soruşturmaları), The Blue Book, Brown Book* (Mavi ve Kahverengi Kitap) ve kimi diğer yapıtlarıyla temsil edilen ikinci dönemdeki doğruluk görüşünün ele alınmasını gerektirmektedir. Zira onun diğer düşüncelerindeki değişime koşut olarak doğruluk görüşünde de kimi köklü değişiklikler olduğu görüşü oldukça yaygındır.

Birinci dönem yapıtları dikkate alındığında, doğruluk Wittgenstein'nın ana konularından birisi midir? Wittgenstein *Tractatus*'ta doğrudan ya da dolaylı biçimde doğruluk sorunuyla uğraşmakta mıdır?

Wittgenstein'nın ilk dönemdeki çalışmalarının tümünde doğruluk ve yanlışlıktan sıkça söz edilmekte, doğruluğun ne olduğu, nerede söz konusu olduğu sıkça dile getirilmektedir. Buna karşın, bu dönemde doğruluğun onun ana sorunu olduğunu söylemek doğru olmaz. Wittgenstein'nın bu dönemdeki ana sorunu en açık dile getirimini *Tractatus*'ta bulur: "düşünceye bir sınır çizmek, ya da daha ziyade düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine sınır çizmek" (*Tractatus*, Önsöz). "Esas mesele, tümcelerle–yani dille– söylenebilen (ve tümcelerle düşünülebilen) ve tümcelerle ifade edilemeyen, yalnızca gösterilebilen şeyin kuramıdır."[97] Ona göre felsefenin ana sorunu budur. Doğruluk bu ana sorunla ilgisi çerçevesinde konu edinilir. Dilin sınırlarını sorgulamak, bizi dilin yapıtaşları olan tümcelerin sorgulanmasına götürür. 'Doğru' ve 'yanlış' ise bir tümcenin esas niteliklerindendir. Bu nedenle dilin ya da tümcelerin sınırlarını belirleme çabası, sonuçta, doğruluk ve yanlışlık sorununu birlikte getirir.

---

[97] Wittgenstein'nın 19 Ağustos 1919 tarihli, Cassino'dan B. Russell'a yazdığı mektuptan (:Auszüge aus Wittgensteins Briefen an Russell 1912-20,: *L. Wittgenstein Schriften I, Anhangs III*, s. 262).

Wittgenstein *Tractatus*'ta sık sık doğruluk ve yanlışlıktan söz eder. *Tractatus*'un 7 ana önermesinden ikisi (5. ve 6. önermeler) doğrulukla, doğruluk fonksiyonuyla ilgilidir. Birçok alt önermede de doğruluktan söz edilmektedir. Ayrıca 1914-1916 arasında tuttuğu günlüklerden oluşan *Tagebücher*'de de sıkça doğruluk üzerinde durulur. Aynı durumu onun Russell'a yazdığı mektuplarla, 1914 Nisanında Norveç'te Wittgenstein ile görüşmeleri sırasında G. E. Moore'un tuttuğu notlarda da görmekteyiz. Kısaca, bu döneme ilişkin tüm yazılarında Wittgenstein, dili, dil-dünya ilişkisini, bu ilişkinin dile geldiği tümceleri, bu tümcelerin dünya ile bağlantısının bir niteliği olarak da doğruluk-yanlışlık sorununu tartışır.

Doğruluk, Wittgenstein'a göre, bir tümcenin temel özelliğidir; ama her tümcenin değil. Mantıksal tümceler, dilin mantıksal özelliklerini gösterirler, bunun sonucu olarak da dünyanın özelliklerini; ama bir şey söylemezler. Bu özellikleri görmek için bu tümcelerin incelenmesi yeterlidir. Buna karşılık bize bir şey söyleyen asıl tümcelerde, yalnızca o tümcenin irdelenmesiyle neyin doğru olduğu saptanamaz.[98] Bu tümcelerin söyledikleri şey yanında gösterdikleri bir şey de vardır; çünkü tümcenin bir anlamı varsa, bu tümce dünyanın bir özelliğini yansıtıyor demektir.

Mantıksal tümceler ne doğru, ne yanlıştır, onların doğruluğu bir totolojidir[99] (*Notes*, s. 228. Karş. 6. 1263). Mantığın tüm tümceleri genelleştirilmiş totolojilerdir, tüm genelleştirilmiş totolojiler de mantığın tümceleridir. Bunun dışında mantık tümcesi yoktur."[100] "Bir simgenin önceden verilmiş bir kuralda totolojik olması mantıksal doğruluğu gösterir."[101] Wittgenstein mantık-

---

[98] Wittgenstein, "Notes Dictated to Moore in Norway", April 1914, in: *L. Wittgenstein Schriften I*, s. 226.

[99] Wittgenstein, a. g. y., s. 228.

[100] 1913'te Norveç'ten Russell'a yazdığı mektuptan ("Auszüge aus Wittgensteins Briefen an Russell 1912-20", *L. Wittgenstein Schriften I, Anhangs III*, Suhrkamp, Frankfurt, 1960, s. 262)

[101] Wittgenstein, Notes Dictated to Moore in Norway, s. 218.

sal doğruluğu *Tractatus*'ta şöyle açıklar: "Mantıksal tümcelerin kendine özgü göstergesi, onların doğru olduğunun yalnızca simgeye bakarak görülebilmesidir; bu olgu da, bütün mantık felsefesini içinde barındırır.... Mantıksal olmayan tümcelerin doğruluk ve yanlışlıkları [ise yalnız] tümceye bakılarak görülemez"(*Tractatus*, 6.113). Kısaca mantıksal doğruluk, mantık tümcelerine ilişkindir, bu da gerçeklikle hiçbir karşılaştırma gerektirmeksizin simgede ortaya çıkarılabilmektedir. "Mantıksal tümceler nasıl deneyimle çürütülemezlerse, deneyimle pekiştirilemezler de" (Tractatus, 6.1222); çünkü mantıksal tümcelerin deneysel olanla hiçbir ilişkisi yoktur; onlar dünyaya ilişkin hiçbir şey söylemezler; bu nedenle tüm mantık tümcelerinin doğruluğu totolojik, yanlışlığı çelişmelidir.[102]

Mantık tümceleri dünyaya ilişkin hiçbir bildirimde bulunmasalar da, Wittgenstein'a göre, anlamlıdırlar; çünkü bu tümcelerde bir şey açıklanmakta, bir şey gösterilmektedir.

Mantıksal tümcelerin bu özelliğine karşılık asıl tümceler doğru ya da yanlış olurlar. Doğruluk ve yanlışlık bu tümcelerin raslantısal özelliklerinden biri de değildir. Tam tersine bir tümce için anlamı olmak, doğru ya da yanlış olmak demektir. Doğru veya yanlış olma aslında tümcenin gerçeklikle ilişkisinde ortaya çıkar.[103] Doğruluk/yanlışlık bu bağlantıda varlık kazanır. Doğruluk dil ve dünya arasındaki uygunluk ilişkisi olarak anlaşılır. Bu ise geleneksel uygunluk kuramıdır. Doğruluk, bir ifadenin hakkında olduğu şeye uygunluğudur. Bir ifade dile getirdiği durumu olduğu gibi veriyorsa doğru demektir.

İkinci dönemi bir yana, Wittgenstein'nın birinci dönemde doğruluk anlayışının, genellikle, uygunluk kuramı içerisinde yer aldığı düşünülmektedir. Max Black, Wittgenstein'nın uygunluk kuramına benzer bir kuramı kabul ettiğini söyler.[104] Karheinz Hülser'e göre, Wittgenstein'nın uygunluk kavramının ilişkin

---

[102] 1913 Kasım ayında Russell'a yazdığı mektuptan, bkz. *Auszüge*, s. 270.

[103] Wittgenstein, *Notes Dictated to Moore in Norway*, s. 238.

[104] M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, s. 90.

belirlemeleri çok yönlü olmakla birlikte, yine de bunlar bir uygunluk kuramı çerçevesinde yer alırlar.[105] Armin Thommes de Wittgenstein'nın birinci dönem felsefesinde doğruluk görüşünü ele aldığı tez çalışmasında,[106] Wittgenstein'nın doğruluk görüşünü uygunluk kuramının anlambilimsel-transzendental bir biçimi olarak niteler.

Wittgenstein'a göre tümce, olgu bağlamlarını (*Sachverhalt*) mantıksal resmeder. "Tümce gerçekliğin bir tasarımıdır. Tümce gerçekliğin biz onu nasıl düşünüyorsak öyle bir taslağıdır" (*Tractatus*, 4.01). "Tasarım (resim-*Bild*) gerçeklikle uyuşur ya da uyuşmaz; ona uygundur ya da uygun değildir; doğrudur ya da yanlıştır" (2.21). Ancak gerçekliği resmettiği için tümce doğru ya da yanlış olabilir. Tümce bir olgu bağlamının tasarımı (resmi) olduğu için, onun gerçeklikle uyuşması ya da uyuşmaması olanaklı olur (*Tagebücher*,[107] 2.10. 1914, s. 96 ile 4.06). "Bir tümce onunla öyle olduğunu söylediğimiz durum öyle ise doğrudur (4.062)". "Bir tasarımın doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için onu gerçeklik ile karşılaştırmamız gerekir" (2.223). "Tasarımın ortaya koyduğu anlamıdır" (2.221). "Anlamın gerçeklik ile uyuşması ya da uyuşmamasından oluşur doğruluğu ya da yanlışlığı" (2.222).

Arda arda sıraladığımız bu alıntılar, bize Wittgenstein'nın doğruluk görüşünü uygunluk kuramı içinde görenlerin yeterli dayanağa sahip olduklarını kanıtlamaktadır. Ama aynı zamanda bu doğruluk görüşünün kendine özgü yanları olduğunu da bize göstermektedir. 'Doğru' ve 'yanlış' sözcükleri tümcenin ya da ifadenin bir niteliğidirler, ama bunlar kendi başına tümcenin bir niteliği değil, tümcenin dünyayla bağlantısına ilişkin özsel

---

[105] K. Hülser, *Wahrheit als Ausgangtheorie*, Dissertation der Universität Konstanz, 1977, s. 144.

[106] A. Thommes, *Die Korrespondenztheorie der Wahrheit im Frühwerk von Ludwig Wittgenstein*, Yüksek Lisans Tezi, Mainz Johannes Gudenberg Üniversitesi, 1990.

[107] Wittgenstein, Tagebücher 1914-1916: *Wittgenstein Werkausgabe Band 1.*

niteliklerdir. Aslında Wittgenstein'nın özellikle üzerinde yoğunlaştığı yer dildir. Gerçeklik dile yansıdığı, dilin onu resmettiği kadarıyla Wittgenstein'ı ilgilendirmektedir. Wittgenstein, tüm doğru tümcelerde yer alan ve onların doğru ya da yanlış olmasını olanaklı kılan yapıyı ortaya çıkarmaya çalışır. Ona göre "bir tümceye 'doğru' dendiğinde, onunla ne kastedildiği konusunda belirli bir çokanlamlılık varmış gibi görünür; sanki farklı tümcelerde, bu tümcelerin hakkında oldukları olgulara uygun düşmelerinde farklılıklar varmış gibidir. Ama aslında bu durumların hepsinde şu ortaktır: hepsi genel bir tümce biçimine sahip olmak durumundadır."[108] Wittgenstein işte bu ortak biçimi soruşturur. Tümce için belirleyici olan şey, doğru ya da yanlış olabilmesidir. "Her tümce değillenebilir. Bu da göstermektedir ki, tüm tümceler için 'doğru' ve 'yanlış' aynı anlama gelmektedir. (Bu her şeyden önemlidir)."[109] Çünkü "'p doğru (veya yanlış)' diyebilmek için, önceden hangi koşullarda bir tümceye doğru dediğimi –böylece bir tümcenin anlamını belirlemiş olurum– belirlemek zorundayım."[110] Dünyayı kendisiyle dile getirdiğim dil, dilin mantığı, doğruluk/yanlışlık ilişkisinden önce gelmek durumundadır. "Dünyanın mantığı her türlü doğruluk ve yanlışlıktan önce gelir ... herhangi bir tümcenin herhangi bir anlama sahip olabilmesi için önceden mantıksal değişmezlerin anlamı olmalıdır.[111] Tümceye bakıldığında, onu doğru ya da yanlış kılan nesne durumunun mantıksal yapısı görülebilmelidir.

Wittgenstein işte bu mantıksal yapının, tasarımın mantıksal biçiminin, sonuçta da dille yerine getirilen bu resimleme ya da tasarımlama etkinliğinin yapısını ortaya koyma peşindedir. Doğruluk da ancak bu çerçeve içerisinde, dolaylı olarak, onun konuları arasındadır. Onun görüşlerini uygunluk kuramı çerçeve-

---

[108] Wittgenstein, *Notes Dictated to Moore in Norway*, s. 238.

[109] Wittgenstein, *Tagebücher*, 30.10. 1914, s. 110.

[110] Wittgenstein, Notes on Logic/Aufzeichnungen über Logik: *Ludwig Wittgensteins Schriften I*)

[111] Wittgenstein, *Tagebücher*, 18. 10. 1914, s. 103.

sinde ele almak olanaklı olsa da, bunun diğer geleneksel uygunluk görüşlerinden ayrılan yanlarını da göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca günlüklerinde geçen şu ifadeler onun görüşlerini taşırılık kuramı içinde sayılıp sayılamıyacağı tartışmasına yol açmaktadır: "'p doğru', p nin dışında bir şey söylemez. 'P doğru'–yukarıdakine göre– yalnızca gösterilebilir olanı dile getiriyor görünen tüm imlem bağlantılarında olduğu gibi, yalnızca bir görünüşte tümcedir.[112]

İkinci döneminde Wittgenstein, "gerçekliğe uygunluk düşüncesinin hiç de açık bir kullanıma sahip olmadığı"nı (*Über Gewisheit*, § 215) söyleyerek, tümcenin gerçekliğin tasarımı olduğu düşüncesinden uzaklaşır, bakışını dilin başka yönlerine çevirir. Buna koşut olarak doğruluk sorununa bakışında da değişiklik olur. Doğruluk sorunu "dil oyunu (*Sprachspiel*) kuramı" çerçevesinde ele alınmaya başlanır. Wittgenstein'nın ikinci dönem yapıtlarından olan *Philosophische Untersuchungen*, *Philosophische Grammatik*, *Über Gewisheit* adlı yapıtlarında –aslında tüm ikinci dönem yapıtlarında– konuya ilişkin açıklamalar bulmak olanaklıdır. Ama bu dönemde de, birinci dönemde olduğu gibi, doğruluk Wittgenstein'nın ana sorunu değildir. Bu nedenle onun doğruluk anlayışını ortaya koymak için satır aralarının dikkatle okunması gerekmektedir. Doğrudan doğruluk üzerine konuştuğu yerlerin sayısı oldukça azdır–ayrıca onun ikinci dönemdeki doğruluk görüşü üzerine yapılan çalışmalar da yok denecek kadar azdır.

Wittgenstein'nın bu dönemdeki doğruluk anlayışını onun dil oyunu "kuramı"ına dayanarak irdelemek gerekmektedir. Wittgenstein'a göre "bir kelimenin anlamı (*Bedeutung*) onun bir tür kullanımıdır" (*Über Gewisheit*, § 61).[113] "Bu nedenle 'anlam' ve 'kural'(*Regel*) kavramları arasında bir uygunluk bulunur" (*Über Gewisheit*, § 62). "Varsayalım ki olgular olduklarından başka türlüdür, bu durumda kimi dil oyunları önemini yitirirken, ki-

---

[112] Wittgenstein, *Tagebücher*, 6. 10. 1914.

[113] Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Werkausgabe Cilt 8.

mileri önem kazanacaktır.Ve böylece yavaş yavaş da olsa dildeki sözcüklerin kullanımı da değişecektir" (*Über Gewisheit*, § 63). "Bir kelimenin anlamını bir memurun 'işlevi' ile karşılaştırın. Ve 'farklı anlamları' farklı işlevlerle'"(*Über Gewisheit*, § 64). "Dil oyunu değişirse, kavramlar da değişir ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamı da"(*Über Gewisheit*, § 65).

Ard arda sıralan bu tümcelerden rahatlıkla çıkarılabileceği gibi, kavramlar ya da sözcüklerin anlamlarını belirleyen kullanımlarıdır. Anlam kullanımdadır, sözcük bir dil oyunu içinde anlam ya da anlamlar kazanır. Dil oyunu değişirse, bu kavramlara, sonuçta sözcüklerin anlamına da yansır. Wittgenstein 'doğru' ve 'yanlış' sözcüklerine de bu açıdan bakılması gerektiğini düşünür. Sözcükler hep bir dil oyunun unsurlarıdır. Bu nedenle benim ifadelerimin (*Aussage*) doğruluğunu (*Wahrheit*) sınayan, aslında ifadelerdeki benim anlayışımı sınar (*Über Gewisheit*, § 80). "Bir ifadenin yeterli bir biçimde sınanması–bu mantığa aittir. Dil oyunun betimlenmesine aittir"(*Über Gewisheit*, § 82). Deney tümcelerinin doğruluğu, bizim esas aldığımız dizgeye aittir (*Über Gewisheit*, § 83). Doğruluk temel alınan dizgeyle bağlantılıdır. Bu dizgeyle, yani dille, oyun benzeşiktir. "'Dil', bunlar dillerdir. Diller dizgelerdir. 'Tümceler' dilin öğeleridir."[114] Doğru ve yanlış da diğer benzer sözcükler gibi tümcenin öğeleridirler. Bu nedenle onların dil oyunu çerçevesinde ele alınmaları gerekmektedir.

Bu temelden hareketle, Wittgenstein doğruluk sorununun genel tümce biçiminin çözümlenmesiyle aydınlatılabileceğini düşünür. Wittgenstein'a göre genel tümce biçimi diye "o şöyle şöyledir" denmesiyle, "tümce yanlış ya da doğru olabilen şeydir" demek temelde aynı bildirimde bulunmaktadır. Çünkü "bu şöyledir" yerine pekâlâ "bu doğrudur" da diyebilirdim. (Ama aynı şekilde "bu yanlıştır" da diyebilirdim). Bu durumda 'p' doğru= p, 'p' yanlış= değil p olmaktadır. Tümcenin doğru veya yanlış olabilen şey olduğu türünden bir açıklamada, tümcenin

---

[114] Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, § 122, R. Rhees (der.).

ne olduğu, 'doğru' kavramına uygun düşen şey ya da kendisine 'doğru' kavramının uygun düştüğü şey biçiminde belirlenmektedir. Bu durumda sanki önceden birer 'doğruluk' ve 'yanlışlık" kavramlarına sahipmişiz gibi, bunların yardımıyla neyin bir tümce olduğunu, neyin olmadığını belirleyebiliyoruz.

Wittgenstein 'doğru' ve 'yanlış' sözcüklerinin durumunu, satranç oyunundaki şah taşıyla karşılaştırır. Daha açık bir söyleyişle, doğruluğa ilişkin ifadeyi "şah, santranç oyununda şah çekilebilecek tek taştır" ifadesine benzetir. Bu, satranç oyununda yalnızca şaha şah çekilebileceğini dile getirmektedir. Aynı şekilde, "yalnızca bir tümce doğru olabilir" ifadesi, 'doğru' ve 'yanlış'ın bizim tümce dediğimiz şeye yüklenebileceğini dile getirir. Tümcenin ne olduğu ise bir anlamda tümce kuruluşuna ilişkin kurallarca, bir diğer anlamda ise dil oyununda kullanılan imlerce belirlenmektedir. 'Doğru' ve 'yanlış' sözcüklerinin kullanımı yalnızca bu oyunun bir parçasıdır; bu nedenle de, bizim için, o tümceye aittir, ama ona "uygun düşmez."[115]

Daha ilk dönem çalışmalarında doğruluk ile dil mantığı arasındaki ilişkiye dikkat çeken Wittgenstein, ikinci dönemde 'tümce' ve 'doğru' sözcükleri arasındaki bağlantıya dikkati çeker. 'Tümce' sözcüğünün kullanımı ile 'doğru' sözcüğünün kullanımı birbirine bağlanmışlardır.[116] 'Tümce' ve 'doğru' bir ve aynı dil oyunun unsurlarıdır.[117] Dil oyunu ise, her oyun gibi kuralları uylaşımsal olan, katılanların kendilerinin belirledikleri kurallara göre işleyen bir etkinliktir. Bu anlamda dil oyunu bir "yaşam biçimi"dir (*Lebensform*). Uylaşım, öncelikle "yaşam biçimleri"nde söz konusu olmaktadır.

Bu söylenenlerden çıkarılabilecek olan, doğru ve yanlışı insanlararası uylaşımın belirlediği yolundaki bir sonucu, Wittgenstein eksik, bu nedenle de yanlış bulur. "Doğru ve yanlış, insanların söylediklerdir; insanlar dilde uylaşırlar. Ama bu dü-

---

[115] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 136: Werkausgabe 1.
[116] Wittgenstein, a. g. y., § 136.
[117] Hülser, a. g. y., s. 17.

şüncelerin değil, yaşam biçimlerinin uylaşımıdır."[118] Doğruluk ve yanlışlığın sadece insanların düşünceleri arasındaki uylaşımla belirlendiği, doğruluğun göreceli olduğu türünden bir çıkarımı da Wittgenstein yanlış bulur. Ona göre" dildeki ifadelerle bağlantı içinde kullanılan 'doğru' ve 'yanlış' bir dilin öğeleridir; bu dili kullanan kişiler, onların bu dildeki kullanımları konusunda uylaşım içindedirler. Burada uylaşım olgular hakkındaki kanıda değil, bir etkinlikte veya bir 'yaşam biçimi'ndedir."[119] Yaşam tarzındaki uylaşım genel olarak dilin kullanımını belirler, bu da özel olarak 'doğru' ve 'yanlış' sözcüklerinin kullanımını belirler. Bu, doğruluk ve yanlışlığı keyfi ve göreceli hale getiren bir uylaşım olarak anlaşılmamalıdır. Bu sadece yaşam biçimindeki uylaşımın, neyin doğru neyin yanlış olduğu hakkındaki düşüncelerdeki uylaşımdan mantıksal olarak önce geldiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, yaşam biçimindeki uylaşım, fikirlerdeki uylaşımın çerçevesini, önkoşulunu sağlamaktadır.[120]

II.4.1.2. R. Carnap'ta Doğru ve Doğrulama

"Çevre [Viyana Çevresi] düşünürlerinin hem dil analizine dayalı çalışmalarının, hem metafiziğe karşı tutumlarının, hem de felsefeyi deneysel bilimsel modeli üzerine kurma anlayışının merkezinde 'doğrulama' kavramı bulunmaktadır."[121] Carnap ve diğer Mantıkçı Pozitivistler "doğruluk nedir?" sorusundan çok, "doğrulama-doğrulanabilirlik" konusu üzerinde durmuşlar, doğruluk ise ancak doğrulama ya da onaylamayla (*confirmation-Bewährung*) ilgisinde konu edilmiştir. Bu düşünürlerin hareket noktalarını ya da ana sorunlarını dikkate aldığımızda bunu anlamak güç değildir. Anlamlılık ya da deneysel doğrulanabilirlik bilgi olmanın ölçütü olarak görüldüğünde, bilginin doğ-

---

[118] Wittgenstein, a. g. y., § 241.

[119] J. H. Gill, "Wittgenstein's Concept of Truth", *International Philosophical Quarterly* 6, 1966, s. 72.

[120] Gill, a. g. y., s. 73.

[121] Ş. Ural, *Pozitivist Felsefe, Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, s. 29.

ruluğundan çok doğrulanıp onaylanabilmesinin öne çıkması da doğal olacaktır.

Doğruluğa ilişkin "semantik kuramı" geliştiren A. Tarski bir yana bırakılırsa, Carnap doğruluk üzerine en çok yazan felsefecilerin başında gelir. Carnap'ın konuya ilişkin ilk yazısında (*Wahrheit und Bewährung*),[122] doğruluk ve doğrulama, özellikle de ikisinin farklılığı tartışılır. Felix Kaufmann'ın bu görüşlere, özellikle de Carnap'ın doğruluk görüşüne köktenci bir biçimde karşı çıkışı ile Carnap'ın buna yanıtı,[123] Carnap'ın doğruluk görüşünü –uğradığı değişikliklerle– bulduğumuz yazılar olmaktadır. "*Wahrheit und Bewährung*" (1936) ve "*Remarks on Induction and Truth*" (1945/46) adlı yazılarından uyarlanarak oluşturulan "*Truth and Confirmation*"[124] (1949) ise "doğrulama"nın yerini artık "onaylama"nın aldığı, Carnap'ın doğrulamaya ilişkin görüşlerinin son durumunu bize vermektedir.

"Bir tümcenin doğruluğu, –onun öyle olup olmadığı bilinsin ya da bilinmesin– olguların tümcede betimledikleri gibi oldukları anlamına gelir."[125] Bu nokta Carnap'ın "doğru" ile ilgili temel çıkış noktalarından birisidir. Ona göre "doğru" ile "doğruluğun bilinmesi", "doğrulanmış" (*verified*) olma, "onaylanmış olma", "yüksek derecede onaylanmış olma" (*highly confirmed*) olma, "güvenceyle iddia edilebilir olma" (*warrented as assertible*) kesin olarak birbirinden ayrılmalıdır. Gerçi bu ifadelerde doğru, çeşitli biçimlerde dile getirilmektedir; ama hiçbiri doğru ile aynı şey değildir.[126]

"Doğru" ve "onaylanmış olan" arasındaki ayrım, temel bir

---

[122] Actes du Congrès International de Philosophic Scientifique, 1936, Paris.

[123] *Philosophy and Phenomenological Research* Cilt VI ve IX.

[124] *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl and W. Sellars (der.), ss. 119-127.

[125] R. Carnap, "Reply to Felix Kaufmann", *Philosophy and Phenomenological Research* 9, 1948-49, s. 302.

[126] Carnap, a. g. y., s. 301.

ayrım olmasına karşın sıkça gözden kaçırılmıştır. Bunun doğal sonucu, doğru olma ile doğruluğun onaylanmasının aynı şey sayılması, ancak onaylanmış olanın doğru kabul edilmesi olur. Bu eğilim, doğruluğun yerine doğrulamayı koyarak, doğruluğu tümüyle bilim dili dışına çıkarmaya kadar gider.

Carnap'a göre bu iki kavram arasındaki en önemli fark, "doğru"nun zamandan bağımsız bir terim olması, "onaylanmış olma"nın ise zamana bağlı olmasıdır. Bir önermenin bugün ya da yarın doğru olduğundan veya olacağından, geçmişte doğru olduğundan söz edilemez. Ancak önerme doğrudur ya da yanlıştır denebilir. Oysa onaylanmış olan bir önermenin arkasından "onaylamanın zamanı" da belirtilmek zorundadır. Carnap bunu pragmatik onaylanma derecesi olarak adlandırır.[127]

Doğruluk kavramının günlük kullanımında karşılaşılan kimi çıkmazlar, Carnap'a göre, "doğru" ve "onaylanmış" bilgi kavramlarının karıştırılmasına yol açmış; bu nedenle mantıkçılar bu doğruluk kavramını kullanmada pek istekli davranmamışlar, genelde onu kullanmamaya çalışmışlardır. Günlük kullanımın yol açtığı çıkmazları önleyecek bir doğruluk tanımına ulaşılamamış olması, onların "doğru"yu tamamen farklı bir kavram olan "onaylanmış olan" anlamında kullanmalarına neden olmuştur. Oysa bu, dilin ortak kullanımından sapma anlamına gelmektedir. Çünkü üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine göre, bir önermenin ya kendisi doğrudur ya da değillemesi; oysa "doğru" olmadan "onaylanmış olma" anlaşıldığında, önermelerin büyük çoğunluğunun ne kendileri, ne de değillemeleri onaylanmış olur. Bu ise söz konusu ilkeyle çelişmektedir.

Carnap, bir indirgemeden kaynaklanan bu çelişkiyi ortadan kaldıran çözümü Tarski'nin anlambilimsel doğruluk tanımında görür. Gerçi kelimenin günlük dildeki kullanımı ile karşılaştırıldığında, Tarski'nin bu doğruluk tanımı daha sınırlıdır –ancak çelişkiye düşmeyi önlemede bu sınırlama yine de gereklidir–, fakat

---

[127] Carnap, "Truth and Confirmation", *Readings on Philosophical Analysis*, Feigl, Sellars (der.), s. 119.

bu "doğru"nun günlük kullanımdaki anlamına uygun düştüğünden, pek de itiraz edilebilecek bir doğruluk tanımı değildir.[128]

Tarski'nin doğruluk tanımı, biçimselleştirilmiş bir nesne diliyle ilgili olarak "doğru" yükleminin üst-dilde kullanımına ilişkin anlambilimsel kuralları verir.[129] Tarski'nin doğruluğa ilişkin hareket noktasını "doğruluğun doyurucu bir tanımı"nın ortaya konulması oluşturur. Ona göre asıl sorun "içerik olarak uygun, biçimsel olarak doğru" bir tanımı ortaya koymaktır.[130] Çok anlamlılıktan kaçınmak için de "doğru" terimi, yalnızca önermelerin, tümcelerin doğruluyla sınırlandırılır.

Tarski, doğruluğun anlamıyla ilgili olarak, Aristoteles'in klasik doğruluk kavramını kendisine başlangıç noktası alır: "öyle olmayanın öyle olduğunu veya olanın öyle olmadığını söylemek yanlış; olanın öyle olduğunu, olmayanın öyle olmadığını söylemek doğrudur."[131] Bu günümüz felsefe terminolojisiyle, "bir tümcenin doğruluğu, onun gerçeklik ile uyuşması, gerçekliğe uygun düşmesi"dir biçiminde ya da "doğru bir önerme, şeylerin nasıl olduklarını dile getiren ve şeylerin de dile getirildikleri gibi oldukları önermelerdir" biçiminde ifade edilebilir. Bu, uygunluk kuramının dile getirilmesidir. Tarski bunu tek bir örnekle belirginleştirmeye çalışır. "Kar beyazdır" önermesini ele alarak, klasik doğruluk kuramına göre "kar beyazdır" tümcesi eğer kar beyazsa doğru, değilse yanlıştır sonucuna varır. Bunu şu şekilde ifade eder: " 'Kar beyazdır' tümcesi doğrudur, ancak ve ancak kar beyaz ise." Mantık diliyle bu "x doğrudur, ancak ve ancak p ise" biçiminde dile getirilir.[132]

Bu doğruluk tanımını Tarski "anlambilimsel doğruluk kav-

---

[128] Carnap, *a. g. y.*, s. 119.

[129] B. Wiesen, *Das Problem der emprischen Wahrheit in der analytischen Philosophie*, Dissertation, Düsseldorf, 1978, s. 11.

[130] A. Tarski, "The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantic", H. Feigl and W. Sellars (der.), *Readings in Philosophical Analysis*, s. 52.

[131] Tarski, a. g. y., s. 54.

[132] Tarski, a. g. y., s. 55.

ramı" olarak adlandırır; bu yalnızca yapısı tam olarak bilinen diller için, yani bilimsel olarak biçimselleştirilmiş diller için geçerlidir. Doğal diller için ise ancak kısmen geçerlidir.[133] Zira doğal dillerde anlambilimsel antinomiler kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle Tarski, üzerine konuştuğumuz dil olan nesne dili ile bu ilk dil üzerinde konuşan üst-dili ayırımına önem verir; çünkü nesneye uygun ve biçimsel doğruluğa sahip bir doğruluk tanımı, ancak üst-dil için düşünülebilir.

"Doğruluğun tam bir tanımı" olarak benimsenen bu görüşleriyle Tarski, Carnap, Juhos, Popper ve diğer birçok kişiyi etkilemiştir. Carnap ilk dönemlerinde terimlerin ve tümcelerin deneysel temellerine ulaşmaya, her tümceyi protokol tümcelerine dayandırmaya özel bir önem vermekle birlikte, 1930'larda Tarski'yle bir karşılaşmasından sonra, onun fikirlerinden etkilenir ve deneysel temel arama yanında, çalışmalarında anlambilimsel çözümlemeler de ağırlıklı olarak yer almaya başlar. Tarski'nin nesne dili üst-dil ayrımını benimser; ama Carnap ondan farklı olarak mantık önermeleriyle olgu önermelerini birbirinden kesin biçimde ayırır. Bunu izleyerek de mantıksal ve olgusal doğruluk ayrımına dikkat çeker –Tarski ise bu ikisi arasında böyle kesin bir ayrım yapmayı reddederek, farkı bir derece farkı görür. Carnap'a göre deneysel önermelerin, olgu ifadelerinin doğruluğu, olgusal doğruluktur ve kesin olarak birincisinden ayrılmalıdır.[134]

Carnap analitik ve sentetik yargılar ile bunların doğrulukları arasındaki farklılığın, bilim felsefesi için büyük önem taşıdığını söyler.[135] Ona göre analitik doğruluğun ilk türü mantıksal doğruluktur. Eğer bir tümcenin doğruluğu, kendi biçimine ve kendisinde yer alan mantıksal terimlerin anlamlarına dayanıyorsa, bu tümce mantıksal olarak doğrudur. Örneğin, "eğer hiçbir bekâr mutlu değilse, hiçbir mutlu insan da bekâr değildir" tümce-

---

[133] Wiesen, a. g. y., s. 13.

[134] Wiesen, a. g. y., s. 16.

[135] Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, s. 255.

sinin doğruluğu mantıksaldır; çünkü "eğer", "o halde", "hiçbir", "-dır" mantıksal sözcüklerinin kullanılışlarının türü ve anlamları biliniyorsa, betimleyici sözcükler olan "bekâr", "mutlu", "insan" sözcüklerinin anlamı bilinmeden de, bu tümcenin doğru olduğu çıkarılabilir. Carnap'a göre matematiğin ve mantığın tüm önermeleri (aksiyomları ve ana savları) bu türdendir.[136]

Carnap analitik olarak doğru olan tümcelerin ikinci türünün, Quine'nın da gösterdiği gibi,[137] gözlem dilinde yer aldıklarını, ama yine de analitik olduklarını söyler. Bu tümcelerin doğruluk veya yanlışlıklarını saptamak için betimleyici terimlerin anlamlarının da bilinmesi gerekmektedir. Carnap buna ilişkin olarak, Quine'nın ünlü örneğini verir: "Hiçbir bekâr evli değildir." Bu tümcenin doğruluğunu/yanlışlığını saptamak için "hiçbir" ve "-dır"ın anlamları yanında, "bekâr" ve "evli" sözcüklerinin anlamlarının da bilinmesi gerekmektedir. Bu iki sözcüğün anlamlarını bilen ise, yalnız anlama dayanarak tümcenin doğru olduğunu bilecektir.[138]

Carnap analitik doğruluğu, Quine'nın önerisine katılarak, yalnız mantıksal doğruluk olarak değil, bu ikincisini de kapsayacak biçimde ele almaktadır. Böylece "tüm mantıksal olarak doğru tümceler, aynı zamanda, analitik olarak doğrudur; ama tüm analitik doğru tümceler mantıksal olarak doğru değildir."[139]

Buna karşılık bir sentetik tümcenin doğruluğu ya da yanlışlığı, taşıdığı sözcüklerin anlamına değil, fiziksel dünyada yer alan nesne durumları hakkındaki iletisine bağlıdır. Örneğin "cisimler yere saniyede 9.81 m hızla düşerler" tümcesinin doğruluğu, yalnızca onun anlamının araştırılmasıyla bilinemez. Ayrıca deneysel bir sınamanın yapılması da gerekmektedir; çünkü böyle bir önerme "olgusal bir içerik" taşımakta, bize gerçek dün-

---

[136] Carnap, a. g. y., ss. 256-257.

[137] Bkz. Quine, "Carnap and Logical Truth", *The Philosophy R. Carnap*, P. A. Schlipp (der.).

[138] Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*, s. 257.

[139] Carnap, a. g. y., s. 257.

ya hakkında bir şeyler iletmektedir.[140]

Mantıksal olmayan analitik tümcelerin sentetik tümcelerden ayrılmasında karşılaşılan güçlüklere de dikkati çeken Carnap, çalışmalarını, deneysel tümcelerin doğruluğu, yani sentetik tümcelerin doğruluğu ve doğrulanması üzerinde yoğunlaştırır. Zira onun asıl amacı bilim diline karışmış metafizik unsurları saptayıp elemek, bilime güvenilir bir deneysel temel sağlamaktır.

Deney alanında herhangi bir tümcenin doğru olduğuna kesin olarak karar verilemeyeceğini, fiziksel nesnelere ilişkin sentetik tümcelerde anlambilimsel doğruluk kavramının kullanılmaması gerektiğini savunan Kaufmann, Reichenbach, Neurath gibi düşünürlere Carnap da katılır. Ama bu noktadan hareketle söylenen, doğruluk kavramının bilimde yeri olmadığı, ondan kaçınılması gerektiği düşüncesine Carnap şiddetle karşı çıkar.[141] Carnap'a göre tartışma, "doğruluk" ile "doğrulanmış"-"onaylanmış" olmanın karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. "Onun için, bundan böyle "doğru" teriminin 'onaylanmış' olma anlamında kullanılmaması gerekmektedir. Dolayısıyla, doğruluk tanımından bize ... bir "onaylama ölçütü" vermesini bekleyemeyiz.[142] Çünkü bu doğru tanımına dayanarak "doğruluğun ölçütü nedir?" sorusuna bir yanıt verilemez; yapılabilecek tek şey önermenin yinelenmesidir. Carnap buna bir örnek de verir: " 'Kar beyazdır' tümcesi, ancak ve ancak kar beyazsa doğrudur" önermesinin doğruluğundan şüphe edilemez. Burada doğruluk tanımı açısından bir sorun yoktur; fakat bu doğruluktan "kar beyazdır" önermesinin onaylanması ya da doğrulanması ile ilgili çıkarılabilecek bir ipucu da yoktur.

Carnap, doğruluk kavramı konusunda, özellikle Felix Kaufmann ile yaptığı tartışmalarda, bu konudaki tartışmanın eski bir yanlış anlamadan, doğruluk ile doğruluğun bilgisi (veya doğrulama) arasındaki farkın gözden kaçırılmasından kaynak-

---

[140] Carnap, a. g. y., s. 287.

[141] Carnap, "Truth and Confirmation", ss. 122-123.

[142] Carnap, a. g. y., s. 120.

landığını söyler.[143] Carnap bunu bir örnekle göstermeye çalışır: (1) "Bu kaptaki madde alkoldür." (2)"Bu kaptaki madde alkoldür." tümcesi doğrudur. (3) " X (şu anda) bu kaptaki maddenin alkol olduğunu biliyor." (4) " X 'bu kaptaki madde alkoldür.' tümcesinin doğru olduğunu biliyor."

Carnap'a göre 1. ve 2. tümceler mantıksal olarak eşittir; yani her biri diğerini de kapsar. Bunlar aynı olgusal içeriğin farklı ifadeleridir. Bu nedenle birini kabul eden diğerini yadsıyamaz. Her iki tümce de aynı bilgiyi farklı biçimlerde iletmektedir. Fark biçim farkıdır: 1. tümce nesne diline, 2. tümce üst-dile aittir. Bu fark, Carnap'a göre, mantıksal eşitliği önlememektedir. Carnap, C. S. Pierce, J. Dewey, H. Reichenbach ve O. Neurath gibi birçok felsefecinin bu noktayı gözden kaçırdığı kanısındadır.[144]

"Sentetik önermelerin değişmez doğruluğunun (tam veya tam olmayan) bilgisi, yalnız insan bilgisi sınırlı olduğu için değil, böyle bir bilgi kavramı çelişkili olduğu için de elde edilemez." görüşünü savunan ve "a) mantıksal içermeleri (*implication*), b) güvenceyle iddia edilebilirliği ve tam tutarlılığı veya bunlardan her ikisini kapsayabilecek genel bir doğruluk kavramının meşru bir uygulama alanının olmadığı"nı iddia eden Kaufmann'a;[145] ve "doğru" ve "yanlış"ın kaçınılması gereken "saltık" terimler olduğunu, çünkü bazı tümcelerin bugün doğru yarın yanlış olduğunun söylenemeyeceğini söyleyen[146] Neurath'a karşı Carnap, "doğru"nun "tam bilgi" ile özdeşleştirilmesinin böyle düşünmeye yol açtığını savunur. Yanlışlanmaya kapalı olan "tam bilgi"nin bilimde yeri yoktur; fakat " 'bu kaptaki madde alkoldür' ifadesi doğrudur" tümcesini bilim dışı

---

[143] Carnap, "Remarks on Induction and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research* 6, 1945- 46, s. 598.

[144] Carnap, *Truth and Confirmation*, s. 121.

[145] Carnap, "Reply to Felix Kaufmann", *Philosophy and Phenomenological Research* 9, 1948-49, s. 299.

[146] Neurath, "Universal Jargon and Terminology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1940- 41, s. 138.

saymak olanaklı değildir; çünkü bu, "bu kaptaki madde alkoldür" tümcesi ile aynı şeydir ve sonuçta onu yadsımak, "bu kaptaki madde alkoldür" tümcesinin de yadsınmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, Carnap'a göre, bilgiden "tam bilgi" anlaşılmamak kaydıyla, doğruluk bilim diline aittir.

Carnap'a göre, anlambilimsel anlamda doğruluğun, tam bilgi ya da saltık kesinlik idesiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu ikisini özdeşleştirmek ya da karıştırmak (Kaufmann'ın yaptığı gibi) bir yanlış anlamaya dayanmaktadır.[147] Bunun için Carnap iki köklü ayrımla bu yanlışlığı ortadan kaldırmaya çalışır.

Birinci olarak, semantik doğruluk kavramının saltık olduğunu, yani "kişiden, bilgi durumundan ve bundan dolayı da zamandan bağımsız" olduğunu; buna karşılık doğruluğun bilgisinin hiçbir zaman "tam" olmadığını, her zaman "belli bir güvenirlik derecesine sahip olduğunu, saltık kesinliğe sahip olmadığını" dile getirir.[148] Carnap "doğruluk" sözkonusu olduğunda onun "değişmez" olduğunun değil; "zamandan bağımsız" veya "zamandışı" olduğununun söylenebileceğini; çünkü "c cümlesi t zamanında doğrudur" demenin anlamsız olduğunu, bundan dolayı da doğruluğun değişken olup olmamasından söz etmenin pek yerinde olmayacağını söyler.[149] Oysa "doğrulama", "onaylama"da durum bunun tam tersidir.

İkinci olarak Carnap, Kaufmann, Reichenbach ve Neurath'ın deneysel bilimlerde doğruluğa ulaşılmasının olanaklı olmadığına, bu nedenle de doğruluğun bilimin dışında bırakılması gerektiğine ilişkin tezlerine karşı çıkarak, böyle bir tez ileri sürmenin temelinde örtük bir varsayımın bulunduğunu, yapılan çıkarımın şu büyük öncülden çıktığını söyler: "Bir terimin (veya yüklemin) verilen herhangi bir örneğe uygulanıp uygulanmayacağına hiçbir zaman karar veremiyorsak, böyle bir terimin reddedilmesi gerekir." Carnap'a göre sözkonusu düşünürler

---

[147] Carnap, "Reply to Felix Kaufmann", s. 301.

[148] Wiesen, a. g. y., s. 23.

[149] Carnap, "Truth and Confirmation", s. 122.

farkında olmadan bu varsayımla hareket etmektedirler. Carnap bu ilke yerine, onun daha gevşek bir ifadesi olan ve deneyciliğin bilimsel araştırmanın temel ilkelerinden birisi saydığı şu ilkeyi önerir: "Bir terim, ancak ve ancak, bu terimi verilen bir örneğe uygulayan bir tümce, en azından bir dereceye kadar onaylanabiliyorsa, bu meşru bir bilimsel terimdir –bilgisel içeriği vardır, deneysel olarak anlamlıdır."[150]

Bu ifade, daha önceleri C.S. Peirce'ın, Wittgenstein'ın öne sürdükleri doğrulama ilkesinin gevşek bir ifadesidir ya da onlardan çok farklı değildir. Carnap bu ölçütle yukarıdaki 1. ve 2. önermelere baktığında, 1. önermenin bir dereceye kadar onaylanabilir olduğunu; 1. ve 2. önermeler mantıkça eşdeğer olduklarından, aynı gözlemlerin 2. önermeyi ("kaptaki madde alkoldür tümcesi doğrudur.)" de aynı derecede onaylanabileceklerini söyler. Bu nedenle kendi önerdiği ilkeyle "doğru"nun yasaya uygun, bilimsel terim olduğu gösterilmiş olur. "Doğru" bilim dili içinde kalabilecektir.

Özetlemek gerekirse, genelde Tarski'nin anlambilimsel doğruluk tanımının etkisinde olan Carnap "bir tümcenin doğru olduğunu öne sürmenin, tümcenin kendisini öne sürmekle aynı anlama geldiğini"[151] söyleyerek; çalışmalarında "doğruluğun" ne olduğu sorusundan çok, onun doğrulamadan (pekiştirmeden) farkını göstermeye ve ona bilim dilinde yer açmaya ya da varolan yerini korumaya yönelir. Carnap, "bu kaptaki madde alkoldür"(1) ve " 'bu kaptaki madde alkoldür' tümcesi doğrudur" (2) tümcelerinin eşdeğer olduğunu, "bir tümcenin doğruluğunun, –birisi onu bilsin ya da bilmesin– olguların bu tümcede betimlendiği gibi olduğu anlamına geldiğini"[152] söyler. Olguların betimlendikleri gibi olup olmadıklarının nasıl ortaya çıkarılacağı ise bir başka sorudur. Bu soru da, bir onaylama (doğrulama) ölçütünün ortaya konulmasıyla yanıtlanacaktır.

---

[150] Carnap, a. g. y., s. 123.

[151] Carnap, *Introduction to Semantics*, s. 26.

[152] Carnap, Reply to Felix Kaufmann, s. 302.

II.4.2. Fenomenoloji'de Doğruluk Sorunu: E. Husserl'de Doğruluk/Apaçıklık

Edmund Husserl "*zu den Sachen selbst* !" (nesnelere geri dönme !) parolasıyla yola çıkarak, felsefeyi fenomenlere dayalı, kesinliğe sahip bir "bilim" olarak yeniden kurmaya girişir. Bu girişimiyle de 20. yüzyılın en temel akımlarından birisi olan Fenomenolojinin kurucusu olarak, kendisinden en çok söz edilen filozoflardan birisi olur. Yine söz konusu düşünceleriyle, 20. yüzyılda bilginin kesinlik ve güvenirliğini kendilerine temel alan deneyci ve pozitivist görüşlere dolaylı etkide bulunduğu da söylenebilir.

İki geleneksel doğruluk türünü, mantıksal ve metafizik doğruluğu, Leibniz'den sonra, bir kez daha birleştiren tek düşünür olduğu söylenen Husserl, *Logische Untersuchungen*'de saf mantıksal önermelerin doğruluğunun "fenomenolojik" olarak açıklanmasıyla, bu felsefî araştırmaların doğruluklarının anlamının açıklanmasını kendisine amaç edinerek, doğruluk kavramının merkezde yer aldığı ve böylece de evrensel bir önem kazandığı tam bir "transzendental-felsefe"ye ulaşır.[153]

Husserl'in doğruluk görüşü genelde "apaçıklık olarak doğruluk kuramı" (*Evidenztheorie der Wahrheit*) diye adlandırılır. Bunun ortaya konulması ise, onun tüm sistemini ele almayı ve yorumlamayı gerektiren olağanüstü güç bir iştir.[154] Burada 20. yüzyılın önemli doğruluk görüşlerinden birisi olan onun bu görüşlerinden, ancak konunun gerektirdiği kadarıyla söz edilecektir.

Husserl'in doğruluk sorusuna verdiği yanıta yakından bakılırsa, bunun "doğruluk (tam) uygunluktur" diyen klasik doğruluk görüşünün fenomenolojik olarak incelenmesi olduğu görülür.[155] Fakat bu incelemeye konu olan, yalnızca doğruluk kavramı değil, aynı zamanda Husserl'de onun kadar önemli olan "*Evidenz*" ("apaçıklık") kavramıdır.

---

[153] Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, s. 5.

[154] Puntel, *Wahrheitstheorien in der neuren Philosophie*, s. 17.

[155] Brand, "Husserls Lehre von Wahrheit", *Philosophische Rundschau* 17, 1970, s. 60.

Husserl üzerine kimi çalışmalarda, genel olarak doğruluk ile apaçıklık arasındaki ilişki, apaçıklığın doğruluğa dayandırılması ya da doğruluğun apaçıklık temelinde açıklanması, yani ancak apaçıklığın olduğu yerde anlamlı olarak doğruluktan söz edilebileceği biçiminde ortaya konulmaktadır.[156] Ayrıca Husserl'in doğruluk ile apaçıklık arasındaki bağlantıya ilişkin görüşünde zamanla kimi değişiklikler olduğu da söylenmektedir. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'de ortaya koyduğu apaçıklık kuramı, apaçıklığın doğruluğa dayandırılması olarak; daha sonra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* ve kimi diğer yapıtlarında izlediği yol ise, doğruluğun apaçıklıkta eritilmesi olarak yorumlanmaktadır.[157] Başka bir deyişle, *Logische Untersuchungen*'de Husserl'in çabası, doğru olmayan bir yargının apaçık da olamayacağını göstermek iken, daha sonra bunun yerini bir apaçık yargının aynı zamanda doğru olduğunu gösterme çabasının aldığını görüyoruz. İlk dönemde, doğruluk birincil bir şey olarak görülüp, apaçıklığın tartışmalı olan yapısı buradan çıkarılmaya çalışılırken; daha sonraları, dolaysız yaşanan –ve bu nedenle de temel alınabilenecek bir şey gibi görünen– apaçıklık, doğruluk, "doğruluk idesi" gibi şeylerin kendisinden hareketle kavranabileceği fenomenal bir varlık görülür.[158]

Fakat Patzig'in bu indirgemeci açıklaması, gerek Descartes ve Husserl arasındaki önemli farkları gözden kaçırdığı, gerekse Husserl'in hiçbir şekilde *Logische Untersuchungen*'de doğruluğu apaçıklığa indirgemeye çalışmadığı düşüncesiyle eleştirilmiş;[159] E. Ströker de doğruluk ve apaçıklık arasında Patzig'in söz ettiği

---

[156] Patzig, "Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz". *Neue Hefte für Philosophie* 1, 1971, ss. 12-32.

[157] Patzig, a. g. y., s. 12.

[158] Patzig, a. g. y., s. 12-13.

[159] G. Heffernan, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bouvier Verlag, 1983, Bonn, s. 187, Dipnot 294.

anlamda "özdeşliğe yakın bir ilişki"den, doğruluğun apaçıklık ortamında erimesinden hiçbir şekilde söz edilemeyeceğini, bunun daha onun ilk dönem eserlerinde, *Logische Untersuchungen* (II,2)'de ortaya konduğunu söyler.[160]

Ancak daha kapsamlı bir Husserl araştırmasına konu olabilecek bu tartışmalar bir yana bırakılır, indirgemeci olmayan bir yaklaşımla konuya yaklaşılırsa, Husserl'de apaçıklık (*Evidenz*) kavramının, doğruluk kadar ağırlık taşıdığı görülür. Daha 1900 yılında yayınlanan *Logische Untersuchungen*'in başlarında Husserl "son temelde, her hakikî ve bilimsel bilginin apaçıklığa dayandığını, ancak yeterince apaçıklığın sağlandığı durumda, bilmenin mümkün olduğunu" söyler.[161]

Mantığın "apaçıklık kuramı" olarak anlaşılmasını bir önyargı diye niteleyen Husserl, psikolojinin de ancak olanaklı apaçıklık yaşantısının olgusal olarak olup olmamasının doğal koşullarını açıklayabileceğini; hakikî apaçıklık üzerine, yani ideal olanaklı apaçıklık yaşantıları üzerine bir şey söyleyemeyeceğini belirtir. Ona göre psikolojinin konu edindiği şey her tek insanın ruhsal yapısına ilişkin olan apaçıklıktır; mantıksal anlamda apaçıklık ise tamamen saf bilincin bir yaşantısıdır ve yasaları da her olanaklı bilinç için geçerlidir.[162]

19. yüzyıl psikoloji kaynakçasında apaçıklığın, rastlantısal bir duyguymuşcasına, kimi yargılarda ortaya çıkan, kimilerinde rastlanmayan genel insansal bir durum olarak ele alınmasına Husserl karşı çıkar. Bu anlayışa göre, her normal insan nasıl bir yeri yandığında acı duyuyorsa, normal koşullarda 2+1 =1+2 tümcesindeki apaçıklığı da kavrayacaktır.[163]

---

[160] E. Ströker, "Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft", *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 32, 1978, s. 6, Dipnot 2.

[161] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, E. Ströker (der.), Hamburg, s. 29.

[162] Patzig. a. g. y., s. 14.

[163] E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (Birinci Cilt), E. Holenstein (der.), s. 191-192.

Deneycilik, *ideal* ve *real* olan arasındaki ilişkiyi gözden kaçırdığı gibi, aynı şekilde doğruluk apaçıklık ilişkisini de doğru anlayamaz. Apaçıklık hiçbir şekilde rastlantısal veya yasalı olarak bazı yargılara bağlı, ilineksel (*akzessorisch*) bir duygu değildir; 'doğru' yargılar denilen yargılar sınıfına ait herhangi bir yargıya iliştirilebilecek psikolojik bir nitelik de değildir. Apaçıklık doğruluğun "yaşantısı"ndan başka bir şey değildir. Doğruluğun yaşantısı ise, bir ideal varolanın gerçek bir edimde (yaşantıda) yaşanmasından başka bir anlama gelmez. Bir başka deyişle, doğruluk, tek durumu apaçık yargıda aktüel yaşantı olan bir idedir.[164]

Verilmiş olan nesne durumlarının görülmesi, bilinmesi, kavranması –bir dereceye kadar doğruluğu da– Husserl tarafından apaçıklık olarak adlandırılmaktadır. Bilende oluşan kanı ile kendini veren şey arasındaki, yani önermenin aktüel anlamı ile kendini veren nesne durumu (*Sachverhalt*) arasındaki uyuşmanın yaşantısı apaçıklık; bu uyuşmanın idesi de doğruluk olarak adlandırılmaktadır.[165] Bu nedenle, hiçbir şey olmayan yerde bir şey görmemek ne kadar doğal ise, aynı şekilde doğruluğun olmadığı yerde, aynı zamanda doğru olarak görülebilecek bir şeyin, yani apaçıklığın da varolamayacağı da o kadar doğaldır.[166]

Bu ifadelerde de açıkca görüldüğü gibi, doğruluk ve apaçıklık iç içe geçmiş durumdadır. Doğruluk uygunluğun idesi, apaçıklık ise bu uygunluğun öznedeki yaşantısı olarak ortaya çıkmaktadır. İde, tek apaçıklık yaşantılarının koşulu olmaktadır. Bu nedenle, doğruluğun söz konusu olmadığı yerde, apaçıklığın da beklenemeyeceği açıktır.

Olabildiğince ayrıntıya girmeden ve Husserl'in kendine özgü terminolojisi içinde kaybolmadan ortaya konulmaya çalışılan Husserl'in doğruluk ve apaçıklığa ilişkin görüşlerinin doğru değerlendirebilmesi, ancak bunların onun ana sorununun hareket noktasıyla ilgisinin kurulmasıyla yapılabilir. "Fenomenoloji-

---

[164] Husserl, a. g. y., ss. 192-193.

[165] Husserl, a. g. y., ss. 193-194.

[166] Husserl, a. g. y., s. 195.

nin gayesi, doğrudan, açık-seçik ve kesin bilgi elde etmektir."[167] Bir bilginin kesin, saltık olması, istenen sağlam temele dayanması ise o bilginin ait olduğu alanın da saltık olmasını gerektirir. Bu alan *immanent* özler alanıdır. Bu nedenle fenomenolojik bilgi kuramı "saf bir bilgi kuramı"; incelenen bilgi de *a priori* bilgi, öz bilgisidir.[168]

Husserl'in araştırmalarının hareket noktası ise Descartes ve Descartesçı düşüncedir.[169] Husserl *Cartesinanische Meditationen* (Descartesçı Düşünceler) adlı yapıtında, Descartes'ın *Meditiationes*'nın transzendental Fenomenolojinin gelişimini doğrudan etkilediğini söylemektedir. Ona göre transzendental Fenomenoloji bir Yeni-Descartesçılık olarak nitelenebilir; çünkü Fenomenoloji, Descartesçı felsefenin bilinen tüm öğretisini yadsıyabilmek için, Descartesçı etkinin köktenci bir biçimlendirilmesine ihtiyaç duymuştur.[170]

"Sözlerden, kuramlarden şeylerin kendilerine" parolasıyla yola çıkan Husserl'de temel kaygı, onu "şeylere" gitmeye zorlayan, aradığı "kesinlik", "apaçıklık", "doğruluk"tur. Descartes da temelde "açık" ve "seçik" bilgi peşindedir. Yalnız Descartes için "açıklık" ve "seçiklik", ego ile onun kendi *ideae* (ideleri) ve *perceptiones* (algıları) arasındaki ilişkinin özelliklerindendir. Husserl ise (Leibniz de) "açıklığı-seçikliği" bilen ego ile onun tarafından bilinen *res* (şey) arasındaki ilişkide görür.[171] Aslında "açıklık" ve "seçiklik" kavramları bu iki filozofta aynı anlamda kullanılmaz; fakat ikisinin tümüyle farklı olduklarıda söylenemez.

Husserl temelde Descartes'çı kaygılar taşımakla ve bilgiye, kesin, saltık temeller bulma amacıyla yola çıkmakla birlikte, onun fenemonolojik çözümlemelerinde Nicolai Hartmann'ın ontolojik

---

[167] T. Mengüşoğlu, *Fenomenologi ve Nicolai Hartmann*, s. 6.

[168] Mengüşoğlu, a. g. y., s. 22.

[169] Husserl'in Descartes felsefesiyle bağlantısı ve ona eleştirileri için bkz. Heffernan (1983), ss.172-197.

[170] Husserl, *Cartesianische Meditationen*, s. 3.

[171] Heffernan, a. g. y., ss. 156-197.

görüşlerini hazırlayan kimi yanların olduğu da görülmektedir. Onun "fenomenlere!" çağrısıyla başlayan bu tutumunu, en iyi gerçeklik ve bilinç alanına ilişkin ayrımıyla; "dünya varlığı hakkındaki bilginin raslantıya bağlı olmasına karşılık, saf ben ve onun yaşantısına ilişkin bilginin kesin"[172] olmasına dikkati çekmesinde görmek olanaklıdır.

Dolaylı olarak çıkarılabilen bu tür özellikler dışında Husserl'de ontolojiden ve onun bilgi görüşünde ontolojik çözümlemeden söz etmek pek mümkün değildir. Bu anlamda Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden ayrılmaktadır. Kant'ın bilgi ve doğruluk görüşleriyle ise ancak tür, biçim açısından bir benzerlik gösterir. *Logische Untersuchungen*'in alt başlığı, "Saf Mantığa Prolegomena"dır. Bilgide hem saf olana ve biçime ulaşma çabasında, hem de bir "prolegomena" yazmasında, Kant'la bir benzerlik görülebilir. Ne var ki Husserl'in asıl önemi fenomenolojik çözümlemeleri ile kendisinden "sonraki filozoflara –başta M. Heidegger, M. Scheler ve N. Hartmann olmak üzere"– ve tartışmalara temel oluşturması; kimi deneyci ve mantıkçı düşünürlerin de ondan etkilenmiş olmasıdır. Günümüzde de Fenomenoloji, çeşitli biçimleriyle en etkili ve tartışılan felsefe anlayışlarından birisi olmayı sürdürmektedir.

II.4.3. Ontolojik Bakışla Doğruluk Sorunu: N. Hartmann'da Doğruluk

Hartmann'da doğruluk bilgiye ilişkin, bilgilerin tüm katman ve derecelerine ilişkin bir sorundur. Gerçi bilgi dışındaki şeylere ilişkin olarak da doğruluktan söz edilmektedir, örneğin "bir konuşmanın doğruluğu"ndan; ama bu Hartmann'a göre, sözcüğün hakikî anlamında doğruluk değildir. Bu nedenle de farklı bir sözcükle adlandırılmalıdır.[173]

Her türlü bilme, bilgi edinme çabası doğruluğun saptanması amacıyla yola çıktığına, yönelinen nesnenin doğru bilgi-

---

[172] Mengüşoğlu, a. g. y., s. 17.

[173] Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, s. 420.

sini elde etmeye çalıştığına göre, doğruluk bu tür çabaların ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Aslında Hartmann'a göre bilgi yalnızca doğru bilgidir, doğru olmayan bilgiden söz edildiğinde, bununla kastedilen bilginin olmaması durumudur. Nesne, yalnızca kendisine uygun olarak (bilinçte) temsil edildiğinde 'kavranacak'tır. Doğruluk, bilgi kavramının farklı anlamlarından birisidir. 'Doğru olmayan bilgi'den söz edildiğinde, bu bilgi, hakikî anlamda bilgi değildir.[174]

Buna karşılık, "bilginin doğru veya yanlış değil, yalnız doğru olduğu; böylece de bilgide doğru-yanlış farkının olmadığı" da söylenemez. Çünkü bilinçte ortaya çıkan tasarımlar, bilgi olma, nesneyi olduğu gibi temsil etme iddiasıyla ortaya çıkmaktadır; ama bilinçteki bu tasarımların nesneyle karşılaştırılması da her durumda olanaklı değildir. Bu nedenle bilgiler doğru olmadığı durumda da bilgi olarak ele alınmak, bilgi kabul edilmek durumundadır.

Yine tam bu noktada doğruluk ölçütü sorunuyla karşılaşılmaktadır. "Yanlış görüş", "yanlış bilgi"ye ilişkin çıkmaz, doğruluk sorunuyla iç içedir. Zira bir yandan bilinçte aynı nesneye ilişkin farklı tasarımların, resimlerin varlığı söz konusu olmakta; diğer yandan da bilinçte ortaya çıkan bir tasarımın varolan şeye uygun düşüp düşmediğini saptamak da ilk elde olanaklı olmamaktadır. Birincisi bizi doğruluk-yanlışlık üzerine düşünmeye götürürken, ikincisi bir bilginin doğru olup olmadığının saptanmasına ilişkin ölçüt sorununa götürmektedir. Aslında bu ikisi, doğruluk ve doğruluk ölçütü, Hartmann tarafından dikkatle ayrılmakta, onun konuya ilişkin çalışmaları daha çok ikincisi üzerinde yoğunlaşmaktadır –doğal olarak ona yapılan eleştiriler de. Ama buradan, bu ikisinin tümüyle ilintisiz olduğu sonucuna da gidilmemelidir. Tam aksine "doğruluk nedir?" sorusuna verilen her yanıt, doğruluk ölçütü ile ilgili çalışmaların da temelini oluşturmakta; ancak bu konuda söylenenlere dayanarak bir doğruluk ölçütünün olanağı sorgulanmaktadır.

---

[174] Hartmann, a. g. y., s. 422.

Hartmann'ın doğruluk görüşü, bilgi görüşüne dayanmaktadır. Bilgiyi öznenin nesne ile kurduğu bağın sonucu, bilinçte nesnenin bir tasarımının oluşması olarak gören ve bilgiyi varlık boyutuyla, varolan bir bağlantı olarak ele alan bu bilgi görüşü, doğruluk görüşünün de temelini oluşturmaktadır. Zira doğruluk da tasarım ile nesnenin bir ilişkisi olarak dile gelmektedir. Hartmann'a göre bir nesneyi bilmek demek, öznenin bilincinde kendisine yönelinen nesnenin özelliklerinin yeniden ortaya çıktığı bir şeyin, yeni bir oluşumun meydana gelmesi demektir.[175]

Bilginin doğruluğu da işte bu yeni oluşumla ilgilidir. Çünkü beklenen, nesnenin özelliklerinin, herhangi bir şekilde, bu yeni oluşumda verilmiş, temsil edilmiş olmasıdır. Fakat bu, hiçbir şekilde nesnenin bir kopyasının, suretinin çıkarılması anlamına gelmemektedir. Eğer bu oluşum nesnenin bir "kopyası" olsaydı, bilgiler hep doğru, nesnesine tam uygun olurdu. Gerçekte olup biten ise hiç de böyle değildir. Bu nedenle Hartmann, bilmenin varolanın "kopya edilmesinden" çok, bir biçimlendirme (*Umbilden*) olduğunu söyler. Ama bu ifade de biraz sorunludur; çünkü varolan, bilme sürecinde hiçbir değişime uğramadan olduğu gibi kalmaktadır. Öznedeki oluşum, bilgi oluşumu (*Erkenntnisgebilde*) ise ilk kez ortaya çıkmaktadır. Hartmann'a göre bilmede olan biten, bilinçte nesnenin bir resminin ya da tasarımının ortaya çıkması, öznedeki yeni oluşumun özelliklerinin nesnenin yapı özelliklerini herhangi bir şekilde "ifade etmesi" ya da bilinçte "temsil etmesi"dir. Ona göre bu, kimilerinin iddia ettiği gibi, nesnenin "ikileşme"si de değildir. Bir resim de asıl şeye benzeyen, nesnenin yanında yer alan ikinci bir şeydir, onun "ikileşmesi" değil, sadece bir imgesidir.[176]

Bu nesne ve tasarım (imge/resim) görüşüne dayalı olarak, Hartmann doğruluğu, "bilgi oluşumunun (imgenin, tasarımın,

---

[175] Wirth, *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*, s. 111.

[176] Hartmann, a. g. y., s. 80.

yargının, düşüncenin) nesneye uygun düşmesi" olarak belirler.[177] Nesnenin öznedeki tasarımının nesneye uygun düşüp düşmemesi, onun yapı özelliklerini temsil edip etmemesi, söz konusu bilginin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemektedir. Öznedeki tasarım nesneye uygun olabileceği gibi, ondan farklı da olabilir. "Ama imgenin bilgisel değeri için belirleyici olan uygun düşmenin ya da sapmanın derecesidir, kısaca onun nesne ile uyuşmasının derecesidir. Kelimenin esas anlamında bilgiden, nesnenin özne vasıtasıyla hakikî "kavranmasından", ancak imge ve nesne arasında açık bir örtüşme olduğunda, yani nesnenin özelliklerinin imgede herhangi bir şekilde yeniden ortaya çıkması durumunda söz edilebilir. Doğru olan ve olmayan arasındaki fark da burada yatmaktadır. Bilinçteki imge nesne ile uyuştuğunda bilgi doğrudur; bu ikisi arasında sapma, uyuşmama olduğunda ise bilgi doğru değildir."[178]

Hartmann'a göre yanlış bilgi bir yanılgıdır, kavramanın gerçekleştirilememiş olmasıdır. Bunun anlamı bilince nesneyi temsil eden imge yerine, yalnızca bir tasarımın, ama boş bir tasarımın, hiçbir "kendinde varlığa" ait olmayan bir düşüncenin geçmiş olmasıdır.[179]

Bu doğruluk görüşünde doğru veya yanlış olabilen, her durumda yalnızca nesnenin imgesidir. Daha genel olarak, imgenin nesneyle ilişkisi olarak bilgidir –bu zaten, uyuşma ya da uyuşmama ilişkisidir. Ama hiçbir zaman nesnenin kendisi doğru veya yanlış olamaz. Nesne, bilgi bağlantısından bağımsız kendi başına varlığa sahiptir; doğruluğun yanlışlığın ötesinde bir varlığa sahiptir.

Hartmann doğruluk kavramını, *gnoseolojik* doğruluk ya da ontolojik temelli *gnoseolojik* doğrulukla sınırlandırır. "Varolanın hakikati", "ontolojik doğruluk" kavramı ile değer (değer yargısı) temelli bir doğruluk anlayışı olarak nitelediği "teleolojik

---

[177] Hartmann, a. g. y., s. 83.

[178] Hartmann, a. g. y., s. 56.

[179] Hartmann, a. g. y., s. 56.

doğruluk" kavramını bir yana bırakır. Ona göre, bilgi kuramını ilgilendiren yalnız *gnoseolojik* doğruluk kavramıdır.[180] Bu doğruluk görüşü de ontolojik temellidir; çünkü bilgi hep bir varolanın bilgisidir; ama bu varolan üzerine, varolanla öznenin kurduğu bir bağlantıdır. Doğruluk da, bu bağlantının ya da nesnenin öznedeki tasarımının bir özelliğidir; nesnenin ya da varolanın değil. Bu nokta Hartmann'ın varlığın doğruluğundan söz eden ontolojik doğruluk görüşlerine karşı çıkmasının da temelini oluşturur.

Aslında doğruluk öznede yeni ortaya çıkan tasarıma ilişkin olmasına karşılık, bu tasarımın kendi başına bir özelliği de değildir. Onun kendisinden bağımsız olarak varolan başka bir varolanla bağlantısının bir özelliğidir. Ama bilgi, kendisi dışında varolan böyle bir şeye zorunlu olarak sahiptir; çünkü kendi başına varolanla bağlantı kurmaksızın zaten bilgi kendisi de varolamazdı.[181]

Bilgi fenomenine ilişkin böyle bir saptama, doğruluk kavramının da temelini oluşturmaktadır. Zira yukarıda da söylendiği üzere, Hartmann'ın üzerinde durduğu doğruluk, içkin doğruluk, yani öznedeki tasarımların, imgelerin birbirlerine uygunluğu, bilginin kendi kendisine uygunluğu değil,[182] özne dışında yer alan gerçek bir nesneye uygunluğu gösteren aşkın doğruluk kavramıdır. Bilgi ilişkisinin aşkınlığı da, bilinç dışındaki bir varolanla kurulan bu bağlantının bilince aşkınlığından kaynaklanmaktadır.

Aslında "nasıl gerçek bir varolanın kendilerine ontolojik olarak uygun düşüp düşmemesinden bağımsız olan kimi dü-

---

[180] Gnoseolojik-teleolojik doğruluk ayrımı için bkz. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1965), ss. 83-87.

[181] Hartmann, a. g. y., s. 56.

[182] Hartmann içkin doğruluktan söz ederken "*Wahrheit*" yerine "*Richtigkeit*" sözcüğünü kullanır. Mengüşoğlu da bu ayrıma koşut olarak "*Wahrheit*"ı Türkçeye "hakikat", "*Richtigkeit*"ı "doğruluk" olarak çevirir (Mengüşoğlu, 1976, s. 10). Ama burada ben "*Wahrheit*"ı "doğruluk", "*Richtigkeit*" ise "içkin doğruluk" olarak çevirdim.

şünsel ideal yapılar varsa, aynı şekilde kendisine aşkın doğruluğun uygun düşüp düşmemesinden bağımsız olan, bir içkin doğruluk da vardır. Sorunun özü de burasıdır; bilgi oluşumlarının yalnız birbiriyle olan iç uygunluğu salt 'geçersiz çıkarım' (*Diallele*) biçimindedir ve bu, gerçek olana uygunluğun olmadığı yerde de söz konusu olabilmektedir. Buradan hareketle, aşkın doğruluk bilinci olmaksızın da bir içkin doğruluk bilincinin varolabildiği"[183] söylenebilir.

İçkin doğruluk aşkın doğruluğa kayıtsız olmasına karşın, aynı zamanda onunla belli bir bağlantı içindedir de. Aşkın doğruluk ise hiçbir zaman içkin doğruluğa ilgisiz kalamaz; çünkü gerçek nesne bağlantıları içkin doğruluğun geçerliğini gerektirir. İçkin doğruluk aşkın doğruluğun koşuludur. Ama bu yeterli koşul değil, ancak bir önkoşuldur. Varolan nesnede, en azından birbiriyle çelişmeyen şeyler birlikte varolabilir; yoksa nesne de kendi içinde çelişkili olurdu. Ama her çelişkisiz olanın da mutlaka nesneye uygun olması gerekmez. Bu nedenle içkin doğruluk aşkın doğruluğun sadece negatif koşuludur. Yine de yerine getirilmesi gereken bir önkoşuldur. Aşkın doğruluk başka türden bir uygunluk, başka bir boyut gerektirmektedir. İçerik ve nesne durumu arasında varolmadığı durumda da içerik ile içerik arasında uygunluk olabilir; ama tersi olamaz. İlişki tersine çevrilebilir bir ilişki değildir. İçerikler arasındaki çelişki, içerik ile nesne durumu arasındaki uygunluğun olanağını da ortadan kaldırır.[184] "Bilgi içinde çelişmenin olduğu yerde, bilgi ile şeyin uygunluğu söz konusu olamaz."[185]

Hartmann doğruluğu yalnız içkin doğruluk olarak ele alan görüşleri eleştirerek, bu konudaki çalışmalarını daha çok aşkın doğruluk üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre aşkın doğruluk kavramı hem aşkın bilgi ilişkilerine, hem de dar anlamda bilgi fenomenine uygun düşmektedir. Bu naif ve bilimsel bilincin doğ-

---

[183] Hartmann, a. g. y., s. 425.

[184] Hartmann, a. g. y., s. 426 ve 97.

[185] Mengüşoğlu, a. g. y., s. 166.

ruluk kavramıdır. Naif ve bilimsel bakış doğrulukla, bilincin tasarımlarının kendi başına varlığa sahip olan nesneyle örtüşmesini veya örtüşmemesini kasteder; tasarımların kendi içlerindeki içkin uyuşmalarını değil. Bu doğruluk kavramı da, başka her türlü fenomende olduğu gibi. kendisinin kuramsal olarak doğrulanıp doğrulanmamasından bağımsız olarak varlığını sürdürür.[186]

II.4.4. M. Heidegger'in Doğruluk/Hakikat Görüşü

Günlük dildeki kullanımında olduğu gibi, felsefe tarihinde de doğruluğun (hakikatin) başka bir anlamda daha kullanıldığını, bilgilerin "hakikati" (doğruluğu) yanında "varlığın hakikati"nden de söz edildiğini biliyoruz. "*Adaequatio*"ya karşı çıkan, "*res*" ve "*intellectus*" ikiliğini aşmayı hedefleyen Heidegger de, işte bu anlamıyla hakikatten (*Wahrheit*) söz eder: "Açığa çıkarılma olarak hakikî olma, varolmanın (*Dasein*) bir varlık tarzı"dır.[187]

Heidegger'e göre hakiki olan, bu ister bir tümce, ister hakiki bir şey olsun, uygun düşen, uyandır. Hakiki (doğru) olma ve hakikat (doğruluk), uygun düşme anlamına gelir; hem de bu iki biçimde uygun düşmedir; ilk olarak bir şeyin kendisiyle kastedilene uygun düşmesi olarak, ikinci olarak bir önermede şeye ilişkin söylenenin şeyle uyuşması olarak. Aslında bir önermenin doğruluğu (*Satzwahrheit*), temelde şeyin hakikatine (*Sachwahrheit*) dayanır. Buna karşın Heidegger, hakikatin (doğruluğun) özüne ilişkin her iki kavramda da, sonuçta hakikatin (*Wahrheit*) doğruluk (*Richtigkeit*) olarak düşünüldüğü görüşündedir.[188]

Heidegger'e göre "hakikat"in asıl yurdu tümce değildir.[189] Asıl şeyler kendilerini insanın bilgisine açtıkları için doğruluk olanaklı olmaktadır. "Hakikat" doğru tümcelerin bir özelliği değil, varolanın kendini açığa çıkarmasıdır.[190]

---

[186] Hartmann, a. g. y., s. 57.

[187] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 220.

[188] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 7-8.

[189] Heidegger, a. g. y., s. 13.

[190] Heidegger, a. g. y., s. 18.

Özellikle *Varlık ve Zaman*'da, doğruluğu önermelerde ya da yargıların nesneleriyle uyuşmasında (*adaequatio*) gören klasik doğruluk görüşüne karşı çıkan Heidegger, doğruluk fenomeninin kökenini, varlığın "saklı olmama"sı (*Unverborgenheit*) olarak karşılayıp yorumladığı Yunanca *alaetheia* sözcüğünde bulduğuna inanır.[191] Bu sözcükte vurgu "varolan", "varlık" üzerindedir. "Doğruluk" ya da "hakikat", varlığın kendini açığa çıkarması, vermesi anlamındadır. Saklı olmama, kendini açığa çıkarma, varolanın (varoluşun) esas varolma biçimlerinden biridir. Hakikat ise, ancak ve ancak varolanlar olduğu kadarıyla vardır.[192] Hakikat esas anlamıyla varolmanın (varoluşun) açıklığıdır.[193] Hakikat bir insanın, öznenin bir nesneye ilişkin dile getirdiği tümcenin doğruluğunun bir göstergesi değil ,... varolanın açığa çıkmasıdır (*Entbergung*).[194]

Hakikatin özü boş bir soyut genellik değildir, tam aksine bizim varlık dediğimiz ve uzun zamandır bütünlüğünde varolan diye düşünmeye alıştığımız şeyin "anlamının açıklığa kavuşmasıdır."[195] "Hakikatin özüne ilişkin soru yanıtını şu tümcede bulur: hakikatin özü özün hakikatidir."[196]

---

[191] Puntel, a. g. y.,s. 18.
[192] Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 226.
[193] Heidegger, a. g.y., s. 227.
[194] Heidegger, *Vom Wesen der Wahrhei*t, s. 18.
[195] Heidegger, a. g. y., s. 28.
[196] Heidegger, a. g. y., s. 28.

III. Bölüm
DOĞRULUK KURAMLARI

Genel olarak doğruluk kavramının ve doğruluk kavramının tarihçesinin ele alındığı ilk iki bölümden sonra, bu bölümde günümüz doğruluk araştırmalarını en çok meşgul eden konuların başında gelen doğruluk kuramları tartışması ele alınacaktır. Bu tartışmayı doğru anlamak, tartışmanın dayanaklarını aydınlatmak için öncelikle, "doğruluk" kavramının tarihsel gelişimini bilmek gerekmektedir. Ama bu tarihsel gelişimin bilgisi, tartışmanın temellerini aydınlatmada tek başına yeterli değildir; çünkü doğruluk kuramları tartışması hemen hemen tümüyle yüzyılımızın bilgi felsefesine getirdiği bir sorundur. Yüzyıllardır süren doğruluk tartışmaları, doğruluktan farklı şeyler anlamış olsalar da, sonuçta onun hep bir uygunluk, uygun düşme ilişkisi olduğunu varsaymışlardır. Ancak 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılda bu uygunluk ilişkisi sorgulanmaya, doğruluğun uygunluk mu, tutarlılık mı, yoksa bir uylaşım ya da görüş birliği mi olduğu tartışılmaya başlanmıştır. İşte kitabımızın bundan sonraki bölümlerinde geleneksel doğruluk kuramı diye anılan uygunluk kuramı ile onu eleştiren, ona seçenek oluşturma savıyla ortaya atılan kuramlar teker teker ele alınarak, hem bu tartışma okuyucuya aktarılmaya çalışılacak, hem bu tartışmalar değerlendirilerek, bir çıkış yolu bulunmaya, bir sonuca gidilmeye çalışılacaktır.

III.1. *Uygunluk Kuramı*

Uygunluk (*correspondence*) kuramı doğruluk kuramlarının en eskisi, en tanınmışı, aynı zamanda en fazla kabul görenidir. Çoğunlukla doğruluktan söz edildiğinde düşünülen ya da temelde varsayılan ilişki hep bir uygunluk ilişkisidir. Bu nedenle onu bir kuram olarak adlandırmak bile biraz güç; çünkü uygunluk düşüncesi, tüm diğer doğruluk kuramlarının da temelinde yer almaktadır. Bir anlamda tüm diğer kuramlar uygunluk kuramını kendilerine temel almakta, onda gördükleri kimi eksiklik ya da çıkmazları kendilerine hareket noktası edinmekte; bunun sonu-

cu olarak da, ya onun eksiklik ya da çelişkilerini giderecek yeni bir kuram geliştirmeye ya da onun zayıflıklarını giderecek kimi düzeltmeler yaparak onu savunmaya çalışmaktadırlar. Ama her iki durumda da çıkış noktası uygunluk kuramı olmaktadır.

Uygunluk kuramı, doğruluğun, iki şey, *söylenen* ile *hakkında bir şey söylenen* arasındaki uygunluk ilişkisi olduğu düşüncesini benimser. Bu ilişkinin adı ya da türü tartışmalıdır: bu ilişki uygunluk mu, uyuşma mı, eşitlik mi, yoksa bir tamuygunluk mudur? Bu ilişki farklı uygunluk kuramlarınca farklı biçimlerde adlandırılır. Yine bu ilişkinin iki ucunda nelerin yer aldığı konusu da aynı şekilde tartışmalıdır. Bunun ruh (*anima*)-varlık (*ens*), düşünce-varlık, nesne-özne, bilgi-gerçeklik, dil-dünya, yargı-varlık (şeyler), kanı (kabul-fikir)-olgu, düşünce-olgu, önerme-gerçeklik, önerme-varolan bir nesne durumu (olgu) ilişkisi mi olduğu pek açık değildir.[1] Bunlardan hangisinin doğruluk ilişkisi olarak görüldüğüne göre de, uygunluk kuramları birbirinden ayrılmaktadır. Ama tüm kuramların genelde temele aldıkları ya da almaya çalıştıkları ilişki, en genel ifadesiyle, varlık-bilgi ilişkisidir. Bir bilgi, ifade ya da önermenin doğruluğu, bu bilginin hakkında olduğu varolana dayanılarak gösterilmeye çalışılır. "Bir ifade (önerme) ancak ve ancak yöneldiği nesne durumuna uygun düşüyorsa (*übereinstimmen)* doğrudur."[2]

Uygunluk kuramının kurucusu ya da başlatıcısı olarak genelde Aristoteles gösterilir. Bu da onun şu ifadesine dayandırılır: "olmayanın olduğunu söylemek ya da olanın olmadığını söylemek yanlış, olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını söylemek doğrudur."[3] Bu ifade uygunlukla ilgili en sık alıntı yapılan tümcelerden biridir. Hem uygunluk düşüncesini, hem de onun sorunlu yanlarını oldukça iyi yansıtan bir ifade olması, onun sıkça alıntılanmasının nedeni olsa gerektir.

Ama uygunluk kuramının köklerini daha önceki filozoflarda

---

[1] Puntel, 1983, s. 28.

[2] Menne, "Was ist Wahrheit? Zur wissenshcafttheoretischen Analyse von Aussage, Gesetz, Theorie und Modell", *Ratio* 16, 1974, ss. 62-68, s. 64.

[3] Aristoteles, *Metafizik*, 1011b 26.

arayanlar ya da görenler de vardır. Kimileri uygunluk kuramının kökenlerinin, Atomistlerin –Demokritos ile Leukippos'un– algılamanın resmetme (şeyleri kopyalama) olduğuna ilişkin düşüncelerinde bulunduğunu söylerler.[4] Fakat bu kuramın Aristoteles öncesi dönemdeki kökenleri aranacaksa, ilk akla gelen filozof Platon olmaktadır. Platon'un Aristoteles'e de kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Aristoteles'in uygunluk görüşünü Platon'un *Sofist* adlı yapıtından aldığı[5] ya da *Kratylos*'ta Platon'un uygunluk kuramının çatısını ortaya koyduğu, bunun da Aristoteles'e temel oluşturduğu söylenmektedir.[6] Gerek Aristoteles'in gerekse Platon'un örnek diye aktarılan düşüncelerinin, bugünkü biçimiyle birer uygunluk kuramı olmadıkları açıktır. Platon ile Aristoteles'in metinleri bu açıdan gözden geçirilirse, Aristoteles'in yukarıda aktarılan ifadesine benzer kimi ifadelerin, Platon'un hem *Sofist* ve *Kratylos* adlı diyaloglarda, hem de kimi başka diyaloglarda yer aldığı görülür. Bu nedenle, Platon'un uygunluk düşüncesi konusunda da Aristoteles'e öncülük ettiği söylenebilir.[7]

Uygunluk kuramından söz açıldığında ilk akla gelen kişilerden bir diğeri de Thomas von Aquinas'tır. Daha doğrusu, onun doğruluğu, şey ile zihin arasındaki tamuygunluk biçiminde dile getiren şu ünlü ifadesidir: *veritas est adequatio rei et intellectus.* Aquinas'ın bu düşüncesi, Skolastik uygunluk kuramına damgasını vurmuş, etkisini uzun zaman sürdürmüş, bugün de bir biçimde sürdürmektedir.

Ama tüm diğer doğruluk kuramları gibi, uygunluk kuramının da "kuramlaşması" 20. yüzyılda gerçekleşir. Platon, Aristoteles ve Aquinas'ın doğruluğu uygunluk olarak ele alan görüş-

---

[4] Heckmann, 1981, s. 99.

[5] Bu sav için A. N. Prior'un "Correspondence Theory of Truth", *The Encylopedia of Philosopy*, New York, 1967, s. 24'e bakılabilir.

[6] Bu düşünce, W. M. Pfeiffer'in "True and false Speech in Plato's Cratylos", (*Canadian Journal of Philosophy*, 1972) adlı yazısındaki temel savıdır. Pfeiffer Kratylos'tan alıntılarla tezini temellendirmeye çalışır.

[7] Uygunluk kuramının Aristoteles öncesine uzanan kökleriyle ilgili olarak Heckmann, 1981, ss. 99-101'e bakılabilir.

leri, 20. yüzyılda çeşitli eleştiri ve düzeltme girişimlerine konu olur; ama uygunluk kuramının temelleri hep bu üç filozofun açıklamalarına dayandırılır. Bugün uygunluk düşüncesi farklı felsefe çizgilerince savunulmakta, desteklenmektedir. Uygunluk ilişkisini "ontolojik-metafizik" bir ilişki olarak ele alan E. Coreth'ten, doğruluğu, gerçekliğin yansıtılması diye gören Marksist-Leninist kurama; çözümsel-deneyci doğruluk kuramından resim/tasarım kuramına farklı doğruluk kuramları, uygunluk kuramı içinde ele alınmaktadır. Burada ne Coreth'in uygunluk görüşü, ne de Marx'ın kendisince "skolastik" bir sorun olarak görülen[8] Marksist uygunluk kuramı konu edilecektir.[9] İkinci Bölüm'de ele alınan N. Hartmann, R. Carnap ile L. Wittgenstein'nın doğruluk görüşleri yanında, bu çerçevede yer alabilecek olan G. E. Moore, W, Sellars ile J.L. Austin'nin görüşleri de bir yana bırakılarak, burada, yalnızca Russell'ın uygunluk düşüncesiyle, Tarski'nin anlambilimsel doğruluk kuramı ele alınacak; K. R. Popper ve D. Davidson'un Tarski'nin kuramına yönelttikleri kimi eleştiriler serimlenecektir. Bununla, hem deneysel-mantıksal açıdan, hem de anlambilimsel bakış açısından uygunluk kuramının tanıtılması amaçlanmaktadır.

III.1.1. B. Russell'ın Uygunluk Kuramı

Russell görüşlerinin sıkça değişmesiyle tanınır. (*My Philosophical Development* diye adlandırdığı yapıtı –ilk basımı 1959–, onun farklı dönemlerdeki görüşlerini ve bu görüşler arasındaki

---

[8] "İnsan düşüncesinin nesnel doğruluğa uygun düşüp düşmediği, kuramsal bir sorun değil, pratik bir sorundur. ... Pratikten soyutlanmış olarak, düşüncenin gerçekliği veya gerçek olmaması üzerine tartışmak saf skolastik bir sorundur". K. Marx, F. Engels, *Werke* 3. cilt, Dietz Verlag, Berlin, 1969, s. 5.

[9] Bu iki kuramdan E. Coreth'in doğruluk görüşünün kısa bir özeti, L. Puntel (1983) ss. 25-31'de yer almaktadır. Marksist yansıtma kuramının, özellikle günümüzdeki uzantılarına (örn. K. Wagner, G. Terton ile K. H. Schwabe'nin *Zur marxistschen-leninistschen Wahreitstheorie*, Berlin, 1974) dayalı bir sunumu için yine Puntel (1983) ss. 31-36'ya bakılabilir.

geçişleri anlamada oldukça yararlıdır.) Doğruluk görüşüyle ilgili olarak da durum aynıdır. 1906-1909 arasında yazıp, 1910'da *Philosophical Essays* ve 1912'de *The Problems of Philosophy*'de yayımladığı doğruluk sorununa ilişkin yazıları, daha sonraları terkettiği ilk dönem görüşünü bize vermekte; 1940'de yayınlanan *An Inquiry into Meaning and Truth* ile 1948'de yayınlanan *Human Knowledge*'da ortaya koyduğu görüşler ise onun ikinci dönemindeki doğruluk görüşünü yansıtmaktadır.[10]

Bu iki dönemde değişmeyen kimi yanlar da vardır. Doğruluğun temelde olgulara uygunluk olduğu düşüncesi bunlardan birisidir. (Bu nedenle, ister ilk dönem, ister son dönem görüşleri esas alınsın, Russell'ın düşünceleri uygunluk kuramı çerçevesi içinde yer alacaktır.) Bir başkası ise, onun tutarlılık kuramıyla, pragmatizme karşı tutumudur. İlk yazılarının önemli bir bölümünü tekcilik kuramı (Harold Joachim)[11] ile J. Dewey pragmatizmine yönelttiği eleştiriler oluşturur.[12] Daha sonraları, dört farklı doğruluk kuramının varlığından söz eder. Bunlar J. Dewey ve taraftarlarınca savunulan, doğruluğun yerine "güvenceyle iddia edilebilirliği"(*warrented assertibility*) koyan doğruluk kuramı; (2) Reichenbach'ın savunduğu, doğruluğun yerine olasılığı koyan doğruluk kuramı; (3) Hegelciler ve kimi Mantıkçı Pozitivistler tarafından savunulan, doğruluğu tutarlılık diye tanımlayan kuram ile (4) temel önermelerin doğruluğunu, onların olan bitenle ilişkisine, diğer önermelerin doğruluğunu da, bu temel önermelere dayandıran uygunluk kuramıdır. Russell önermelerin doğruluğunu, onların "deney' ya da "olgu"yla ilişkisinde gören bu son kuramı savunur, diğer üçünü ise, yalnız eleştirmek için ele alır.[13]

İlk dönemde Russell'ın doğrulukla ilgili sorusu, bir görüşün doğru ya da yanlış olduğu söylenildiğinde, bununla ne kaste-

---

[10] Russell, *My Philosophical Development*, s. 175.

[11] Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford, 1906.

[12] Russell, a. g. y., ss. 175-181.

[13] Russell, *An Inquiry into Meanning and Truth*, s. 289.

dildiğidir. Bu sorunun yanıtlanabilmesi için, öncelikle üç önkoşulun yerine gelmesi gerekmektedir: (1) kuramın doğruluk yanında yanlışlığı da kapsaması; (2) doğruluk ve yanlışlığın görüş ve ifadelerin özelliği olduğunun, yalnız maddesel olan bir dünyada doğruluk-yanlışlıktan söz edilemiyeceğinin benimsenmesi; (3) bir görüşün doğruluk ya da yanlışlığının, hep bu görüşün dışında yer alan bir şeye dayandığının akılda tutulması. Gerçi doğruluk-yanlışlık, görüşlerin, ifadelerin özelliğidir; ama bu görüşlerin kendi başlarına sahip oldukları bir özellik değil, onların kendileri dışında varolan nesnelerle kurdukları ilişkilerde söz konusu olan şeydir. Bu ise doğruluğun, görüş ile olgu arasındaki ilişkide ortaya çıktığını söyleyen uygunluk kuramının bir kez daha dile getirilmesinden başka bir şey değildir.[14]

Russell'a göre görüşlerin, yargıların varlığı bilince dayanmaktadır; ama doğrulukları bilince bağlı değildir. Bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır: "Othello, Desdemonia'nın Cassio'yu sevdiğine inanıyor" gibi bir yargıda, Desdemonia ile Cassio "nesne unsurları", "sevme" ise "nesne ilişkisi"dir. "Desdemonia'nın Cassio'ya sevgisi" gibi nesne unsurlarının, nesne ilişkisi vasıtasıyla, yargıda olduğu gibi, aynı düzen içinde birbirine bağlandıkları bir karmaşık birlik söz konusu ise, bu karmaşık birlik, yargının uygun düştüğü olgu diye adlandırılır. Bir yargı, ona uygun düşen bir olgu varsa doğru, böyle bir olgu yoksa yanlıştır.

Buradan Russell'ın çıkardığı sonuç, bilincin doğruluk/yanlışlığı üretmediği (yaratmadığı), yalnızca ortaya koyduğudur. Ama bir kez onları ortaya koyduktan sonra da, bilinç gelecek olaylarla ilgili olmadıkça, artık onları doğru ya da yanlış kılamaz. Bir görüşü doğru ya da yanlış kılan şey bir olgudur; bir olgunun ise (kimi istisnalar dışında), bu görüşü taşıyan kişinin bilinciyle hiçbir ilişkisi yoktur.[15]

Yine *My Philosophical Development* adlı yapıtının "doğruluğun tanımı" başlıklı bölümünde Russell, *Felsefe Denemeleri*'nde

---

[14] B. Russell, *Probleme der Philosophie*, ss. 106-108.

[15] Russell, a. g. y., ss. 114-115.

(1916) savunduğu doğruluk görüşünü neden terkettiğini temellendirmeye çalışır. Bu dönem doğruluk görüşünü şöyle bir örnekle açıklar: "Sokrates Platon'u sever" türünden bir önerme ele alındığında, bu önermeyi anlayan her kişi, onun üç terimden oluştuğunu bilecektir. Eğer ben, "Sokrates'in Platon'u sevdiği'ne inanıyorsam, bu durumda, ben ve Sokrates ile sevgi ve Platon arasında dört terimli bir ilişki söz konusu olmaktadır. Ama aslında, Sokrates'in Platon'u sevmesinde, Platon ile Sokrates arasında yalnız iki terimli bir ilişki söz konusudur. Ama benim buna ilişkin inancımda, tüm bu unsurların birliği, inanma ilişkisine dayanır; burada sevgi, bağlantı kurucu bir ilişki değil, inanma ilişkisini oluşturan terimlerden biridir. Eğer inanç doğruysa, sevgi ilişkisiyle bağlantılı olarak Platon ile Sokrates'in oluşturduğu bir ilişki vardır. Russell, inanmanın bağlayıcı olduğu bu ilişkinin varlığının, doğruluğu sağladığına inanır. Sonraları hem artık "özne'ye inanmadığı, hem de bir ilişkinin bir terim olarak varlığını kabul etmediği için bu görüşünü terk eder.[16] *Anlam ve Doğruluk Üzerine Bir Soruşturma'da* yeni doğruluk görüşünü ortaya koyar. Bunu da örneklerle anlatır. "Sezar ölüdür" tümcesiyle "*Cesar est mort*" tümcesi, iki farklı tümce olmalarına karşın, tek bir önermeyi dile getirmektedirler. Bu önermenin arkasında ise bir inanç, bir kanı yatmaktadır. İnsanlar kanılarını tümcelerle dile getirirler –gerçi tümcelerin kanıların ifade edilmesi ötesinde de işlevleri vardır, bir emri, arzuyu ya da soruyu dile getirmek için de kullanılabilirler. Ama bilgi kuramı ve doğruluk tanımı açısından önemli olan inanç/kanı önermeleridir. Bu nedenle Russell'a göre "doğruluk ya da yanlışlık, öncelikle kanıların özelliğidir, ancak ikincil olarak önermelere ve tümcelere ilişkindir.[17] Aslında kanılar çok yalın iseler sözcükler olmadan da varolabilirler. Bir kanı/inanç, bir ya da daha fazla sayıda olguya uygun düşen bir ilişkiye sahipse doğru; değilse yanlıştır. Bu nedenle doğruluk tanımı iki kısımdan

---

[16] Russell, *My Philosophical Development*, ss. 181-182.

[17] Russell, *a. g. y.*, s. 183.

oluşur: birinci olarak "kanı/inanç" ile neyin anlatılmak istendiğinin çözümlenmesi, sonra da bu kanıyı doğru kılan inanç ile olgu arasındaki ilişkinin araştırılması.[18]

Russell bunu, genel yasalardan örnekler almak yerine, en yalın tümcelerden hareketle ele almayı tercih eder. Örneğin "sıcak" dendiğinde, bir kanı dile getirilmiş olur; bu kanı sözcükler kullanılmaksızın da varolabilen vücutla ilgili bir durumdan oluşmaktadır, ama dile sahip olan bir varlık onu ifade etmek için kimi sözcükler kullanır. Deney, bende, bedenin belirli bir durumu ile "sıcak" sözcüğü arasında bir bağlantı kurar. Bu bağlantıyla, sıcak benim durumumun bir ifadesi haline gelir. Ama bu sözcükleri kullanmadan da kendimi sıcak hissedebilir, bunu da bilirim. Sözcükler durumu ifade etmede sadece uygun ve yararlı araçlardır. Bu nedenle Russell, bir kanının "ifade ettiği" şey ile "işaret ettiği" şeyi birbirinden ayırır. Onun ifade ettiği benim bir durumumdur; ama işaret ettiği (gösterdiği) şeyin bu olması gerekmez. Gerçi yalın örneklerde, "sıcak" gibi, bu ikisi örtüşmektedir, ama her durumda bu örtüşme olmamaktadır.

Aslında bir ifade doğruysa, ifade ile onu doğru kılan olgu arasındaki ilişki hiç de yalın değildir. Örneğin "Sezar Robicon'u çarmıha gerdi" dersem, önermenin doğruluğu çok önceleri olup biten bir olaya dayanmaktadır. Artık bu olayı değiştirecek durumda da değilim.

Böylece bir ifadeninin doğruluğu, onun belirli bir olguyla olan belirli türden ilişkisine dayanmaktadır. İfadeyi doğru kılan bu olguyu ise Russell, onun "doğrulayıcısı" diye adlandırır.[19] Dilsel tümceler dışında bu olgu ya da olgular ise dilden bağımsızdır, tüm insan deneyimlerinden bağımsız da olabilirler.

Sonuç olarak *Anlam ve Doğruluk Üzerine Bir Soruşturma'da* geliştirilen doğruluk kuramı, esasen bir uygunluk kuramıdır –yani bir tümce veya inanç/kanı doğruysa, bir veya daha fazla olguyla olan ilişkisi nedeniyle doğrudur; ama ilişki hep böyle

---

[18] Russell, *a. g. y.*, s. 183.

[19] Russell, *a. g. y.*, s. 185.

yalın değildir, ilgili tümcenin yapısına, deneyime ilişkin olarak öne sürülen sava göre değişiklik gösterir.[20]

III.1.2. A. Tarski- Anlambilimsel Doğruluk Kuramı

Tarski'nin anlambilimsel doğruluk kuramının bir uygunluk kuramı olup olmadığı tartışmalıdır.[21] Ama bu kuramın günümüzde kendisinden en fazla söz edilen doğruluk görüşlerinden biri olduğuna hiç şüphe yoktur.[22] Bunda, günümüz bilgi felsefesinde, daha çok dilsel-anlamsal çözümlemelerin ağırlık kazanmasının da önemli payı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca yüzyıllardır süren bir çıkmazı, Tarski'nin konu dili-üst dil ayrımıyla aşmasının da bunda büyük etkisi olduğu açıktır.

Tarski'nin doğruluk kuramına ilişkin ilk yapıtı, *Formal Dillerde Doğruluk Kavramı*, 1933'de Lehçe, 1935/36'da da Almanca olarak basılmıştır.[23] Daha sonra (1944'te) bu yazının daha kısa ve açık bir sunumu olan *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics* adlı yazısı yayımlanmış,[24] bunu kimi

---

[20] Russell, *a. g. y.*, s. 189.

[21] Popper, Tarski'nin kuramını eski uygunluk kuramının iyileştirilmiş biçimi olarak görür (Popper, *Objektive Knowledge*, 1972, Oxford, s. 224). D. Davidson ise, Tarski'nin kuramını, doğruluk tanımındaki "yerine getirme" kavramına dayanarak, bir uygunluk kuramı diye niteler ("True to the Facts", *Journal of Philosophy*, 1969, s. 758). Heckmann her iki görüşe de karşı çıkarak, gerek Popper'ın gerekse Davidson'ın yorumunun Tarski'nin söylediklerinin dışına çıktığını söyler (Heckmann, 1981, s. 76 ve ss. 113-117).

[22] Bugün Tarski'nin kuramından söz etmeyen doğruluk sorunuyla ilgili bir çalışma yok gibidir (Puntel, 1983, s. 41).

[23] İlk baskısı, *Studia Philosophica Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum*, Vol. I,'de yer alan bu yazı, daha sonra K. Berka ve L. Kreiser'in *Logik-Texte*'te (Akademie Verlag, 1983, Berlin, ss. 447-559) yeniden basılmıştır.

[24] Bu yazı ilk olarak *Philosopy and Phenomenological Research* Vol. IV, 1943/44, ss. 341-376'da yayınlanmış; aynı metin *Readings in Philosophical Analysis* (H. Feigl ve W. Sellars, New York, 1949) yeniden basılmıştır.

başka yazıları izlemiştir.[25]

Tarski sorunu, doğruluk kavramıyla ilgili tartışmaların içine düştükleri çıkmazlardan hareketle ele alır. Bu nedenle kendi kavramlarının sınırlarını çizerek güvenilir bir doğruluk tanımına ulaşmaya çalışır. Esas amacı da itirazlardan uzak "doyurucu bir doğruluk tanımı" ortaya koymaktır. Bu ise anlambilimsel doğruluk kavramı olacaktır.

Tarski "anlambilim" sözcüğünü dar anlamda ele alır. Anlambilimden anladığı, bir dile ait ifadeler ile onlar vasıtasıyla dile getirilen nesneler ve nesne durumları arasında belirli bağlantıların kurulduğu kavramlara ilişkin düşünüşlerin tümüdür. "Jena kahramanı" ifadesi Napolyon'u imler; kar "x beyazdır" koşulunu yerine getirir. Bu tümcelerde ortaya konulan imleme (*Bezeichnen*), yerine getirme (*Erfüllen*) kavramları ile tanımlama (*Definieren*) kavramını, Tarski, anlambilimsel kavramlara örnek verir. Doğruluk kavramını da bunlar arasına yerleştirir; en azından geleneksel anlamıyla, "gerçekliğe uygunluk" olarak ele alındığında, doğruluk anlambilimsel bir kavramdır.[26] Anlambilimsel bir kavram olarak da, diğer anlambilimsel kavramlarla aynı kaderi paylaşmaktadır: günlük kullanımda oldukça açık görünen bu kavramların içeriklerini tam olarak belirleme girişimleri hep başarısız kalmakta, çıkmazlara, çatışmalara –yalancının yalan söylediğini söylediğinde karşılaşılan durum gibi– düşmekten kurtulamamaktadır.

Tarski bunun, anlambilimsel kavramların göreceli bir nitelik taşıdıklarının, belirli bir dile ilişkin olduklarının dikkate alınma-

---

[25] Bunlardan oldukça kısa bir yazı olan birincisi, "Tümevarımcı Disiplinlerin Dillerinde Doğruluk Kavramı", ilk kez *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften* (1932, 69, Wien) ss. 23-25'te, daha sonra Berka ve Kreiser (der.) *Logik-Texte*'te, (Akademie Ver., 1983, Berlin, ss. 402-404) basılmıştır. Başka bir yazısı, "*Bilimsel Semantiğin Temelleri*" (Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik) ilkin *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*'te (Band III, Paris, 1936, ss. 1-8'de); sonra ise Berka ve Kreiser (1983) ss. 396-402'de yayımlanmıştır.

[26] Tarski, *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, 1983, ss. 396-397.

masından kaynaklandığı kanısındadır. Üzerinde konuşulan dil ile konuşulan (kendisiyle konuşulan) dilin örtüşmesi söz konusu değildir. Bir dilin anlambilimselliği, o dilin içinde ele alınmış, genel olarak, sanki dünyada bir tek dil varmış gibi hareket edilmiştir. Tarski'ye göre bu, tüm yanılgıların kaynağını oluşturmaktadır. Ama iki dil düzeyi arasındaki farklılığın bilincine varıldığında, "bilimsel bir anlambilim" kurmak, yani anlambilimsel kavramları kesin olarak belirlemek, bu kavramların, mantıksal olarak itiraz edilemiyecek, içerik olarak da elverişli kullanımlarını ortaya koymak olanaklıdır. Tarski'nin kendisine ödev edindiği şey de, "bilimsel" bir anlambilimin oluşturulması, anlambilimsel kavramların sınırlarının ve kullanım alanlarının belirlenmesidir. Bunun için gerekli aracı ise modern mantık sağlamaktadır.[27]

Tarski'nin bunun için seçtiği yol, anlambilimsel kavramların üst-dilin bilinen kavramlarıyla tanımlanması, bununla da saf mantıksal kavramlara, araştırılan dilin kendi kavramlarına ve dilin sözdizimine ait kavramlara geri gidilmesidir. Böylece anlambilim, dilin sözdiziminin bir parçası olmaktadır.[28] Bu da üç adımda gerçekleşmektedir. *Birinci adım*da, anlambilimi ortaya konulacak dil betimlenir. Dilin temel imleri, tanımlama kuralları, belitleri, akıl yürütme kuralları ortaya konulur. *İkinci adım*, üst-dilin biçimlendirilmesi, verilen dilin anlambilimi temelinde bir üst-dilin kurulmasıdır. Üst-dilin hem asıl dilin ifadelerine, hem dilin sözdiziminden gelen ifadelere sahip olması, hem de saf mantıksal ifadeler taşıması gerekmektedir. *Üçüncü adım*da ise, anlambilimsel kavramların hem içerik olarak, hem de günlük dil kullanımına uygun düşecek biçimde kullanılabilecekleri koşullar belirlenir.[29] Böylece, kendisi yardımıyla tüm anlambilimsel kavramların içerik olarak doğru kullanımlarının belirlendiği anlambilimsel uylaşım kavramına ulaşılmış olur. An-

---

[27] Tarski, a. g. y. , s. 397.

[28] Tarski, a. g. y. , s. 400.

[29] Tarski, a. g. y. , ss. 397-398.

lambilimsel uylaşım, üst-dil ile konu dilinin ilişkisinden oluşan üst-dilde sağlanmaktadır. Bu uylaşıma dayanarak, bir anlambilimsel kavramın içeriksel olarak uygun olup olmadığına da karar verilebilmektedir. Bunun ölçütü, tüm alt tanım ya da açıklamaların üst-dile dayalı biçimde kanıtlanabilmesidir. "Yerine getirme" anlambilimsel kavramının bir yan tanımı olarak Tarski şu örneği verir: "Johann ve Peter, 'X ve Y kardeştirler' önerme işlevini, ancak ve ancak, Peter ve Johann kardeş iseler yerine getirirler". Bu bir alt tanımdır, 'X bir doğru önermedir' genel ifadesinin alt tanımı ya da açıklamasıdır.[30] Burada betimlenen uylaşım ise, üst-dilde değil, üst-dil temelinde sağlanmaktadır.[31]

Tarski'nin Doğruluk Kavramı:

Tarski doğruluk kavramını da aynı yolla ele alır. Anlambilimsel "yerine getirme" kavramı bunun için bir önkoşul oluşturur. Onun doğrulukla ilgili temel sorunu, biraz önce de belirtildiği gibi, doyurucu bir doğruluk tanımı elde etmektir. "Temel sorun bu kavramın doyurucu bir tanımını yapmak, yani içeriksel olarak yeterli (uygun), biçimsel olarak doğru bir tanım" ortaya koymaktır.[32] Günlük dil çerçevesinde böyle bir tanım geliştirme çabaları sonuçsuz kalmıştır; bu çerçevede doğruluk kavramını tanımlamak şöyle dursun, bu kavramın tutarlı, mantık kurallarına uygun bir kullanımını sağlamak bile olanaklı değil-

---

[30] "Yan tanımlar" ya da "açıklamalar" diye adlandırılan belirli tümceler, 'X bir doğru önermedir' biçimindeki "somut deyimler" ile bu tür tümcelerin "genel şeması", Tarski'nin doğruluk tanımının temel unsurlarını oluştururlar (Puntel, 1983, s. 48-49). "X ancak ve ancak doğru önermedir, eğer P ise" bir doğruluk şemasıdır; çünkü bu bir önerme değil, bir ifade şemasıdır. Bir şema ise tanım olamaz. Aynı şey, "yan tanımlar" ya da "açıklamalar" için de geçerlidir. Bunlar da yalnızca "bir tek ifadenin doğruluğunun nerede söz konusu olduğunu" görmeyi bize sağlamaktadır (Tarski, 1943/1944, s. 344). Ancak tüm bu yan tanımları kapsayan genel bir tanım, bir tanım işlevi görmektedir.

[31] Tarski, a. g. y., s. 399.

[32] Tarski, 1943/44, s. 341.

dir. Bu nedenle Tarski, doğruluk tanımını "tümevarımcı bilimlerin biçimselleştirilmiş dilinden" yola çıkarak belirlemeye çalışır.[33] Genel eğilime koşut olarak, Tarski doğruluğu tümcelerin ya da ifadelerin bir özelliği diye görür; doğruluğun "anlamı" konusunda da Aristoteles'te ifadesini bulan klasik doğruluk anlayışına katılır ve bunu kendisine çıkış noktası edinir. "Doğruluk, bir tümcenin gerçeklikle uyuşmasıdır (veya gerçekliğe uygunluğudur)[34] Başka bir ifadeyle, "bir tümce (ifade) eğer varolan bir nesne durumunu imliyorsa doğrudur.[35] Ama hangi tanım benimsenirse benimsensin, bunların farklı türden yanlış anlamalara yol açtığı görülmektedir. Bunun nedeni ise onların yeterince tam ve açık olmamalarıdır. Tarski işte bu tamlığı ve açıklığı sağlamaya çalışır.

Tarski bunu, bugün oldukça ünlü olan "kar beyazdır" tümcesiyle yapar. Bu tümcenin hangi koşullarda doğru olduğu sorulduğunda, klasik doğruluk kuramına dayanılırsa, kar beyaz ise tümce doğru, değilse yanlıştır denebilir. O halde tanım, " 'kar beyazdır' tümcesi, eğer kar beyaz ise doğrudur" biçiminde olacaktır. Bu önermenin ya da onun yerine söz konusu olabilecek herhangi bir önermenin yerine 'P', onun adı yerine de 'X' koyduğumuzda, doğruluk tanımı şu biçimi alır: *(D) X doğrudur, ancak ve ancak P ise*. "Doğru"nun ilişkin olduğu dilin herhangi bir tümcesinin yerini 'P'nin, tümcenin adının yerini 'X'in aldığı bu türden eşitlikler,"'D' nin eşit biçimleri" olarak adlandırılır. "Doğru" terimi öyle kullanılmalıdır ki, bu eşitliğin tüm biçimleri ileri sürülebilsin ve tüm bu eşit biçimler doğruluk tanımından çıkarılabilsin; ancak bu durumda doğruluk tanımı, uygun

---

[33] Tarski,"Das Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", Berka ve Kreiser (der.) *Logik-Texte*, 1983, s. 449.

[34] Bunun başka bir ifadesi ise şudur: " Bir doğru ifade, şeylerin şöyle şöyle olduğunu dile getiren –ve şeylerin de öyle olduğu– tümcedir". Tarski, a. g. y.. s. 450.

[35] Tarski, 1943/44, ss. 342-343.

bir tanım diye adlandırılır.[36] Ama bu (D) biçimini taşıyan her eşitlik, ancak doğruluğun kısmi bir tanımı olarak görülebilir. Genel tanım ise tüm bu kısmi tanımların mantıksal bağlantısının sağlanması sonucu ortaya çıkacaktır.

Genel olarak tanım sorunu ise, ancak yapıları tam olarak belirli diller için kesin olarak çözülebilmektedir. Diğer dillerde –örneğin günlük dilde– çözüme ancak yaklaşılabilmektedir; bu da doğal dillerde, bu dilin yerine, bu dilden mümkün olduğunca az sapma gösteren, yapısı tam olarak belirli bir dilin konulmasıyla başarılabilmektedir.[37]

Doğruluk tanımı için kullanılmaya elverişli bir dilin koşullarını ortaya çıkarmak için, Tarski bir antinomiyle, yalancı antinomisiyle işe başlar. Buna göre "bu sayfada altı çizilmiş önerme doğru değildir" önermesi, yerine kısaca 'S' konulur ve daha önce 'doğru' sözcüğünün kullanımıyla ilgili olarak yapılan (D) eşitliği buna uygulanırsa: (1) "'S' doğrudur, ancak ve ancak bu sayfada altı çizilmiş önerme doğru değilse". 'S' nin anlamı anımsanırsa, şu saptamada bulunabilir: (2) "'S', bu sayfada altı çizilmiş önermeyle özdeştir". Bu ise özdeşlik yasasına dayanarak şu şekilde ifade edilebilir: " 'S' doğrudur, ancak ve ancak 'S' doğru değil ise". Bu ise bir çelişkidir.[38]

Tarski çelişmeye yol açan nedenleri araştırarak, söz konusu çıkarımın kimi önkoşullara dayandığını saptar: (I) Bu antinominin kurulduğu dilde, hem antinominin kendisi ifade edilmiş, hem onun adı kullanılmış, hem de 'doğru' gibi anlambilimsel bir terim yer almıştır. Yine 'doğru' teriminin uygun biçimde kullanan tüm önermelerin, bu dil içinde savlanabileceği varsayılmıştır. Bu özellikleri gösteren bir dil ise "anlambilimsel olarak kapalı bir dil" diye adlandırılır. (II) Bu dilde mantık yasalarının geçerli olduğu varsayılmıştır. (III) Yine (2) ifadesi gibi, tanımlamada geçen deneysel öncüllerin bu dil içinde formüle edilip savlanabileceği varsayılmıştır.

---

[36] Tarski, a. g. y. , s. 344.

[37] Tarski, a. g. y., s. 347.

[38] Tarski, a. g. y., s. 347-348.

Tarski bu varsayımlardan I. ve II. nin öze ilişkin olduğu görüşündedir; çünkü her iki koşulu birlikte yerine getiren bir dil tutarsızdır, bu nedenle onlardan en azından biri atılmak durumundadır. II. koşul, yani yani mantık yasalarını bir yana bırakmak oldukça sorunlu olduğu için, ancak I. önkoşuldan vazgeçilir, yani "anlambilimsel kapalı bir dil" kullanmaktan;[39] çünkü böyle bir dilde, iki dil düzeyi arasındaki ayrıma dikkat edilmediği için, antinomilere düşülmesi kaçınılmazdır.

Anlambilimsel olarak kapalı bir dil kullanmaktan vazgeçildiğinde ise, doğruluk tanımı gibi anlambilimsel bir sorunu çözmede iki farklı dil kullanılabilir. Bunlardan birincisi, tartışmanın konusunu oluşturan "üzerine konuştuğumuz dil"dir –aradığımız doğruluk tanımı, bu dilin önermelerine uygulanacaktır. İkinci dil, kendisiyle "ilk dil" üzerine konuştuğumuz dildir. Birincisi "konu dili", ikincisi ise "üst-dil" diye adlandırılır. Bu ayrımın ancak göreceli bir önemi vardır. Örneğin önermelerin doğruluğu, özellikle de nesne dilinin değil de, üst-dilin doğruluk kavramı dikkate alınırsa, bu durumda üst-dil kendisi nesne diline ait olacaktır. Bu dilin doğruluğunu belirlemek için yeni bir üst-dile, deyim yerindeyse üst-dilin üst-diline başvurmak gerekmektedir.

Yeniden doğruluk tanımına dönersek, [(D) X doğrudur, ancak ve ancak P ise] tanımının kendisiyle, bu tanımın kapsadığı tüm eşitliklerin üst-dilde ifade edilebilir olmaları gerekmektedir. Başka bir deyişle, nesne dili, üst-dilin bir parçası olarak onun içinde yer almak zorundadır. Bu, tanımın uygunluğunu kanıtlamak için zorunludur.

Bunun dışında üst-dil, nesne dilindeki her tümceye bir isim sağlayacak kadar zengin olmalı, 'ancak', 'ancak ve ancak' gibi genel mantık terimlerini de kapsamalıdır. Ama üst-dil, bu mantıksal terimler –nesne dili terimleri ile bu ifadeler için isim oluşturmada kullanılan nesne diline ait ifadelerin biçimine ilişkin terimler– dışında, tanımlanmamış terim bulundurmamalıdır.

---

[39] Tarski, a. g. y., s. 348-349.

Özellikle gerekli olan, üst-dile tanım yoluyla sokulabilen nesne diline ilişkin anlambilimsel terimlerdir. Bu koşul yerine geldiğinde, doğruluk tanımı, böyle bir tanımdan beklenen koşuları yerine getirmiş olur.[40] Üst-dilin zenginliği yalnız zorunlu değil, uygun bu tanım için yeterlidir de; kısaca, eğer üst-dil bu koşulu yerine getirirse, doğruluk kavramı üst-dilde tanımlanabilir.

Tarski'ye göre bu doğruluk tanımı da, ancak doğal olmayan diller için söz konusu olabilmektedir. Tüm antinomi ve güçlüklerden kurtulabilmek, ancak bu yapma dillerde olanaklıdır. Tarski bu dilleri iki gruba ayırır: (a) "daha yoksul diller", yani "sonlu düzen dilleri"; (b) "daha zengin diller", yani "sonsuz düzen dilleri". İlk grup için tam bir doğruluk tanımı elde edebilir iken, ikincilerinde bu olanaklı değildir.[41] Tarski 1935'te yayınlanan *Formel Dillerde Doğruluk Kavramı*'na yazdığı bir önsözde bu tartışmayı sürdürür: (A)"her iki biçimsel dil için, üst-dilde, yalnız genel-mantıksal ifadelerin --dilin kendi ifadelerinin ve dilin kendi sözdiziminden gelen terimlerin yardımıyla–, biçimsel olarak doğru, içerik olarak olarak da uygun bir doğruluk tanımı yapılabilir; ama bu, ancak üst-dilin, araştırmanın nesnesi olan dilden daha yüksek bir konuma sahip olması durumunda olabilir.

(B) Üst-dilin düzeni, dilin kendi düzenine eşit olsa bile böyle bir tanım oluşturulamaz."[42] Ama bir doğruluk tanımı oluşturmaktan vazgeçildiğinde de, aksiyomatik yöntem yardımıyla bir doğruluk kuramı ortaya konabilir, hem de üst-dilin, araştırılan dil ile aynı düzeyde olduğu üst-dil düzeyinde bu olanaklıdır.

Bu doğruluk tanımının biricik doğru doğruluk tanımı olup olmadığına gelince, Tarski'nin kendisinin de sorduğu bu soruya yanıtı olumsuzdur. Kendisinin hiçbir biçimde böyle tek bir tanım peşinde olmadığını, böyle bir savı da olmadığını söyler. Felsefe tartışmalarında da, kendisinin esas aldığı uygunluk ku-

---

[40] Tarski, a. g. y., ss. 349-350.

[41] Puntel, 1983, s. 61.

[42] Tarski, "Wahhreitsbegriff in den formalisierten Sprachen", Berka ve Kreiser(der.), *Logik-Texte*, 1983, s. 542.

ramından ayrılan kimi doğruluk kuramları –pragmatizmin doğruluk kuramı, tutarlılık kuramı gibi– yer almaktadır. Ama bu kuramların hiçbirinde doğruluk, açık ve anlaşılır biçimde ortaya konulmuş değildir. Tarski böyle bir tanımı ortaya koymaya çalışır, onun tüm çabası böyle bir tanımla sınırlıdır.[43]

Özetlemeye çalıştığım Tarski'nin doğruluk kuramı, çok yönlü tartışma ve eleştirelere yol açar. Kuram onu geliştirmeye çalışanlardan, ona karşı sert bir tutum takınanlara kadar uzanan geniş bir tartışmacı kitlesi yaratır. W. Stegmüller, R. Carnap ile A. Tarski'nin kuramlarını ele aldığı bir çalışmasında,[44] Tarski'nin doğruluk kavramını genel anlambilim kavramı çerçevesinde açıklamaya, onu eleştirilere karşı savunmaya çalışır. K. R. Popper, P. Weingartner, R. M. Martin, S. Kripke ise anlambilimsel doğruluk kuramını geliştirmeye, açıklamaya ve düzeltmeye girişirler. Bu grupta yer alanlardan bir diğeri ise D. Davidson olur. Davidson, Tarski'nin yalnız biçimsel diller için geliştirdiği kuramı, doğal dilleri de içine alacak biçimde genişletmeye çalışır.[45] Bu geniş tartışmacı kitlesi içinden yalnız iki düşünürün, Popper ile Davidson'un görüşleri üzerinde kısaca durmakla yetinilecektir.

III.1.3. K. R. Popper'da Uygunluk Kuramı

Popper, Tarski'nin kuramının, Aristoteles ve pragmatizmin doğruluk kuramı dışında kalan birçok doğruluk kuramıyla örtüşen en açık ve belirgin doğruluk kuramı olduğunu düşünür.[46] Bu kuram onun *Logik der Forschung* adlı yapıtında takındığı uygunluk kuramı karşıtı tutumunu değiştirmesine yol açar. Popper, Tarski'nin kuramını, uygunluk kuramının iyileştirilmesi olarak görür.[47] Onun bu başarısı ise, temelde, üst dil-nesne dili ay-

---

[43] Tarski, 1943/44, ss. 355-356.

[44] Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, Wien, 1957.

[45] Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, ss. 62-63.

[46] Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg s. 57.

[47] Popper, a. g. y. , ss. 351-352.

rımına, bir nesne dilinin (Do) semantiğinin (Dı) –bu, "Do doğru" kavramını tanımlanabilir bir kavram olarak da kapsayan, üst dil demektir–, esas olarak, nesne dilinden (Do) daha zengin olduğu açıklamasına dayanmaktadır. Popper'a göre, bu da, tümceler (ifadeler) ile olgular arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde kavramayı kolaylaştırmaktadır.

Bir önermenin bir olguya uygunluğu üzerine konuşmak istediğimizde, ifadelerin dile getirdiği olguyu (ya da sözde olguyu) ifade edebileceğimiz bir üst dile gereksinim duyarız ve bu dilde, bu ifade için tanımlayıcı ya da betimleyici bir isim kullanarak, aynı zamanda bu ifade üzerine de konuşuruz. Tersinden dile getirildiğinde, (a) bir nesne diline ait ifadelerin betimlediği olgular, (b) bu nesne dilinin ifadeleri üzerine, –kendisi aracılığıyla konuşabileceğimiz– bir üst dile sahip isek, bu üst dilde, ifadeler ile olgular arasındaki uyuşma hakkında da konuşabiliriz.[48] Bir önerme, ancak ve ancak olgulara uygun düşerse doğrudur.

Popper'ın Tarski'nin kuramını olduğundan daha fazla uygunluk kuramına yaklaştırdığı yolundaki eleştirilere katılmamak elde değildir.[49] Tarski, Aristoteles'ten bu yana süren uygunluk düşüncesini varsayar gibidir; konu edindiği doğrudan bu uygunluk düşüncesi değildir. Tarski'nin tezi " X ancak ve ancak P ise doğrudur" biçiminde, Popper'ın tezi ise " X, ancak ve ancak P'ye (olguya) uygun düşüyorsa doğrudur" biçiminde dile getirilebilir. Bunun Tarski'nin söylediğinin biraz ötesine gittiği açıktır.

Popper'ın doğruluk sorununa ilişkin yazıları, doğruluk kav-

---

[48] Popper, a. g. y., s. 59.

[49] Heckmann'a göre Tarski'nin " 'kar beyazdır' ancak ve ancak kar beyaz ise doğrudur" ifadesinde uygunluktan söz edilmemektedir. Burada Türkçe "kar beyazır" tümcesi üzerinç, sonuç olarak da kar üzerine konuşulmaktadır; ama bunlardan hiçbiri, kar beyazdır olgusu üzerinc bir şey söylememektedir. Bu nedenle, Tarski'nin kuramı uygunluk kuramına olduğu kadar, tutarlılık, apaçıklık ve özneleraraşıcılık kuramlarına da uygun düşmektedir (Heckmann, 1981, s. 114).

ramının tanımı, doğruluk ölçütü ya da doğruluğun uygunluk olup olmadığı konularından çok, doğrulanabilirlik-yanlışlanabilirlik üzerinde odaklaşır. Ama onun için doğruluk, temelde uygunluktur. Bir kuram, –Popper tümcelerin, önermelerin doğruluğundan çok kuramların doğrulanabilirliği veya yanlışlanabilirliğiyle ilgilidir– ancak olgulara uygun düşüyorsa doğrudur.

Popper Mantıkçı Pozitivizm'in doğrulanabilirlik ilkesine karşı çıkar. Schlick[50] ve Waismann'ın[51] bir ifadenin anlamını ya da bilimselliğini doğrulanabilirliğe dayandıran tezlerini eleştirir. Bunun yerine, bir sistemin[52] deneysel olarak kabul edilebilir olmasını, onun deneyle sınanabilirliğine dayandırır. Bu ise, onu "sınırlandırma ölçütü" olarak doğrulanabilirliğin yerine yanlışlanabilirliğin konulması düşüncesine götürür.[53] Burada Popper'ın dayanak noktasını oluşturan şey, genel tümcelerin mantıksal biçimleriyle bağlantılı olan doğrulanabilirlik ile yanlışlanabilirlik arasındaki bakışımsızlıktır.[54] Kuramsal tümcelerin saltık doğrulanması olanaksız olduğu halde, yanlışlanması olanaksız değildir. Bu nedenle, Popper'a göre, doğrulanabilirlik ölçütü yerini yanlışlanabilirliğe bırakmak durumundadır. Yanlışlanabilir olma ya da yanlışlanabilirliğe açık olma, "bilimselliğin" ölçütü

---

[50] Örnek olarak Schlick'in "hakiki bir önerme kesin olarak doğrulanabilir olmalıdır" tümcesi verilebilir (M. Schlick, *Naturwissenschaften*, 19. 1931, s. 150).

[51] Popper, doğrulama ilkesinin daha açık bir ifadesi olarak Waismann'ın şu ünlü tümcesini anar: " eğer bir tümcenin ne zaman doğru olduğu ortaya konamıyorsa, bu tümce tümüyle anlamsızdır; çünkü bir tümcenin anlamı onun doğrulanmasındadır" (Waismann, *Erkenntnis*, 1, s. 229).

[52] Schlick, Carnap ve Waismann gibi manktıkçı pozitivistler, doğruluk ya da doğrulama konusu olarak tümceleri, önermeleri ele alırken, Popper birer önerme sistemleri diye görülebilecek olan kuramları esas alır. Bu ise yabana atılamıyacak bir farklılık yaratır. Ama Popper bu farklılığı fazla önemsemez, ikisini aynı şeymiş gibi ele alır..

[53] K. R. Popper, "Grundprobleme der Erkenntnislogik"(1934), *Wahrheitstheorien*, G. Skirbekk(der.), 1980, s. 121.

[54] Popper, a. g, y., s. 122.

diye görülebilir. Gelecekte yanlışlanabilme olanağını taşıyan her tümce, işte bu nedenle bilimsel bir tümce olmaktadır.

III.1.4. D. Davidson'da Uygunluk Kuramı

Çalışmalarına çıkış noktası olarak Tarski'nin anlambilimsel doğruluk kuramını alan Davidson, bu kuramı iyileştirmeyi amaçlar. Davidson, Tarski'den farklı olarak doğal diller için de bir anlam ya da yorumlama kuramı geliştirmeye çalışır. Semantik doğruluk kuramı da bunun temelini oluşturur.[55] Ama kimi noktalarda Davidson Tarski'den ayrılır. Davidson'a göre Tarski, biçimsel dillerdeki 'anlayış' (*Illumination*) yerine 'uylaşım'ı (*Konvention*) koyar; yorum kavramını sağlam temel varsayarak, bunun yardımıyla doğruluk kavramını belirlemeye çalışır. Kendisi ise bunun tam tersine, yorumlama kavramını belirlemek için önceden doğruluk kavramıyla ilgili kısmî bir anlayışın olmasını, temel varsayım olarak alır.[56] Ayrıca Davidson, Tarski'nin doğal dillere ilişkin olumsuz yargılarına, doğal dillerin anlambilimsel olarak kapalı, biçimsel yöntemlerin doğrudan uygulanabilmesi için belirsiz olduğu görüşüne katılmaz. Biçimsel-anlambilimsel yöntemlerin doğal dillere de uygulanıp uygulanamıyacağı, Davidson'ın ana sorununu oluşturur. Anlambilimsel doğruluk kavramını doğal dillere de uygulama çabası, sonuçta doğruluk kavramının kişiye ve zamana göreceli kılınması sonucunu doğurur. Bu durumda, doğruluk ölçütü şöyle ifade edilmektedir: 'doğru' yüklemi, bir tümceye (ifadeye), bir konuşmacıya ve belirli bir zamana ilişkindir[57] Davidson bunu şu şekilde ifade eder: " S tümcesi, ancak ve ancak, (L dilinde), U kişisi için, t zamanında doğrudur, eğer P ise."[58] Ancak bu biçimiyle doğruluk kuramı yorumlama kuramına temel oluşturabilmektedir.

Daha önce de değinildiği gibi, Davidson, Tarski'nin kuramı-

---

[55] D. Davidson, *"Truth and Meanning"Synthese XVII, 1967, ss. 304-323.*

[56] L. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, s. 93.

[57] Puntel, a. g. y. , s. 94.

[58] Davidson, "True to the Facts", *Journal of Philosophy* 66, 1969, s. 756.

nın bir uygunluk kuramı, uygunluk kuramının bir yorumu olduğunu iddia eder. Bu savını da, kuramın dil ve dünya arasında kurduğu bağlantıya dayandırır.[59] Bu bağlantının ise, Tarski' nin doğruluk kavramı için önceden varsaydığı bir kavramda, 'yerine getirme' kavramında dile getirildiğini belirtir. Gerçi "yerine getirme"yle anlatılan ilişki, uygunluk ilişkisiyle tam çakışmamaktadır. Bu nedenle de Davidson, "yerine getirme" kavramını esas alan uygunluk kuramları ile olgulara dayanmayı esas alan doğruluk kuramlarını birbirinden ayırır. Davidson'a göre, olgulara dayanmayı temele alan tartışmalar, "kötü" felsefe kuramlarının ortaya çıkmasına yol açarlar. Ama uygunluğun bu şekilde anlaşılması, bu tür kuramlardan vazgeçmek için yeterli bir neden de oluşturmaz.[60] Davidson'a göre,[61] Tarski'nin kuramı, olgulara dayanma savından vazgeçerek, uygunluk kuramının "iyileştirelmiş" bir modelini sunmayı başarmıştır.[62]

III.2. Tutarlılık Kuramı

Uygunluk kuramına karşı ortaya çıkan kuramlar arasında en etkilisi tutarlılık (*coherence*) kuramıdır. Tüm diğer kuramlar gibi, onun da varolma ya da ortaya çıkma nedeni, uygunluk kuramına yönelttiği eleştiriler, yani doğruluğu nesneler ile ifadeler arasındaki uygunluk diye gören bu ana doğruluk kuramının eksiklikleri ya da zayıf yanlarıdır. Bu eksiklik ya da zayıflıkları giderme çabaları, sonuçta yeni bir kuramın, tutarlılık kuramının

---

[59] Davidson, a. g. y. , s. 748.

[60] Puntel, 1983, s. 96.

[61] Davidson, 1969, s. 764.

[62] Tarski'nin semantik doğruluk kuramından yola çıkarak, "biçimsel-anlambilimsel ve doğrulamacı doğruluk kuramı" diye adlandırılan kuramı geliştiren Ernst Tugendhat'ın da burada anılması gerekir. Bu kuramla ilgili olarak şu kaynaklara başvurulabilir: L. Puntel, 1983, s. 97-129; Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytischen Philosophie* (1976- Frankfurt); "Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Gesichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus" (*Philosophische Rundschau* 8, 1960, ss. 131-159).

doğmasına yol açar.

Bu kuram kimilerince daha gerilere –Hegel'e kadar[63] – götürülse de, aslında 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın ürünüdür. Genellikle paylaşılan görüş, bu kuramın 20. yüzyılın ürünü olduğu; F. H. Bradley, B. Blanshard, O. Neurath ile N. Rescher'in de bu kuramın temellerini atıp geliştiren kişiler olduklarıdır.[64]

Kuramın, yaklaşık aynı tarihlerde, iki karşıt sayılabilecek felsefe akımında ortaya çıkması biraz şaşırtıcıdır. Bir yanda ABD'de idealist düşüncenin ana temsilcilerinden sayılan B. Blanshard, öte yanda idealizme ve metafiziğe karşı sert tutumuyla tanınan Viyana Çevresi düşünürlerinden O. Neurath, doğruluk sorununda tutarlılığı öne çıkaran görüşleri savunurlar. İki karşıt sayılabilecek felsefe çizgisinin, aynı kuramı savunmalarının nasıl olanaklı olduğu sorulabilir. Sanırım bu sorunun yanıtı, öncelikle tutarlılık kuramının kendisinde, doğruluğun varolana uygunluk yerine, önermeler arasındaki tutarlılıkta görülmesinde yatmaktadır.

III.2.1. F.H. Bradley ve Tutarlılık Kuramının Doğuşu

20. yüzyılın başlarında bir tutarlılık kuramından ilk söz eden F. H. Bradley olur. Gerçi onun için, doğruluk ile tutarlılık bağlantısı, ancak kurgusal-metafizik dizge düşüncesinin bir parçası

---

[63] M. Theunissen'a göre Hegel'in ne doğruluk ne de modern doğruluk kuramları anlamında bir doğruluk anlayışı, ne de uygunluk kuramı altına sokulabilecek bir bir doğruluk görüşü vardır. Hegel'in kastettiği şey, temelde doğruluk değil, gerçeklik, daha yerinde bir deyişle asıl gerçekliktir (*wirkliche Wirklichkeit*). (Bkz. Theunissen, *Sein und Schein-Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt, 1978, s. 45.) H. D. Heckmann da Theunissen'in bu yargısına katılır. Hegel'in doğruluk kavramını uygunluk kuramı çerçevesinde ele almak, ona göre de bir yanılgıdır (Heckmann, *Was ist Wahrheit?*, 1981, Heidelberg, s. 130).

[64] Bunların dışında T. H. Green, J. Royce, B. Basanquet, A. J. Ewing de bu grupta sayılmaktadır (L. Puntel, 1983, s. 173). Adı kuramla birlikte akla gelen N. Rescher, bunlara R. L. Lotze, H. H. Joachim ile C. R. R. Morris'i de ekler (Rescher, 1983, ss. 366-367).

olarak anlam taşır. Onun tutarlılık kuramı da, çıkış noktasını uygunluk kuramında bulan bir düşünümün sonucudur.[65] İlk yazılarında–örneğin 1893'te yayınlanan *Apperance and Reality*'-de– bize tutarlılık kuramını düşündürecek hiçbir şeye raslanmaz. Bu dönemde Bradley, doğruluğu olgulara uygunluk olarak ele alan uygunluk kuramını savunur. Ona göre doğruluk, düşüncenin nesnesidir; doğruluğun amacı ise, varoluşu ideal olarak nitelemektir. Gerçekliği nitelemek, onun temel özelliklerini belirlemek, doğruluktan beklenen şey budur.[66]

Yine 1904 yılında yayımlanan bir yazısında, pragmatizmin doğruluk görüşünü eleştirirken onun uygunluk görüşüne dayandığını görüyoruz. Bradley, pragmatistler gibi bir tasarımın kılgısal olarak işlemediği yerde doğruluğun söz konusu olamıyacağını kabul etmekte; ama buradan hareketle, doğruluğun özünün, bu kılgısal kullanımda yattığı düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bir düşüncenin kılgısal olarak işler olması, böyle bir düşüncenin varolmasına değil, onun seçilmiş olmasına bağlıdır, yani ancak doğru düşüncenin seçilmiş olması durumunda uygulanması söz konusu olmaktadır. Başka bir deyişle, eğer benim düşüncem gerçekleşecek, hayata geçecekse, belirli bir varlığa uygun düşmesi gerekmektedir. Doğruluğun özü ilk kez bu uygunlukta ortaya çıkmaktadır.[67]

İlk basımı 1907'de yapılan *Doğruluk ve Kopyalama Üzerine*[68] adlı yazısında Bradley, uygunluk kuramını esasta savunmayı sürdürmesine karşılık, ona kimi eleştiriler de yöneltmeye başlar. Tutarlılık da, doğruluk üzerine konuşmaların bir öğesi gibi görülmeye başlanır. "Doğruluk tasarımının yalnızca (gerçeği) kopya etmekten ibaret olmadığı birçoklarınca öne sürüldü. Bir kişinin dil ve tasarımlar yoluyla olguyu başkalarına da iletebil-

---

[65] Heckmann, 1981, s. 130.

[66] F. Bradley, *Appearance and Reality*, s. 145.

[67] Bradley, a. g. y., s. 76.

[68] İlk kez 1907'de Mind dergisinde yayınlanan bu yazının alındığı yer: *Essays on Truth and Reality*, Oxford Univ. Press, 1968, London.

mesi gerekmektedir; amaç bunu gerektiriyorsa, kişinin düşünceleri olguyu kopya etmeden bunu nasıl yapabilir? ... Son olarak doğruluk, farklı kişilerin düşüncelerinin uyuşmasını da kapsar. Bu uyuşma, ne bu veya şu kişi tarafından, ne de onların tümünce ortaya konulmadığına göre, hepsinde bir tek asli olguya dayanır gibi görünmektedir. Bu durumda "ama onlar olguyu tekrarlamadan onu nasıl izleyebilirler?" sorusu yöneltilecektir.[69] Öte yandan doğruluktan, olguları kopya etmek anlaşıldığında da, ona ulaşmanın pek olanaklı bir şey olmadığı görülecektir.[70]

Doğruluğu gerçekliğin bir kopyası olarak gören düşüncenin içine düştüğü kimi çıkmazlar, Bradley'i görüşlerinde kimi değişiklikler yapmaya zorlar. "Yeniden doğruluğun yalnızca şeylerin kopyası olduğu görüşüne dönülürse, görülür ki, sonuçta böyle bir öğreti pek olanaklı değildir."[71] Gerçi olgulara uygun düşme anlamında doğruluktan söz edilebilir, tek yanlı kuramlara karşı bu uygunlukta ısrarlı olmak doğru bir tutumdur da; ama görüldüğü gibi, aslında bu tür konuşmaya hakkımız yoktur.[72]

Bradley'in 1909 yılında yayınlanan iki yazısının[73] daha başlıklarında 'tutarlılık' sözcüğü yer almıştır. 1911'de yayınlanan bir başka yazısında da gerçekliğin kopya edilmesi anlamında doğruluktan söz etmenin sonuçta anlamsız olduğunu, doğruluğun kopyalama yoluyla ortaya çıktığını söylemenin saçma olduğunu söyler.[74]

Bu yazılarıyla Bradley'in gittikçe tutarlılık düşüncesine yaklaştığı görülür. Bu süreçte bir tartışma özellikle etkili olur. Bu, hiçbir ham olgunun varolmadığına ilişkin tartışmadır. "Kendin-

---

[69] Bradley, a. g. y., s. 107.

[70] Bradley, a. g. y., s. 112.

[71] Bradley, a. g. y., s. 118.

[72] Bradley, a. g, y., s. 120.

[73] Her iki yazı ("On Truth and Coherence" ve "Coherence and Contradiction") da *Mind* dergisinde yayımlanmış; birincisi *Mind* Temmuz sayısında (65. sayı), ikincisi ise Ekim sayısında yer almıştır.

[74] Bradley, "On some Aspects of Truth", *Essays on Truth and Reality*, 1968, s. 345.

de şey yalnız düşünce için söz konusudur. Bunun kendisi bir olgu değildir."[75] Bu konu geniş bir tartışma çevresinde ilgi uyandırır. Temel tez, olguların kolleksiyon için toplanan paralar gibi, toplanabilecek ham şeyler (*bruta facta*) olmadıkları, kuramların etkilerini taşıdıkları, kuramlardan bağımsız olgulardan söz edilemiyeceğidir.[76]

Bu tez bizi, uygunluk yerine tutarlılığı doğruluk olarak almaya; hiçbir ham olgu olmadığı için de, olguları temele alan bir doğruluğun söz konusu olamıyacağı sonucuna götürür. Bradley de aynı yolu izler. Ona göre olgular, kişinin dünyasına daha fazla dizge, daha fazla düzen getiriyorlarsa doğrudurlar. Saltık bir olgu yoktur. Saltık, vazgeçilmez olgu, yalnızca yanlış bir kuramın sonucudur. "Olgular ancak 'gerçekte' olduğundan başka türlü ele alındıklarında, benim dünyamın düzenini bozuyorlarsa geçerlidirler. Bugün benim için öyle olgular vardır ki, eğer onları yanlış görürsem, benim bilinen dünyam zarar görür, hatta altüst olabilir ... tek bir olgu bile yoktur ki, sonuçta saltık olarak temel olgu denilebilsin.[77]

Kısacası Bradley, 'olgular' ile olgulara ilişkin 'doğru yargılar' arasında hiçbir fark görmez; bir yargıyı doğru saymak, onu yanlış saymaya göre, kişinin dünyasına daha fazla dizge ya da düzen sağlıyorsa anlamlıdır. Her durumda aynı kalan olgulardan söz edilemez.[78] Buradan hareketle de, her durumda değişmeden kalan, kalıcı doğruların olmadığı söylenebilir; her doğru bir sonrakine kadar geçerlidir.[79]

Bradley doğruluk ve gerçeklik üzerinde odaklaşan yazılarında, iki doğruluk kuramıyla sürekli hesaplaşma içindedir. Ken-

---

[75] Bradley, a. g. y., s. 314.

[76] Kökeni L. Wittgenstein'a kadar geri götürülebilen bu tezin başlıca tartışmacıları arasında K. R. Popper, T. Kuhn ile W. Quine sayılmaktadır (Franzen, 1981, s. 131).

[77] Bradley, "On Truth and Coherence", s. 211.

[78] "Saltık doğruluğa/haklılığa sahip hiçbir olgu yoktur" (Bradley, a. g. y., s. 210)

[79] Heckmann, 1981, ss. 131-132.

di görüşleri de bu çekişmelerin bir sonucu gibidir. Çünkü yazıları bütünlüğünde göz önüne alanırsa, Bradley'de her iki kuramın da etkileri görülür. Bu nedenle, onu tek bir kuramın savunucusu ya da temsilcisi olarak görmek de doğru olmaz. Ama Bradley'in uygunluk kuramını eleştirdiği, uygunluğun doğruluk için yeterli bir açıklama getirmediği düşüncesinde olduğu söylenebilir. Ayrıca, yayım tarihlerine göre yazılarına bakıldığında da kolayca görülebildiği gibi, gittikçe daha fazla tutarlılıktan söz etmektedir.

"Doğruluk, aynı anda hem tutarlı, hem de kapsamlı (*comprehensive*) olan evrenin ideal bir ifadesidir. Doğruluk kendi içinde çelişki taşımamalı, tüm açıklamaları içine almalıdır. Kısaca tam doğruluk, dizgeli bir bütün tasarımını gerçekleştirmelidir. Böyle bir bütün de ... esasen iki özellik taşır, tutarlılık ve kapsamlılık."[80] Bu iki ilke ise hep bir "dizge" oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, tutarlılık ve kapsamlılık, her dizgenin temel unsurlarını oluşturmaktadır.[81] Dizge ise Bradley'de tutarlılıkla aynı şeydir ya da tutarlılık dizgeli olma, bir dizge, bir bütün oluşturmak demektir. "Bir dizgeden söz ettiğimde kastettiğim, hep bu iki yanın –tutarlılık ve kapsamlılığın– birliğidir ve ben yalnızca bu anlamda tutarlılığı savunuyorum."[82]

"Bu anlamıyla tutarlılık bir doğruluk ölçütü oluşturmakta mıdır?" sorusunu yanıtlamak güç,[83] fakat tutarlılığı ya da Bradley'in bu anlamda kullandığı dizgeyi, algıya ve belleğe dayalı olgu-

---

[80] Bradley, "Coherence and Contradiction", *Essays on Truth and Reality*, 1968, s. 223.

[81] Bradley, a. g. y., s. 241.

[82] Bradley," On Truth and Coherence", s. 202.

[83] Puntel, Bradley'in tutarlılıktan çoğunlukla doğruluk ölçütü olarak söz ettiğini, ama bunun hangi anlamda bir doğruluk ölçütü olduğunu anlamanın güç olduğunu belirtir (L. Puntel, 1983, s. 173-174). Genelde bu belirsizlik savına katılmamak olanaklı değildir. Bu nedenle, onun doğruluk görüşünü, tutarlılık düşüncesine doğru atılmış bir adım, tutarlılığı da içine alan bir doğruluk görüşü olarak nitelemek daha doğru olacaktır.

lara uygulanan veya uygulanması gereken sınama yöntemi olarak gördüğü açıktır. Ona göre bu sınama, doyurucu biçimde iş görmektedir; başka hiçbir sınama bunu başaracak durumda değildir. Bu sınama yolu, dizge düşüncesi ise, yukarıda da söylendiği gibi, ayrılmaz biçimde iki öğeyi içinde barındırmaktadır: tutarlılık ve kapsamlılığı. Kapsamlılık tek başına değil de, ancak tutarlılıkla birlikte ele alındığında, ikisi ya da dizge tasarımı, doğruluk ve gerçeklik için bir sınama yoludur[84]

III.2.2. B. Blanshard ve Tutarlılık Kuramı

Tutarlılık kuramının gelişiminde adından söz edilen ikinci kişi B. Blanshard'tır. Blanshard, bazen eleştirerek, bazen onaylayarak, Bradley'in düşünce çizgisini sürdürür. Farklı olan, tutarlılığın hem doğruluk ölçütü, hem de doğruluğun neliğini oluşturan şey olarak, daha açık biçimde savunulup geliştirilmesidir. Blanshard da "bir dizgenin dayandığı varsayılan olguların, aslında bir dizgeye dayandığını, bir dizgeye göre olduğunu" söyler. Blanshard'a göre, "bir dizge içindeki yargıların tutarlılığı, her türlü doğruluk veya olguyu sınama yolumuz; hem de tek sınama yolumuzdur.[85]

Blanshard son tümcede geçen "tek" sözcüğünü özellikle vurgular; çünkü bu yalnız genel bir sınama yolu olarak kullanmada tutarlılığın hiçbir seçeneği olmadığı anlamında değil, herhangi bir durumda böyle bir sınama sağlayacak başka hiçbir yolun olmadığı anlamına gelmektedir. Ama çeşitli doğruluk görüşlerine bakıldığında, doğruluğun, tutarlılıkla birlikte altı ayrı yolla sınanmaya çalışıldığı görülmektedir. Doğruluğu sınamada başvurulan bu yollar şunlardır: (1) olguya uygunluk, (2) apaçıklık (*self-evidency*), (3) tutarlılık, (4) pragmatistlerce ileri sürülen "iş görme"(*working*), (5) mistik sezgi, (6) otoritenin sesine

---

[84] Bradley, a. g. y., ss. 202-203.

[85] B. Blanshard, *The Nature of Thought*, 2. Vol., s. 215. (İlk yayınlanış 1939).

kulak vermek. Blanshard son ikisini kısaca ele aldıktan sonra,[86] asıl tartışma konularını oluşturan uygunluk kuramı ile kendiliğinden açık olma ya da apaçıklık kuramlarını ayrıntılı olarak inceler. Blanshard'ın gerek bu eleştirileri, gerek kendi açıklamalarını yaparken dayandığı kuram ise tutarlılık kuramı olmaktadır.

Blanshard, kendiliğinden-açıklık ile uygunluğun farklı uygulama alanları olduğu kanısındadır. Tarihsel olgular veya gazetelerde yer alan olaylar ya da bizzat görülen ya da duyulan şeyler söz konusu olduğunda, düşüncemizin, yalnız olguyla yapılacak bir karşılaştırma yoluyla sınanabileceği; ama bir mantık yasası ya da matematiksel bir ispat söz konusu olduğunda, bu yolun bir işe yaramıyacağı söylenmektedir. Çünkü içebakışın olguyla karşılaştırılması gerekmemektedir. İçebakış kendiliğinden apaçıktır. Son durumda apaçıklık, yalnızca bir sınama yolu olarak iş görür; ama "dün Guatemalada yağmur yağdı" yargısında bu apaçıklık nerededir?

Buradan hareketle iki farklı bilgi alanında, iki farklı ölçütün iş gördüğü sonucuna varılır: uygunluk olgular alanında, apaçıklık da soyut ve biçimsel işlemlerde başvurulabilecek sınama yolu olmaktadır. Ama bu ayrım da biraz yapay bulunur; çünkü Blanshard'a göre, bunlar göründükleri kadar birbirinden ayrı değillerdir, her ikisi de bir tek ölçütte birleşirler, bu da uygunluktur.[87]

İkinci alana (soyut ve biçimsel bilgiler alanına) ilişkin olarak, Blanshard, "2+2= 4" ile " bir önerme aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz" yargılarını örnek verir. Daha ilk bakışta, bu önermelerin kendi apaçıklıkları yoluyla sınanabilecekleri görülmektedir. Onların dışında kanıt aramak, onların kendilerindeki açıklık ve belirginliğin gerisinde kalır. Ayrıca bu tür girişimlerin, yüksek derecede kesinliğe de ulaşamıyacakları görülür. Kanıtın önermenin kendisinden daha güvenilir olmadığı,

---

[86] Mistik sezgi ve otoritenin doğruluk ölçütü ya da doğruluğun dayandığı yer olarak ele alınması konusunda aynı yapıtın (*The Nature of Thought* 2. Cilt) 216-225. sayfalarına bakılabilir.

[87] Blanshard, a. g. y., ss. 225-226.

hatta daha az güvenilir olduğu durumda, bir önermeyi kanıtlamaya çalışmak aptallık ya da alıklık olacaktır.[88]

Ayrıca Blanshard, kendiliğinden-açıklık ile neyin anlatılmak istendiğine ilişkin en alt düzeydeki açıklamanın bile bizi tutarlılığa götürdüğünü, sonuçta, onun da tutarlılığa dayandığını bize göstereceği kanısındadır. Ona göre bunu göstermek[89] de güç değildir.[90]

Blanshard, aynı şekilde, olgulara ilişkin uygunluk ölçütünün de, sonuçta yine tutarlılığa dayandığını örneklerle bize gösterir. Bu örneklerden biri, "Burr Hamilton'u düelloda öldürdü" önermesidir. İlk bakışta bu tür bir önermenin olguya giderek sınanabileceği düşünülecektir. Bu olayı gören bir kişi, bu olay üzerine düşündüğünde, bu önermenin doğruluğunun, o olaya uygunluk anlamına geldiğini görür ya da gördüğünü sanır. Eğer doğruluk bu anlama geliyorsa, sınamanın da önermenin olaya uygunluğuyla sağlandığı düşünülüyorsa, bu sınamanın sınanmasının da aynı yolla yapılması gerekmektedir. Ama bu ikisi aynı değildir. Burada gerekli sınamanın uygunluk olduğu söylendiğinde, doğruluğun sınanması ile doğruluğun anlamı iyice birbirine karışmaktadır. En sıradan akıl yürütme bile, burada bir sınama yolu olarak uygunluğun kullanılmasının söz konusu olamayacağını bize gösterecektir; çünkü uygunluk ilişkisinin araştırılacağı iki uçtan birisi, yeri doldurulamayacak ya da geri gelemeyecek biçimde yok olup gitmiştir. Bu düelloya tanıklık edenlerden hayatta kimse yoktur; olsaydı da, bu tek başına anıların geçerli olmasını sağlayamazdı. O zaman, bu tür durumlarda sınama başka bir yerde yapılmalıdır. Konuyu daha ayrıntılı ele aldığımızda görürüz ki, sınama, yargımızın konuyla ilgili araştırmalar sırasında ortaya çıkarılan bir yığın yargıyla karşılaştırılması yoluyla yapılacaktır. Hamilton'a ilişkin kanı doğru

---

[88] Blanshard. a. g. y., s. 237.

[89] Blanshard bunu yukarıda anılan kitabının xxv. Bölümünde (The Tests of Truth, ss. 237-259) ayrıntılı olarak göstermektedir.

[90] Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, s. 174.

ise, gazete, dergi ve kitaplardaki binlerce yazı, Hamilton ailesinin geçmişine, Burr'un daha sonraki yaşamına ve Amerikan Anayasası Tarihine ilişkin sayısız olgu, tutarlı bir tablo oluşturacaktır. Yanlış ise, böyle tutarlı bir tablo ortaya çıkmayacak, ünlü gazeteci, tarihçi ve devlet adamlarının da olaylar hakkında yanılabilecekleri görülecektir. Buradan, hiçbir tarihsel olayın şüphe taşımayacak kadar sağlam olamıyacağı ortaya çıkacak, doğrudan algıladığımız şeyler dışındaki şeylerin reddedilmesi gerektiği düşünülecektir. Bu da Blanshard'a göre, biraz ileri gitmek, oturduğumuz evin başımıza çökmesi gibi bir şeydir. Aslında bir yargıyı sınayan şey, bu yargıyla bağlantılı kabul edilmiş dünyanın tümüdür. Eğer bu dünya çökerse, bu yargı da onunla birlikte çökecektir. İşte bu sınama yolunun adı tutarlılıktır.[91]

Örneklerle atılan düşünce adımlarıyla, Blanshard'ın uygunluktan nasıl tutarlılığa ulaştığı, neden tutarlılığı her durumda uygun bir sınama yolu gördüğü ortaya konulmuş oldu. Tarihsel olaylar söz konusu olduğunda, olayın doğruluğunun sınanmasının, öncelikle bu olaya ilişkin önermenin, olaya ilişkin diğer tarihsel kanıt ve belgelerle karşılaştırılmasıyla yapılabileceği gösterildi. Fakat söz konusu olay, bir tarihsel olay değil de, o anda yaşanan bir olay olduğunda da sonuç pek değişmemektedir. Puntel'in buna ilişkin olarak verdiği, "ağaçta bir kanarya tünüyor" örneğine[92] bakıldığında, ilk bakışta bu önermenin doğruluğun, kişinin ağaca bakıp, bir kanarya olup olmadığını saptamasıyla sınanabileceği düşünülmektedir. Ama konuya yakından bakıldığında, durumun hiç de böyle olmadığı görülür; Blanshard'a göre, "ham (çıplak) olgu"nun dolaysız ve kesin olarak verilmişliği sadece bir kurmacadır. Burada bir olgu olarak görülen şey, aslında başka bir yargı ya da başka bir yargı dizgesidir. Böylece tutarlılık yoluyla doğrulama, ilk yargı ile daha sonraki yargıların karşılaştırılmasıyla sağlanmaktadır.[93]

---

[91] Blanshard, a. g. y., s. 226-227.

[92] Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, s. 175.

[93] Puntel, a. g. y. , s. 175.

İster olgular, aksiyomlar ve mantık yasaları söz konusu olsun, ister olgulara ilişkin tutarlılık, isterse mantık yasalarına ilişkin kendiliğinden-apaçıklık doğruluk ölçütü olarak alınsın, sonuçta asıl doğruluk ölçütü hep tutarlılık olmaktadır. Blanshard'a göre, tutarlılık bizim tek ölçütümüzdür. Ama tutarlılık, doğruluk ölçütü olması ötesinde, doğruluğun ne olduğunu da bize verebilir mi?[94] Tutarlılığın doğruluğun ölçütü olduğunu savunan bir kimse, pekâlâ onun doğruluğun tanımı olduğunu yadsıyabilir.[95] Böyle bir tutum olanaklıdır. Blanshard böyle bir olanağı kabul etmekle birlikte doğruluk ölçütü ile tanımının pek de birbirinden ayrılamıyacağı kanısındadır. Ona göre tutarlılık doğruluğun sınayıcısı olarak kabul edildiğinde, bu varsayımdan gerçeklik ve doğruluğun doğasına ilişkin kimi sonuçlar kendiliğinden çıkmaktadır. Bu öncelikle gerçekliğin yapısına ilişkin kimi açıklamalarda bulunmaktadır, ama doğruluk hakkında da kimi açıklamalar yapmaktadır. Kimilerinin doğruluğun sınanmasında tutarlılığa, doğruluğun ne olduğunun belirlenmesinde uygunluğa bakılması gerektiğini söylemelerine karşın, Blanshard, tutarlılık sınama yolu olarak benimsenirse, onun her yerde kullanılması gerektiği kanısındadır. Bu nedenle, doğruluğun tutarlılık olmadığı savının sınanmasında da tutarlılığın kullanılması gerektiğini söyler. Bu yapıldığında, bu savın –bizi tutarsızlığa düşüreceğinden– reddedilmesi gerektiği görülür; çünkü doğruluğun uygunluk olduğunu benimseyen biri, sınamanın tutarlılıkla yapılacağını, hatta onun herhangi bir güvenilir sınama yolunun olduğunu ussal olarak savunamaz.[96] Aslında doğruluğun uygunluk olduğu kabul edilirse, hiçbir sınama yeterli olamaz. Deneyin olguya uygunluğunu bilmek için, saf olgunun ortaya konulması ve iki tarafın birbiriyle karşılaştırılması gerekmektedir. Ama daha önce de gösterildiği gibi, dü-

---

[94] Blanshard yukarıda anılan yapıtının XXVI. Bölümünde (Coherence as the Nature of Truth başlıklı Bölüm) ağırlıklı olarak bu soruyu tartışır.

[95] Blanshard, a. g. y., s. 260.

[96] Blanshard, a. g. y., ss. 267-268.

şünce ve bilgilerden/kuramlardan bağımsız "saf (ham) olgular"dan söz etmek olanaklı değildir. Aslında her durumda elimizde bulunan ya da ulaştığımız şey, bir olgu değil, aradığımız olgudan farklı bir şey olan bir yargıdır. Bu nedenle arayış da kendi içinde bir çıkmazı sergilemektedir.

Sonuç olarak, doğruluğu sınamanın ölçütü olarak tutarlılığı, doğruluğun neliği olarak uygunlukla biraraya getirmeye çalışmak, sınamanın kendisine de uygun düşmez. Sonuç bir tutarsızlıktır. Sınamanın diğer kuramlara uygulanması da benzer sonuçlar verecektir. Tutarlılık bir sınama yolu kabul edilirse, karşıt görüşlerin tutarsızlığı nedeniyle, onun aynı zamanda doğruluğun neliğini de oluşturduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.[97] Bu nedenle Blanshard, hem doğruluğun neliği olarak, hem de doğruluk ölçütü olarak tutarlılığı savunur.

III.2.3. O. Neurath– Mantıkçı Pozitivist Tutarlılık Kuramı

Tutarlılık kuramının savunucularından birisi de, pozitivist Viyana Çevresi'nden gelir. Bilgilerin doğrudan olgulara ya da duyu verilerine dayanması, dayandırılabilmesi düşüncesini temel ilke edinen Viyana Çevresinin bir düşünürü, Otto Neurath, da doğruluk konusunda tutarlılık kuramını savunur. Ama Neurath'ın sorunu, doğrudan doğruluk ya da doğruluğun ne olduğu değil, bilim felsefesiyle ilgili kimi temel sorunlardır. O bu sorunlar nedeniyle tutarlılıkla ilgilenir. Doğrudan tutarlılık kuramıyla ilgili açıklamaları da oldukça azdır. Bu nedenle, bu çalışmanın sınırlarını aşan Viyana Çevresi'nin kendi iç tartışmaları, özellikle Schlick-Neurath tartışması,[98] bir yana bırakılarak, burada, kısaca, Neurath'ın doğruluktan ne anladığı, neden tutarlılık kuramını savunduğu serimlenmeye çalışılacaktır.

---

[97] Blahshard, a. g. y., s. 269,

[98] Bu tartışma ile G. Hempel'in bu tartışma üzerine yazdığı bir yazı ("On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis* 2, 1944/45, ss. 49-59) hakkında bilgi edinmek için Puntel (1983) ss. 176-182'ye bakılabilir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Neurath'ı tutarlılık düşüncesine götüren şey, başka sorunlar, daha açık söylenirse, Carnap'ın protokol tümceleriyle ilgili çalışmalarıdır. Tutarlılık kuramı, Carnap'ın bilgikuramsal köktenciliğine Neurath'ın yanıtıdır.[99] Ona göre, Carnap'ın söz ettiği anlamda, protokol tümcelerini, bilim için dayanılacak en sağlam ve şüpheye yer bırakmıyacak biçimde güvenilir temel ya da çıkış noktası yapma girişimleri boşunadır. Bu asla sağlanamaz; çünkü hiçbir *tabula rasa* yoktur.[100] Hiçbir sağlam bilgi de. Her yasa, birlikbilime veya tek tek bilimlere ait her tümce değişebilir, protokol tümceleri de. Bu nedenle asıl hedef, birlikbilimde protokol tümcelerinden ve protokola ait olmayan tümcelerden –yasalar da bunun içindedir– oluşan çelişkisiz bir dizgenin yaratılmasıdır. Yeni bir tümce ortaya konulduğunda onu elimizdeki dizgeyle karşılaştırarak, yeni tümcenin dizgeyle çelişip çelişmediğini sınarız. Yeni tümce dizgeyle çelişiyorsa, ya bu tümce uygulanamaz, yanlış olarak nitelenir, ya da bu tümce kabul edilerek, dizgede bir değişiklik yapılır, dizgenin yeni tümceyle uyumu sağlanır. Bu son durumda tümceye doğru denir.[101]

"Bilim, bir önermeler (ifadeler) dizgesi olarak tartışma konusudur. *Önermeler önermelerle karşılaştırılır*, 'yaşantılar'la, dünya ile ya da başka herhangi bir şeyle değil. Tüm bu anlamsız tekrarlar, az ya da çok, inceltilmiş metafiziğe aittir, bu nedenle de yadsınmalıdırlar. Her yeni önerme, daha önceden varolan ve birbiriyle uyum içinde bulunan önermelerle karşılaştırılacaktır. Bu önerme öncekilere uydurulabilirse, bu durumda ona doğru denir. Dizgeye yerleştirilemeyen ise yanlış bulunarak yadsınacaktır. Bu yeni önermeyi yadsımak yerine, yapılması genellikle daha zor gelen, o ana kadar olan önerme dizgesini, yeni önermeyi de içine alacak hale gelinceye kadar değiştirmektir. ..... Burada ortaya konulan 'doğru' ve 'doğru olmayan' tanımları, 'an-

---

[99] Heckmann, 1981, s. 134.

[100] O. Nuerath, "Protokolsätze", *Erkenntnis* 3, 1932/33, s. 206.

[101] Neurath, a. g. y., ss. 208-209.

lam' ve 'doğrulama'ya dayanan Viyana Çevresi'nin bilinen tanımlarından farklıdır. Burada ortaya konulan serimlemede, hep dil/düşünce alanında kalınır. Önerme dizgeleri dönüşüme uğratılır. Ama genelleştirici önermeler, aynı şekilde belirli bir ilişki yoluyla geliştirilen önermeler, tümüyle protokol tümceleriyle de karşılaştırılabilir."[102]

Neurath'ın görüşlerinde tutarlılık kuramıyla ilgili yeni bir adım, açıklama görülmez. Hatta onun tutarlılığı, diğerlerine göre –örneğin Blanshard'a– çok daha dar anlamda ele aldığı, yalnızca çelişkisizlik olarak gördüğü söylenebilir. Gerçi söylediklerinden tutarlılığın ya da çelişkisizliğin, bir doğruluk ölçütü olarak kullanıldığını çıkarmak güç değildir. Önermelerin "gerçeklik ya da dünya" ile karşılaştırılması savını, yani uygunluk kuramını çok açık bir biçimde yadsıyan; "gerçekliğe uygunluk" ifadesinin bir metafor olarak bile kullanılamıyacağını söyleyen[103] Neurath'a tutarlılığı savunmaktan başka bir yol da kalmaz.

III.2.4. N. Rescher ve Tutarlılık Kuramının Olgunlaşması

Nicholas Rescher tutarlılık kuramının bugünkü konumuna kavuşmasında önemli payı olan, bu kuramdan söz edildiğinde adı ilk akla gelen kişilerden biridir. Rescher 1973 yılında *The Coherence Theory of Truth* adlı kitabını yayımlar. Bu kitap, tutarlılık kuramının ayrıntılı bir sunumudur. Burada Rescher, daha önceki tutarlılık görüşlerini biraraya getirmiş, geliştirmiştir. Kendisi de kitaba yazdığı önsözde, asıl amacının daha önceki tutarlılık kuramlarına yapılan eleştirileri karşılayabilecek, kullanılabilir, biçimsel bir tutarlılık kuramı geliştirmek olduğunu söyler. Ayakta kalabilecek, tam ve biçimselleştirilmiş bir tutarlılık kuramı, onun asıl hedefi budur.[104]

Rescher özellikle ilk basımı 1973'te yapılan bu kitabında, tu-

---

[102] Neurath, "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis* 2, 1931, s. 403.

[103] Neurath, "Radikaler Physikalismus und 'wirkliche Welt'", *Erkenntnis* 4, 1934, s. 354.

[104] N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, 1982.

tarlılığı dar anlamda ele alır; tutarlılığın kullanım alanını da doğruluk ölçütü olmayla sınırlandırır.[105] Ona göre, önermelerin doğruluğu üzerine konuşulduğunda, doğruluğu açıklamak için iki yol vardır: bunlardan birincisi tanımlamak, önermelerin bir özelliği olarak 'doğrudur' ifadesinin bir tanımını yapmaktır. İkincisi ise ölçütle ilgilidir, bir önermeye 'doğrudur' demeye hakkımız olup olmadığını saptamada kendisine dayandığımız sınamanın koşularını ortaya koyma girişimidir. Bir doğruluk kuramının bunlardan hangisini ele aldığı ya da alması gerektiği sorusunu yanıtlamaksızın doğruluk sorununu tartışmak olanaksızdır. Söz konusu kuram, doğruluğun *anlamını* mı açıklayacak –bununla bu kavramın bir *tanımını* mı yapacak–, yoksa bu kavramın doğru *kullanımının koşullarını*, sonuçta da bir *doğruluk ölçütü* sağlamaya mı yönelecektir? Bu sorunun yanıtı açık olmalıdır; çünkü her iki soru/sorun temelde farklıdır. Bir turnusol kağıdı yardımıyla bir sıvının asit olup olmadığını anlayabiliriz, ama bu sınamayla asit olmanın ne anlama geldiği konusunda bir bilgi edinemeyiz. Yine zekâ testi, bir insanın zeki olup olmadığını anlamada kullanılabilir, ama buradan "zeki olma"nın

---

[105] İleriki yıllarda Rescher bu görüşünü değiştirir. Bunda L. Bruno Puntel'in de etkisi olur. 1985'te yayınlanan "Truth as Ideal Coherence"(*Review of Metaphysics* 38) başlıklı yazısında doğruluk ile tutarlılık arasındaki ilişkinin özselliğinden söz ederek, bir doğruluk ölçütünün yerindeliğini kanıtlamanın, aynı zamanda, bu ölçütün, doğruluğun tanımına uygunluğunu gösterecek durumda olması gerektiğini söyler (Rescher, "Wahrheit als ideale Kohärenz", *Wahrheitsbegriff*, Puntel (der.), 1990, s. 286). Bu çalışmasında, esas olarak, kendisinin de önceleri savunduğu "tutarlılık, doğruluk ölçütü olarak uygun olabilir, ama doğruluğun tanımı için kesinlikle uygun değildir" savını çürütmeye çalışır. Bu bölümde Rescher'in tutarlılık kuramı, bu son gelişmeler bir yana bırakılıp, 1973'de yayınlanan *The Coherence Theory of Truth*'a dayanılarak anlatılacaktır. Çünkü burada amaç, Rescher'in görüşlerindeki değişmeleri yansıtmaktan çok, tutarlılık kuramını ortaya koymaktır. Bunu yaparken Rescher'in sıkça kullandığı mantıksal formüllerden de mümkün olduğunca kaçınılmaya çalışılmıştır.

ya da "üstün zekâlı" olmanın ne anlama geldiği çıkarılamaz. Bir şeyin, bir unsurun varlığını ya da yokluğunu saptamak ayrı şey, ne olduğunu söylemek, tanımını yapmak ayrı şeydir.[106]

Bir tanım ile bir ölçüt arasındaki bu ayrım, doğruluğun tanımı ile doğruluk ölçütünün farklılığı, tutarlılık kuramı için çok önemlidir. Çünkü Rescher'e göre tutarlılık, savlarla ilgili olarak, doğruluğun anlamı değil, F. Bradley'in deyişiyle, onun hakemi, yargılayıcısıdır.[107] Başka bir deyişle, tutarlılık doğruluk ölçütüne ilişkindir. Bu nedenle Rescher'in tutarlılık kuramı, bir doğruluk tanımı ortaya koymayı hedeflemez. Ona göre tutarlılık, kesinlikle doğruluğun anlamı değildir. Tutarlılığın hedefi, bir doğruluk testi veya bir doğruluk ölçütü geliştirmektir, böyle de olmalıdır. Buna karşılık uygunluk, –F. H. Bradley'in de içinde yer aldığı idealist tutarlılık kuramı yanlılarının haklı olarak söyledikleri gibi–, doğruluğun doğasına ilişkindir. A. C. Ewing'in belirttiği gibi, uygunluk kuramı bir doğruluk ölçütü geliştirmeyi bir yana bırakarak, tamamen doğruluk kavramına yönelebilir.[108] Böyle anlaşıldığında, her iki kuram da farklı işlevleri yerine getiren, iki ayrı açıklama olarak birlikte kullanılabilir. Olgulara uygunluk üzerine düşünme, doğruluğun ne olduğuna ilişkin anlayışımızı geliştirebilir, ama "ne doğrudur" sorusuna ilişkin hiçbir açıklama getirmez. Buna karşılık, "diğer (uygun bir biçimde ifade edilmiş) önermelerle tutarlılık, bize bir doğruluk tanımı sağlayamaz, ama belirli önermelerin doğru olup olmadığını saptamada oldukça yararlı bir araç olabilir."[109]

Uygunluk kuramının konumunu bu şekilde belirleyen ve doğruluğun tanımı sorununu bu kurama bırakan Rescher, çalışmalarını ölçütle ilgili bir kuram geliştirme yönünde yoğunlaştırır. Ona göre, mantıksal-bilgikuramsal bir sorun olarak ölçüt sorunu, neyin ussal olarak ve güvenceyle doğru diye düşü-

---

[106] Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, 1982, s. 1.

[107] Rescher, a. g. y., s. 12.

[108] A. C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, 1934, London, s. 198.

[109] Rescher, a. g. y., s. 24.

nülebileceği ya da doğru diye ele alınabileceği sorunudur; bu yalnız olgusal bir doğruluk da değildir. Ussallık ve güvence, bazen durumda bir değişikliğe yol açmazken, bazen, –örneğin "çözülmez bir sorun nedir?" ya da "ussal olarak çözülmez görülen bir sorun nedir?" ayrımında– iki soru arasında açık bir farklılık görülmektedir.

Bunun da ötesinde Rescher, başka bir sınırlandırma daha yaparak, aranılan doğruluk ölçütünün "garanti sağlayan" (*guaranteering*) saltık bir doğruluk ölçütü değil, "hak/yetki sağlayan" (*autorizing*) bir ölçüt olduğunu göstermeye çalışır. Gerçi bu tür bir doğruluk ölçütü, bize ancak koşullu bir güvence, varsayıma dayalı bir güvence sağlayabilir. "Garanti sağlayıcı" bir ölçüt ise zorunlu mantıksal geçerliliğine karşın, tanım sorunuyla yakından ilintilidir; hatta bu sorunun bir yanı olarak da görülebilir. Ama "hak/yetki sağlayıcı" ölçütle mantıksal-semantik tanım sorunundan uzaklaşılmış, ölçütler alanına girilmiş olur.[110] Fakat ölçütle tanımın birbirine uygun düşmemeleri olasılığı da hep varlığını sürdürür. Bir P önermesinin ölçütü –Ö(P)– ile doğruluğu –D(P) arasındaki uyuşmama iki nedenden kaynaklanabilir. İlk olarak, D(P) geçerli, yani doğru olup, Ö(P) nin geçerli olmadığı, P'nin bir ölçüt olarak geçerli olmadığı durumlar olabilir. İkinci olarak, Ö(P) nin geçerli olduğu, yani P önermesi ölçüte uygun görülerek kabul edildiği, ama D(P) nin doğru olmadığı durumlar olabilir. Rescher'e göre bu hatalar arasıra ortaya çıkıyor, ama dizgeli olarak tekrarlanmıyorsa, ölçüt için bir engel oluşturmazlar. Ama bu hatalar belirli bir önerme kümesinde sürekli tekrarlanıyorsa durum değişmektedir. Bu durumda sonuç bakışımsızdır: ikinci türden dizgesel bir hata, ölçütün tam olmadığı; birinci türden bir hata ise, ölçütün doğru olmadığı, tümüyle kabul edilmez olduğu anlamına gelir.[111] Bu eksikliklere karşın Rescher, daha çok zayıf anlamda bir doğruluk ölçütü, yani yalnızca ussal bir haklılık sağlayan bir doğruluk öl-

[110] Rescher, a. g. y., s. 4.

[111] Rescher, a. g. y., s. 18.

çütü geliştirmeyi hedefler.

Rescher'e göre ayakta kalabilecek bir tutarlılık kuramının, iş görecek bir doğruluk kuramı olması için yerine getirmesi gereken kimi temel koşullar vardır. Ancak bu koşulların yerine gelmesiyle kuram bir doğruluk ölçütü sağlayabilir. Bu koşullar da genel ve özel koşullar olarak iki kategoride ele alınır. "Bir tutarlılık kuramının, klasik-olmayan, genel özellikleri" şunlardır:

1. Bir önerme hem doğru, hem yanlış olamaz (*Çelişmezlik İlkesi*).
2. Bir önerme ya doğru ya da yanlıştır –ama genel olarak değil, her "standart durumda" (*Gevşek İki-Değerlilik İlkesi*).
3. Bir önerme ile değillemesinden biri doğruysa, öteki yanlıştır (*Değilleme İlkesi*).
4. Bir önerme ile değilemesinden, en azından birisi doğru, diğeri de yanlıştır –genel olarak değil, her "standart durumda" (*Gevşek Üçüncü Halin Olanaksızlığı İlkesi*).[112]

Burada özellikle 2. ve 4. ilkelerle ilgili sınırlayıcı notlar dikkat çekicidir. Doğru ve yanlış arasındaki dikatomi belli sınırlarla ortadan kaldırılmıştır.

Bu genel koşulların dışında, bir tutarlılık kuramının taşıması gereken kimi özel koşullar da vardır. Bir tutarlılık kuramının öznitelikleri olarak adlandırılan bu özelliklerin tümü, herhangi bir kuram için yeterlilik ölçütü oluşturur. Eğer kuram bu özellikleri içermiyorsa, bir tutarlılık kuramı değildir. Kullanılabilir bir tutarlılık kuramı şu özelliklere sahip olmalıdır:

1. Bir önermenin doğruluğu, onun diğer önermelerle "tutarlılığı" yoluyla belirlenir. Onun doğru önermeler kümesi içine konulup konulmaması, büyük oranda ve esas olarak, onun diğer önermelerle uyumuna ya da uyumsuzluğuna bağlıdır.

2. Bir önermenin doğruluğunun ortaya çıkarılması, onun bağlamıyla ilgili bir sorundur; bir önermenin doğruluğu bağlamından soyutlanarak, genelliğinde ortaya konamaz, ancak di-

---

[112] Rescher, a. g. y., s. 42-43.

ğer önermelerle birlikte ele alınmasıyla önermenin doğruluğu saptanabilir.

3. Buna göre de, önermelerin doğruluğu, esas olarak dizgeleştirilmelerine, yani birlikte bir dizge, bir şebeke oluşturdukları diğer önermelerle mantıksal bağlantılarına dayanmaktadır.

4. Doğruluk, öğeleri uygun bir biçimde birbirine bağlanmış ve tutarlı olan bir dizge oluşturmalıdır; tek bir bütünlüğe sahip birlik oluşuncaya kadar bu karşılıklı ilişki sürmelidir.

5. Bunun da ötesinde, bu dizgesel birlik, gerçek olgular alanını da kapsayacak kadar geniş olmalı, belirli bir dereceye kadar tamlık göstermelidir. Buna göre, doğruluğun alanı, çatışma ve uyuşabilirliğe ilişkin bağlamsal düşüncelerle belirlenir; bu alan tutarlılık ve kapsamlılığında "dizgeli" olmalı, bir bütünlük oluşturmalıdır.

6. Tutarlılık kuramı, klasik doğruluk kuramının kimi ilkelerini geleneksel biçimiyle kabul edemez. Genelliğinde –özel koşullar dışında– iki değerlilik ilkesi ile üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi, ancak sınırlı ve gevşetilmiş biçimleriyle desteklenebilir, klasik keskin biçimiyle değil.[113]

Kurama yapılan ya da yapılabilecek olan kimi eleştiriler,[114] Rescher'i kuramı biraz daha belirginleştirmeye ve sınırlandır-

---

[113] Rescher, a. g. y., ss. 43-44

[114] Bunların en önemlileriden biri, ölçüt sorununun bir *circulus vitiousus* oluşturduğu eleştirisidir. Genel bir doğruluk ölçütüne yapılan bu tür bir eleştirinin kökeni Sextus Empiricus'a kadar uzanmaktadır. Ona göre, ölçüte ilişkin bir anlaşmazlığı giderebilmek için, kendine dayanarak karar verebileceğimiz hazır bir ölçüte gereksinimimiz vardır. Böyle hazır, benimsenmiş bir ölçüte sahip olabilmek için ise, ölçüt tartışmasının bitmiş olması, bir ölçüt üzerinde anlaşma sağlanmış olması gerekmektedir. Böylece açıklama çıkmaza girmekte, bir ölçüt bulma çabası da umutsuz görünmektedir; çünkü bir yandan bir ölçütü önkoşul olarak benimseyemeyiz, diğer yandan bir ölçütü, bir ölçütle bulmaya, temellendirmeye çalıştığımızda sürekli bir geriye giderek çıkmaza düşeriz. (Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt 1968, çev. M. Hassenfelder, s. 157).

maya götürür. Doğruluk ölçütüne ilişkin kuramlara yapılan ana eleştiri olan *circulus vitiosus* sorununu aşmak için, Rescher doğruluk ölçütünü, olgulara ilişkin doğrulukla (*factual truths*) sınırlandırır; ayrıca 'evrensel' bir doğruluk ölçütü yerine kısmî bir doğruluk ölçütüyle yetinir. Ona göre mantıksal doğrular ölçütün uygulanım alanı dışında kalır. Aksi durumda kısır döngüden kurtulmak olanaksızdır. Ancak mantıksal doğrular başka bir ölçüt yardımıyla temellendirilebilirse, kısır döngüden kurtulmak olanaklıdır; bu tür ölçüt ya da dayanak noktasına örnek olarak da, pragmatizmin bakış açısı anılmaktadır.[115]

Rescher böylece bakışını "mantıksal olmayan doğruluk" diye adlandırdığı olgulara ilişkin doğruluğa çevirir. Burada da, onun deyimiyle anahtar rolü oynayacak kavram *datum* (verilmiş olgu)[116] kavramıdır. Rescher'e göre verilmiş her olgu bir doğruluk adayıdır; doğru, ama potansiyel veya tahmini bir doğru olarak ele alınabilecek bir önermedir. Kendinde (*prima facie*) doğru bir önermedir. Eğer bir önerme doğru olarak nitelendirilebiliyorsa, yani onu böyle nitelemek bir güçlük yaratmıyorsa, bu bir *datum*'dur.[117] Ama her durumda *datum* bir önermedir, yani dil alanında yer almaktadır. Bir önerme ise iki biçimde ve-

---

[115] Rescher, a. g. y., s. 48.

[116] Aslında "*Datum*" Rescher'in kendisinin de belirttiği gibi (1982, s. 67), ne bilgi kuramı ne de tutarlılık kuramı savunucuları için yeni bir şeydir. F.H. Bradley ile O. Neurath'ın olgu (*fact*) olarak adlandırdıkları şey, Rescher'in "*Datum*"uyla aynı şeydir. Onlara koşut bir çizgide, Rescher de bir "*datum*"un kesin bir doğruluk içerdiğini, bu nedenle bir kuramın doğruluğunu değerlendirmede dayanabilecek yer olduğunu yadsır. (Rescher a.g.y., s. 64) Neurath'ın protokol tümcelerine eleştirisi ile Bradley'in olgulara ilişkin görüşlerine o da katılır. Bu nedenle de kendi bilgi görüşünü "tutarlılık bilgi kuramı ('coherenceepistemology"): kesinliksiz bilgi" görüşü olarak adlandırır (Rescher, a.g.y., s. 216). Bu sonuca varmasında da ana etken "*Datum*" ile "*Evidenz*" arasında yaptığı kesin ayrımdır (Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1983, s. 190).

[117] Rescher, a. g. y. , s. 54.

rilmiş olabilir: doğruluk olarak ya da bir "doğruluk adayı", "potansiyel bir doğruluk" olarak[118] Rescher *datum*'u bu ikinci anlamda bir önerme, yani olanaklı bir doğru olarak ele alır.

Ama "olanaklı bir doğruluk" olarak her önerme de bir *datum* değildir. Bunun için önermenin herhangi bir şekilde doğru olarak düşünülebilmesi, salt kuramsal olarak doğru sayılabilmesinin olanaklı görülmesi yeterli değildir. Bu anlamda doğru olduğu düşünülen her önerme *datum* değildir. Önermenin bir doğruluk adayı, bir *datum* olabilmesi için doğru sayılabilmesine ilişkin kimi somut özellikler taşıması gerekmektedir. Bir *datum* olma, tek tek önermelerin bağlamlarından soyutlanmış özellikleri değil, bir grup önermenin, bir veri grubunun bağlamsal özelliğidir, yani *datum* tek bir önermenin kendi başına sahip olduğu bir nitelik değildir.

Bu bağlamda başka bir sorun daha karşımıza çıkmaktadır: bir önermenin *datum* olduğu nasıl saptanacaktır? Her önerme bir *datum* değilse, bu durumda hangi önermelerin *datum* olduğunu belirlemek için bir ölçüte gereksinim vardır.[119] Rescher'e göre bunun için geçerli olacak tek bir ölçüt yoktur; bir önermenin *datum* özelliğini taşıyıp taşımadığını belirlemede gerekli olan "ciddi bir pragmatik temellendirme"dir. Bu da tek tek durumlarda, ilgili modelin en iyi hangi alanlarda işe yaradığını saptamaktır, yani burada anahtar unsur deneyim olmaktadır.[120] Kısaca bir sorunun çözümünde göz önüne alınan bir önerme, bir *datum*dur. Neyin göz önüne alınması gerektiğine ise, pragmatik düzeyde, söz konusu deneysel bağlamda karar verilecektir: neyin söz konusu olup olmayacağını belirleyen bağlamdır. Rescher'in buna verdiği örnek, aynı olaya ilişkin farklı kaynaklardan gelen tarihsel açıklamalardır.[121]

Doğruluk ölçütünü tutarlılıkta gören Rescher için *datum* ola-

---

[118] Rescher, a. g. y. , s. 59.

[119] Puntel, a. g. y. , s. 188.

[120] Rescher, a. g. y., s. 63-64.

[121] Puntel, a. g. y., s. 188.

rak önermeler, kuramın temel dayanağını oluştururlar; çünkü Rescher'e göre doğruluğun anlamı, olgulara uygunluktadır. Bu nedenle, amaçlanan yalnız tutarlılığa dayanan bir doğruluk kuramı değil, olgulara, verilere (*data*) dayalı tutarlılık kuramıdır.[122] Bu olgu ya da veriler temeli oluşturur. Ancak bunların bir dizge içine yerleştirilmesiyle doğruluk söz konusu olur. "'*Data*'nın işi tutarlılık makinesı için gerekli girdiyi sağlamaktır,"[123] yani *data* doğruluk için gerekli temeli oluşturur; ama doğruluğun kendisini değil. Bu nedenle, burada esas olan olgulara uygunluk değil, tutarlılıktır; çünkü ancak tutarlılık yoluyla olgusallığın varsayımlılığından, doğruluk adaylığından, doğruluğa geçiş olanaklıdır.

'*Datum*' kavramı, tutarlılık kuramı için büyük önem taşır. Önceden bir temel doğruluk kategorisi varsaymaksızın "neyle tutarlılık?" sorusuna yanıt verir. Tutarlılık kuramına -kendisi doğruluğun kimi ön belirlenimlerinin ürünü olması gerekmeyen- gerekli malzemeyi sağlar. *Data*'ya dayanma, doğruluğu hiçten var etmeyen bir tutarlılık kuramı düşünebilmeyi olanaklı kılar. Bu temel üzerinde bir tutarlılık ölçütü, doğruluğun kaynağı olan aygıtı ortaya koyar.[124] Bir tutarlılık kuramının ikinci ana unsuru bu aygıttır. Çünkü doğruluk, ancak bunlar yoluyla *data*dan elde edilmektedir. Bununla kastedilen de şu iki işlemdir: 1. uygunluk (ve uyma) ile sonuca ilişkin mantıksal (ya da sözde-mantıksal) aygıt (tutarlılık kavramı), 2. göz önüne alınan *data*nın seçiminde kullanılacak ölçütlerin ortaya konulmasında kullanılacak aygıt.[125]

1. Tutarlılık Kavramı: Kendisinden önceki tutarlılık kuramlarının 'tutarlılık' kavramlarındaki belirsizlikler Rescher'i kavramı belirginleştirmeye iter. Bu nedenle yukarıda söz edilen *The Coherence Theory of Truth* adlı yapıtının bir bölümünü (VII. bölüm) 'tutarlılık' kavramının özniteliklerini belirlemeye ayırır.

---

[122] Rescher, a. g. y., ss. 64-65.

[123] Rescher, a. g. y., s. 65.

[124] Rescher, a. g. y., s. 70.

[125] Rescher, a. g. y., s. 321.

Ona göre, "tutarlılığı", yalnızca çelişkisizlik olarak anlamak ya da "dizgesel bağlantı" olarak ele almak yeterli olmamaktadır. Bu nedenle Rescher, tutarlılığı daha açık biçimde belirlemeye, tutarlılığı temel almanın yol açtığı güçlükleri göstermeye çalışır. Burada kendisinden önceki idealist tutarlılık kuramı yanlılarına eleştirileri de önemli bir yer tutar. Tutarlı bilginin, her yargının tüm dizgeyi içerdiği ve tüm dizge tarafından içerildiği bilgi diye anlaşılmasını eleştirir. "Tümdengelimsel içeriksel bağlantılar"ın (*contentual interlinkage*) yerine "bağlamsal bağlantılar"ın (*contextual interlinkage*) konulması, onun hareket noktasını oluşturur.[126]

Rescher'e göre doğruluk, dizgellilik ister onun kendi özelliği, ister onun hakkındaki bilgimizin bir özelliği olsun, bir dizgedir. Doğruluğun bu dizgeliliği ise tutarlılık kuramının temel özelliklerinden biridir. Ama bu noktanın biraz açılması gerekmektedir.

Rescher'e göre, tutarlılık ölçütü için uygun bir doğrular kümesinin şu üç özelliği taşıması ya da tutarlılığın şu üç temel özelliğe sahip olması gerekmektedir: kapsamlılık *(comprehensivness)*, tutarlılık (*consistency*) ve bağlılık ya da birlik (*cohesivenessunity*).[127] Karmaşık bir kavram olan *kapsamlılık* da farklı özellikleri kendisinde toplamaktadır. Bunlar (1) çıkarımsal kapalılık *(inferantial closure)*: bir doğru önermeler kümesi, eğer tüm önermeler kendi mantıksal sonuçlarını kendilerinde taşıyorlarsa, çıkarımsal olarak kapalıdır; (2) mantıksal içerme (*logical inclusivness*): eğer bir doğru önermeler kümesi, "her mantık tezi"ni içinde taşıyorsa, bu durumda mantıksal içerme özelliğine sahiptir; (3) sınırlı tamlık (*restricted completness*): bir doğru önermeler kümesi ya bir önermenin kendisini ya da onun karşıtını içeriyorsa tamdır. Rescher sınırlı tamlığın tutarlılık için yeterli olduğu görüşündedir. Buna göre, yukarıdaki koşul –ya önermenin kendisinin ya da karşıtının kapsanması koşulu– belirli durumlarda geçerli ise, doğru önermeler kümesi sınırlı tamlığa sahiptir. Bu son biçimiyle tamlık, iki değerlilik ve üçüncü halin ola-

---

126 Rescher, a. g. y., s. 175.

127 Rescher, a. g. y., s. 169.

naksızlığı ilkelerinin sınırlı bir biçimde kullanımlarını sağlar[128]

Bir önerme tümesinin tutarlılığının *ikinci* temel özelliği tutarlılıktır. Buna göre bir önerme kümesinde bir önermeyle onun karşıtı birlikte bulunmuyorlarsa, bu önerme kümesi tutarlıdır. Kapsamlılık ise, yeterince fazla üyeye sahip olmayı, önerme kümesinin içeriğinin zengin olduğunu gösterir. Buna karşılık tutarlılık koşulu, bu içeriğin mantıksal uyum için gereğinden fazla geniş olmamasını sağlamaya çalışır. Buna göre, aynı kümede birbiriyle uyuşmayan öğeler asla birlikte yer alamazlar. Böylece tutarlılık, çelişmezlik ilkesini garanti eder, ama bunun da ötesinde söz konusu önerme kümesinin artık bir mantıksal yanlışlık –mantıksal tezlerin çelişmesi gibi– taşımamasını da sağlar; çünkü mantıksal içerme koşulunun yerine gelmesiyle, bu küme zaten mantık tezlerini içine almaktadır.

Tutarlılığın önemli bir diğer sonucu da, sınırlı tamlık koşuluyla birlikte, tüm standart durumlarda iki değerlilik ilkesinin geçerli olmasını sağlamasıdır.[129]

Tutarlılık kuramının *üçüncü* dizgesel özelliği, doğrular kümesinin birbirine bağlılığı ya da birliğidir. Rescher'e göre bu, kuramın en önemli özelliğidir. Buna ilişkin temel ilkeler ise şunlardır: 1. Bir önermenin doğruluğu, onun mantıksal-bilgisel bağlamında bulunan diğer önermelerle ilişkilerinin açıklanmasıyla belirlenir. 2. Doğru önermeler sıkı bir birlik oluştururlar, bu çokluğun her öğesi, kümenin diğer öğeleriyle mantıksal bağlantı içindedir; böylece, bütün, birbiriyle bağlantılı ve birleşik bir yapı meydana getirirler. Başka bir deyişle, eğer bir önerme kümesinde, kümenin her öğesi, en azından kümenin bir diğer öğesine mantıksal olarak bağlıysa, bu önerme kümesinin mantıksal bağlılığa sahip olduğu söylenebilir.[130] Bu, söz konusu kümenin, mantıksal olarak bağımsız, yani diğer öğelerden çıkarılabilecek bir önermeye sahip olmaması demektir.

---

[128] Rescher, a. g. y., ss. 169-172.

[129] Rescher, a. g. y., s. 172.

[130] Rescher, a. g. y., s. 173.

Rescher bu 2. formülün zorunlu olmakla birlikte yeterli olmadığı kanısındadır. Çünkü burada yalnızca mantıksal bağlantı ya da tümdengelimsel bağlantı/bağlılık dikkate alınmaktadır. Örneğin S= [p ve q, q ve r, p ve r] kümesinde görülen bu tür tümevarımsal bağlılıktır. Bu kümenin her elemanı diğer ikisinden çıkarılabilecek durumdadır. Rescher bu tür bağlantı yerine bağlamsal (*kontextual*) bağlantıyı önerir. S= [p, q, ~p v ~q] kümesi ele alındığında, p ve q arasında içerik açısından bir bağlantı yoktur, p ve q mantıksal ve içeriksel olarak birbirinden tamamıyla bağımsızdırlar; ama S veri grubunda doğrudan ilişkiyi girmektedirler. Örneğin ~p nin doğru olduğunu biliyorsak, doğrudan q'ya ilişkin sonuç çıkarabiliriz.

Bu S kümesinde her önerme, varsayımsal olarak, diğerleriyle karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içindedir; bu önermelerden kimisinin doğruluk durumu değişik olduğunda –örneğin önerme doğru değil de, yanlış diye nitelendirildiğinde– o önermenin kendi doğruluk durumu da bundan etkilenmektedir.[131] Kısaca tek tek önermeler arasında içerikleri açısından bir bağlantı olmasa da, bir önermeler kümesinde yer alan önermeler arasında bir ilişki ve karşılıklı bağımlılık söz konusu olmaktadır.

Son olarak, Rescher'in tutarlılık kuramındaki pragmatik yana değinmek yerinde olacaktır. Sıkça Rescher'in eleştirilerine de konu olan iki kuram, uygunluk kuramı ile pragmatizmin doğruluk kuramı, aynı zamanda Rescher'in doğruluk görüşünün öğelerini oluştururlar. Daha yerinde bir deyişle, Rescher tutarlılık kuramı yanında, uygunluk kuramı ile pragmatizmin doğruluk kuramının kimi farklı işlevleri yerine getirdikleri kanısındadır. "'Doğrudur' ifadesinin *anlamı* söz konusu olduğunda, bizim konumumuz *uygunluk* kuramının savunanların konumudur –'p'nin doğru' olduğunu iddia etmek, p'nin durumu olduğu gibi yansıttığını savlamaktır ('p doğrudur' eğer p ise ya da [p] = D eğer p ise). Ama farklı doğruluk ölçütleri arasından bir seçim yapmamız gerekiyorsa, konumumuz *pragmatistlerin konu-*

[131] Rescher, a. g. y., ss. 173-175.

mudur; bir ölçüt esas olarak yöntemseldir ve burada asıl belirleyici olan 'bu ölçüt iş görür mü?' sorusudur. Son olarak bu *seçimin sonucu* (*outcome*) söz konusu olduğunda, bizim konumumuz *tutarlılık* kuramını savunanların konumudur; ötekilere göre en üstün ölçütü sağlayan tutarlılık ilkesidir. Böylece genel kuram, üç klasik ilkeyi tek bir dizgesel birlikte biraraya getirmeyi başarmıştır."[132]

"Doğruluk ölçütü olarak tutarlılık, ussal olarak temellendirilebilir mi?" Rescher, yalnız kuramsal düzeyde kalındığında bir kısır döngüye yol açan bu soruyu, başka düzeyde, "insan eylemlerinin amaçları perspektifi"nden, pragmatik bakış açısından hareketle yanıtlamaya çalışır. Doğruluk ölçütü esas olarak yönteme ilişkindir, bir yöntem de ancak kullanılabilir ise bir anlam taşır. Buradan hareketle Rescher, doğruluk ölçütü olarak tutarlılığı, uygulamadaki başarıya dayalı olarak temellendirmeye çalışır. Ama pragmatik başarıyı doğruluğun ölçütü olarak ele alan pragmatik kuramlardan da ayrılır; ona göre pragmatik başarı, doğruluğun yönteme ilişkin *üst ölçütüdür* (*metacriterion*). "İnsan yalnızca bilmeden ibaret kuramsal bir varlık değildir, aynı zamanda eylemlerde bulunan, ama yalnız kuramsal amaçlarla değil, tamamen kılgısal amaçlarla da eyleyen, kılgısal bir varlıktır. Benimsediğimiz önermeler kısmen kuramsal amaçlara hizmet etmekte (doğruluğu bilmemiz ve dizgeleştirmemizle ilgili), ama kısmen de insanın refahını, etkinliğini, hazlarını içine alan kılgısal amaçlara hizmet etmektedir. Benimsediğimiz önermeler aynı zamanda *yaşama rehberlik etmektedir*."[133]

III.3. Öznelerarasıcı Doğruluk Kuramları

Uygunluk kuramına yöneltilen eleştirilerin ürünü olan ikinci kuram ya da kuramlar grubu öznelerarasıcı (*intersubjektive*) doğruluk kuramlarıdır. Bu kuramlar, doğruluğun olgularla ya da şeylerle bağlantı, onlara uygun düşme olmadığı konusunda tu-

---

[132] Rescher, a. g. y., s. 262.

[133] Rescher, a. g. y., ss. 259-260.

tarlılık kuramıyla aynı görüştedirler. Yine her iki kurama göre de doğruluk, önermelerin ya da yargıların başka varolanlarla ilişkisinde değil, kendi içlerinde aranmalıdır; bilgilerin ya da önermelerin üzerine oldukları şeylerle bağlantı bir yana bırakılmalıdır. Bu noktaya kadar iki kuram tam bir görüş birliği içindedirler. Ama bunun ötesinde birbirinden ayrılırlar. Tutarlılık kuramı doğruluğu, önermenin içinde yer aldığı dizge ya da dizgeyle uyumunda ararken, öznelerarasıcı doğruluk kuramları önermeleri değil de, önermeleri ortaya koyanları, daha yerinde bir deyimle, bilgi öznelerini temele alırlar. Tutarlılık kuramındaki *önermeler arası uyuşmanın* yerini, burada *özneler arası uyuşma* alır.

Öznelerarasıcı doğruluk kuramları üzerine yapılan bir çalışmada,[134] hem bu kuramların sanıldığı gibi pek yeni olmadıklarını, hem de salt kuramsal öğretiler olmadıklarını vurgulamak için Lossius'un 1775'te yayımlanan bir yapıtından[135] şu öykü aktarılmaktadır: "bir köylüye çayırının yeşil, ineklerinin kırmızı, atlarının siyah olduğuna neden inandığı sorulursa, şüphesiz şu yanıtı verecektir: gidip bir bakalım mı! Daha ileri gidip, gördüklerinin doğru olduğuna neden inandığı sorulursa, o, ya bu soruya yanıtlama değmez saçma bir soru görecek, ya da 'herkes öyle olduğuna inandığı için' diyecektir."[136]

Bu ifadeler söz konusu kuramla doğrudan bağlantılı olmasalar da, bir anlamda doğruluğu başkalarının da öyle düşünmelerine, yani başka öznelere dayandırması nedeniyle öznelerarasıcı doğruluk kuramına gönderme yapmaktadır. Buradan hareketle geliştirilen doğruluk tanımı ise, "bir önerme, ancak her konuşmacı tarafından kabul ediliyorsa doğrudur" biçimindedir. Bu tanım öznelerarasıcı doğruluk kuramlarının ana düşüncesini dile getirmektedir. Doğruluğun nesnelliği ise, önermenin her konuşmacı tarafından kabul edilmesi ötesinde bir anlam taşı-

---

[134] D. Mans, *Intersubjektivitättheorien der Wahrheit*, Dissertation, J. W. Goethe Universität, Frankfurt, 1974.

[135] Lossius, *Ursachen des Wahren*, Gotha, 1775.

[136] D. Mans, a. g. y., ss. 119-120.

mamaktadır. Burada kabul edilmenin, neye ilişkin olduğunun açıklığa kavuşturulmasıyla, tanım da açıklık kazanmaktadır: bir önerme ancak *her konuşmacı* tarafından doğru kabul ediliyorsa doğrudur. Böylece bu kuramların temel özelliğini yansıtan bir tanım ya da belirleme elde edilmiş olmaktadır.[137]

Bu kuramların tarihçesine gelince, öznelerarasıcılık Alman İdealizminin özellikle vurguladığı bir düşünce olmakla birlikte, doğruluk ile öznelerarasıcılık arasında bağlantı onlar tarafından yeterince ele alınıp geliştirilememiştir. Bunda da en önemli unsurun, dilin felsefenin evrensel *medium*u olarak yeterince hesaba katılmaması olduğu düşünülmektedir. Bu bağlantının kurulması, bir anlamda öznelerarasıcılık kuramının doğuşunu hazırlamıştır. Bu bağlantıyı ilk olarak kuran kişi ise Ch. Sanders Peirce olur. Peirce, transzendental-idealist öznelerarasıcılık kavramını, evrensel anlambilimsel düşünceyle bağlantıyı sokarak, bu büyük dönüşümü sağlar. Böylece de doğruluk anlayışı, transzendental-pragmatik ve imbilimsel bir renk taşıyan öznelerarasıcılık boyutuna kaydırılmış olur. Peirce öznelerarasıcılığı sınırsız araştırıcı topluluğuna ilişkin olarak düşünür. Doğruluk, bu araştırıcılar topluluğunun bir önerme ya da kuram üzerinde uzlaşması veya görüş birliği olarak görülür. Bu nedenle de ikna etme ve görüş birliği (*Konsens*) gittikçe daha fazla önem kazanır.[138]

Klasik pragmatizmden uzaklaşan ve "pragmatism" yerine "*pragmaticism*"demeyi yeğleyen Peirce,[139] kanıların sınanmasında bir ilke olarak işe yarayacağını düşündüğü şu doğruluk tanımını ortaya koyar: doğruluk, bir tümceye inanmanın, –yeterli deneyim ve düşünümün olması durumunda– bizi belirli bir davranışa götürebileceğini varsaymaktan başka bir şey değildir. Bir tümcenin doğruluğu, onun bu özniteliğinden öte bir şey değildir. Doğruluğun bundan fazla bir anlamı olduğunu söylemek,

---

[137] Mans, a. g. y., s. 120.

[138] Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, s. 142.

[139] Puntel, a. g. y., s. 142

onun anlamsız olduğunu söylemek demektir.

Peirce'ın daha sonraları geliştirdiği, daha çok tanınan doğruluk tanımını ise şöyledir: doğruluk, bir soyut saptamanın, sınırsız sayıda araştırmanın bilimsel uyuşmaya yaklaşma eğilimi taşıyabilecekleri, ideal sınır değeriyle uyuşmasıdır; her uyuşma, kendi eksikliğinin ve tek yanlılığının itirafıyla bu soyut saptamaya sahip olabilir; bu itiraf doğruluğun temel oluşturucularından biridir.[140]

Bu bölümde ele alınacak her iki öznelerarasıcı doğruluk kuramının anlaşılabilmesinin önkoşulu, Peirce ile başlayan bu dönüşümün iyi bilinmesidir. Yeni ortaya konulan kuramlarca öğreti farklı yönlere götürülmüşse de, onların temelindeki dilsel-pragmatik öz hep aynı kalır. Yeni kuramlar bu temel üzerine, ona kimi yeni öğeler de ekleyerek yapılanmışlardır. Görüş birliği (tartışım) kuramı, iletişimkuramsal-anlambilimsel unsurları, bir yandan transendental-idealist unsurlarla, öte yandan tarihsel-materyalist unsurlarla biraraya getirmeye çalışır. Diğer bir dilsel-pragmatik doğruluk kuramı olan, kurgusal oyun ya da söyleşim kuramı ise, bir yandan felsefenin köktenci biçimde yeniden kurulması düşüncesinin etkisinde kalmış; öte yandan sezgisel mantık ve metamatematik çalışmalarından yararlanmıştır.[141] Burada bu iki kuram J. Habermas ve K. Lorenz'in görüşleriyle ele alınacaktır.

III.3.1. Görüş Birliği ya da Tartışım Kuramı: J. Habermas

Görüş birliği (*Konsensus*) ya da tartışım (*Diskurs*) kuramından söz açıldığında ilk akla gelen kişi Jurgen Habermas olmaktadır. Bu kuram bir anlamda onun görüşleriyle, özellikle de onun genel tartışım/görüş birliği çizgisi etrafında toplanan toplum ve bilgi görüşleriyle özdeşleşmiş gibidir. Doğruluk sorunu bu genel yak-

---

[140] Puntel (1983, s. 143)'den aktarılan bu iki tanımdan biricisi 1877'de yayımlanan ve daha sonra *Collected Papers* (der. Ch. Hartshorne) V. ciltte ikinci kez basılan "Bir Uyuşmanın Saptanması" adlı makalede; ikincisi ise 1901'de yayınlanan *Baldwin's Dictionnary*'de yer almıştır.

[141] Puntel, a. g. y., ss. 143-144.

laşımla ele alınan konulardan yalnız bir tanesidir. Buna karşılık, Habermas'ın görüş birliği/tartışım kuramının[142] anlaşılması, onun diğer görüşlerini anlamada anahtar rolü oynamaktadır.

Nasıl görüş birliği ya da tartışım[143] kuramından söz edildiğinde akla hemen Habermas geliyorsa, bu kuramın öncüsünün kim olduğu sorulduğunda da akla gelen kişi, Ch. Sanders Peirce olmaktadır. Peirce imbilimi doğruluk sorununa katarak, doğruluk anlayışını 'transcendental-pragmatik' ve imbilimsel-öznelerarasıcılık düzlemine kaydırır. Öznelerarasıcılığı 'sınırsız araştırıcı topluluğunun öznelerarasıcılığı' olarak ele aldığı için de doğruluk, ikna etme ve uyuşmayla yakın bağlantı içine sokulur. Bu nedenle, onun doğruluğa ilişkin felsefi tanımları soyut tanımlar değil, "kanıların sınanmasında düzenleyici ilkeler" olarak kullanılmaları söz konusu olan belirlemelerdir.[144]

"Sonuç olarak, kendisini araştıran hemen hemen tüm kişilerce kabul edilmiş olan kanı, bizim doğrulukla kastettiğimiz şeydir; bu kanıda temsil edilen nesne de gerçektir."[145] Peirce'ın bu doğruluk tanımında birçok belirsiz nokta vardır. Örneğin onun 'kanı' ile neyi anlatmak istediği açık değildir. Bununla bir kuramın mı, bir tümcenin mi, yoksa bir önermenin içeriğinin mi

---

[142] Kuram hem uylaşım hem de tartışma kuramı olarak adlandırılmakta olup, bunlardan birincisinin daha yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Buna karşılık Habermas kendisi, yanlış anlamaları önlemek için, kuramın görüş birliği (*Konsensus*) yerine, tartışım (*Diskurs*) kuramı olarak adlandırmayı önerir (Habermas, Wahrheitstheorien, 1973, s. 264, dipnot 33).

[143] Türkçeye 'tartışım' diye çevirdiğim Habermas'ın *'Diskurs'*udur. Habermas 'tartışım'ın tam karşılığı olan Almanca *'Diskussion'* yerine, Fransızca *'Discours'* sözcüğünü kullanır; bununla anlatmak istediği, birden fazla kişinin bir konuya ilişkin tartışmalarının ötesinde bir şeydir, sözcüğe bunu aşan bir anlam yüklemektedir. Bu nedenle onun Fransızca sözcüğü tercih ettiği düşünülebilir.

[144] L. Puntel, a. g. y., s. 142-143.

[145] Ch. Peirce, "Pragmatism and Pragmaticism", *Collected Papers* V, Cambridge, s. 268.

düşünülmesi gerektiği belli değildir. Buna karşılık, bu söylenenlerden Peirce'ın doğruluk kavramını açıklamada temele aldığı şeyin öznelerarasıcılık boyutu olduğu konusunda şüpheye yer yoktur. Gerçi Peirce öznelerarasıcılığı, "bir bilim adamları topluluğu" çerçevesinde ele alır, çünkü onun için "en uç sonuçlara" götürülmeye elverişli ve buna eğilimli kanılar doğabilimsel ve deneysel kanılardır. Bununla birlikte Peirce, doğruluğun anlamının, belirli "oyun kuralları"na göre eyleyen bir iletişim topluluğunun uyuşma sağlamaya yönelmesi sürecinde olduğunu görmüştür. Bu "uyuşma sağlama süreci" ise sonraları öznelerarasıcı doğruluk kuramlarının çekirdeğini oluşturacaktır.

Habermas'ın tartışım (*Diskurs*) kuramı aynı çekirdekten yola çıkan kuramlardan biridir. Görüş birliği kuramı olarak da adlandırılan bu kuramı en açık biçimde ortaya koyan ve diğer doğruluk kuramlarına karşı savunan Habermas olmuştur. Bu nedenle kuram, burada, onun görüşlerine dayanılarak tanıtılmaya çalışılacaktır.[146]

Söz edimlerini (*Sprechakte*) kuramına temel olarak alan Ha-

---

[146] Habermas görüş birliği kuramı düşüncesini ilk kez Luhmann'ın dizge kuramına ilişkin tartışmalar sırasında dile getirir ("Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie- was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1975). İlk yazılarının yeni baskılarına yazdığı önsöz ve sonsözlerde (*Erkenntnis und Interesse* 1973 ve *Theorie und Praxis*, 1974) aynı öneriyi belirginleştirir. Hermeneutiğin tartışıldığı bir yazısı ("Der Universalitätanspruch der Hermeneutik", *Hermeneutik und İdeologiekritik*, Frankfurt, 1975) ile "*Tarihsel Materyalizmin Yeniden Yapılandırılması*" (1975, Frankfurt) adlı başka bir yazısında da aynı düşünceyi tekrarlar. Ama onun doğruluk kuramının ayrıntılı bir sunumunu bulduğumuz yer, burada da esas metin olarak alınan Doğruluk Kuramları adlı yazısıdır ("Wahrheitstheorien", Fahrenbach (der.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973). "Evrensel Pragmatik Nedir?" (Apel, (der.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976) adlı başka bir yazısında da aynı konuya ilişkin kimi açıklamalar yer almaktadır (Heckmann, 1981, s. 13).

bermas, pragmatik evrenselleri, yani temel söz edim tiplerini dört grupta ele alır. Bunlardan birincisi iletişimsel söz edimleridir; konuşmanın pragmatik anlamını ifade etmeye yararlar. Açıklamaların açıklamalar olarak anlamını ortaya koyarlar. Her konuşma, her iletişimde bulunmanın, söylenenleri anlamanın, bazen de yanlış anlamanın ne demek olduğu konusunda bir ön uzlaşmayı varsayar. Habermas'ın buna verdiği örnekler: söylemek, görüş bildirmek, konuşmak; sormak, yanıtlamak, karşılık vermek, karşı çıkmak, onaylamak, itiraz etmek, hak vermek; anmak, tekrarlamak, aktarmaktır.[147]

İkinci grup söz edimlerini Habermas '*Konstativa*' (saptayıcı) olarak adlandırır. Bunlar tümcelerin bilişsel uygulanmalarının anlamını ifade etmeye yararlar, ya da önerme olarak önermelerin anlamını verirler. Buna örnek olarak iddia etmek, ifade etmek, açıklamak v. b. verilir.

Üçüncü grup söz edimleri '*Repräsentativa*' (ifade edici), bir konuşmacının bir dinleyici önünde kendisini savunmasının pragmatik anlamını ifade etmeye yararlar. Konuşanın açıklamalarının, görüşlerinin, yönelimlerinin ifade edilmesinin anlamını ortaya koyarlar. Buna verilen örnekler ise bilmek, düşünmek, kastetmek, istemek, sevmek, ifade etmek, gizlemek, susmak, yadsımak v. b. edimlerdir.

Dördüncü grup söz edimlerini Habermas '*Regulativa*' (kural koyucular) diye adlandırır. Bunlar tümcelerin kılgısal kullanımlarının anlamlarını ifade etmeye yararlar. Emretmek, yasaklamak, rica etmek, söz vermek, özür dilemek, tavsiye etmek, cesaretlendirmek v. b. buna verilen örneklerdir.[148]

Konuşma edimlerine ilişkin bu sınıflamada önemli olan, doğruluk sorunu –daha yerinde bir söyleyişle, doğruluğun anlam

---

[147] Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, 1971, s.111.

[148] Habermas, a. g. y., s. 112.

boyutu– için de yol açıcı sayılabilecek olan, söz edimlerinin dört grubunda da bu tiplere uygun kimi yükümlüklerin yer almasıdır. Bu farklılıklara, yükümlüklere dikkat etmek, bir söz ediminin anlamına ilişkindir. Bir '*konstativa*' söz edimi kullanan kişi, söylediklerini temellendirme yükümlüğünü de üzerine almış olur; '*regulativ*' bir söz edimini kullanan, bu edimle ortaya çıkan kişilerarası ilişkiyi ortaya koymaya hakkı olduğunu da kabul eder; '*representativ*' bir söz edimi kullanan kişi, dile getirdiği yönelim için doğruculuk-içtenlik (*Wahrhaftigkeit*) savında da bulunmuş olur.[149] Başka bir deyişle, birincisi ('*Konstativa*'nın uygulanması) varlık ile görüntü farkını, ikincisi ('*Reprersäntativa*') öz ile görünüş farkını, üçüncüsü ('*Regulativa*'nın kullanılması) ise olan ile olması gereken farkını ortaya koyar. Bu üç ayrım birlikte ele alındığında ise, bunlar esas olarak 'doğru' (gerçek) ile 'yanlış"(yanıltıcı) görüş birliği (*Konsensus*) ayrımını olanaklı kılarlar. Bu ayrım da yine bizim birinci söz edimi tipiyle dile getirdiğimiz, konuşmanın pragmatik anlamına girmektedir; çünkü konuşmanın anlamını oluşturan şey, en azından iki kişinin, konuşan ve dinleyenin bir şey üzerinde anlaşmalarıdır.[150]

Bu tür ön hazırlıklardan ve bir doğruluk kuramı için gerekli zeminin oluşturulmasından sonra, Habermas, 1973'te yayınlanan *Wahrheitstheorien* yazısıyla doğruluk görüşünü daha dizgesel biçimde ortaya koyar. Aslında bu yazı da genelde uygunluk ve uyuşma kuramlarının ele alındığı bir tartışma yazısıdır. Ama bu kuramlarla ilgili tartışmalardan önce, alt yapının hazırlanması amacıyla üç ana ön soru üzerinde durulur. *Birinci soru* doğru ya da yanlış olduğunu söylediğimiz şeylerin neler olduğudur. Başka bir deyişle, doğruluğun neyin ya da nelerin özelliği olarak ele alındığı sorulmaktadır. İlk akla gelen de tümceler, açıklamalar ile önermelerdir (*Aussage*). İlk olarak tümcelerin doğruluğun taşıyıcısı olamıyacakları ortaya konulur; çünkü farklı dillere ait tümceler ya da aynı dile ait farklı tümceler aynı nesne

---

[149] Heckmann, 1981, s. 16.

[150] Habermas, a. g. y., s. 114.

durumunu ifade edebilmektedir; buna karşılık, aynı tümceler farklı bağlamlarda kullanıldıklarında farklı nesne durumlarını ifade edebilmektedirler. Bu nedenle sorunun yanıtının tümceler olamıyacağı sonucuna varılmaktadır.

Bunun üzerine Austin'in de önerdiği,[151] tümcelerin değil de, belirli türden açıklamaların, yani savların 'doğru' ya da 'yanlış' diye nitelenebilecek şeyler olup olmadığı tartışılır. Bu öneri bir önceki duruma ilişkin güçlüğü giderir görünmektedir. Bir tümce sözcüklerden oluşmakta, buna karşılık sözcüklerin kullanıldığı ve bir tümceyle ifade edilen bir sav ise, oluşturulmakta ya da ortaya atılmaktadır. Bu nedenle aynı tümce farklı savlarda kullanılabileceği gibi, aynı sav farklı tümcelerle de ortaya konabilmektedir. Fakat tam bu noktada yeni bir güçlükle karşılaşılmaktadır: savlar belirli bir zaman için ortaya atılmalarına karşılık, doğruluğun belirli bir süreyle sınırlanması olanaklı değildir. Doğruluk, kalıcı bir sav ileri sürmektedir.[152] Bu nedenle Habermas açıklamaların, savların değil, önermelerin 'doğru' ya 'yanlış' diye nitelendirilebileceğini söyleyen Strawson'a hak verir.[153] Doğru ya da yanlış olan, içlerinde olgu durumlarının verildiği ya da ifade edildiği önermelerdir. Ama önermelerin savlayıcı yanını da tamamen bir yana bırakmak olanaklı değildir. Önermeler de bir sav ileri sürmede kullanılmakla, bir söz edimi içine yerleştirilmekle böyle bir yana sahip olmaktadırlar. Kısacası doğru olan, söz edimi olarak sav değil, savlanan önermedir;[154] ama sonuçta, 'doğru' ya da 'yanlış' olan bir önermedir. Daha yerinde bir deyişle, önermenin içeriği ya da dile getirdiği şeydir. Aynı içerik emretme, soru sorma, söz verme ve bir sav ileri sürmede olduğu gibi, farklı söz edimlerinde ortaya konabilir; ama yalnız

---

[151] Bakınız Austin, "Truth", *Philosophical Papers*, Oxford, 1962. ss. 117-133.

[152] Habermas, a. g. y., s. 211.

[153] "Benim bir şey söylemem, doğal olarak bir 'episode'tur. Söylediğim değildir. Doğru olduğunu söylediğimiz, önceki değil, sonrakidir (P. F. Strawson, "*Truth*", G. Pitcher (der.) *Truth*, Englewood Cliffs, 1964, s. 33).

[154] Puntel, a. g. y., s. 146.

konstativ söz edimlerinde (savlamalarda) bu içerik bir önerme biçiminde ortaya çıkabilir.[155]

Bu noktadan hareketle Habermas, birinci soruyu, sorunun gerektirdiğinin de biraz ötesine giderek şöyle yanıtlar: "doğruluk, önermelerle ifade ettiğimiz, böylece bir iddiada bulunduğumuz bir geçerlik savıdır (*Geltungsanspruch*)."[156] Savlamalar *'konstativ'* dil edimleri içinde yer almaktadır. Bir sav ileri sürmekle, savladığımız önermenin doğru olduğu savını ortaya atmış oluruz. Bu savlama haklı ya da haksız olabilir. Savlar ne doğru ne de yanlıştırlar, ya haklı ya da haksızdırlar. Betimleyici (*konstatierend*) bir söz ediminin gerçekleşmesi, önermelerin doğruluğuyla ne kastedildiğini bize gösterir. Doğruluk, savlamalarda önermelerin kullanımının anlamına ilişkindir. Bu nedenle doğruluğun anlamı, belirli bir söz edimleri sınıfının pragmatiğine bakılarak anlaşılabilir.[157]

"Bir geçerlik ya da haklılık savı"nın ne olduğunu açıklamak için Habermas'ın seçtiği örnek hukuktaki "haklılık savları"dır. Bir sav ileri sürmek demek, savın geçerli kılınabilir, tartışılabilir, savunulabilir, reddedilebilir veya kabul edilebilir olması demektir. Kabul edilen, tanınan savlar ise geçerlidir.[158]

Habermas'ın ele aldığı *ikinci ön soru* taşırılık (*Redundanz*) kuramına ilişkindir. Açıkça dile getirilmeyen soru, "p doğru" biçimindeki tümcelerde, 'doğru'nun –mantıksal olarak– tümcede taşırı olup olmadığıdır. Habermas, bu kuramın temel teziyle de dile getirdiği gibi, p'nin doğru olduğunu söylemenin, 'p' tümcesine yeni bir şey katmadığını kabul eder. Ama P'nin ileri sürülmesiyle, p için doğruluk savında bulunulmuş olur; bir şey ileri sürmenin anlamı da buradadır. Taşırılık kuramı bu noktayı

---

[155] Habermas'ın burada temele aldığı görüş John Searle'ün söz edimi kuramıdır. Bunun için bkz. J. R. Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts". *The Philosiophical Review*, Cilt LXXVII, No 4, 1968.

[156] Habermas, a. g. y., s. 212.

[157] Habermas, a. g. y., s. 212.

[158] Habermas, a. g. y., s. 213.

gözden kaçırmıştır. Bu ancak yalın bir biçimde gerçekleştirilen savlamaların üst dilsel saptamalarında açıklık kazanabilecek bir farklılıktır. Basit savlamalarda örtük olarak yer alan geçerlik savları, üst dilsel saptamalarda açıkça ortaya konarak ya onaylanır ya da değillenir.[159]

Buradan yola çıkılarak eylemler ve tartışımlar arasında yapılan ayrım, Habermas'ın tartışım ya da görüş birliği kuramı için de temel oluşturur. Aslında her ikisi de (eylemler ve tartışmalar) iletişim alanının öğeleridir. Fakat eylemler alanında, savlamalarda ve açıklamalarda yer alan geçerlik ya da haklılık savları sessizce varsayılır ve benimsenir. Eylemlere ilişkin bilgi değiştokuşu için bu gereklidir de. Ama tartışım söz konusu olduğunda daha önceki örtük uyuşma ve varsayımlar bir yana bırakılarak, sorunlu hale gelmiş olan geçerlik savları tartışım konusu yapılarak, bunların haklılık durumları araştırılır. Böyle bir tartışım söz konusu olduğunda, artık değiş tokuş edilen bilgiler değil, sorun edinilen geçerlik savlarının temellendirilmesine (ya da terkedilmesine) yönelik tanıtlamalardır.

Habermas bu tartışma-eylem ayrımına dayanarak ikinci soruyu, böylelikle de taşırılık kuramının ana sorusunu şöyle yanıtlar: iletişimsel eylemler söz konusu olduğunda, savlamalarla birlikte yapılan bir geçerlik savına ilişkin açıklamanın, gereksiz ya da fazla olduğu kabul edilebilir; ama tartışmalarda bu tür bir açıklama kaçınılmazdır, çünkü tartışmalar zaten doğruluk savlarının haklılık durumunu konu edinmektedir.[160]

İkinci soruyla taşırılık kuramıyla hesaplaşan Habermas, *üçüncü ön soru*yla da uygunluk kuramının temel varsayımını tartışır. Soru, "ileri sürdüğümüz olguların deney nesneleriyle ilişkisinin nasıl olanaklı olduğu"dur.[161] Habermas'a göre deneyin nesneleri, üzerine savlar ileri sürdüğümüz şeylerdir; buna karşılık olgular, bizim savladığımız şeylerdir. Bir önermeyi doğru kılan

---

[159] Habermas, a. g. y., s. 214.

[160] Habermas, a. g. y., s. 215.

[161] Habermas, a. g. y., s. 215.

şey bir olgudur; bunu için önermelerin olguları resmettikleri, betimledikleri ya da ifade ettikleri söylenebilir. Fakat şeyler, olaylar, kişiler, deney nesneleri, "dünyada varolan", hakkında konuşup, savlar ileri sürdüğümüz şeylerdir. Bunlara ilişkin bir sav haklı ise, bu bir olgudur, yani olgular nesnelerden farklı bir konuma sahiptirler, nesneler dünyada yer alan gerçek şeyler iken, olgular öyle değildir. Nesnelerin deneyimini ediniriz, ama olguları savlarız; tersi olanaklı değildir, yani olguları yaşayamamam, nesneleri de savlayamam. Ama bir olguyu savlamakla, nesnelere ve deneyimlere dayanabilirim. Fakat deneyimlerimizin nesneleri dünyada yer alan şeyler ise, aynı şekilde olguların da "dünyada yer alan şeyler" olduğunu söyleyemeyiz.[162] Ama uygunluk kuramı böyle bir sava dayanır: doğru önermeler bir biçimde olgulara uygun düşmek durumundadırlar. Ancak önermelerin karşılık geldikleri şeyin de "dünyada varolan bir şey" olması durumunda bu ifade anlamlı olabilir. Aslında ise olgular, yalnızca görünüşte önermelerin nesnel karşılıklarıdırlar;[163] çünkü olgular dünyada yer alan şeylerden değildirler.

Habermas bu açıdan eleştirdiği –daha doğrusu eleştirisine katıldığı– uygunluk kuramının "doğru bir gözleme" dayandığını da söyler. "Eğer ifadelerin olguları uydurmaları ya da kurmaları değil de, 'olduğu gibi yansıtmaları' gerekiyorsa, bu durumda olgular da bir anlamda 'verilmiş' olmalıdır. 'Gerçek' nesneler, 'dünyada bulunan şeyler', yani deney nesneleri tam bu

---

[162] Habermas, a. g. y., s. 215.

[163] Habermas'ın uygunluk kuramına yönelttiği bu eleştiriler, temellerini Strawson'un görüşlerinde ya da Strawson'un Austin ile tartışmalarında bulur. Bir ucu Wittgenstein ve Ramsey'e kadar giden bu tartışmada Strawson, Ramsey'in görüşlerini daha da ileriye götürerek, doğruluğu, dil ile dünya düzeyleri arasındaki uygunluk diye görmenin çıkmazlarını göstermeye çalışır. Strawson'a göre "olgular, doğru olduklarında ifadelerin ortaya koydukları şeylerdir; ifadelerin hakkında oldukları şeyler değil. Eşyalar veya olaylar gibi yerküre üzerinde bulunan, kendilerini bildiğimiz, duyduğumuz ya da gördüğümüz şeylerden değildirler (Strawson, "Truth", *Truth*, G. Pitcher (der.), 1964, s. 38).

özelliktedir. İfadeler (önermeler) olgulara değil, olgular ifadelere uygun olmalıdır."[164] Böylece uygunluk kuramının şeyler ile bilgiler arasında kurduğu bağlantı tersine çevrilmiş olmaktadır.

İşte bu noktada, uygunluk kuramının sıkıntıya düştüğü yerde, Habermas bu kuramda yer almayan yeni bir ayrımla, hem sıkıntıyı aşar, hem de kendi doğruluk kuramının temel taşlarından birini daha atar. Ona göre söz konusu güçlüğü aşmak için, olgular olarak olguların, yalnızca bir tartışımın yürütüldüğü iletişim düzeyinde –yani yalnız ve yalnız önermeyle bağlantılı olan geçerlik savları konu edinildiğinde– dile getirildiklerini anımsamak yeterlidir.[165] Eylem bağlamlarında ise deney nesneleri hakkında bilgi sahibi oluruz. Başka bir deyişle, ancak eylem bağlamlarında bir sav, nesnelere ilişkin bir deneyim hakkında bilgi rolü oynamaktadır. Gerçi bilginin içeriği de olgulara dayanmaktadır, ama ancak bu bilgiden şüphelenildiğinde ve durumun böyle olabileceği gibi, olmamasının da olanaklı olduğu düşünülerek, bilginin içeriği tartışmaya açıldığında, en azından bir kişinin iddia ettiği ve en azından bir kişinin de buna karşı çıkarak tartışmaya girdiği durumda, olgular üzerine konuşulur; ancak bu tartışmayla bilgi içeriği olgu haline dönüşür. Habermas bunu örneklerle açıklamaya çalışır: bir trafik lambasında sarı ışığın yandığı ve bir elmanın sarı olduğu, trafik düzeni içerisinde veya elmanın satın alınması sırasında birer öğreni (enformasyondur), yani eyleme ilişkin bir deneyimin aktarılmasıdır. Bunların olgular olduğu da söylenebilir; ama ancak bir trafik kazasından sonra durumun (nesne durumunun) açıklanması gerekiyorsa, yani o anda sarı ışığın yanıp yanmadığı saptanmak isteniyorsa veya bir elmanın yetiştirilmesi denemeleri esnasında her elmanın belirli bir zamanda sarı olup olmadığı ortaya çıkarılmaya çalışılıyorsa, işte ancak bu durumda olgulardan söz edilebilir.[166] Bu iki durumda dilbilgisi açısından aynı biçimi ta-

---

[164] Habermas, a. g. y., s. 216.

[165] Habermas, a. g. y.,s. 216.

[166] Habermas, a. g. y., s. 217.

şıyan, ama her iki iletişim alanında farklı anlamlara gelen savlarla karşılaşmaktayız. Eylemde sav, nesnelere ilişkin bir deneyimin bilgisi durumunda iken, tartışmada sav, sorun edinilen geçerlik savıyla ilgili bir ifade konumundadır. Aynı söz edimi, bir yandan nesnel ya da yalnız öznel olan bir deneyimi dile getirirken, öte yandan doğru ya da yanlış bir düşünceyi dile getirmektedir. Eylem bağlamlarında nesnelerle ilişkilerimde yanılgıya düşebilirim; ama tartışmalarda ortaya koyduğum önermelerle savlanan geçerlik savları konusunda ya haklı olurum ya da haksız.

Habermas üçüncü hazırlık sorusuna verdiği yanıtı 3. tez olarak şöyle sonuçlandırır: "eylem bağlamlarında savlar, deney nesneleri üzerine bilgi verirler; tartışmalarda ise olgular üzerine önermeler tartışıma açılır. Bu nedenle doğruluk soruları eyleme ilişkin olgulara değil, deneyim ve eylemden soyutlanmış tartışmalara bağlanmış olgulara dayanırlar. Nesne durumunun[167] öyle olup olmadığını deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtlamanın gidişi belirler. Doğruluk idesi ancak tartışım yoluyla doğrulanabilen geçerlik savlarına dayanarak geliştirilebilir."[168]

III.3.1.1. Doğruluğun Tanımı ya da Belirlenmesi:

Bu üç hazırlık sorusu etrafında yürütülen çalışmalardan sonra, bunların ışığında yeniden doğruluk sorununa dönülür. Doğruluk öğrenilerin (enformasyonların) değil, önermelerin özelli-

---

[167] Habermas olgu (*Tatsache*) ile nesne durumu (*Sachverhalt*) ilişkisini de tartışım/görüş birliği kuramı çerçevesinde ele alır. Ona göre olgular nesne durumlarından elde edilirler. Nesne durumları savların önermesel içerikleridir. Bu nedenle, olguların varolan nesne durumları olduğu söylenildiğinde anlatılmak istenen nesnelerin (*Gegenstände*) varlığı değil, önermelerin doğruluğudur. 'Olgu' ya da 'nesne durumu' sözcüklerinin anlamı, ancak geçerlilik savlarının sınandığı tartışımlara (*Diskurslara*) dayanarak açıklanabilir. Deney nesneleri üzerine düşünceler, nesnelerin algıları ya da deneyimleriyle aynı şey değildirler (Habermas, a. g. y., s. 217).

[168] Habermas, a. g. y., s. 218.

ğidir. Doğru diye adlandırdığımız önermeler temellendirebileceğimiz önermelerdir. Doğru ile yanlış önermeleri birbirinden ayırabilmek için başkalarının yargılarına, hem de kendileriyle konuşabileceğimiz tüm insanların yargılarına bakmak gerekmektedir. Bu nedenle "önermelerin doğruluğunun koşulu, tüm başka kişilerin olası onayıdır. Benim dışımda kalanların her birinin, benim x nesnesine p yüklemini haklı olarak yüklediğim konusunda emin olabilecek durumda olmaları gerekmektedir. Doğruluk akla dayalı bir görüş birliğine (*Konsensus*'a) erişmeye söz vermek demektir."[169]

Habermas bazen doğruluğun koşulu olarak, bazen doğruluğun anlamı olarak, bazen de doğruluğun ölçütü olarak görüş birliğinden söz eder. Bunlar arasında kesin bir ayrım yapmaz. Bu nedenle, Habermas'ın görüş birliği kuramıyla başarmaya çalıştığı şeyin, yukarıdakilerden hangisine ilişkin olduğuna karar vermek kuramı değerlendiren kişiye düşer. Fakat hangi anlamda olursa olsun, onun doğruluktan anladığı şey, tartışımla doğrulanabilen ya da temellendirilebilen geçerlik savlarıdır. Bu doğruluk tanımı Habermas'ın sonraki çözümlemelerinin temelini oluşturur. Çalışmasının ileriki bölümlerinde bu tanımda geçen ve doğruluk tanımının esasını meydana getiren iki kavram, "geçerlik savı" (*Geltungsanspruch*) ve "tartışım yoluyla doğrulanabilirlik" (*diskursive Einlösbarkeit*) açık kılınmaya çalışılır. *Doğruluk Kuramları* adlı yazısının iki bölümünde (Bölüm II ve III) doğruluk anlamına gelen geçerlik savlarının diğer geçerlik savlarından farkı ile bu konuda düşülen yanılgılar konu edilir. Diğer iki bölümde (Bölüm IV ve V) ise "tartışım yoluyla doğrulanabilirlik" kavramıyla neyin anlaşıldığı ve hedeflenen sonuca varabilmenin koşulları tartışılır.

III.3.1.2. Geçerlik Savları

Yukarıda da değinildiği gibi bu ifade hukuktaki "hak iddia-

[169] Habermas, a. g. y., s. 219.

ları" örneğine dayanılarak açıklanmaya çalışılır[170] Burada iki bakış açısı özellikle önemlidir. *Birincisi*, bir sav (iddia) ancak ve ancak –sorunun kendisinden kaynaklanan şeyler nedeniyle– kararlı bir biçimde ileri sürülebilir durumda ise haklı bir savdır. *İkincisi* bir "hak iddiası"nın (*Rechtsanspruch*) –örneğin bir mülkiyet sahipliğine ilişkin belgenin– anlamı iki farklı soru yardımıyla açıklanabilir: a) "bu belge bana ne tür bir hak verir?", b) "bir hukuksal belge (bir sahiplik belgesi) olarak bu belgenin anlamı nedir?"

Habermas'a göre birincisi, yapılmasına izin verilen eylemlerin gerçekleştirilmesiyle yanıtlanabilir; ikincisi ise güven duyma ya da emin olmayla, birisi benim hakkıma el uzattığında veya itiraz ettiğinde oluşacak durumla ilgilidir. Böyle bir sahiplik belgesiyle, gerekli olduğunda mahkeme kararıyla hakkımın tanınmasını sağlayabilirim.[171]

Hukuksal modelle kurulan benzerlik ötesinde, Habermas, geçerlik savlarını farklı alt türleriyle ele alır. Ona göre aynı kökenden gelen en azından dört tür geçerlik savı vardır. Bu dördü, anlaşılırlık (*Verständlichkeit*), doğruluk (*Wahrheit*), doğruluk-normlarının doğruluğu (*Richtigkeit*) ile doğruculuk-içtenlik (*Wahrhaftigkeit*) bir bütün oluşturmakta ve ussallık (*Vernünftigkeit*) olarak adlandırılmaktadır.[172] Bunlardan ikisi tartışıma (*Diskurs*'a) uygun geçerlik savları iken, ikisi bu özelliği taşımazlar. Yönelimler ve kesinlik yaşantıları ise geçerlik savlarından farklıdır; çünkü bunlarda geçerlik savlarındaki gibi sonradan sınanabilirlik, öznelerarası olma özellikleri yoktur.

Her işleyen dil oyununa örtük bir görüş birliği eşlik eder. Bu

---

[170] Habermas, burada esas metin olarak alınan yazısının başlarında (s. 212) konuya bir iki tümceyle değinip geçer. Asıl *Erkenntnis und Interesse*'nin sonraki baskılarından birine (Suhrkamp,1973, Frankfurt) yazdığı Sonsöz'de (özellikle sayfa 382-389 arası) burada söz edilen mahkeme örneğini ya da hukuk modeline dayalı olarak "geçerlik savları" ifadesini açıklar (Bkz. Puntel, 1983, s. 149-150).

[171] Puntel, a. g. y., s. 150.

[172] Habermas, a. g. y., s. 220.

görüş birliği en azından dört farklı geçerlik savının karşılıklı olarak tanınmasına dayanır. Her dil oyununda açıklamaların anlaşılırlığı, açıklamanın önermesel kısmının doğruluğu (*Wahrheit*), işlemsel kısmının doğruluğu (*Richtigkeit*) ile konuşan kişinin doğruculuğu/içtenliği (*Wahrhaftigkeit*) beklenir ya da talep edilir.[173]

Her dil oyununun ayrılmaz unsurlarını oluşturan bu dört geçerlik savı, ancak dil oyununun sürdürülmesinin engellendiği ya da oyunun temelindeki görüş birliği bozulduğu zaman konu edinilir. Ancak bu durumda iletişimsel deneyimin olağan unsurları olan belirli soru ve yanıtlar kendini gösterirler. Örneğin anlaşılırlık ya da bir açıklamanın anlaşılırlığı sorunlu ise, "ne demek istiyorsun?", "bu ne demek?", "bunun anlamı ne?" gibi sorular yöneltilir. Bu sorulara verilen yanıtlar ise anlamlandırmalar diye adlandırılır.

Eğer bir açıklamanın bildirimsel içeriği sorunlu ise "durum söylediğin gibi mi?", "neden öyle de başka türlü değil?" gibi sorular sorarız. Bu tür sorulara verilen yanıtlar, iddialar, açıklamalardır.

Eğer söz ediminin temelini oluşturan normun doğruluğunda bir sorun var ise, "neden bunu yaptın?", "neden başka türlü davranmadın?", "bunu yapmaya hakkın var mıydı?", "farklı davranman gerekmez miydi?" türünden sorular yöneltiriz. Bu tür sorulara verilen yanıtları da temellendirmeler diye adlandırıyoruz.

Son olarak, konuşanın içtenliğinden şüphe edilirse, "beni yanıltıyor mu?", "kendisini de yanıltıyor mu?" gibi sorular sorulur. Ama bu soruları kendisine inanmadığımız kişiye değil, üçüncü bir kişiye yöneltiriz. Doğruyu söylediğinden şüphelenilen kişinin içtenliği, bir mahkeme sorgulamasındakine veya doktor ile hastası arasındaki çözümsel konuşmadakine benzer biçimde ortaya çıkarılabilir.[174]

Habermas dört geçerlik savından söz etmesine karşılık, bun-

---

[173] Habermas, a. g. y., s. 220.

[174] Habermas, a. g. y., s. 221.

ların tümünü doğrulanıp çözümlenebilecek savlar diye görmez. Doktor ile hastası arasındaki çözümsel diyalog, doğruluğu ortaya çıkarmaya yönelik bir tartışım olarak görülmez. Bir kişinin söylediklerini samimi olarak söyleyip söylemediği, tartışmadan çok o kişinin eylemlerinde kendini gösterir. Bu nedenle Habermas, "içtenliği" (doğruculuğu) bir geçerlik savı olarak[175] görmekle birlikte, onu tartışıma dayalı geçerlik savları olarak nitelendirdiği "doğruluk" ve "normların doğruluğu"ndan ayırır.

Anlaşılırlıkla ilgili durum ise daha farklıdır. "Anlaşılırlık" kimi durumlarda tartışıma dayalı bir geçerlik savı görünmesine karşılık, temelde doğruluk savlarından farklıdır. İletişimin düzgün işlediği durumlarda, anlaşılırlık daha baştan çözülmüş, doğrulanmış bir sav durumundadır. Kuramsal ve kılgısal doğruluğa ilişkin geçerlik savları ise, gerektiğinde tartışım yoluyla doğrulanmaları olanaklı olan savlardır. Bu nedenle Habermas anlaşılırlığı, iletişimde ortaya atılan geçerlik savları sınıfında değil de, iletişim koşullarını oluşturan şeylerden sayar.[176]

Anlaşılırlığın iletişimin bir koşulu, içtenliğin (samimiyetin, doğruculuğun) de tartışıma dayalı olmayan bir geçerlik savı olarak bir yana bırakılmasından sonra, görüş birliği kuramının asıl konusunu oluşturan diğer iki tartışıma dayalı geçerlik savı, ifade ve normların doğruluğu ele alınarak; ikisinin ortak ve farklı yanları ortaya konulur. Habermas'a göre ifadelerin doğruluğu gibi, normlar –doğru normlar– da temellendirilebilir,[177]

---

[175] Habermas, a. g. y., s. 221.

[176] Habermas, a. g. y., s. 222.

[177] Bu noktada Habermas, normların bilgisel değerine ilişkin iki karşıt tezi hatırlatarak, ikisine de karşı çıkar. Klasik doğal hak kuramına dayanan birincisine göre, normatif ifadelerin de betimsel ifadeler gibi, doğru veya yanlış olmaları olanaklıdır. Adcılığın ve Deneyciliğin etkisiyle bugün egemen olan ikinci teze göre ise, normatif ifadelerin doğruluk değerinden söz edilemez. Habermas her iki tezin dayandıkları temel varsayımları yanlış bularak, onlara karşı çıkar (Habermas, a. g. y., s. 226).

tartışmayla sınanabilir.[178] Ama doğru buyruk ve değerlendirmelerin temellendirilmesi, tanıtlamanın iç yapısı bakımından doğru önermelerin temellendirilmesinden ayrılır. Kılgısal tartışımlarda ussal bir görüş birliğine ulaşabilmek için dayanılan mantıksal koşullar, kuramsal tartışımın temel aldığı koşullardan farklıdır. "Birisine bir emir vermekle, ya özel bir gereksinimi dile getirmiş olurum –bu durumda bir niyetimi dile getiririm–, ya da haklı bir bağımlılık ilişkisini dile getiririm; geçerliliği benim söz edimimle varlık kazanmayan, aksine onda daha baştan varsayılmış olan bir norma dayanırım."[179] Tek tek eylemlerin (veya söz edimlerinin) doğruluğu, temeldeki normun haklılığından çıkarılır. Eğer bir emrin haklılığından şüphe edilirse, bu emir geçerli norma dayanılarak temellendirilebilir.

Temellendirilebilir olan da, bu türden olgusal olarak zaten kabul edilmiş normların doğruluğudur. Varolan normlara ilişkin gereklilik tümcelerinde dile getirilen geçerlik savları, kılgısal tartışımın nesnesi olmaktadır. Eylemden kılgısal tartışıma geçişte olgusal olarak zaten tanınmış olan normlara ilişkin geçerlik savları, –eylem bağlamında naif olarak kabul edilmiş savlara ilişkin geçerlik savlarında olduğu gibi– varsayımsal geçerlik savlarına dönüştürülür. Normların geçerliğe sahip olup olmamaları gerektiği tartışıma açılır. Burada da kuramsal tartışmalarda olduğu gibi tartışım yürür; ilk durumda tartışmalı bir P savı –P bir ifade/önermedir– bulunmakta iken, ikincisinde tartışmalı bir N –N bir genel emir ya da buyruktur– tartışıma açılır. Öneriler (veya uyarılar) da tartışıma açıldıklarında, bildirim ifadelerindeki savlar gibi varsayımsal geçerlik savı taşırlar.[180] Kuramsal bir tartışımda konu edinilen nesne durumlarına ilişkin ifadelerdeki geçerlik savlarına, kılgısal tartışımda konu edinilen doğruluk savı ya da geçerli olmaları gereken genel emirler için yapılan tavsiyeler koşut düşmektedir. Bir olguya

---

[178] Habermas, a. g. y., s. 226.

[179] Habermas, a. g. y., s. 228.

[180] Habermas, a. g. y., s. 229.

uygun düşecek en az bir sav (doğru önerme), belirli koşullarda geçerli bir norma uygun düşen an az bir doğru öneri (yani doğru emir) olmalıdır. Bu nedenle olgusal olarak geçerli normun hep haklı/doğru olması gerekmez. Doğru normların da olgusal gerçekliğe sahip olmaları gerekmez. İşte bu nedenle kılgısal tartışmaların sonuçları, gerçekliğe (esasen toplumun sembolik gerçekliğine) ilişkin olabilirken, kuramsal tartışmalar, gerçekliğin kendisine değil de, yalnızca gerçeklik üzerine ortaya konulan yanlış savlara karşı çıkabilirler.[181]

Habermas, görüş birliği kuramına ilişkin tüm bu açıklamaların, bu kuramı kimi diğer kuramların hatalarına düşmekten kurtardığı kanısındadır. Habermas, görüş birliği kuramını diğer kuramlarla karşılaştırarak, bunu kısaca şöyle ifade eder:

1. Görüş birliği kuramı doğruluk ile normların doğruluğunu tartışımla doğrulanabilen/temellendirilebilen geçerlik savları olarak ele alır; fakat yukarıda da gösterildiği gibi, kuramsal ve kılgısal tartışmalar arasında görülen mantıksal farklılıkları da göz ardı etmez. Buna nedenle kılgısal sorulardaki doğruluğu, kuramsal sorulardaki doğrulukla aynı şey gören metafizik kuramlar ile kılgısal sorulardaki doğruluk olanağını yadsıyan pozitivist kuramların yanıldıkları kanısındadır.[182] Birincisini çok geniş, ikincisini ise çok dar, çok sınırlandırılmış bulur.[183]

2. İkinci olarak görüş birliği kuramı, deneyim kazandığımız, öğrenileri aktardığımız ya da eylemlerde bulunduğumuz dizgeleri, sorunlu geçerlik savlarının tanıtlamayla açıklanabildiği tartışımlardan ayırmaktadır. Buna karşılık, transzendental doğruluk kuramları, olanaklı deneyin nesnelliğinin koşullarını, –bununla da algıların iletilebilirliğini– tartışımla doğrulanabilen ge-

---

[181] Habermas, a. g. y., s.229.

[182] Habermas metafizik doğruluk kuramlarına örnek olarak Leo Strauß'un kuramını (*Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956, Einleitung), pozitivist doğruluk kuramına örnek olarak da R. M. Hare'in kuramını (*The Language of Morals*, 1952, Oxford) anar.

[183] Habermas, a. g. y., s. 230.

çerlik savlarının koşullarıyla karıştırmaktadırlar. Olanaklı deneyin nesnelerini çözümleyen bir yapı kuramı, bir doğruluk kuramı işlevi göremez. Habermas'a göre deneyimler de nesnellik savıyla ortaya çıkmalarına karşılık, bu bir ifadenin doğruluğu ile aynı şey değildir.[184] Bir deneyimin nesnelliği, her kişinin onu başarıyla ya da başarısız ele alabileceği anlamına gelmektedir. Buna karşılık, tartışmalarda ileri sürülen bir önermenin doğruluğu, her kişinin bazı temellendirmelerle savın geçerliliğini kabul etmeye ikna edilebileceği anlamına gelmektedir.[185]

3. Üçüncü olarak, görüş birliği kuramı öznelerarası geçerlik savlarını, yalnız öznel olan kesinlik yaşantılarından ayırmaktadır. Buna karşılık kimi doğruluk kuramları, belirli tipteki kesinlik yaşantılarını doğruluk modeli olarak almaktadırlar.[186]

4. Son olarak görüş birliği kuramı, tartışıma dayalı (diskursif) olan ve olmayan geçerlik savlarını birbirinden ayırarak, doğruculuğun (samimiyetin) doğrulukla (*Manifestationtheorie*), normların doğruluğunun (*Richtigkeit*) doğrulukla (*Wahrheit*), anlaşılırlığın doğrulukla (K. Lorenz'in söyleşim kuramı) karıştırılmasını önlemeye çalışmaktadır.

III.3.1.3. Tartışma Mantığı ve İdeal Konuşma Ortamı

Habermas tartışma mantığıyla ilgili çözümlemelerine, kendi kuramına yapılan iki itiraz[187] ele alarak başlar. İlk olarak pragmatik doğruluk kuramına yöneltilen, doğruluğu doğru önerme-

---

[184] Habermas, a. g. y., s. 233.

[185] Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1973, Frankfurt, s. 389.

[186] Habermas, "Wahrheitstheorien", 1973, s. 230.

[187] Bunlardan ilki "R. M. Martin'in Truth and its illicit Surrogates"(*Neue Hefte für Philosophie* 2/3, 1972) adlı yazısında açıkça dile getirdiği, pragmatik doğruluk kuramlarının doğruluk ile doğruluğa ulaşmada kullanılan yöntemleri karıştırdıkları iddiasıdır. İkincisi ise T. A. McCarty'nin "A Theory of Communicative Competence" (*Philosophical Society Sc.* 3, 1973, ss. 135-156) adlı yazısının örnek verildiği, eğer görüş birliği raslantıyla ortaya çıkan bir görüş birliği ise, bunun doğruluk ölçütü olarak kullanılamıyacağı iddiasıdır.

ler elde etme yöntemleri ile karıştırdığı iddiasının, kendi savunduğu kuram için geçerli olmadığını söyler.[188] Önermelerin doğruluğu ile normların doğruluğunun, –tartışımla doğrulanabilen– geçerlik savları olduklarının ileri sürülmesi, söz edimleri arasındaki evrensel-pragmatik ilişkilere dayansa bile, yine de bu doğru önermeler ya da doğru emirler elde etmek için yöntemler bulmayı kapsamaz. Doğrulanabilirlik geçerlik savlarının doğasına ilişkindir; nasıl doğrulanabilecekleri ise, onların anlamını oluşturan şeydir. Bu tür geçerlik savlarının anlamı, onların her zaman ve her durumda her türlü sınamaya karşı ayakta kalabilmelerinde yatar. Tartışmayla görüş birliğinin sağlanması, bir tartışmaya dayalı geçerlik savının doğrulandığı, böylece de kuramsal ve kılgısal doğruluğun anlamının ortaya çıktığı bir "eylem biçimi"dir.

İkinci itiraza ilişkin olarak Habermas, "tartışmayla doğrulanabilirlik" diyerek anlatılmak istenenin, görüş birliği olduğunu; ama bunun iddia edildiği gibi raslantıyla ortaya çıkan bir görüş birliği olmadığını söyler. Burada söz konusu edilen görüş birliği, "benimle konuşmaya katılabilecek olan her kişinin aynı nesneye aynı yüklemi yükleyebileceği" bir görüş birliğidir.[189] Kısaca burada görüş birliği, *temellendirilmiş* uzlaşımdır. Bu nedenle görüş birliği bir doğruluk ölçütü olarak kullanılabilir. Ama doğruluk, kesin bir görüş birliğine erişileceği anlamına gelmez. Bu daha çok, bir tartışmaya girdiğimiz her durumda, –bu görüş birliğini temellendirilmiş bir görüş birliği olarak kanıtlayabilecek koşullar altında– bu görüş birliğine ulaşılabileceği anlamına gelir. Doğruluk "güvenceyle iddia edilebilirlik"[190] (*warranted as-*

---

[188] Habermas, a. g. y., s. 239.

[189] Habermas, a. g. y., s. 219.

[190] Habermas bu noktayla ilgili olarak, bu ifadenin –John Dewey'in doğrulukla ilgili söylediklerine dayanarak– R. M. Martin'in bir ifadesi olduğunu söyler. Aslında R. M. Martin bu ifadeyi doğruluğa ilişkin yanlış bir ifade olarak kısaca eleştirip geçer (R. M. Martin, *Truth and its illicit Surrogates*, s. 101).

sertability) demektir.

Doğruluğun anlamı, tartışmalarda sorun edinilen geçerlik savlarının haklılığına ilişkin olumlu bir karar verebilme olanağına dayanıyor, tartışmayla elde edilen bir karar da yalnızca tanıtlamayla erişilebilen görüş birliği biçiminde ortaya konabiliyorsa, bu durumda tanıtlamayı görüş birliğine götüren gücün nereden kaynaklandığı ortaya çıkarılmak zorundadır. Bu güç yalnızca uyuşmanın tanıtlamayla elde edilebilir olması olgusundan kaynaklanamaz, çünkü bu olgunun kendisinin de açıklanmasını gerekmektedir. Habermas'a göre bir tartışımın sonucu, ne mantıksal zorunlulukla, –bundan onun anladığı, tümcelerin saf mantıksal tutarlılığıdır– ne de deneysel zorunlulukla sağlanabilir. Bunu sağlayan güç, "daha iyi tanıtlamaların gücü"dür. Bu gücü Habermas *ussal güdüleme* diye adlandırır.[191] Tartışmaların biçimsel özelliklerine ilişkin açıklamayı da tartışım mantığı diye adlandırır; burada mantığı da pragmatik mantık olarak ele alır. Ona göre bir tartışım mantığının görevi tanıtlamayı açıklamaktır.[192]

III.3.1.4. Tartışım Mantığı ya da Tartışımın Gidişi

Habermas'a göre, genellikle sanıldığı gibi, bir tanıtlama tümceler zincirinden oluşmaz. Böyle olsaydı, bir tümceden öbürüne geçiş, mantıksal bağlantılar ya da deneyim nesneleriyle bağlantı kurularak temellendirilebilirdi. Ama durum hiç de böyle değildir. Bir tanıtlama tümceler zincirinden değil, söz edimlerinden oluşur. Bu pragmatik dil birimleri arasındaki geçişler, ne mantık yoluyla, ne de deney yoluyla temellendirilebilir. Tartışımla bizi görüş birliğine götürebilecek tanıtlamaları Habermas, töz-

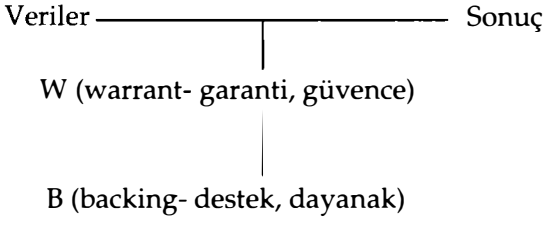
---

[191] Habermas, konunun pek az ele alındığını, retorik açıdan Ch. Perelmans'ın araştırmalarının, mantık boyutunda da Y. Bar Hillel'ın çalışmalarının bu pek azlardan olduğunu belirtir. Onun asıl dayandığı kişi ise St. Toulmin (St. Toulmin, *The Uses of Argument*, 1964. Cambridge) ve onun tanıtlama mantığı olur (Habermas, "Wahrheitstheorien", 1973, s. 240.).

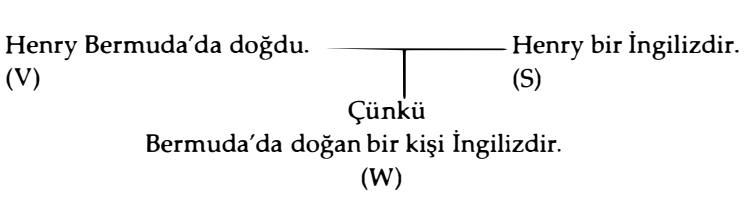
[192] Puntel, a. g. y., s. 153.

sel tanıtlamalar diye adlandırır. Bu onların öğreni aktarıcı (*informatif*) olması, ama yalnızca çözümsel tutarlılığa (ya da tutarsızlığa) dayanan bir geçerliğe (ya da geçersizliğe) sahip olmamaları anlamına gelmektedir.

Bir tanıtlama, bir sav veya bir emrin ya da bir değerlendirmenin benimsenmesi için bizi zorlaması gereken temellendirmedir.[193] Habermas bir tanıtlamanın biçimsel yapısını Toulmin'den basitleştirerek aldığı bir şemayla[194] şöyle açıklamaktadır:



Şemaya bir örnek yerleştirilirse:

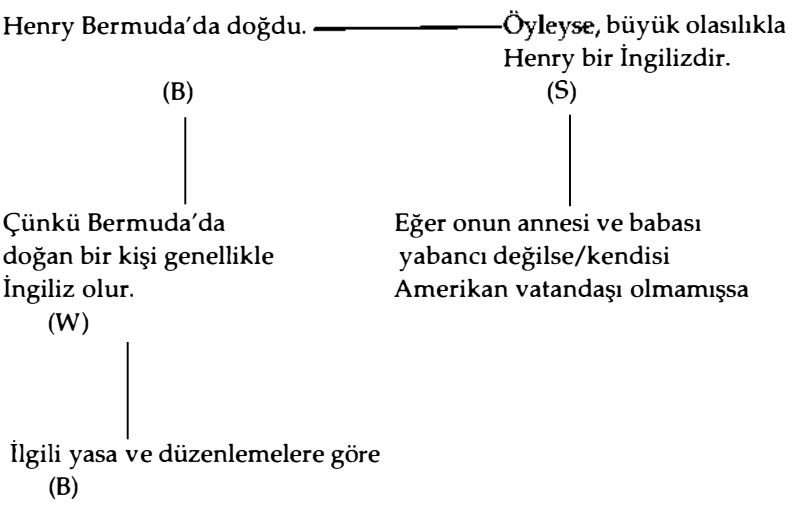


"Henry'nin bir ingiliz olduğu" savı (sonucu), buna ilişkin bir sebebin "Henry Bermuda'da doğdu"nun (V) ortaya konulmasıyla açıklanır. Bu açıklama da, bir çıkarım kuralının –"Bermuda'da doğanlar genellikle ingilizdir"(W)– işe katılmasıyla güvenilir bir tümdengelim kılınmaktadır. Tüm bu genel öncüllerin ve çıkarımın inanılırlığı ise, bu olaylara ilişkin koşulların, çıkarılan yasaların yasalaşma tarihlerinin ve İngiliz kolonilerinde doğmuş kişilerin milliyetleriyle ilgili düzenlemelerin saptanma-

[193] Habermas, a. g. y., s. 241-242.

[194] Toulmin, *The Uses of Argument*, s. 99.

sı, ortaya konulması (B) yoluyla sağlanmaktadır. Böylece W konusunda şüpheye düşüldüğünde ya da onun doğruluğuna itiraz edildiğinde, B dayanılan yer olmaktadır. Sonuçta şema şu biçimi almaktadır[195]



Habermas bu şemayı, bir yandan iddialarda yer alan geçerlik savlarının tanıtlamayla doğrulandığı kuramsal tartışmalara, diğer yandan emir ve değerlendirmelerdeki geçerlik savlarının tanıtlamayla doğrulanabildiği kılgısal tartışmalara uygular. İddialarda yer alan doğruluk savıyla, nesne durumlarının varlığı evetlenir ya da değillenir. Bu iddiaya karşı çıkan kişi doğruluğa itiraz eder, ileri sürülen ifadenin doğru olmadığını iddia eder. Emirlerle (ya da buyruklarla) doğruluk savı taşıyan eylemler istenir ya da yasaklanır. Bu emire karşı çıkan kişi, onun doğruluğuna itiraz ederek, emredilen eylemin doğru olmadığını iddia eder. Değerlendirmelerde nesneler (olaylar, yapılıp edilenler, kurallar v. b.), uygunluk savı aracılığıyla iyiler ve kötüler olarak gruplara ayrılır. Buna karşı çıkan kişi, uygunluk savına itiraz

[195] Toulmin, 1983, s. 105.

ederek, yapılan sınıflamanın uygun olmadığını iddia eder. İlk durumda karşı çıkan kişinin beklediği temellendirilmiş açıklamadır; son iki durumda ise karşı çıkan kişi temellendirilmiş bir doğrulama (*Rechtfertigung*) istemektedir.[196]

Habermas'a göre açıklama gerektiren bir sav, hep bir "dil ve kavram" dizgesiyle açıklanır. Bu şekilde de sav en azından bir iki tümce (V ve W) ile tümdengelimsel bağlam içine sokulur. Böylece "kazuistik açıklık" yoluyla öncül olarak yer alan genel önermelerin (yasa hipotezlerinin, eylem ve değerlendirme normlarının) kabul edilebilirlik durumu korunmuş olur.[197]

Habermas'a göre görüş birliğini hedefleyen bir tanıtlamanın gücü, tümevarım –kılgısal normlar söz konusu olduğunda ise "evrenselleştirme"– yoluyla temellendirilmiş olan B'den W'ye geçişe; bu geçişin meşruluğu ise "temellendirme dilinin ilgili nesne alanına uygunluğuna" dayanır.[198] Bu nedenle doğruluğu, tanıtlamanın kendi yapısına değil de, onun uygunluğuna dayandırmak isteyenler de başarısızlığa uğramak durumundadır; çünkü doğruluğun kendilerinde ortaya çıktığı şeylerden, ne yüklemler ve kavramlar, ne de dil ve kavram dizgeleri doğru olabilirler; yalnızca önermeler (ifadeler) doğru ya da yanlış olabilirler, yani doğruluk tanıtlamaya dayalı olarak belirlenmek durumundadır.[199]

Temellendirilmiş bir görüş birliğine erişebilmek için, bir tartışımın biçimsel koşulları önceden yerine getirilmiş olmalıdır. Herşeyden önce tartışımın varolan ya da seçilen dil dizgesinin gözden geçirilerek, gerektiğinde değiştirmeye izin verecek yapıda olmasının sağlanması gerekmektedir. Bu gerekliliğin temelinde de, yalnızca dil dizgelerinin elverişsizliğine ilişkin bir düşünümsel deneyin, tanıtlamaya son verebileceği düşüncesi yatar. Bununla farklı tartışım düzeyleri olduğu varsayılmış ol-

---

[196] Habermas, a. g. y., s. 242.

[197] Habermas, a. g. y., s. 249.

[198] Puntel, a. g. y., s. 155.

[199] Habermas, a. g. y., s. 249.

maktadır.[200] Buradan çıkan ve tartışımın önkoşullarına ilişkin bir başka istek de, "tartışım düzeyleri arasındaki serbest geçişin garantiye alınmış olmasıdır."[201]

Habermas dört tartışım düzeyini birbirinden ayırır. *İlk aşama* ya da adım, eylemleri betimleyen sorunlaştırılmış savlardan, karşıt geçerlik savı bir tartışıma nesne yapılan savlara geçmektir. Bu karşıt geçerlik savının tartışma konusu yapıldığı tartışıma giriş aşamasıdır. *İkinci aşama* sorun edinilen savın kuramsal olarak açıklanması aşamasıdır, seçilen bir dil dizgesi sınırları içinde en azından bir tanıtlamanın ortaya konulmasıdır (*Kuramsal tartışım*). *Üçüncü aşamada* ilk seçilen dil dizgesinde değişiklik yapılır ya da bu dizge dil açısından diğer dil dizgeleriyle karşılaştırılarak değerlendirilir (*Üst kuramsal tartışım*). *Son aşama*, temellendirme dillerinde dizgesel değişikliklerin yapılmasına geçiş aşamasıdır. Bu bir anlamda temellendirme dillerinde yapılan değişikliklerin bir değerlendirmesi gibidir.[202] Bu aşamada kuramsal tartışımın sınırları dışına çıkılır, çünkü burada neyin bilgi olarak geçerli olması gerektiğine de karar verilmesi gerekmektedir.[203]

Habermas son olarak bu tartışım düzeyleri arasındaki serbest geçiş koşullarının nasıl sağlanabileceğini ele alır. Çünkü görüş birliğine yönelik bir tanıtlamanın gücü, farklı tartışım düzeyleri arasında serbestçe gidip gelebilmeye dayanmaktadır. Ancak bu koşul yerine getirilmişse, tanıtlamayla ulaşılan görüş birliği, tartışımla doğrulanabilen geçerlik savları için yeterli bir

---

[200] Puntel, a. g. y., s. 156.

[201] Habermas, a. g. y., s. 255.

[202] Habermas, a. g. y., ss. 253-255.

[203] Habermas burada ele alınan kuramsal tartışımın adımlarını, kuramsal savların yerini buyruk, emir ya da yasaklamaların aldığı kılgısal tartışımda da ayrıca ele alıp irdelemektedir. Tanıtlamanın mantıksal çizgisi –konu edilen şey dışında– bir farklılık göstermediği için, bu tartışma burada ayrıca ele alınmamıştır. Bunun için Habermas'ın "Wahrheitstheorien", ss. 253-254'e bakılabilir.

ölçüt olabilir. "Öyleyse bu koşulları yerine getiren biçimsel özellikler nelerdir? Benim savım şudur: ideal bir konuşma ortamının özellikleri"[204] dir.

III.3.1.5. İdeal Konuşma Ortamı:

Bir ideal konuşma ortamı, yalnız raslantısal dış faktörlerden değil, aynı zamanda iletişimin işleyişinin ortaya çıkarabileceği zorlamalardan da uzak bir konuşma ortamıdır. Bunun da önkoşulu, tüm katılanlara konuşma edimlerini seçmede ve kullanmada eşit şans verilmiş olmasıdır; ancak bu durumda zorlamanın olmadığı ideal bir iletişim düzeni yaratılabilir. Böyle bir ideal konuşma ortamının ikisi temel koşul olmak üzere, dört ana önkoşulu vardır:

1. "Tartışıma katılmaları olanaklı olan tüm kişilerin iletişimsel konuşma edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmaları gerekir; böylece her an [yeni] tartışmalar açılabilir ve karşı konuşmalarla sürekli sorular sorulup yanıtlar verilebilir.

2. Tartışıma katılan tüm kişiler, bir sav ileri sürmede, açıklamalar, yorumlar ve temellendirmeler yapmada, önerilerde bulunmada ve de bunların geçerliklerini sorunlaştırmada, evrenselleştirmede ve çürütmede eşit şansa sahip olmalıdırlar; böylece hiçbir görüş sonuna kadar eleştiri ve sorunlaştırmalardan kendini kurtaramaz."[205]

Bu ikisini ideal konuşma ortamı için temel koşullar olarak gören Habermas'a göre, diğer ikisi ikincil koşullardır; ama ideal konuşma ortamı için onların da mutlaka sağlanmaları gerekmektedir. Bu diğer iki önkoşul ise şunlardır:

3. "Tartışıma yalnızca, eyleyen kişiler olarak, *repräsentativ (ifade edici)* söz edimlerini uygulamada, yani görüşlerini, duygu ve niyetlerini ifade etmede eşit şansa sahip konuşmacılar katılabilmeli; kısaca tüm konuşmacılar bu tür söz edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmalıdırlar.

---

[204] Habermas, a. g. y., s. 255.

[205] Habermas, a. g. y., s. 255.

4. Tartışıma yalnızca, eyleyen kişiler olarak, *regulativ* (*düzenleyici*) söz edimlerini uygulamada, yani emir ve izin vermede, itiraz etmede, yasaklamada, söz verme ve söz almada, hesap verme ve hesap sormada v. b. eşit şansa sahip olan kişiler katılabilmelidir."[206] Kısaca tüm katılanlara, "kural koyucu" denilen türden söz edimlerini kullanmada eşitlik sağlanmış olmalıdır.

"Ussal bir uylaşım" olmasıyla bir "aldatıcı" uylaşımdan ayrılan, böylece tartışmalı bir geçerlik savının doğrulanmasında ölçüt olarak kullanılabilecek olan böyle bir görüş birliği, ancak bu ideal konuşma ortamının yaratılması, yukarıda sayılan dört önkoşulun yerine getirilmesi durumunda ortaya çıkabilmektedir.

Böyle ideal bir konuşma ortamı yaratmanının güçlüğü ortadır. Habermas da bunun farkındadır; ama Habermas bu koşulların sağlanmasının *a priori* olarak olanaksız olmadığı kanısındadır.[207] Böyle bir ortamın yaratılmasında karşılaşılan güçlükler, kimi yöntemlerin kullanılmasıyla aşılabilecek şeylerdir, daha güç olan, bu koşulların yerine gelip gelmediğinin deneysel olarak saptanmasıdır; çünkü böyle bir tartışımı amaçladığımızda, konuşmanın deneysel koşulları ile ideal konuşma ortamının koşulları sıkça aynı koşullardır. Ama yine de geriye dönüp baktığımızda, ne zaman bir ideal konuşma ortamına sahip olmadığımızı genellikle saptayabiliriz. Aslında "ideal konuşma ortamı ne deneysel bir fenomen, ne de yalnızca bir kurmacadır; tartışmalarda karşılıklı olarak kaçınılmazcasına benimsenen varsayımdır". Bu varsayım olgularla çelişebilir, ama hep olgularla çelişmesi gerekmez; olguların tersine olduğu durumda da, iletişimin akışında etkili bir unsurdur. Bu, bir anlamda dilsel anlaşmanın normatif temelini meydana getirmektedir; tüm tartışmacılarca daha baştan benimsenen bir temel olarak da tartışım ya da iletişimde oldukça etkili olmaktadır.

---

206 Habermas, a. g. y., s. 256.

207 Habermas, a. g. y., s. 257.

III.3.2. Diyalog ya da Söyleşim Kuramı

III.3.2.1 W. Kamlah ve P. Lorenzen'ın Söyleşim Kuramı

"Doğruluk oyun kuramı", "yapılandırıcı doğruluk kuramı"[208] diye de adlandırılan söyleşim kuramı, Erlangen Okulu olarak bilinen W. Kamlah ile P. Lorenzen tarafından geliştirilmiştir. Bu nedenle onun yukarıdaki adlandırmalar yanında Erlangen Okulu'nun doğruluk kuramı diye adlandırıldığı da olmaktadır. Görüş birliği kuramıyla kimi ortak yanları olan bu kuram, kimi temel konularda görüş birliği kuramından ayrılmaktadır. Görüş birliği kuramı gibi doğruluğu kişiler arasında konuşma/tartışım temelinde ele alan söyleşim kuramı, tartışmacıların ussallığının ve tartışım konusuna ilişkin bilgilerinin önceden varsayılması gibi konularda görüş birliği kuramından farklılık göstermektedir.[209]

İki kuramı karşılaştırmayı şimdilik bir yana bırakarak, bu kuramın kendisine bakılırsa, onun, asıl amaçları "bir ussal konuşma ortamı"nın mantıksal koşullarını araştırmak ve hazırlamak olan Lo- renzen ile Kamlah'ın çalışmalarının bir yan ürünü olduğu söylenebilir. "Doğru" ve "yanlış" sözcükleri, bu öğretinin ana terimlerinden sayıldıkları için araştırma kapsamına alınırlar. Sonuçta da yeni bir doğruk kuramı diye adlandırılan bu doğruluk görüşü ortaya çıkar.

"Kişilerarası doğrulama" olarak da bilinen bu doğruluk görüşünün temelinde, doğru olduğu savlanan bir önermenin, ancak sınanmasından sonra doğru olup olmadığına karar verilebileceği düşüncesi yatar. Bu görüşe göre, bir önermenin doğru olduğunun ileri sürülmesiyle, önerme doğruluk değeri kazanmaz. Ancak sınamadan sonra o bir doğruluk değeri kazanır.

---

[208] L. B. Puntel, a. g. y., s. 164.

[209] H. D. Heckmann ise Kamlah ve Lorenzen'ın kuramlarının özde bir görüş birliği kuramı olduğunu, yalnızca doğrulama süreci olarak 'tartışım'nın yerini 'kişilerarası doğrulama'nın, sonuçta 'temellendirilmiş uylaşımın'nın yerini de 'Homologie'nin aldığını söyler (Heckmann, *Was ist Wahrheit?*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg,1981, s. 179).

Ancak bu önermenin (ifadenin) doğru ya da yanlış olduğu konusunda bir yargıda bulunabilecek olan kişi, –bu onu sınayabilecek olan kişi demektir– bu önermeye "doğru" ve "yanlış" yüklemlerini emin olarak yükleyebilir.[210]

Daha buradan da çıkarılabileceği gibi, "doğru" ve "yanlış" birer yargı yüklemi olarak ele alınır; ama bunlar nesnelere uygulanan yüklemler ile üst dile ilişkin yüklemlerden farklıdırlar. Bir önermenin/ifadenin doğruluğu yalnızca onun kendisine bağlı değildir, kimi başka faktörler de burada belirleyici olmaktadır. Örneğin "doğru" yükleminin "Werner gezide" önermesine karşılık oluşturup oluşturmadığı, ne bu ifadenin kendisine, ne de bununla tamamıyla ilgisiz kimi nedenlere bağlıdır. Bu ifadenin doğruluğu, Werner adlı kişinin gezide olup olmamasına dayanmaktadır, yani "gezide" yükleminin söz edilen nesneye uygun düşmesine bağlıdır. Sorun da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: bu uygun düşmeye nasıl karar verilecektir?

Eğer bir P yüklemi ortaya konulmuş, bu da örtük ya da açık kimi uylaşımlarla konuştuğumuz ortak dilin bir öğesi haline gelmişse, bir nesneyi bir durumda **p**, başka bir durumda **s** olarak niteleyemeyiz. Bu durumda yapılabilecek olan şey, eğer aynı dil topluluğunun konuya ilişkin bilgi sahibi olan her üyesi, uygun bir sınamadan sonra aynı nesneye **p** yüklemini yükleyebilecek durumda ise, bizim de bu nesneye yalnız ve yalnız **p** yüklemini yüklememiz gerekmektedir.[211]

Burada önermeye bir **p** (ya da "doğru") yükleminin yüklenebilmesi, başka kişilerin de aynı önermeye aynı yüklemi yükleyebilir durumda olmalarına dayandırılmaktadır; fakat bu kişilerin de kimi özellikler taşımaları beklenmektedir. Öncelikle karşı taraftaki kişiler ya da "karşı yargılayıcılar" da, soruyu soran (ya da böyle bir yargıda bulunan) kişiyle aynı dili konuşuyor olmalıdırlar. Fakat dil yanında, söz konusu kişilerin nesnenin ilgili olduğu konuyu iyi tanımaları, iyi niyetli olmaları, kav-

---

[210] P. Lorenzen, W. Kamlah, *Logische Propädeutik*, 1973, s. 117.

[211] Kamlah ve Lorenzen, a. g. y., s. 118.

rama/algılama yetilerinin yerinde olması gibi koşulların da yerine gelmiş olması gerekmektedir. Kısaca "soru sorulan kişi, soranla aynı dili konuşmalı, konuyu tanımalı ve ussal olmalıdır"[212]

Son tümcede geçen ve genelde günlük dilde kullanılan, bu nedenle de oldukça belirsiz olan "ussal" sözcüğünden ne anlaşıldığı, onun hangi anlamda kullanıldığı da geçici bir açıklamayla belirlenir: "konuştuğu kişilere ve konuşulan nesnelere karşı açık ve yakın olan, ayrıca konuşmasında yalnız duyguların, geleneklerin ve alışkanlıkların belirleyici olmadığı kişiye ussal insan diyoruz"[213]

Bu açıklayıcı giriş notlarından sonra, kısaca bu kuramın temel savını özetlemek gerekirse, eğer benimle aynı dili konuşan, konuyu bilen ve ussal olan her kişi, gerekli ve uygun bir sınamadan sonra, bir nesneye *p* yüklemini (ya da eşanlamlısını) yükleyebiliyorsa, işte ancak bu durumda benim "bu *p*'dir" demeye hakkım vardır. Bu koşul yerine gelmişse, işte bu durumda" 'bu *p*'dir' önermesi doğrudur" diyebilirim, ancak bu durumda "doğru" yüklemi bu önermeye uygun düşmektedir, ancak bu durumda " 'bu *p*'dir' savı haklıdır" diyebilirim[214]

Bu söylenenler "Werner gezide" örneğine uygulanarak, yukarıda dile getirilenler somutlaştırılır. Bu durumda başkalarının da aynı yüklemi onaylamaları şuna bağlıdır: *birinci olarak*, 'gezide olma'nın ne olduğunu, Werner'in kim olduğunu bilen; *ikinci olarak* Werner'in gezide mi evde mi olduğunu saptayabilme durumunda olan her kişinin benimle aynı şeyi söyleyebileceğini iddia ettiğimde ve bunu söylemelerini beklediğimde, bununla şunu anlatmak istiyorum: her kişinin bundan emin olması ve beni onaylaması gerekir. Uygun ve gerekli bir sınamadan sonra her kişinin aynı şeyi söylemesi gerekir. Bir anlamda kişi kendisini aynı şeyi söylemeye ya da başka sözcüklerle

---

212 Kamlah ve Lorenzen , a. g. y., s. 119.
213 Kamlah ve Lorenzen , a. g. y., s. 119.
214 Kamlah ve Lorenzen , a. g. y., s. 120.

aynı şeyi söylemeye de zorlanmış duyumsayacaktır[215]

İfadelerin/önermelerin doğruluğu konusunda bir yargıda bulunmada, bizimle aynı dili konuşan başka insanların yargılarına dayandığımız için, bu doğrulama sürecine ya da yöntemine "kişilerarası doğrulama" yöntemi denilmektedir. Bu yöntemle konuşmacı (konuşan) ile konuştuğu kişi arasında –Sokratik diyaloglarda *'homologie'* diye adlandırılan– bir uyuşma sağlanmaktadır. *Homologie*, Kamlah ve Lorenzen'ın asıl konu edindikleri şey olan 'ussal konuşma'nın tarihsel kökenini de çağrıştırdığı için, onlar özellikle bu sözcüğü kullanırlar; çünkü "bir önermenin doğruluğu *homologie* yoluyla ortaya konulmakta"dır[216]

Onlara göre, çocuklar da yüklemleri, doğru ve yanlış örnekler kullanarak *homologie* yoluyla öğrenmektedirler. Çocuklar anne ve babalarının "evet, bu bir at", "hayır, bu at değil", "evet, Werner amca gezide" demelerini beklerler. Bu yüklemleri doğru kullandıklarında ise anne ve babalar " evet, işte böyle", "evet, işte bu doğru" türünden ifadeler kullanırlar. Böylece çocuklar aynı zamanda, aynı örneklerle, aynı yüklemleri doğru kullanmayı öğrenirler –"doğru" ve "yanlış" yüklemlerinin kullanılışı da, kendileri de hep örneklerle öğrenilen diğer yüklemlerin doğru kullanılışına bağlıdır.

Fakat burada konu edilen şey, çocukların dili nasıl öğrendikleri değil, bilim dilinin yapısını ve düzenini ortaya koymaktır. Bunun için günlük dildeki "doğru" ve "yanlış" sözcüklerinin kullanımına başvurulur. "Doğru" ve "yanlış" sözcüklerine ilişkin gerekli açık uzlaşma, bu yüklemlerin –ifadelerle ilgili oldukları kadarıyla– doğal dillere uygulanmasıyla ve açıkça yeni baştan yapılandırılmalarıyla sağlanabilir. Ama soru sorulan kişinin, yalnız bizimle aynı dili konuşan, bu konuda uzman biri olması değil de, konuyu iyi bilen ve ussal bir kişi olmasının istenmesi, yapılanın yalnızca bir yeniden yapılandırmanın ötesinde bir iş olduğunu gösterir. Böylece, "doğru" ve "yanlış"

---

[215] Kamlah ve Lorenzen, a. g. y., s. 121.

[216] Kamlah ve Lorenzen, a. g. y., s. 121

sözcüklerine ilişkin normlaştırma, *bir yandan* günlük dille veya hazır bulunan bilim dili öncesi dillerle bağlantı kurularak, *diğer yandan* da eleştirel olarak bu dillerden bilim ve felsefe diline geçilmesiyle gerçekleşir.

Son olarak, Kamlah ve Lorenzen'ın yaptıkları çözümlemenin doğruluğun tanımlanmasıya ilgili olmadığını belirtmek gerekiyor. Onlara göre "doğru" ve "yanlış" sözcüklerinin açık anlaşmalarla tanımlanmaları olanaklı da değildir. Bu nedenle onlar yaptıklarının, "gerçeklik" kavramına dayanarak "doğru" kavramının tanımlanması olmadığını özellikle vurgularlar. Onlara göre "bu sözcüklerin, kişilerarası doğrulama yönteminin açıklanmasıyla, kendilerine uygun bir girişe gereksinimi vardır."[217] Onların yaptığı da işte bu açıklama girişimdir.

III.3.2.2. K. Lorenz'in Söyleşim Kuramı

Söyleşim kuramıyla ilgili akla gelen ikinci kişi K. Lorenz'dir. Lorenz *Diyaloğa Dayalı Doğruluk Kavramı*[218] adlı yazısında uygunluk kuramı ile ona seçenek olarak sunulan kuramları, ana sav ve karşı savlarıyla ele aldıktan sonra; uygunluk kuramının dilsel-biçimsel uygulanımı olan anlambilimsel doğruluk kuramı ile pragmatik doğruluk kuramları –burada Peirce, W. James gibi pragmatistler yanında, Habermas da kapsanmakta, hem de çalışmanın ağırlık noktasını oluşturmaktadır– arasındaki çekişmeyi kendisine haraket noktası edinmektedir.[219] Zira uygunluk kuramına örnek olarak seçilen Austin kadar, görüş birliği kuramına örnek olarak seçilen D. S. Shwayder da dilin özelliklerine

---

[217] Kamlah ve Lorenzen, a. g. y., s. 124.

[218] K. Lorenz, "Der dialogische Wahrheitsbegriff", *Neue Hefte Für Philosophie*, Heft 2/3, 1972, ss. 111-123.

[219] Lorenz, semantik doğruluk kuramını dilden bağımsız bir nesneler ve olgular alanının varlığı varsayımına dayandığı için; pragmatizmin doğruluk kuramını ise görüş birliğini etkili doğruluk ölçütü olarak aldığı için eleştirir; ona göre ölçüt alınan bu görüş birliğinin kendisinin de, başka bir görüş birliğiyle temellendirilmesi gerekecek, bu süreç böyle uzayıp gidecektir (L. Puntel, 1983, ss. 115-116).

dikkati çekmektedir. Austin bunu bir önermenin nesne dilsel ve üst dilsel kavranılışları arasındaki farka dayanarak yaparken, Shwayder konuşmacının kendisine yönelmiş olmasına dikkat çeker. Ama ikisi de bunun nasıl olduğunu açıklamadan, süreci yeniden yapılandırmaksızın yapmaktadırlar. Lorenz'in amacı işte bu yapılandırmayı ortaya koymaktır. Söyleşim doğruluk kuramı bu amaç için seçilmiştir. Bu girişimiyle Lorenz, hem uygunluk kuramına ussallık kazandırmayı, hem de görüş birliği kuramını kendi savıyla onaylamayı, böylece de bilgikuramsal görüşlerin ahlâksal görüşlerle bağlantısını sağlamayı hedefler.[220] Bu girişimle her konuşmadaki iki yanı, hem üzerinde konuşulan nesneleri, hem de birbiriyle konuşan insanları dikkate almanın gerekliliğine dikkati çeker. Bu iki unsuru birlikte ele almak ve onların bağlantısını sağlamak gerekmektedir.

Lorenz bu bağlantının ilk örneğini Antik Felsefe'de, Platon'un *Kratylos* diyaloğunda bulur. Burada konuşma, adlandırma (*benennen- onomazein*) ve ifade etme-söyleme (*Aıussage-legein*) söz edimleri iki amaçla kullanılmaktadır: anlaşma ve şeyleri birbirinden ayırmak için.[221] Doğru önermelerin saptanmasında "nesneleri olduğu gibi dile getiren" ifadesinin kullanılması (*Kratylos* 385b ve *Sofist* 263 b), Lorenz'e göre, dikkatle yorumlanırsa, kendi temel savı olan şu savla aynı şeyi söylemektedir: bir nesneye ilişkin bir önermenin –basit bir temel önermenin– geçerliliği, esas olarak, yalnızca yüklemin nesneye karşı önermede kullanılışının, aynı yüklemin nesneleri biribirinden ayırmak için daha önceki önerme dışı kullanımı ile karıştırılmasına dayanmaktadır.[222] Ama bu ikinci kullanım, yalnız öğretme-öğrenme ortamında ortaya konabilir. Bununla bizi diyaloğa dayalı doğruluk kavramına götürecek olan ana unsurlar ortaya konmuş olur.

Öğreten-öğrenen durumunda, konuşarak ve eyleyerek bir

---

[220] Lorenz, "Der dialogische Wahrheitsbegriff", 1972, s. 118.

[221] Platon, *Kratylos*, 387b-388b.

[222] Lorenz, a. g. y., s. 118-119.

"konuşma uygulama durumu" içinde bulunuruz. Bu durumlarda belli bir olgusal uyuşma söz konusu olmadığı için, konu yalnızca ussal bir uyuşmaya nasıl erişilebileceği olabilir. Lorenz'e göre bu, ancak "konuşma yapma durumlarının, konuşma uygulama durumlarında, konuşmanın her dilsel birimi için yeniden yapılandırılmaları durumunda[223] " olanaklı olabilmektedir. En basit durumda da, bu tür "konuşma yapma"ların stilize edilmiş öğretme ve öğrenme durumları olarak hazırlanmaları gerekmektedir. Bu kurgulanmış "konuşma yapma durumlarında" –temel diyalogla kurulmuş *praksis* anlamında–, "dünya ile olan dilsel ilişkilerin toplamı üzerine sorunlaştırılabilecek görüş birliği bulunmaz". Bu düzeyde ne önermeler, ne de maksimler için söz konusu olacak bir geçerlik sorunundan söz edilemez; burada yalnızca kavramların ve yüklemlerin anlaşılırlığı garantiye alınır.[224]

İlk *praksis* düzleminde artık sorunlaştırılmayan görüş birliği, daha yüksek *praksis* düzleminde–yani konuşma uygulama durumlarında– bir sava dönüşür. Lorenz'e göre "konuşma ile eylem arasında kelimelerin anlamları ötesine giden, konuşmanın temellendirilebilirliği olarak görünen, kontrol edilebilir bir bağlantı ortaya konulmalıdır."[225] Bu bağlantı, yani önermelerin geçerliliğinin kabul edilmesi, ancak tanıtlama yoluyla elde edilebilir. Bağlantının kendisi de stilize edilmiş öğretme ve öğrenme ortamında ortaya çıkarılır.[226]

III.4. Taşırılık (Fazlalık) Kuramı

Taşırılık (*redundance*) kuramı günümüz doğruluk tartışmalarında egemen çizgiyi oluşturan dilsel-çözümsel doğruluk kuramları içerisinde yer alır. Bu kuram da, dilsel-mantıksal çözümlemeleriyle doğruluk sorunun konu edinerek, klasik doğru-

---

[223] Lorenz , a. g. y., s. 119.

[224] Puntel, *Wahnheitstheorien in der neuren Philosophie*, 1983, s. 168.

[225] Lorenz, a. g. y., s. 121.

[226] Puntel, a. g. y., ss. 168-169.

luk kuramı olarak bilinen uygunluk kuramını eleştirmektedir. Bu eleştiri de, daha çok, uygunluk kuramını tamamlamaya, onun eksikliklerini gidermeye yöneliktir. Taşırılık kuramı uygunluk kuramına bir seçenek sunma yerine, daha çok bu kuramı eleştirmeye, onun temelinde yatan varsayımın yanlışlığını ya da doğruluk ifadelerinde bulunduğuna inandığı "taşırılığı" göstermeyi amaçlar.

Bu kuram da 20. yüzyılın ürünüdür.[227] Tarski'nin anlambilimsel doğruluk kuramını ortaya atmasıyla birlikte bu tartışmanın başladığı söyleniyorsa[228] da, taşırılık kuramının asıl başlatıcısı olarak görülen kişi F. P. Ramseydir.[229] Ramsey'in 1927'de yayınladığı *Facts and Propositions* adlı yazısı, hem bu kuramın ilk ortaya atılışı, hem de açık ve kısa bir sunumudur. A. J. Ayer'in Ramsey'in bu kuramını da ele alan *Language, Truth and Logic* adlı yapıtının 1936'da yayınlanmasıyla kuram bir anlamda tamamlanmış olur; çünkü bugün de taşırılık kuramı dar anlamda ele alındığında akla ilk gelen Ramsey ve Ayer'in görüşleridir. Gerçi White'ın *"Logical Superfluity of Theory of Truth,"*[230] Ezor-

---

[227] W. Franzen, kendileri taşırılık kuramının kurucuları sayılmasalar ve doğruluğu bu kuramdaki bağlamıyla bir anlam çözümlemesi olarak ele almasalar da, Thomas von Aquinas ile Leibniz'de, hatta Aristoteles'te bize bu kuramı çağrıştıran ifadelerin olduğu kanısındadır. Aquinas'ın *De propositionibus modalibus*, adlı yapıtı ile Leibniz'in *Generales Inquistiones de Analysi Notioum et Veritatum* adlı yapıtından alıntılarla Franzen bu savını temellendirmeye çalışır. Yine ona göre Frege'de bu kuramın temel öğelerine rastlamak olanaklıdır (Franzen, 1982, ss. 86-90).

[228] Bkz. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, Einleitung, s. 19.

[229] Puntel bu saptamaya katılmakla birlikte, Ramsey'i önceleyen birileri olduğu düşüncesindedir. Buna örnek olarak da Frege'yi gösterir. Frege'ye göre "5'in bir temel sayı olduğu düşüncesi doğrudur" tümcesi dikkatlice ele alınırsa, bunun '5 bir temel sayıdır" yalın tümcesinden daha fazla bir şey söylemediği görülür (Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien*, (der.) G. Patzig, Göttingen, 1962) Puntel, *Wahrheitstheorien in der neuen Philosophie*, s. 70, Dipnot 1.

[230] A.R. White, *Truth*, London, 1970, s. 91.

sky'nin "'*No Truth' Theory of Truth*,"[231] adlı yapıtlarında ortaya koydukları doğruluk görüşleri, Strawson'ın edimsel (*performatif*) doğruluk kuramı, Williams'ın yalın doğruluk görüşü ile Grover, Camp ve Belnap'ın ortaya koydukları doğruluk görüşleri de kimilerince bu çerçevede ele alınmaktadır[232]

Bu kuramın temel savı içlerinde "doğru" sözcüğü yer alan önermelerde bu sözcüğün gereksiz olduğu, yeni bir bildirimde bulunmadığı, bu nedenle de bir bilgi kaybına yol açmaksızın bir yana bırakılabileceğidir. Bu kurama göre "doğru" sözcüğü tümcede taşırıdır. "Masanın üstünde bir kitabın olduğu doğrudur" yerine, daha basit biçimde "masanın üstünde bir kitap var" denebilir; bununla da hiçbir bilgi kaybına yol açılmış olmaz. O halde "doğrudur" ifadesi, bir söyleyiş biçimi ya da vurgulama olarak tümcede yer alabilir; ama bunun ötesinde savlanan şey için hiçbir anlamı yoktur. Öyleyse tümcedeki "doğrudur" yüklemi taşırıdır. Ayrıca doğruluk sorununun kendi başına bir sorun olarak ele alınması da gereksizdir; doğruluk, ancak bir dil sorunu olarak, diğer dil sorunlarıyla birlikte ele alınmak durumundadır.

III.4.1. F. P. Ramsey- Taşırılık Kuramının Filizlenişi

"Fakat yargılara ilişkin çözümlerimizi daha ileriye götürmeden önce, gerçekte doğruluk sorunu diye bir sorunun olmadığını, yalnızca dilsel bir karışıklığın (*a linguistic muddle*) söz konusu olduğunu göstermek için, doğruluk ve yanlışlık hakkında bir şeyler söylenmesi gerekmektedir."[233] Bu saptama Ramsey'in neden doğruluk konusuyla ilgilendiğinin açık bir ifadesidir. Ramsey'e göre doğruluk esas olarak önermelere ilişkindir. Doğ-

---

[231] G. Ezorsky, "The 'No Truth' Theory of Truth", *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, Bd. III, Wien, 1969, 172-176.

[232] W. Franzen (1982, s. 84-170) taşırılık kuramını bu çerçevede ele alır; buna karşılık Puntel edimselci, yalın (normal-dilsel), formal-semantik ve fundamental semantik doğruluk kuramlarını, dilsel-çözümsel doğruluk kuramları genel adı altında ayrı ele almaktadır (Puntel, a. g. y., s. 70).

[233] Ramsey, "Facts and Propositions", *The Foundations of Mathematics and other Essays*, R.B.Braitwaite (der.), 1954.

ruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olan önermeler açıkça verilmiş ya da betimlenmiş olabilirler. Birincisi söz konusu olduğunda, "Sezarın öldürüldüğü doğrudur" demenin Sezarın öldürülmüş olması ötesinde bir anlamı olmadığı; aynı şekilde "Sezarın öldürüldüğü yanlıştır" demenin de Sezarın öldürülmemiş olması ötesinde bir anlam ifade etmediği açıktır.[234] Öyleyse neden bu tür tümceler kurduğumuz sorusuna Ramsey, ya söyleneni vurgulamak için yapıldığı, ya bir söyleşiş tarzı olduğunu, ya da savımızın, kanıtlamanın içinde yer aldığını belirtmek için yapıldığı yanıtını verir. Böylece yukarıdaki ifadeler yerine "Sezarın öldürüldüğü bir olgudur" ya da "Sezarın öldürülmüş olması olguya ters düşmektedir" de diyebiliriz.

Fakat doğruluğu-yanlışlığı söz konusu olan önermelerin betimlendiği, ama açıkça verilmediği durumda yeni bir sorunla karşılaşılmaktadır. Zira normal dilden alınan bu tür ifadelerde "doğru" ve "yanlış"ın –ifadenin içeriğinde hiçbir azalma olmaksızın– bir yana bırakılması pek olanaklı görünmemektedir. Ramsey buna örnek olarak "o her zaman haklıdır" ifadesini verir. Bu tümceyle anlatılan söz konusu kişinin ileri sürdüğü savların herzaman doğru olduğudur. Burada aynı şeyi "doğru/haklı" sözcüğü olmaksızın anlatmak olanaksız gibidir. Fakat bu görünüşte böyledir; çünkü "onun söylediği herzaman doğrudur" önermesi şu şekilde çözümlenebilir: "her P için, eğer o p olduğunu iddia ediyorsa, P doğrudur". Burada açıkça görüldüğü gibi, "P doğrudur" ifadesi "P" ile aynı işlevi yerine getirmektedir. "Sezarın öldürüldüğü doğrudur" ile "Sezar öldürüldü" tümceleri aynı değerdedir. Yanlış anlama İngilizcedeki *"is true"* (doğru-dur) ifadesinin tümcenin yüklemi olarak tümceye katılmak zorunda olmasından kaynaklanmaktadır; bu arada "P"nin kendisinin de bir yüklemi olduğu unutulmaktadır. Ramsey bunu biraz daha açık hale getirmek için sorunu, bir ilişki (**aRb** ilişkisi) biçiminde ele alır. Hep doğru söylediğini savladığımız kişinin önermelerini bir ilişki biçiminde ortaya koy-

---

[234] Ramsey, "Facts and Propositions", s. 142.

duğunu varsayarsak, "o her zaman haklıdır" önermesi şu şekilde de ifade edilebilir: "Her **a**, **R**, **b** için, **aRb** iddia ediliyorsa, o halde **aRb**". Böylece burada da "doğrudur"(*is true*) ifadesinin taşın olduğu, atılmasıyla ifadenin bildiriminde bir azalmanın olmadığı gösterilmiş olur. Sonuç: her durumda, önermenin doğrudan verilmiş olmadığı durumda da, "doğru" sözcüğü taşırıdır.[235]

"Doğru" eklentisinin taşırılığının gösterilmesiyle birlikte, daha genel bir sonuç da kendiliğinden ortaya çıkmış olur: aslında sorun doğruluk ya da yanlışlıkla ilgili değil, yargının veya savın kendi doğasıyla ilgilidir. Bu nedenle yargıyı çözümlediğimizde sorunu da kendiliğinden çözmüş oluruz.

Ramsey uygunluk kuramına ilişkin çözümlemesinde de aynı temel savdan hareket eder. Örneğin **a**'nın **b** ile ilişki içinde olduğunu **(aRb)** ifade eden bir yargı, **a** ile **b** aynı ilişkinin öğeleri iseler doğru, değilseler yanlıştır. Bu yargı, **a**'nın **b** ile ilişkide olduğunu gösteren bir olgu varsa doğru bir yargıdır biçiminde de dile getirilebilir; fakat bu durumda yapılan şey bir çözümleme değil, bir dolaylı dile getirme ya da açıklamadır: "**a**'nın **b** ile ilişki içinde olduğu olgusu mevcuttur" ifadesi, "**a** ile **b** ilişki içindedir" ifadesinden farklı değildir.[236] O halde 'doğru' 'yanlış' sözcüklerinin gerekli olmadığı bu çözümlemelerle gösterilmiş olmaktadır.[237] "Ayrıca doğruluk sorunu denilen bir sorun yoktur, sorun bir dil karışıklığıdır."[238]

---

[235] Ramsey, a. g.y., s. 143.

[236] Ramsey, a. g. y., s. 142.

[237] Ramsey'in burada söz konusu ettiğimiz yazısının sonunda kendisinin de açıkça söylediği gibi, burada ileri sürülen temel sav, Wittgenstein'ın görüşleriyle yakından ilintili görünmektedir. Mantığının Wittgenstein'dan kaynaklandığını söyleyen Ramsey, aslında öğretisindeki pragmatist öğeler dışındaki herşeyin ona dayandığını söyler– pragmatizmini ise B. Russell'dan aldığını belirtir (Bkz. Ramsey, "Facts and Propositions", s. 155).

[238] Ramsey, a. g. y., s. 141.

III.4.2. A. J. Ayer'de Taşırılık Kuramı

Taşırılık kuramının kararlı savunucularından birisi de A. J. Ayer'dir.[239] *Facts and Propositions*'dan 9 yıl sonra yayınlanan *Language, Truth and Logic* adlı yapıtının bir bölümünde, Ayer, (V. Bölüm) ağırlıklı olarak doğruluk konusunu ele alır. Yazıda asıl amaç kendisinden önceki kimi görüşleri eleştirerek mantıkçı pozitivizme yer açmaktır. Bu arada bir yan sorun olarak

---

[239] Burada asıl kaynak olarak alınan *Dil, Doğruluk ve Mantık* (1936)'ta Ayer ateşli bir biçimde taşırılık kuramını savunur. Söylenenlerin Ramsey'in söylediklerinden –bağlamlarının ve amaçlarının farklılığı dışında– pek farkı yoktur. Ama 1963'te yayımlanan "Truth" adlı başka bir yazısında (*The Concept of a Person and Other Essays*, Macmillan co. Ltd. 1968-2. Basım, London) Ayer'in görüşünde kimi değişiklikler görülür. Bu yazının sonunda (s.187), tartışma çizgisinin Ramsey'in tartışma çizgisinden oldukça farklı olmasına karşın, kendisinin bu tartışmalarıyla Ramsey'in kendi başına bir doğruluk sorunu olmadığına ilişkin görüşünü temellendirmiş olmayı umduğunu belirtir. Fakat Ramsey'in iddia ettiği gibi, "doğru" ve "yanlış"sözcüklerinin yalnızca üslup ve retorik aracı olarak kullanıldığını kabul etmez. Gerçi doğru ve yanlışın yalnız bu anlamda kullanıldığı örnekler vardır; ama çoğunlukla bunlar onayıcı ya da yanlışlayıcı bir öğeyi de içlerinde taşırlar. "P doğrudur" önermesini bize karşı kullanabilecek olan olası bir itiraza karşılık, P önermesiyle dile getirilen olguyu bildiğimizi açık kılmaya çalışırız. Ama daha sıkça yaptığımız, bu ifadelerin, ortaya atılacak bir sava giriş olarak değil de, birisinin başka türlü olduğunu iddia ettiği bir sava karşı kendi onayımızı ya da yadsımamızı ifade etmek için kullanırız. 'Doğru' sözcüğünün "evet, bu doğru" veya "hayır, bu doğru değil" ya da "bana anlattığın şey yanlış", "söylediğin doğru" gibi tümcelerdeki kullanımlarında, "doğru" ve "yanlış" bir yana bırakılabilir –en azından doğrudan elenebilir– görünmemektedir (Ayer, a. g. y., s. 165). "Doğrudur" (is true) ifadesi bir betimleyle bağlantılı olarak kullanıldığında, bu betimlemeye uygun düşen her önermeye ilişkin onaylamayı ifade etme olanağını bize verir. "Doğru" ve "yanlış" niteliklerini yüklediğim tümce, betimlemeye uygun düşüyorsa, duruma göre, tümceyi onaylayarak güçlendirmekte ya da yadsımaktayım. Sonuç olarak "doğru" ve "yanlış"ı yüklemler diye görmemek, dar anlamda, yanlış ise de, bu görüşün savunucuları da son analizde haklıdırlar (Ayer, a. g. y., s. 166).

doğruluk sorunu da ele alınır. Ayer'in doğruluk sorununa yaklaşımı eleştireldir, temelde yapılan yanlışları göstermeyi amaçlamaktadır. "Doğruluk"la ilgilenenlerden genelde beklenen, "doğruluk nedir?" sorusuna yanıt getirmeleridir; bu yanıt ise sonuçta bir doğruluk kuramı oluşturmaktadır. Ayer'e göre, konu ciddi olarak ele alınırsa, "doğruluk nedir?" sorusunun böyle esaslı bir soru olmadığı görülecek; bu durumda onunla ilgilenecek bir kuram beklemek de yanlış olacaktır.[240] Ayer "x nedir?", "x'in doğası nedir?" türünden soruları tümüyle kullanılan "sembolün tanımına" ilişkin sorular olarak görür. Böyle bir tanımı soru konusu edinmek ise, içinde x'in yer aldığı tümcelerin, içinde x ya da onun eşanlamlısının yer almadığı tümcelere nasıl çevrilebileceğini sormak demektir. Bunu doğruluğa uyguladığımızda, "doğruluk nedir?" diye sormak, tümcenin "P doğrudur" biçimine nasıl dönüştürülebileceğini sormaktır.[241]

Ayer'e göre, bu anlamda doğruluğu çözümlediğimizde görürüz ki, "p doğrudur" biçimindeki tüm tümcelerde "doğrudur" mantıksal olarak gereksizdir. Örneğin birisi "Kraliçe Anne öldü" önermesinin doğru olduğunu söylüyor ise, onun tüm söylediği Kraliçe Anne'nin ölü olduğudur. Buna benzer biçimde birisi, "'Oxford İngilterenin başkentidir' önermesi yanlış"tır diyorsa, onun ifade ettiği tek şey Oxford'un İngilterenin başkenti olmadığıdır. Böylece bir önermenin doğru olduğunu söylemek, onu evetlemek; yanlış olduğunu söylemek ise onun karşıtını iddia etmektir. Bu da bize göstermektedir ki, "doğru" ve "yanlış" terimleri kendi başlarına bir şey ifade etmezler, yalnızca tümce içinde evetleme ya da değilleme göstergesi işlevi görürler. Bu durumda "doğruluk" kavramını çözümlemek de gereksizdir.[242]

Ayer'e göre doğruluk tartışmalarında yapılan temel yanlış-

---

[240] Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz Ltd. 1970, s. 87.

[241] Ayer, a. g. y., s. 88.

[242] Ayer, a. g. y., ss. 88-89.

lık, "doğru" sözcüğünün asli bir nitelik ya da ilişkiyi gösterdiğine veya temsil ettiğine inanılmasıdır. Başka bir deyişle, geleneksel doğruluk kuramının doğruluğu, "gerçek bir nitelik" ya da "gerçek bir ilişki" olarak ele almasıdır. Doğruluk bu türden bir varolan, bir yerlerde duran "bir şey" diye ele alınınca, bu "şey"in peşine düşen, onu arayanların olması da doğaldır. Ama böyle bir arayışın hedefine ulaşması olanaksızdır; çünkü "doğruluk nedir?" sorusu, kimilerinin beklediklerinin aksine, "p doğrudur" tümcesinin çözümlenmesi ötesinde bir şey içermez. Ayer bunu örneklerle açık kılmaya çalışır. "Doğruluk bazen uydurma bir şeyden daha yadırgatıcıdır" önermesi ile "p'nin doğru, q'nun yanlış olduğu ve p'nin beni q'dan daha fazla şaşırtığı p ve q değerleri vardır" tümcesiyle eşdeğerdir. Ele alınabilecek başka herhangi bir örnek de bize temel varsayımımızın doğru olduğunu göstermektedir: "doğruluk nedir?" sorusu "'p doğrudur' tümcesinin çözümlemesi nedir?" sorusuna indirgenebilir. Bu soru da ciddi bir sorunu dile getirmez; çünkü "p doğrudur" önermesi, p'nin evetlenmesinden başka bir şey değildir.[243] Öyleyse, bu anlamda doğruluk sorunu diye bir sorun yoktur. Ama soru, "bir önermeyi doğru ya da yanlış kılan şey nedir?" sorusuysa, ya da bunun daha açık bir ifadesi olan "kendilerine dayalı olarak p'nin p olduğu (doğru olduğu) koşullar ile p'nin p olmadığı (yanlış olduğu) koşullar nelerdir?" sorusu ise durum tamamen değişmektedir. Çünkü bu sorular "önermelerin geçerliğini, daha açık bir deyişle, önermelerin geçerliğinin nasıl gösterilebileceğini sorgulamaktadırlar.[244] Eğer bu anlamda bir doğruluk sorunundan söz ediliyorsa, doğal olarak bir doğruluk sorunu vardır;[245] ama yalnız bu anlamda.

III.4.3. P. F. Strawson'da Taşırılık Kuramı

Strawson'ın doğruluk görüşünün dilçözümsel doğruluk ku-

---

[243] Ayer, a. g. y., s. 89.

[244] Ayer, a. g. y., s. 90.

[245] Franzen, 1982, s. 93.

ramları içinde yer aldığı açıktır; ama onun taşırılık kuramı sayılıp sayılamıyacağı o kadar açık değildir. Kimileri[246] onun görüşünü edimsel (*performativ*) doğruluk kuramı diye adlandırırlar; kimileri[247] ise ona betimsel-olmayan doğruluk kuramı derler. Ama bu kuram genellikle taşırılık kuramı içerisinde ele alınır.[248] Strawson'ın doğruluk sorununa ilişkin yazılarında tüm bu adlandırmaları haklı çıkarabilecek noktalar bulmak olanaklıdır. Fakat bu yazılar[249] yayımlanış tarihlerine göre ele alınırsa, onun 1949'da yayımlanan ilk yazısında ağırlıklı olarak görülen edimsel öğelerin daha sonraki yazılarında gittikçe azaldığı, buna kar-

---

[246] Bunların başında "*Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*" adlı kitabında Strawson'ın görüşlerini edimselci doğruluk kuramı olarak taşırılık kuramından ayrı ele alan L. Bruno Puntel ile G. Ezorsky ("Performativ theory of truth", *Encylopedia of Philosophy*) gelir.

[247] A. R. White bir yapıtında (*Truth*, 1970, London, s. 99) Strawson'ın açıklamalarını betimsel-olmayan doğruluk kuramı diye adlandırır. W. Franzen da bu adlandırmayı çok yerinde bularak, onun "taşırılık kuramı" adlandırmasına seçenek oluşturabileceğini söyler (Franzen, 1982, s. 96-97).

[248] Bunun için bkz. Franzen, 1982, s. 96.

[249] Strawson'ın konuya ilişkin ilk yazısı 1949 tarihlidir (*Analysis* dergisinin 9. sayısında, ss. 83-97'de yayımlanır). Burada Strawson Tarski'nin semantik doğruluk kuramını eleştirir; Ramsey'in konuya ilişkin açıklamaları ele alınıp geliştirilir. İkinci yazı esasen Austin'in bir yazısına (Truth, *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. XXIV, 1950) eleştiri olarak 1950 yılında yayımlanır ("Truth", *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. XXIV, 1950). Bu yazı aynı zamanda kendi kuramının geliştirilmesidir. "*A problem about truth- a reply to Mr. Warnock*" (bu yazı Pitcher'ın editörlüğünü yaptığı *Truth*-Englewood Cliffs, 1964- adlı kitapta yer alır) başlığını taşıyan yazısı ise Austin ile birlikte uygunluk kuramının savunucularından olan Warnock'un eleştirisidir. Onun dördüncü yazısı da aynı şekilde Austin'e karşı yazılan bir polemik yazısıdır (Truth- a reconsideration of Austin's views, *The Philosophical Quarterly* 15, 1965, s. 289-301). Strawson, doğrudan bu konuya ilişkin bir diğer yazısı olan ve 1971'de yayımlanan Meaning and Truth (*Logico-Linguistic Papers*, s. 70-184) adlı yazısında da yukarıdaki tartışma çizgisini sürdürür.

şılık taşırılık kuramına yakın öğelerin gittikçe arttığı görülür. 1949'da yayımlanan *Truth* adlı yazısının başında söylediklerine bakılırsa onun Ramsey'in görüşlerine yakınlığı açıklık kazanacaktır: "Bu yazıda kendimi deney önermelerinin doğruluğuna ilişkin soruyla sınırlandırıyorum. Amacım çok önceleri F. P. Ramsey tarafından ortaya konulmuş olan düşünceleri incelemekten ibarettir". Burada onun Ramsey'in görüşlerini temele aldığını açıkça ifade ettiğini görmekteyiz. Bu nedenle onun görüşlerini taşırılık kuramı çerçevesinde ele almanın yanlış olmayacağı düşüncesindeyim.

Yukarıda anılan *Truth* adlı yazısında Strawson, birisi olumlu öteki olumsuz iki tezi ele alır. Birincisi Ramsey'in savunduğu, ".... olduğu doğrudur"la biten tümcelerde "doğrudur" ifadesini atmanın tümcenin anlam içeriğinde bir değişikliğe yol açmayacağı savıdır. Daha genel söylenirse, bu bir savın doğru olduğunu söylemenin yeni bir sav olmadığı, sadece öncekinin tekrarı olduğudur. Strawson bu tezi doğru, ama ölçüsüz bulur. Bir önermenin doğru olduğunu söylemekle yeni bir bilgi, yeni bir sav ortaya konulmuş olmaz, bu doğrudur; ama "bu ifade doğrudur" denildiğinde, ilk önermeden farklı, ondan *fazla* hiçbir şeyin olmadığını söylemek de mümkün değildir.

İkinci tez ise, bir ifadenin doğru olduğu söylendiğinde, nesne-dilindeki bir tümce üzerine bir ifadenin ortaya konulduğunu, yani doğruluğun anlambilimsel özelliğinin veya anlambilimsel "doğru" yükleminin nesne-dilindeki bir tümceye uygulandığını, bunun sonucunda da üst-dildeki bir önermenin oluşturulduğunu söylemektedir. Strawson bu tezi yanlış, ama onun anlatmak istediği şeyi doğru bulur. Daha açık bir söyleyişle, bir önermenin doğru olduğu söylenildiğinde, bu önermenin dışına çıkılmakta, yeni bir şey yapılmaktadır; ama bu yeniliğin ya da farklılığın bir tümce üzerine yapılan yeni bir ifadeden oluştuğunu söylemek de yanlıştır.[250] Strawson örnek olarak "güveler ge-

[250] Strawson, "Wahrheit", Bubner (der.), *Sprache und Analysis*, Vandenhoeck and Ruprecht, 1968, Göttingen.

celeri uçar (1) ile "güvelerin geceleri uçtuğu doğrudur (2) tümcelerini ele alır. Anlambilimsel doğruluk kuramının savı, 2. tümcenin 1.den farklı olarak birinci tümce üzerine bir önerme olduğudur. Strawson 2. tümcenin dilsel bir şey üzerine bildirimde bulunmadığını söyler.[251] Aslında "doğru" sözcüğüyle bir şey üzerine yeni bir şey söylemiş olmam; doğruluk bir nitelik, işaretlerin bir niteliği değildir;[252] "doğru" da bir yüklem, üstdile ilişkin bir yüklem değildir.[253] Bu nedenle, "doğrudur" ifadesi tümcelere uygulanamaz, aslında bu ifadeninin bir şeye uygulanması da mümkün değildir.

Bu nedenle Strawson, "bir önermenin doğru olduğunu söyleyen, yeni bir önerme ortaya koymuş olmaz" tümcesiyle özetlenebilecek olan taşırılık kuramının temel savını doğru bulur. "Bir önermenin doğru olduğu söylenildiğinde, bu önermenin nesnesi üzerine yeni bir şey söylenmiş olmaz; eğer bu nesne üzerine yeni bir şey söylenirse, ona ilişkin daha önce söylenmiş olan şey tekrarlanmış olur.[254] Bununla birlikte bir önermenin doğru olduğunu söyleyen kişi, yeni bir şey söylememiş olsa da, yeni bir şey yapmış olur. "Doğru" sözcüğü ne iddia edici (*assertive*), ne de betimleyici bir nitelik taşır, sadece edimsel (*performativ*) bir nitelik gösterir.[255] "Bekçinin söylediği doğrudur" demek, "bekçi bir şey söyledi, ben de onu onaylıyorum" demektir. "Onu onaylıyorum" demekle yeni bir şey betimlemiş olmam, yalnızca yeni bir şey yapmış olurum. Gerçi yalın ve karmaşık tümcelere göre durum farklılık göstermektedir. Karmaşık tüm-

---

[251] Strawson'a göre ikinci tümceyle Türkçe "güveler gece uçar" tümcesi üzerine bir şey söylendiği iddiası yanlıştır. Çünkü bu tam olarak şu demektir: "Türkçe 'güveler gece uçar' tümcesi doğrudur". Eğer (2) ve (1) ile aynı savda bulunuluyorsa, (2) ile Türkçe bir tümce üzerine bir şey söylenemez; çünkü (1) Türkçe bir tümce üzerine değil, güveler üzerine bildirimde bulunmaktadır (Strawson, 1968, s. 98).

[252] Strawson, "Wahrheit", s. 98.

[253] Franzen, *Die Bedeutung von "wahr" und "Wahrheit"*, 1982, s. 99.

[254] Strawson, a. g. y., s. 104.

[255] Franzen, a. g. y., s. 99.

celer söz konusu olduğunda "doğrudur" betimleyici bir ifadeye ilişkin iken; yalın tümcelerde "bu doğrudur" örneğinde olduğu gibi, o yalnızca bir işaret zamiri olarak yer almaktadır. İlk durumda, açıkça ifade edilmemiş bir üst-dil tümcesinin örtük varlığını görmek olanaklıdır; ikinci durumda ise ifade yalnız onaylayıcıdır. Ama her iki durumda da "doğrudur" ifadesi asla bir sav ya da üst-sav işlevine sahip değildir.[256] Bu nedenle "doğrudur"la yeni bir bilgi ya da açıklamanın ortaya konulması söz konusu olmamaktadır. Bu kullanılışlarında 'doğru' sözcüğünün işlevi tamamen edimseldir.

Burada bir ayraç açarak, Strawson'ın Austin'den aldığı "edimsel" sözcüğünü hangi anlamda kullandığına değinmek yerinde olacaktır; çünkü Strawson bu sözcüğü Austin'den farklı bir bağlamda kullanır.[257] Ona göre, Austin'in söz ettiği anlamda edimsel bir sözcük, şimdiki zamanın bildirim kipinde birinci şahıs için kullanılan bir fiildir. Konuşanın (öznenin) bir yapmasını betimler gibi görünmektedir; ama gerçekte o bu yapmanın kendisidir. Daha açık söylenirse, "doğrudur"un kullanılışı konuşanın herhangi bir eylemini betimlemekten çok, kendisi bir tümce ya da ifadeyi betimlemiş gibidir. Bu nedenle, Strawson'ına göre Austin'in kullandığı anlamda "doğrudur" ifadesi yerine, belirli durumlarda rahatlıkla "onu onaylıyorum"[258] konulabilir. "Doğru" sözcüğünü kullanarak bir şeyi tekrarlamadan onaylayabiliriz.[259]

Strawson "doğru" sözcüğünün tümceler üzerine konuşmada kullanılabilecek üst-dile ait bir yüklem olmadığını göstermek

---

[256] Strawson, a. g. y., s. 111.

[257] Bunun için bkz. J.L. Austin, "Other Minds", *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 20, 1946, s. 169-175).

[258] "Doğru" ya da "doğrudur" yalnızca "onaylama" belirtmek için kullanılmaz, sözcük kimi başka bağlamlarda da kullanılır; hatta bu diğer anlamlarda kullanılışı, onaylayıcı olarak kullanılışından daha sıktır. Ama diğer kullanılışlarında da sözcük, betimleme amacıyla kullanılmaz ya da bu kullanılışlarında da "doğrudur" ifadesiyle bir betimlemede bulunulmaz.

[259] Strawson, 1968, s. 114.

için,[260] onun kullanılışını "evet" sözcüğünün kullanılışı ile karşılaştırır. Örnek olarak "Hans burada mıydı?" sorusuna verilen "evet" yanıtını ele alır. Ona göre bu evet yanıtıyla, "Hans burada mıydı?" tümcesi *üzerine* konuşulduğu düşünülmeyecektir. Burada "evet"in kullanılışı, dilsel bir gerekliliğin, yani bir sorunun yöneltilmiş olmasının doğal sonucudur. Fakat çoğunlukla bunun tersine, "evet" denilmekle hiçbir şey üzerine konuşulmadığı, hiçbir şekilde bir sav ileri sürülmediği, yalnızca bir sorunun yanıtlandığı iddia edilmektedir. Strawson'a göre bu bir açıdan doğru olmakla birlikte, başka bir açıdan yanlıştır. Ama herhangi bir raporda, yukarıdaki konuşma "o, Hans'ın burada olduğunu söyledi" biçiminde aktarılmış olsaydı, hiçbir sorun kalmazdı.

Strawson "evet"in kullanımına ilişkin olarak şunları söyler: *birinci olarak*, o dilsel bir gereklilikten dolayı, yeni bir sorunun yöneltilmesi durumunda kullanılır; *ikinci olarak* bu kullanım üst-dilsel değildir, soruyu yanıtlayan soru üzerine bir şey söylemez, yalnızca soruyu yanıtlar; *üçüncü olarak*, bu kullanımla birlikte bir sav da ileri sürülmeye çalışılırsa, bu savın içeriği sorunun içeriği ile aynı olur, yani bu savda sorunda kapsanandan daha fazla bir bildirim yer alamaz.[261]

"Evet"le ilgili olarak yürütülen bu tartışma aynı şekilde "aynısı, tam söylendiği gibi" anlamına gelen "*Ditto*" sözcüğüyle ilgili olarak da yürütülür. "Ditto" da "evet" gibi dilsel bağlamın gerekli kıldığı durumlarda söylenen bir sözcüktür. Kimsenin bir şey söylemediği bir ortamda "Ditto" denilirse, ne doğru söylenilmiş bir şeyle ilgili olarak yanlış bir bildirimde bulunulmuş olur, ne de yanlış söylenilmiş bir şeye ilişkin doğru bir bildi-

---

[260] Strawson'ın doğrulukla ilgili bu ilk yazısında (*Truth*, 1949) asıl amacı, Tarski'nin semantik doğruluk kuramının yanlışlığını göstermektir. Kendi doğruluk kuramı bu eleştiriler çerçevesinde söylenenlerden çıkmaktadır. Bu durum Strawson'ın doğruluk konusundaki yazılarının genel özelliğidir. Tarski ile başlayıp, Austin ve Warnock ile süren tartışmaları, onun doğruluk görüşlerini bulduğumuz yerler olmaktadır.

[261] Strawson, 1968, s. 105.

rimde bulunulmuş olur. Aslında hiçbir bildirimde bulunulmuş olmaz, yapılan anlamsız ve amaçsız bir açıklamadan öte bir şey değildir. Ama önceden birisi bir sav ileri sürmüşse, bu durumda *"Ditto"* bir amaca hizmet eder, bir ölçüde konuşmacının söylediği şey tekrarlanmış olur. Fakat yine de yeni, üst bir önerme ortaya konulmuş olmaz. Bu şu biçimde daha iyi anlatılabilir: yapılan açıklama bir önerme (ifade) değil, dilsel bir gerçekleştirmedir (edimdir); birinci durumda bunun için hiçbir sebep yokken, ikinci durumda bu gerekli olmaktadır. Bu nedenle de bir edim ya da gerçekleştirme, ancak ikinci durumda geçerli olmaktadır.[262]

Sonuç olarak Strawson "evet" ve *"Ditto"* sözcüklerinin, "doğrudur" ifadesiyle aynı anlamda kullanıldığını belirtir. Bunları kullanmakla ikinci konuşmacı birincinin söylediğini tekrar etmekte, en azından söyleninin içeriğiyle ilgili olarak, onu onaylamakta, ama yeni bir sav ileri sürmemektedir. "Doğrudur" savlayıcı bir ifade değil, gerçekleştirici, edimsel bir bildirimdir. Söylenenin onaylanması anlamına gelmektedir.[263] Onaylama ise betimleme değil, bir yapma, bir işlemdir.

Strawson 1950'de yayımlanan *Truth* başlıklı yazısında da benzer örneklerle "doğrudur" ifadesinin işlevini göstermeye, onun tümce içindeki yerini anlatmaya çalışır. Burada ilk yazısından farklı olarak Tarski'nin yerini Austin, anlambilimsel doğruluk kuramının yerini de uygunluk kuramı almıştır. Ayrıca edimselcilik görüşünden de uzaklaşma görülmektedir.

---

[262] Strawson, 1968, s. 108.

[263] Daha önce de belirtildiği gibi onaylama 'doğru' sözcüğünün tek işlevi değildir. Aynı şekilde bu sözcük *'konzessive'* ve *'expressive'* olarak da kullanılmaktadır. "Doğrudur, ama..." ya da "kabul ediyorum, ama..." biçimindeki tümcelerde "doğrudur" onaylayıcı değil, 'konzessive' olarak kullanılmaktadır (Strawson, 1968, s. 114). Bazen de "doğrudur" konuşmacının görüşünü paylaşmak için değil de, ona işaret etmek, onu göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Strawson onun bu üçü dışında da kimi kullanımları olduğunu, ama bu üçünün en sık rastlanan kullanımlar olduğunu söyler (Strawson, a. g. y., s. 115).

Strawson'a göre, Austin bize uygunluk kuramının biraz iyileştirilmiş bir biçimini sunmaktadır.[264] O, "doğru"nun tümcelere ilişkin bir yüklem olduğunu iddia eden anlambilimsel varsayımı yadsımakla birlikte, dil ile onun dışındaki dünya arasında bir bağlantının olanaklı olduğunu ve doğruluğun da bu bağlantıya ilişkin olduğunu söylemekle, yine yanılgıya düşmektedir. Bu nedenle Strawson uygunluk kuramının onu iyileştirmek yerine, tümüyle ortadan kaldırılmasının daha yerinde olacağını düşünür[265] Ona göre bu kuramın temel yanılgısı doğruluğu bir ilişki olarak görmesinden kaynaklanmaktadır[266]

Strawson 1950'de yayınlanan bu yazısında, kimi yeni düzeltme ve düzenlemeler de yapar. "Doğrudur" ifadesinin işlevine ilişkin olarak ileri sürdüğü edimselcilik savının biraz ileri gittiğini kabul ederek, onun kullanılışını en alt düzeye indirir. Bu da onun görüşünün taşırılık kuramı çerçevesinde ele alınabilmesi için yeni bir dayanak oluşturur.

İkinci olarak "doğrudur" ifadesinin mantıksal olarak gereksiz olduğuna söyleyen Ramsey ve Ayer'in savlarını ele alarak, onların aksine, bu ifadenin mantıksal olarak taşırı[267] olmadığını ileri sürer.[268] p'nin doğru olduğunu söylemek, p demekle aynı şey değildir. Gerçi Ramsey de ikisini tam özdeş bulmaz, "p doğrudur" ifadesinin bir söyleyiş biçimi ya da vurgulama olarak kullanıldığını söyler. Aslında her üç filozof da "doğrudur"

---

[264] "Bir önerme ne zaman doğrudur? Bunu yanıtlamaya çalıştık ...: önerme olgulara uygun düştüğü zaman. Biraz bu dili[burada Türkçeyi] bilen birisi için bu yanıt yanlış olamaz. Hatta ben bunun yanlış bulunmasının olanaksız olduğunu söylüyorum" (Austin, "Wahrheit", M. Schirn (der.) *Sprachhandlung- Existenz- Wahrheit. Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie*, 1974, s.166).

[265] Strawson, "Truth", *Logico-Linguistic Papers*, (1971, ss. 190-213), s. 190.

[266] Franzen, 1982, s. 106.

[267] Ramsey ve Ayer ile Strawson arasındaki ayrılık daha çok kullanılan terminolojiden, daha açık deyişle "mantıksal" sözcüğünün çok anlamlılığından kaynaklanmaktadır (Bkz. Franzen, 1982, 109).

[268] Strawson, *Truth*, 1971, s. 209.

ifadesinin önermenin içeriğine yeni bir şey eklemediğini, bu ifadenin bir başka açıdan ele alınıp incelenmesi gerektiğini söylerler; aralarındaki farklılık, Ramsey'in çok kısa ele aldığı, yeterince açıklamadığı bu diğer yanı Strawson'ın ayrıntılı olarak ele almasından kaynaklanır.[269] Yoksa Strawson, "doğrudur" ifadesini kullanmanın "mantıksal olarak gereksiz" olduğunu söylediğinde, bununla söylemek istediği, "p'nin olduğu doğrudur"un her açıdan p açıklamasıyla özdeş olmadığı, her iki açıklamanın da aynı işlevi yerine getirmedikleridir.

Ramsey ve Ayer "doğrudur"un mantıksal olarak gereksiz olduğunu söylediklerinde, bununla anlatmak istedikleri, "doğrudur"un içinde yer aldığı ikinci önermenin birincisinin içeriğine bir şey katmadığıdır. Buna karşın Strawson (1950'deki *Truth* adlı yazısında) "doğrudur"un mantıksal olarak gereksiz olmadığını söylediğinde, bununla anlatmak istediği ikinci önermenin iletişimsel işlevi bakımından pekâlâ birinciden fazla, onda olmayan bir şey içerdiğidir.[270] Ama bunun onun yeni bir bildirimde bulunmadığı, içerik olarak birinciden farklı olmadığı konusunda bir anlaşma vardır. Bu nedenle Ramsey ve Ayer'den sonra Strawson'ı da taşırılık kuramının savunucularından saymak yanlış olmasa gerektir.[271]

---

[269] Franzen, 1982, s.109.

[270] Bkz. Franzen, 1982, s. 108.

[271] Franzen, burada ele alınanların dışında, taşırılık kuramının üçüncü bir aşamasından söz eder; ona göre, Ayer ile Ramsey birinci, Strawson ikinci aşamayı oluşturmaktadırlar. Bu son döneme ilişkin olarak da iki çalışmadan söz eder. Bunlardan birincisi D. L. Grover, J. L. Camp ve N. D. Belnap tarafından ortaklaşa yazılıp (*Philosophical Studies* 27, 1975, s. 73-125'te) yayımlanan "A Prosentential Theory of Truth" adlı yazı ile C. F. Willams'ın *What is truth?* adlı kitabıdır (Cambridge, 1976, Cambridge Un. Press). Birbirinden bağımsız biçimde ortaya çıkan bu iki çalışma ortak ya da benzer sonuçlara ulaşırlar. Çünkü dayanaklarını ya da köklerini buldukları toprak hemen hemen aynıdır. Bu, her ikisi için de Ramsey, Strawson, Arthur N. Prior gibi isimlerdir. Buna karşın aralarında kimi farklılıklar olduğu, vardıkları sonuçların tam örtüş-

III.5. Pragmatizmin Doğruluk Kuramı–W. James

İlk tohumları Charles Pierce tarafından atılan, ama etkili bir felsefe akımı haline gelmesini William James'e borçlu olan pragmatizm, felsefeye, dünyaya ilişkin bu ya da şu açıklamanın doğru olmasının, hayatımızda ne türden değişiklikler yaratacağını anlama görevi verir. Önemli olan karşıt iki sav ya da kuramdan hangisinin doğru olduğunu bulmak değil, biri ya da öbürünün doğru olmasının kılgısal olarak ne gibi değişikliklere yol açacağını saptamaktır. Bu nedenle pragmatizm, "sadece bir yöntem" –ama birçok metafizik ya da kurgusal tartışmayı sona erdirebilecek yöntem olarak görülür. Onun "hiçbir dogması ve yönteminden başka öğretisi" yoktur. O "*yalnızca bir araştırma tavrı demektir. İlk şeylerden, ilkelerden, kategorilerden, var sayılan zorluklardan başını çevirme ve ileriye, son şeylere, meyvelere, sonuçlara, olgulara bakma tavrı...*"[272]

Pragmatizm kendisini bir yöntem, farklı ve karşıt kuramların zorunlu olarak geçtikleri bir "koridor" gibi görür; aynı zamanda, dolaylı olarak, farklı bilgi ya da kuramların doğruluğuna ilişkin bir açıklama niteliğindedir. Pragmatizm için farklı ya da karşıt kuramların bilgisel değeri aynıdır. Bir bilim adamı, bir estetikçi ile bir din adamının yaptıkları iş, ortaya koydukları açıklamalar aynı değerdedir. Buradan çıkan sonuç ise doğruluğun kendi başına hiçbir önem taşımaması, yalnızca şu ya da bu kuramın doğru olmasının kılgısal olarak ne gibi değişikliklere yol açacağının belirleyici olmasıdır. Kısaca pragmatizmde doğruluk yerini pratiğe bırakmakta, kendisi bir değer olmaktan çıkmaktadır. Doğruluğa ilişkin bu olumsuz tutuma karşın, pragmatizmin en çok uğraştığı konuların başında doğruluk gelmektedir. Bu nedenle, sözcüğün geniş kullanımıyla pragmatizm,

---

mediği, Williams'ın diğerlerine karşılık, daha hoşgörülü olduğu söylenmektedir (Franzen, 1982, s. 137-138).

[272] W. James, "What Pragmatism Means", *The Moral Philosophy of Willam James*, J. K. Roth (der.), 1969, s. 280.

"belli bir doğruluk kuramı"[273] diye adlandırılmaktadır. W. James pragmatizmin alanını, öncelikle bir yöntem, sonra da doğruluk ile neyin kasedildiğine ilişkin genetik kuram[274] olarak belirler.

Bu sunumda görüşlerine dayanılan William James, Sciller ve Dewey'in bilimdeki doğrular ile fikir ve inançlara ilişkin doğrular arasında bir fark görmediklerini, kendisinin de onlara katıldığını söyler. Onlara göre, (kendileri de deneyimlerimizin bir bölümünden başka bir şey olmayan) tasarımlar, bizim deneyimlerimizin diğer kısımlarıyla doyurucu bir ilişkiye girmemize yardımcı oldukları kadarıyla doğrudurlar.[275] James bunu "araç olarak doğru" diye adlandırır; çünkü burada tasarımlarımızın doğruluğu onların "iş görme gücü" (*their power to work*) anlamına gelmektedir. Tasarım ya da kuramların kendi başlarına doğrulukları, pragmatizm için bir anlam ifade etmemektedir; çünkü kılgısal olarak hiçbir değişikliğe yol açmıyorsa, bu ya da şu tasarım ya da kuramın doğru olmasının hiçbir önemi yoktur. Doğruluk, bir tasarımın sonuçta bize sağladıkları, bizim yaşamımıza katkısıyla, yaşamımızda yol açtığı değişiklikle ilgili görülmektedir. Bu nedenle W. James'e göre en doğru (yeni) tasarım, bizim çok zorunlu şeylerimizi tatmin etme işlevini en iyi yerine getiren fikirdir. O yerine getirdiği işlevle kendisini doğru kılmakta, kendisini doğrular sınıfına yerleştirmektedir.[276]

Pragmatizm geleneksel doğruluk görüşü olarak bilinen uygunluk kuramına karşı çıkarak, bu kuramın zihnimiz ve gerçeklik arasında varolduğunu düşündüğü "durağan uygunluk" ilişkisini "tümüyle boş bir kavram" olarak niteler; onun yerine, tek tek düşüncelerimizle, onların da rol oynadıkları ve faydalı oldukları tüm diğer deneyimler kümesi arasındaki zengin ve aktif alışverişi koyar.[277]

---

[273] James, a. g. y., s. 280.
[274] James, a. g. y., s. 285.
[275] James, a. g. y., s. 282.
[276] James, a. g. y., s. 284.
[277] James, a. g. y., s. 285.

Bir tasarım (*idea*) yaşamımız için elverişli olduğu sürece doğrudur. Doğru yerine 'iyi' sözcüğünün kullanmasının pragmatizmi daha az itiraz edilebilir hale getireceği varsayımıyla, 'iyi' ile 'doğru' ilişkisi de tartışılır. W. James'e göre aslında, genellikle düşünüldüğü gibi, doğru iyiden tümüyle farklı bir nitelik değildir, doğruluk bir tür iyiliktir ya da *iyinin bir türüdür.* Doğru, inanç tarzında kendisini iyi olarak ispat eden herşeyin adıdır; kimi belirlenebilir sebeplerle aynı zamanda iyidir de.[278] Doğru tasarımlarda her zaman yaşam için iyi olan şeylerin bulunduğu düşünülür. Bu durumda iyinin kişiye göreceliği aynı şekilde doğruya da yansıtılmaktadır. Saltık ve tek bir doğru olmadığı savı pragmatizmin temel savları arasındadır.

Pragmacılar doğruluğun, tasarımlarımızın gerçekliğe "uygunluğu" olduğu savını bir biçimde kabul ederler; ama "uygunluk" ve "gerçeklik" kavramlarını içeriklendirmede geleneksel uygunluk kuramından ayrılırlar. W. James doğruluğu gerçekliğin bir kopyası olarak gören geleneksel uygunluk kuramının çıkmazlarına işaret ederek, kopya etmenin birçok nesne için olanaksız olduğunu, birçok nesne için de eksik bilgi verdiğini söyler. Gerçeklikle uyuşma en geniş anlamıyla, ya doğrudan o şeye, ya onu kuşatan şeylere yöneltilmek, ya da onunla veya onunla bağlantılı bir şeyle ilişkiye girmek demektir. Bu nedenle birçok durumda "uyuşma" negatif bir olguyu gösterir. Bir gerçekliği kopya etmek, aslında, onunla uyuşmanın en önemli yollarından birisidir; ama temel yol olmaktan uzaktır. Burada esas olan şey, yöneltilmiş olma sürecidir. Herhangi bir tasarım, kılgısal veya kuramsal olarak, bizim gerçeklik veya ona ait olan şeylerle ilişkiye girmemize yardım ediyorsa, yaşamımızı tümüyle gerçekliğe uyduruyorsa, o tasarım gerçeklikle yeterince uyuşacak; o gerçeklik için doğru olacaktır. Böylece *adlar* da belirli zihinsel resimler kadar "doğru" veya "yanlış" olmaktadır.[279]

---

[278] James, a. g. y., s. 290.

[279] James, "Pragmatism's Conception of Truth", *The Moral Philosophy of Willam James*, J. K. Roth (ed.), 1969, s. 300.

Bu nedenle James, durağan doğruluk düşüncesinin yerini pragmatist doğruluk kavramına bırakması gerektiğini ileri sürer. Ona göre pragmatizm soruyu şöyle sorar: "Kabul edelim ki, bir tasarım ya da inanç doğrudur, onun doğru olması herhangi bir kişinin yaşamında ne gibi değişikliğe yol açacaktır?", "Doğruluğun kılgısal (nakit) değeri (*cash-value*) nedir?" Sorunun yanıtı ise şöyle verilir:"*doğru tasarımlar kendimize uydurabileceğimiz, geçerli kılabileceğimiz, onaylayıp doğrulayabileceğimiz tasarımlar; yanlış tasarımlar ise böyle olmayanlardır.*" [280]

James'e göre, bu doğruluk, bir tasarımın doğruluğu onun kendisinde bulunan durağan bir nitelik de değildir. Doğruluk bir tasarıma katılır. Tasarım doğru hale gelir, olaylar onu doğru kılar. Tasarımın doğruluğu aslında bir olay, bir süreçtir: onun kendisini doğrulama süreci, onun doğrulanmasıdır. Onun geçerliliği, onun geçerlileşme sürecidir.[281] Doğruluk doğrulama sürecine göre belirlenip tanımlanır. "Doğru kelimesi, doğrulama-sürecini başlatan her tasarımın; faydalı ise, onun deneydeki tüm işlevinin adıdır."[282] Bu nedenle pragmatistler "faydalı olduğu için doğrudur" ile "doğru olduğu için faydalıdır" ifadelerinin aynı anlama geldiğini söylerler. W. James'e göre doğru tasarımlar, başlangıçtan itibaren bir biçimde faydalı olmadıkça, doğru tasarımlar olarak nitelenemez, değer ifade eden bir ad kazanamazlar.

Schiller'in "doğruluk 'işgören' şeydir", Dewey'in "doğruluk, 'doyum sağlayan' şeydir" tanımlarını aktaran W. James, bu belirlemeleri nedeniyle Schiller ve Dewey'in doğruluğu yadsımakla suçlandıklarını, bu suçlamanın ise onları doğru anlamamaktan kaynaklandığını söyler.[283] Ona göre bu yanılgının nedenlerinin başında, tek ve saltık doğruluk sayıltısı gelmektedir. Pragmatistler ise çoğul doğruluk anlayışını savunmakta, doğru-

---

[280] James, a. g. y., s. 295.
[281] James, a. g. y., s. 295.
[282] James, a. g. y., s. 296.
[283] James, a. g. y., s. 310.

luğu yol gösterme (*leading*) süreci olarak ele almaktadırlar. "Nasıl sağlık, zenginlik, güçlülük vb. yaşama ilişkin diğer süreçlerin adıysa, bizim için doğruluk da yalnızca doğrulama süreçlerinin ortak adıdır". Bu nedenle doğruluk peşinde koşulur; çünkü sağlık, zenginlik ve güçlülük gibi, doğruluk da elde etmek için uğraşmaya değer. Doğruluk da sağlık, zenginlik ve güç nasıl ortaya çıkmışsa öyle deneyimler dizgesi içinde ortaya konur. Durağan, hazır bulunan bir nitelik değil, sonradan ortaya çıkan, yapılan bir şeydir. O da sağlık, zenginlik ve güç gibi şeylerden önce değil, onlardan sonra gelir (*ante rem*).

Saltık doğru, gelecekteki hiçbir deneyin değiştiremiyeceği doğru anlamına gelmektedir; ama bu bizim bütün çağdaş doğrularımızın birgün birbirine yaklaşabileceğini düşünebildiğimiz ideal birleşme noktasıdır. James'e göre gerçekte böyle saltık, artık yeni bir deneyle değişemiyecek doğrular yoktur. Bugün ulaşabildiğimiz doğrularla yetinmek, yarın ona yanlış demeye hazırlıklı olmak durumundayız. Ptoleamus astronomisi, Öklid geometrisi, Aristoteles mantığı ile skolastik metafizik buna örnek verilir. Bunlar yüzyıllar boyu doğru bulunmuş; ama yeni deneyimlerle insan bu sınırları da aşmıştır. Bu nedenle W. James tüm bu doğrulara ancak göreceli doğrular, bugünkü deney sınırları içinde doğrular denmesinin yerinde olacağını belirtir. Bugünden gelecekte bu doğruların da aşılmayacağını söyleyebilmek olanaksızdır.[284] Bu nedenle pragmatizm göreceli doğrulukla yetinmeyi önerir. Bundan ötesi –yani saltık bir doğruluk– zaten olanaklı değildir.

Ayrıca pragmatistlere göre doğruluk kendi başına bir değer taşımadığı için saltık olup olmaması da önemli bir sorun oluşturmaz. "Kısaca ifade edilirse, nasıl 'haklı' yalnızca davranışlarımız için uygun [bizi sonuca götüren] yol ise, doğru da, yalnızca düşünme tarzımızda [bizi] uygun (sonuca ulaştıran) yoldur."[285] Ama şimdi bir şey için uygun olan, gelecekte tüm du-

---

[284] James, a. g. y., s. 305.

[285] James, a. g. y., s. 304.

rumlar için aynı derecede doyurucu, aynı derecede uygun olmayabilir. Deneyimlerin herzaman şimdiki doğruları aşma, bizim bugünkü bilgilerimizi düzeltme olanakları ya da yolları vardır. Bu ise saltık doğruların olanaksızlığının, doğruluk için belirleyici unsurun deney olduğunun bir başka ifadesidir. Eğer kılgısal olarak bir değişikliğe yol açmıyorsa, bir düşüncenin doğru ya da yanlış olmasının veya doğru/yanlış diye nitelendirilmesinin hiçbir önemi yoktur. Bu nedenle W. James Pragmatizmin doğruluğa ilişkin tutumunu şu soruyla özetler: pragmatizm bir tasarım ya da inancın doğruluğunu kabul etmeden önce şu soruyu sorar: "Onun doğru olması herhangi bir kimsenin günlük yaşamında ne gibi bir değişikliğe yol açar?" Bu aynı zamanda doğruluk sorununu ele alışta zihinselciler ile pragmatistler arasındaki temel farkı da bize göstermektedir.

Aslında pragmatizmin doğruluk sorununa ilişkin açıklamalarına tam anlamıyla bir doğruluk kuramı demek bile biraz güçtür. Pragmatistlerin üzerinde yoğunlaştıkları konu, doğruluğun ne olduğu değildir; bu nedenle onların sorusu "doğruluk nedir?" değil, "x'in doğru ya da yanlış olması insanların yaşamında ne gibi değişikliklere yol açar?" sorusudur. Kısaca bir ifadenin –gerçi ifadelerin yanında sözcüklerin ya da inançların doğruluğundan da söz edilmektedir– doğru olup olmamasıyla değil, onun doğru ya da yanlış olmasının sonuçlarıyla ilgilenilmektedir; ifadenin kendi başına doğruluğu pragmatistler için önemli değildir. Doğruluk yerini, doğru sayılıp sayılmamanın yol açacağı sonuçlara bırakmıştır. Bu da sonuçta onları, doğruluğun göreceli olduğu, içinde bulunulan duruma göre değişebildiği düşüncesine götürmüştür. Saltık, her kişi ve durum için geçerli bir doğruluktan söz edilemeyeceği düşüncesi pragmatistlerin en sık tekrarladıkları tezlerden biri olmuştur. Bu da sonuçta doğruluğun kendi başına değil de, ancak bir araç olarak önemli olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle, kendi başına doğruluk –yani doğruluğun kendisi– pragmatistlerce pek önemli bulunmayarak, bir yana bırakılmıştır.

Pragmatistlerin doğruluğun ne olduğunu sorusunu metafi-

zik bir soru görerek, bakışlarını yaşama çevirmeleri ve bir ifadeyi doğru ya da yanlış saymanın insanların yaşamında yol açtığı sonuçları nesne edinmeleri, onların geleneksel doğruluk kuramı olan uygunluk kuramından ayrıldıklarının, doğruluk sorununun başka bir yanını ele aldıklarının bir göstergesidir. Gerçi pragmatistler kendi görüşlerini ortaya koyarken uygunluk kuramı ile de hesaplaşmakta, onun sözde metafizik yanlarını ele alarak eleştirmektedirler; ama bu eleştirinin bir amaç olmaktan çok, bir yol açma, pragmatist doğruluk görüşünün bir yan sonucu olduğunu söylemek mümkündür– ayrıca doğruluğun neliği konusunda Pragmatizm, örtük bir biçimde de olsa, uygunluk kuramınına dayanır. Aslında pragmatist doğruluk kuramı, sonuçta, pragmatist bakışın doğruluk sorununa uygulanmasından öte bir şey değildir. Ama bunun pragmatist öğretinin önemli bir unsurunu meydana getirdiğine, bazen de pragmatizmin bir yöntem ve doğruluk görüşü diye nitelendiğine tanık olmaktayız. Sonuç olarak pragmatizmin doğruluk yerine yaşamı ya da pratiği merkeze aldığını, doğruluğu da yaşamla ya da yaşamda yol açtığı sonuçlarla bağlantısında ele aldığı söylenebilir. Kısaca doğruluk pratiğe bağlanmış, kendi başına doğruluk sorunu metafizik bir sorun görülerek reddedilmiştir.

IV. Bölüm
DOĞRULUK SORUNU ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Doğruluk-kesinlik tartışması felsefenin ilk başlangıçlarından bu yana ana sorunlarından biridir. Felsefe dolaylı ya da doğrudan bu soruyu ele alıp tartışır. Bu durum bugün de sürmektedir. Felsefenin "hakikati" arama çabası olduğu ya da hakikat peşinde olmanın felsefeyi ıralayan bir belirleme olduğu, sıkça karşılaştığımız bir saptamadır. Kitabın bundan önceki bölümlerinde bu saptamayı değerlendirebilmek için gerekli olan bilgiler ortaya konulmuştu. Burada ise, bu bilgiler ışığında doğruluk sorunu genel olarak ele alınarak, tartışmaların bugünkü gidiş yönü, doğruluğun klasik ya da geleneksel doğruluk görüşünün savladığı gibi uygunluk olup olmadığı düşüncesi ile felsefenin doğruluk sorunundan elini çekmesinin mümkün olup olmadığı tartışmaya açılacaktır.

IV.1. Günümüzde Doğruluk Sorunu

Günümüzde doğruluk tartışmaları, ister "doğruluk nedir?" sorusuna, ister " bir doğruluk ölçütü var mıdır?" sorusuna ilişkin olsun, dilçözümsel ya da anlambilimsel boyutun ağırlık kazandığı bir çizgiye kaymıştır. Buna pragmatizmi, dilsel pragmatizm boyutunu da eklemek gerekir. Bir yandan A.Tarski'nin anlambilimsel doğruluk kuramı ve bu çizgide gelişen tartışmalar– burada L. Henkin ve S. Kripke'nin adları anılabilir–; öte yandan başını J. Habermas, K. Otto Apel gibi Alman filozoflarının çektiği, –ama bunların da arkasında Austin, J. Searl gibi dil felsefecilerinin yer aldığı– transzendental pragmatizm ya da dilsel pragmatik tartışmalar ilk akla gelenlerdir. A. R. White, P. Strawson, E. Tugendhat, K. O. Apel, J. L. Mackie, C. F. Williams ve D. Davidson gibi doğruluk sorununu ele alan felsefecilerin tartışmalarında hep dilsel-anlambilimsel, pragmatist çizgi egemendir.

Bir yandan Ramsey ve Ayer tarafından başlatılan taşırılık

kuramı, Peter F. Strawson, Amerikalı yazarlar Grover, Camp ve Belnap ile İngiliz felsefeci C. J. F. Williams tarafından sürdürülmüş; taşırılık Ramsey ve Ayer'in görüşlerinde olduğundan daha geniş anlamda ele alınmıştır.[1] "Doğru" sözcüğünün taşırılığının pek açık görülemediği durumları ele alan C.J. F. Williams, "Percy'nin söylediği doğru" (*What Percy says is true*) gibi bir örnekle, buradaki "doğru"nun (*is true*), günlük konuşma dilinin kimi güçlüklerinden dolayı taşırı değilmiş gibi göründüğünü, bu ifade biçimsel dile ya da mantık diline çevrildiğinde, bu sözcüğün taşırılığının açık hale geldiğini söyler. Onun deyişiyle, "Percy'nin söylediği doğrudur" ifadesinin yüzeysel yapısını ya da görünüşünü aşıp, temeldeki yapıya inildiğinde, "doğru"(dur) yüklemi "buharlaşıp uçmaktadır;"[2] çünkü burada "doğru"(dur) yüklemi, hakiki bir yüklem değildir, bir yüklem gibi görünmektedir, ama aslında yüklem değildir. Sonuç olarak, burada da "doğru" diğer benzer durumlarda olduğu gibi taşırıdır. Williams'a göre, "Percy'nin söylediği doğru (dur)" ifadesi, "bazı p'ler için: Percy diyor ki p ve p" biçimine sokulduğunda bu taşırılık açıkça görülmektedir.[3]

Aynı tartışmayı sürdüren Grover, Camp ve Belnap ise,[4] "doğru (dur)" (*it is true*) ve "bu doğru(dur)" (*that is true*) gibi ifadelerin, işlevleri açısından, ön tümceler (*prosentences*) olarak görülmesi gerektiğini söylerler. Ön tümceler zamirlere benzerler; zamirler adlarla ilişkilerinde ne tür bir işlevi yerine getiriyorlarsa, ön tümceler de tümcelerle ilişkilerinde o işlevi görürler.[5] Bu tür doğruluk ifadelerinin tüm işlevi ve anlamı budur.

Bu son tartışmaların da açıkça gösterdiği gibi, doğruluk so-

---

[1] W. Franzen, "Zur neueren Wahrheitsdiskussion", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 35, 1981, s. 80.

[2] Daha fazla bilgi için bkz. C. J. F. Williams, *What is Truth?*, Cambridge, 1976.

[3] Franzen, a. g. y., s. 82.

[4] D. L. Grover, J. L. Camp, N. D. Belnap, "A prosentential Theory of Truth", *Philosophical Studies* 27, 1975, ss. 73-125.

[5] Franzen, a. g. y., s. 81.

runu bugün daha çok "doğruluk" kavramı olarak, bir dilsel-mantıksal sorun olarak ele alınmaktadır. Bu "'doğruluk' ne anlama gelmektedir?"den, "'doğru'nun tümcede yerine getirdiği işlev nedir?", "'doğru' sözcüğü gerekli midir?" sorusuna kadar uzanmaktadır. Ama tartışma "doğruluk" kavramıyla sınırlanmakta, doğruluğun bir yanı, doğru bilginin hakkında olduğu şey ya da bilgi nesnesi araştırma dışı tutulmaktadır. Nesne-dil bağlantısının sorunluluğu, birçok felsefeciyi, dil içinde kalmaya, bilgiyi dilsel öğelerle sınırlamaya götürmüştür. O. Neurath'ın ifadesiyle "gerçi dilin bir kısmıyla diğer kısımları üzerine konuşulabilir, ama deyim yerindeyse "dilsel-olmayan" bir hareket noktasından, bütün olarak dil üzerine konuşulamaz.... Bütün olarak dil 'yaşantılar'la veya 'dünya' ya da 'verili olan'la karşılaştırılamaz... Bir ifade ortaya koyan kişiler olarak, bu ifadenin dışında bir konum alamayız, yani aynı zamanda hem şikayetci, hem mağdur, hem de yargıç olamayız.[6]

Bu ise, doğruluğun uygunluk ilişkisinden ziyade bir tutarlılık ilişkisi olarak ele alınmasını getirmiş, gerek ortaya konulan önermeler, gerekse bu önermeleri ortaya koyan kişiler arasındaki tutarlılık ya da görüş birliği, doğruluk ya da doğruluk ölçütü diye görülmüştür. Sonuçta doğruluk bir tartışım, söyleşim ortamında ele alınabilecek, konuyla ilgili kişilerin kendi görüşlerini serbestçe ortaya koymalarıyla ulaşılabilecek bir uylaşım, bir görüş birliği, ya da görüş birliğine yaklaşma olarak ele alınmış; böylelikle doğruluğun ancak göreceli olabileceği sonucuna varılmıştır. Buna göre doğru ifade ya da sav, üzerinde en fazla görüş birliğine varılabilen ifade ya da savdır. Tartışmanın kendisi tartışmaya konu olan nesnenin önüne geçmiştir. Tartışma ya da tartışmanın hedeflediği olası bir uylaşım, o durumda doğruluğun söz konusu olduğunun kanıtı sayılmış, nesne üzerine konuşma yerini tartışıma bırakmıştır.

---

[6] O. Neurath, "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis* 2, 1931, s. 396-397'dan aktaran Puntel (1983, s. 208-209).

IV.2. Doğruluk Temelde Hep Uygunluk mudur?

"Doğruluk nedir?", "Hangi bilgiler doğrudur?" sorularına geleneksel biçimde "bilginin nesnesine uygunluğudur", "nesnelerine uygun düşen bilgiler doğrudur" yanıtı verilmiş; "doğruluk" bir ifadenin hakkında olduğu şeye uygunluğu diye anlaşılmıştır. "Neyin neye uygun düştüğü" konusunda farklı açıklamalar yapılmakla birlikte, genellikle, farklı biçimlerde içeriklendirilen bu iki uç arasındaki uygunluğun doğruluk olduğu kabul edilmiştir.

İlk dile getirilişini Aristoteles'in "varolanın olmadığını veya varolmayanın olduğunu söylemek yanlış, buna karşılık varolanın olduğunu, varolmayanın olmadığını söylemek doğrudur" ifadesinde bulan, klasikleşmiş tanımına ise Aquinas'ın *"veritas est adaequatio rei et intellectus"* ifadesiyle ulaşan uygunluk kuramı, aslında günlük dildeki yerleşik doğruluk anlayışının kuramlaştırılmasından başka bir şey değildir. Aristoteles'in doğruluk kavramına ilişkin açıklamaları da, diğer felsefî çözümlemeleri gibi ontolojik yaklaşıma dayanır. Ontolojik yaklaşım ise olanı olduğu gibi, bağlantıları içinde ortaya koyan yaklaşımdır. Doğruluk kavramına ilişkin açıklama da bu türdendir. Doğruluğun ne olduğunu Aristoteles, günlük dildeki kullanımından hareketle ele alır –bugün de günlük konuşma dilinde doğruluk aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu kullanımda, söylenen ile hakkında konuşulan şey arasındaki uygunluğa doğruluk denilmektedir. Öyleyse doğrulukla ilgili tartışmaların dayanakları bu nokta olmak durumundadır. Kimi değişik biçimleri ortaya çıkmasına karşın, uygunluk kuramı, esasen hep bu temel kabüle bağlı kalır– diğer doğruluk kuramları da aslında hep bu doğruluk tasarımını örtük olarak da olsa varsayarlar.

Ama özellikle yüzyılımızda ortaya çıkan kimi doğruluk kuramları uygunluk görüşüne karşı çıkarak, doğruluğun uygunluk olamayacağını, uygunluk ilişkisini saptamanın, sınamanın olanaklı olmadığı ileri sürerler. Uygunluk kuramında gördük-

leri bu vb. "çıkmazlar"[7] onların hareket noktasını oluşturur. Bu kuramlardan en önemlileri tutarlılık kuramı ile görüş birliği (*Konsensus*) kuramıdır. Tutarlılık kuramı bir bilginin ya da ifadenin doğruluğunu, onun konuya ilişkin diğer bilgi ya da ifadelerle tutarlı olmasında görürken; görüş birliği kuramı doğruluğu, konuyla ilgilenen kişilerin düşünceleri arasındaki tutarlılıkta görür.

Ne var ki, tutarlılık kuramı, doğruluğun ne olduğunu, anlamını açıklamaktan çok, doğruluk kavramının doğru kullanımına ilişkin koşulları saptamaya, sonuç olarak da, bir doğruluk ölçütü sağlamaya yöneliktir. Bir doğruluk ölçütü ise, doğruluğun kendisini, ne olduğunu ortaya çıkarmaya değil; doğruluğu saptamaya, sınamaya yönelik bir araçtır. Bu nedenle bir doğruluk ölçütü hep doğruluğu, bir doğruluk tasarımını varsayar, ona dayanır. Tutarlılıkla saptanmaya çalışılan da, hep bu temele alınan doğruluk tasarımı, ifadenin duruma uygunluğudur. Tutarlılık kuramı örtük olarak, doğruluğun bilginin nesneye uygunluğu olduğunu kabul eder; ama onu sınamanın güçlüklerini aşmak için, nesneye gitmek –çünkü bu tutarlılık kuramına göre olanaksızdır– yerine, yalnız bilgiler alanında kalarak, onlar arasındaki tutarlılığa bakarak, doğruluğun olup olmadığı saptanmaya çalışılır. Ortaya konulan önerme, konuya ilişkin diğer önermelerle tutarlılıysa, doğruluk, yoksa yanlışlık söz konusudur. Kısaca uygunluk düşüncesi burada da temelde varsayılmaktadır. Tutarlılık ölçütüyle saptanmaya, sınanmaya çalışılan bu uygunluktur; tutarlılık, uygunluğun olup olmadığına ilişkin kanıt sağlamaktadır. Önermeler ya da bilgiler arasında tutarlılık varsa, onlar doğru, yani nesnelerini olduğu gibi verdikleri varsayılmaktadır. Bakılan bilgiler arası tutarlılıktır, ama asıl bilinmeye, saptanmaya çalışılan, bilgilerin hakkında oldukları şeye uygunluklarıdır. Sadece bu uygunluk doğrudan nesnelere gidilerek yapılamadığı için, bilgiler ya da önermeler arasındaki

---

[7] Bu eleştiriler için bkz. H. Tepe, "Doğruluk Uygunluk mudur?- Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş", *Felsefe Tartışmaları* 13, 1993, ss. 70-72.

tutarlılığa bakılarak, uygunluk ilişkisi hakkında dolaylı bir sonuç çıkarılmaktadır. Bu da uygunluk düşüncesinin tutarlılık kuramında da varsayıldığını göstermektedir. Aslında uygunluk düşüncesine seçenek olarak ortaya atılan tüm diğer doğruluk kuramlarında –başta görüş birliği veya söyleşim kuramı olmak üzere– durum bundan pek farklı değildir.

Ayrıca tutarlılığın tek başına bir doğruluk ölçütü oluşturabileceği de oldukça tartışmalıdır. Tutarlı olan her dizgeyi doğru saymak, kişiyi içinden çıkılması güç kimi sorunlarla karşı karşıya bırakabilir. Sonuçta ya doğruluk"tan tamamen vazgeçmek, "doğru"-"yanlış" nitelemelerini hiç kullanmamak, ya da onun yerine tutarlılığı koymak gibi bir ikilemle karşılaşılır. Bu nedenle, tutarlılık kuramı, uygunluk kuramına seçenek oluşturabilecek bir kuram olarak değil de, onu tamamlayacak bir kuram olarak düşünülmelidir.

Görüş birliği kuramı da, tutarlılık kuramı gibi, doğruluğu ya da bilgiyi oluşturan iki uçtan birini, "şeyler" ya da "nesneler" yanını ayraç içine alır. Bu kuramın savunucularından olan Habermas'a göre, "doğruluğa ilişkin sorular, deneyim ve eylemden soyutlanmış olan tartışımlara dayanırlar. Bir nesne durumunun dile getirildiği gibi olup olmadığını, deneyimlerin apaçıklığı değil, tanıtlamanın gidişi belirler. Doğruluk tasarımı, ancak tartışım yoluyla doğrulanabilen geçerlik savlarına dayanarak geliştirilebilir."[8]

Bu kuramda tutarlılık kuramındaki önermeler arası tutarlılık yerini, "bilgi özneleri"nin uylaşımına bırakır. Bir bilginin doğruluğu, o bilgiyle ilgili tüm kişilerin tartışımla ulaşabilecekleri görüş birliğinde görülür. "Önermelerin doğruluğunun koşulu, tüm diğer kişilerin olası onayıdır. Benim dışımdakilerin her birinin, benim X nesnesine yüklediğim P yüklemini, haklı olarak yüklediğim konusunda, emin olabilecek durumda olmaları gerekmektedir. Doğruluk, akla dayalı bir görüş birliğine eriş-

[8] J. Habermas, "Wahrheitstheorien", *Wirklichkeit und eflexion*, H. Fahrenbach (der.), 1973, s. 218.

meye söz vermek demektir."[9] Bu anlamda görüş birliği ise, konuşmaya katılabilecek her kişinin aynı nesneye, aynı yüklemi yükleyebileceği bir uylaşımdır.

Yukarıda tutarlılık kuramına yöneltilen tüm eleştiriler, temel tezleri itibariyle tutarlılık kuramıyla tam bir koşutluk içinde olan, görüş birliği kuramı için de geçerlidir. Habermas, "ideal konuşma" ya da tartışma ortamıyla –zaten bulunduğunu varsaydığı nesnelere uygunluğu– doğruluğu ortaya çıkarmaya, göstermeye çalışır. Yanıtlanmaya çalışılan soru "doğruluk nedir?" değil, "doğruluğa nasıl ulaşılacağı" ya da "bir savın doğru olduğunun nasıl kanıtlanabileceği"dir. Bu ise daha baştan bir doğruluğu varsaymayı gerektirir. "İdeal tartışma ortamı"ndan beklenen, nesne ile nesneye ilişkin savlar arasındaki uyuşmayı ya da uyuşmamayı ortaya çıkarmasıdır. Bir uygunluk ilişkisi varsayılmaksızın, bunun nasıl ortaya çıkarılacağı, sınanacağı ya da tanıtlanacağını sormanın bir anlamı kalmaz.

Burada kısaca ele alınan iki doğruluk kuramına ve uygunluk kuramına bir seçenek olarak ortaya atılan kimi diğer kuramlara bakıldığında, bunların, aslında doğruluk sorunuyla ilgili farklı şeyleri nesne edindikleri görülür. Görüş birliği kuramı örneğinde de olduğu gibi, uygunluk kuramının kimi güçlüklerini aşma çabası, sonuçta bu kuramı da içinden çıkılması güç sorunlarla karşı karşıya bırakır. "İdeal konuşma ortamı"nın sağlanması, ya da sağlandığının saptanması, bir görüş birliğine varılması, hiçte dil-dünya ilişkisinde ortaya çıkan sorunlardan daha kolay çözülebilecek bir sorun değildir. Ayrıca, yukarıda da değinildiği gibi, doğruluğun uygunluk olduğu temel düşüncesi, tüm bu kuramlarda da varlığını sürdürür. Günlük kullanımında "doğruluk", yalnız "uygunluk" ilişkisini niteleyen bir sözcük olarak kullanılır; bilim ve felsefe dilinde de durum bundan farklı değildir. Uygunluk kuramını eleştiren, ona seçenek oluşturma savında olan doğruluk kuramlarının tartışmaları dikkatlice incelendiğinde, bu tartışmaların temelinde de hep bir

[9] Habermas, a. g. y., s. 219.

örtük varsayım olarak "uygunluk" düşüncesinin yer aldığı görülür. Bu kuramlarca aranılan da, bilginin doğruluğu, doğru olması, söylenenin ya da ifade edilenin hakkında olduğu şeye uygunluğu ötesinde bir şey değildir. Tutarlılık kuramı bunu, bir önermeyi aynı nesneye ilişkin diğer önermelerle karşılaştırarak; görüş birliği kuramı ise, önermeyi (geçerlik savını), aynı şeyle ilgili diğer kişilerin görüşlerine başvurarak başarmaya çalışır. Her ikisi de bir anlamda sınama etkinliğidir. Doğru olduğu söylenen ya da savlanan önerme, başka önerme ya da kişilerin de bunu desteklemesi yoluyla sağlamlaştırılmaya çalışılır. Ama doğruluğun, söylenin ya da önermenin nesnesine uygunluğu olduğu varsayımı hep temelde yer alır. Ayrılık noktası, bunun nasıl saptanacağı, gösterileceği, kanıtlanacağı, sağlam ve güvenilir kılınacağıdır. Kısaca bu kuramların temelinde yer alan örtük soru, "doğruluk nedir?" değil, "doğruluk nasıl saptanabilir, kanıtlanabilir?" sorusudur. Aranılan doğruluğun ne olduğu değil, geniş anlamda bir doğruluk ölçütüdür. Bu ölçütü, tutarlılık kuramı, ilgili önermenin içinde bulunduğu dizgeye "uygunluğu"nda, görüş birliği ya da söyleşim kuramı ise, "geçerlik savı"nın konuyla ilgili diğer kişilerin söylediklerine "uygun düşmesi"nde, onlarla tutarlı olmasında bulur.

Bu nedenle, taşıdığı kimi sorunlu yanlara karşın, "uygunluk kuramı rakipsizdir. Başka bir seçeneği yoktur: 'doğruluk' diye bir şeyin varlığını yadsıyan bilinemezci bile, kendisini ancak 'doğruluk' kavramını bilgiyle gerçeklik arasındaki uygunluk anlamında kullanırsa anlatabilir."[10] Aynı durum, doğruluğun göreceli olduğunu savunan kişi için de geçerlidir. Bilinemezcilik ve görecelilik tezleri, ünlü yalancı antinomisinde olduğu gibi, kendi kendilerini ortadan kaldıran tezlerdir.

---

[10] W. Franzen, "Das Wahrheitsproblem–was ist das eigentlich?", *Die Wissenschaft der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft*, H. J. Sandkühler (der.), 1978, ss. 91-92.

IV.3. Doğruluk Felsefe İçin Vazgeçilmez midir?

Sofistlerden günümüze tarihsel geçmişi ana hatlarıyla gözden geçirilen doğruluk tartışması, bugün de felsefe çalışmalarının ilgi odaklarından biridir. Gerek doğruluk kavramı, doğruluğun saltıklığı-göreceliliği, kesinliği gibi konular, gerek doğruluk ölçütü, gerekse doğrulama/yanlışlama ve temellendirme yöntemi ile ilgili tartışmalar bugün de sürmektedir. Doğruluk sorunu felsefecilerin bir türlü vazgeçemedikleri sorunlar arasındadır. Doğruluk gerçekten de felsefe için vazgeçilmez midir?

Bilgiyi, bilgeliği arama uğraşısı, "bilgelik sevgisi" olarak felsefe, kendi doğası gereği, doğruluktan ya da "hakikat" arayışından vazgeçemez. Felsefenin özü, ister bilgeliği arayışta, yani yalnızca arayışta görülsün, isterse bu arayışla ulaşılan açıklamalarında görülsün, bu yukarıdaki saptamayı değiştirmez. Felsefeci hep soruları olan, sorularıyla yolda olan, arayan bir kişidir. Bu aramanın kökeninde insandaki kuramsal bilme isteği, bildiklerine karşı duyduğu "kuşku", bildiklerinin onda uyandırdığı "hayret" yer alır. Ama bunlar kadar, onun yaşadıklarında gördükleri, diğerlerinin de yaşadığı, ama yalnız onun gördüğü kimi kılgısal sorunlar da yer alır. İster kuramsal, ister kılgısal temelli olsun, ister kuramsal bir sorundan, ister kılgısal bir sorundan kaynaklansın, felsefecinin arayışı, sorusuyla ortaya koyduğu sorunu aydınlatmaya, soruyla farkına varılan bilinmeyeni bilinir kılmaya yöneliktir. Kısaca bu arayış doğru bilgi peşindedir. Onun izini sürer. Onu arar. Bulur da –bu olanağın, doğru bilgi olanağının bilgisi olmaksızın aramanın da zaten pek bir anlamı olmazdı. Doğru açıklamalar, doğru görüşler, doğru kuramlar, ama hep "doğru" diye nitelendirilen bilgiler peşindedir felsefeci. Doğrudan vazgeçmesi, sormadan, aramaktan, soruşturmadan vazgeçmesi anlamına gelir. Bu ise felsefenin özüne aykırıdır –doğal olarak her türlü bilgi etkinliğinin de.

Burada hemen akla gelen, doğru bilgi arayışında felsefenin tek başına olup olmadığı sorusudur. Doğru, bilgilerin bir özelliği ise, bilgilerin, açıklamaların, görüşlerin, kuramların doğruluğundan yanlışlığından söz ediliyorsa, felsefenin doğruluk arayışında tek başına olmadığı açıktır. Gerçekten de bir bilim

adamının araştırmalarıyla ulaşmaya çalıştığı, peşinde olduğu şey doğru bilgiler ötesinde bir şey değildir. Doğru, onun çalışmalarının da merkezinde yer almaktadır. Aslında her türlü bilgi etkinliğinin, bilgisel araştırmanın temelinde örtük de olsa doğruluk yatar. Araştırmada, soruşturmada bulunan kişi, çalıştığı alanda doğruların olduğunu, bunlara şu ya da bu biçimde ulaşmanın olanaklı olduğunu, daha çalışmasının başında örtük biçimde de olsa kabul eder. Onu böyle bir araştırmaya götüren, böyle bir araştırmayı olanaklı kılan da, aslında onun bu örtük varsayımıdır. Doğru bilgi olanaklı olmasaydı ya da olanaklı görülmeseydi, onu aramak da anlamsız olurdu.

"Doğru" ya da "doğru bilgi" felsefe ve bilimlerin ortak temelidir. Ama doğruluğu yalnızca bilim ve felsefeyle sınırlamak da olanaklı değildir. Doğruluk öncelikle kimi kılgısal sorunların karşımıza çıkardığı bir sorundur. Doğruyu arama, yaşamını sürdüren insanın sürekli karşı karşıya olduğu bir durumdur. "Doğru" kararlar vermek, "doğru" kararları "doğru" bilgilere dayandırmak, "doğru" eylemlerde bulunmak kişinin yaşamının ayrılmaz unsurlarıdır. Kişi doğruluk sorunuyla hergün karşı karşıyadır. Bu nedenle kimi bilgikuramsal (bilinemezcilik, şüphecilik, görecilik vb. tezlerle) nedenlerle doğruluk tartışmalarına son verilse de, doğruluk sorunu varlığını sürdürecektir; çünkü doğruluk sorunu temelde kılgısal bir sorundur –en azından kılgısal boyutu olun bir sorundur.

Sonuç olarak doğruluk ne felsefe, ne bilimler, ne de günlük yaşam için vazgeçilebilir bir kavramdır. Bilginin söz konusu olduğu her yerde, bilgiye dayanmanın, bilgiyle hareket etmenin ilke edinildiği her durumda doğruluk da işin içindedir.

Tüm bu temellendirmelere karşın, "felsefe için doğruluk neden vazgeçilmezdir?" ya da "neden doğruluk bir felsefe sorunudur?" gibi sorular hala sorulabilir. Zira felsefeye ilişkin sıkça karşılaşılan bir ifade olan, felsefenin "doğruluğu ya da hakikati arama çabası" olduğu belirlemesi, felsefenin doğrulukla diğer bilgi alanlarından apayrı bir bağlantısı olduğunu dile getirmektedir. Bu beklentinin temelinde ise belirli bir felsefe anlayışı yatar. Felsefeden beklenen felsefe sorunlarını ay-

dınlatmanın ötesinde, belirli türden bir "hakikat"i, herşeyi bize açıklayıverecek bir öğretiyi bize sunmasıdır. Bunu yapabilecek tek bilgi etkinliği de felsefedir– en azından bu beklentinin ne derece yerine getirilebileceğini açıklığa kavuşturabilir. Bu türden beklentilerin temelinde yer alan "hakikat"in ne olduğu pek açık olmadığı için de, "hakikati" dile getiren görüşlerin varlığına, hatta çok sayıda olmasına karşın beklenti de sürer. Sonuçta "hakikat"in belki de yalnızca beklemede, aramada olduğu türünden çıkarımlar yapılır.

Varlıksal doğruluk (hakikat) ile bilgisel doğruluğun karıştırıldığı yukarıda doğruluk ya da hakikat kavramı bir yana bırakılırsa, doğruluğun önemli bir bilgikuramsal sorun olarak felsefe sorunları içinde yer aldığı açıktır. Doğruluğun ne olduğu, nerede söz konusu olduğu, ne tür bir ilişki olduğu, bu ilişkinin uçlarında nelerin yer aldığı, uygunluk ilişkisi mi, tutarlılık ilişkisi mi olduğu, doğruluk yanlışlığın nasıl saptanacağı, bir doğruluk ölçütü olup olmadığı gibi sorular doğruluk sorunuyla ilgili olarak ilk akla gelen ve filozoflarca yanıtlanmaya çalışılan sorulardır. Sordukları ya da bekledikleri şeye bakılırsa, bu soruların halis felsefe soruları oldukları, felsefi bilgi ve açıklama peşinde oldukları söylenebilir. Kısaca tüm bu sorular, yanıtlarını ya da yanıtlanabilirliklerini felsefe çözümlemelerinde bulmayı beklemektedirler. Gerek felsefe tarihinde yer alan birçok bilgi görüşünde, gerekse günümüz doğruluk kuramları tartışmasında, bu sorulara yanıt oluşturabilecek pek çok bilgi ve açıklama olduğu açıktır; bu bilgi ve açıklamaların her türlü beklentiyi karşıyamadıkları, karşılayamayacakları da.

Bu çalışmada, doğruluğa ilişkin bu bilgi ve kuramları birada sunmaya, incelemeye, tartışmaya açmaya çalıştım. Hala "doğruluk nedir?", "hakikat nedir?", "felsefe neden bir türlü hakikate ulaşamıyor?" sorularının sorulduğunu duyar gibiyim. Eğer okuyucu bu sorular karşısında kendisini kitabın başında olduğundan daha iyi duyumsuyorsa, bu çalışma, az da olsa, amacına ulaşmış demektir. Bundan ötesi yine okuyucuya, konuya ilişkin daha ileri okumalara kalmaktadır.

KAYNAKÇA

ANSELMUS, *De Veritate, Über die Wahrheit*. F. S. Schmitt (çev.), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1966.

—,"Hakikat Üzerine (De veritate)", *Ortaçağda Felsefe*. Çotuksöken-Babür, Ara Yay, İstanbul, 1989.

AQUINAS, Thomas, *The Summa Theologica* (Vol.l). W. Benton (der.), *Encylopaedia Britannica*, London, 1952.

—, *Von der Wahrheit*. A. Zimmermann (der. ve çev.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986.

ARISTOTELES, *Metaphysics*. The Basic Works of Aristotle, R. Mckeon (der.), Random House, New York, 1968.

—,*Peri Hermenieas* (*On Interpretation*). The Basic Works of Aristotle, R. Mckeon (der.), Random House, New York, 1968.

—,*Topica* (*Topics*). The Basic Works of Aristotle, R. Mckeon (der.), Random House, New York, 1968.

ARMOUR, Leslie, *The Concept of Truth*. Von Gorcum Comp., Assen, 1969.

AUSTIN J. L., "Other Minds", *Proceedings of Aristotelian Society*. Vol. 20, 1946, ss. 169-175.

—,*Wahrheit, Sprachhandlung- Existenz -Wahrheit. Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie*. M. Schim (der.), Frommann, Stuttgart, 1974. (Orjinali "Truth", Proceedings of Aristotelien Society, Vol. XXIV, 1950).

AYER, J. Alfred, "Truth", *The Concept of a Person and Other Essays*. Macmillan co. Ltd., Londra, 1968.

—, *Dil, Doğruluk ve Mantık*. (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu) Metis Yayınları, İstanbul, 1984.

BLACK, Max, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge, 1964.

BLANSHARD, Brand, *The Nature of Thought*. 2. Vol., Humanities Press, New York, 1978.

BOLLNOW, F. Otto, *Doppelgesicht der Wahrheit*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1975.

BRADLEY, F., "On some Aspects of Truth", *Essays on Truth and Reality*. Oxford University Press, Londra, 1968.

—, "Coherence and Contradiction", *Essays on Truth and Reality*. Clarendon Press, Oxford,1968.

—, *Apperance and Reality*. Oxford Un. Press, Londra, Oxford, New

York, 1969.
BRAND, Gerd, "Husserls Lehre von der Wahrheit", *Philosophische Rundschau*. 17, 1970, ss. 57 -94.
BRANDENSTEIN, B. F., *Wahrheit und Wirklichkeit*. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1965.
BRENTANO, Franz, *Wahrheit und Evidenz*. O. Kraus (der.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1962.
CARNAP, Rudolf, *Introduction to Semantics*. Cambridge/Mass., 1942.
"Remarks on Induction and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*. 6, 1945-46, ss. 590-602.
—, "Reply to Felix Kaufmann" *Philosophy and Phenomenological Research*. 9, 1948-49, ss. 300-304.
—, "Truth and Confirmation.", *Readings on Philosophical Analysis*. H. Feigl, W. Sellars (der.). Appleton-Century-Crofts, New York, 1949, ss. 119-127.
—, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*. Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1969.
—, "The Philosophers Replies.", *Philosophy of Rudolf Carnap* P. A. Schlipp (der.), Cambridge University Press, London, 1987.
DAVIDSON, Donald, "True to the Facts", *Journal of Philosophy 66*. 1969.
DEL-NEGRO, Walter, "Zum Wahrheitsproblem", *Kant-Studien*. 30, 1/2, 1925, ss. 115-134.
DESCARTES, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. (Çev.) Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, 1942.
—, *Metod Üzerine Konuşma*. (Çev.) Mehmet Karasan, Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1947.
—, *Felsefenin İlkeleri*. (Çev.) Mehmet Karasan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967.
DIELS/KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* II. Weidmann Verlag, 1972.
DUCASSE, J. C., "Propositions, Truth and the Ultimate Criterion of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*.4, 1943-44, ss. 317-340.
EWIG, A. C., *Idealism: A Critical Survey*. Methuen, London,1934.
EZORSKY, G., The 'No Truth' Theory of Truth, *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*. Bd. III, Wien, 1969, ss. 172-176.
FEIGEL, H., SELLARS, W., (der.), *Readings in Philosophical Analysis*. Appleton-Century-Croffts, New York, 1949.
FLASCH, Kurt, 'Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Can-

terbury', *Philosophisches Jahrbuch.* 72, 1964.
FLEISCHER, Margot, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte.* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1984.
FRANZEN, Winfried, 'Das Wahrheitsproblem- was ist das eigentlich?', *Die Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft.* (der.) H. J. Sandkühler, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1978.
—, 'Zur neueren Wahrheitsdiskussion', *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* Band 35, 1981, ss. 76-79.
—, *Die Bedeutung von 'wahr' und 'Wahrheit'.* Karl-Alber Verlag, München-Freiburg, 1982.
FREGE, G. *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien.* G. Patzig (der.), Vandenhoeck, Göttingen, 1962.
GILL, J. H., 'Wittgenstein's Concept of Truth', *International Philosophical Quarterly.* 6, 1966.
GROVER,J. L., CAMP, Jr.,NUEL, D., BELNAP, JR., 'A Prosentential Theory of Truth'. *Philosophical Studies.* 27, 1975, ss. 73-125.
GRÜNBERG, Teo, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma.* Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1971.
HABERMAS, Jurgen, 'Wahrheitstheorien.',*Wirklichkeit und Reflexion.* H. Fahrenbach (der.), Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1973, ss. 211-260.
—, *Erkenntnis und Interesse.* Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
—, 'Der Universalitätanspruch der Hermeneutik', *Hermeneutik und İdeologiekritik.* Suhrkamp, Frankfurt, 1975.
—, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-was leistet die Systemforscung? Suhrkamp*, Frankfurt, 1975
HARTMANN, Nicolai, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
—, *Erkenntnis im Lichte der Ontologie.* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982. (*Ontolojinin Işığında Bilgi*, H. Tepe (çev.), TFK Yay., 1998).
HECKMANN, Heinz-Dieter, *Was ist Wahrheit? Eine systematisch-kritische Untersuchung philosophischer Wahrheitsmodelle.* Carl Winter Universitätverlag, Heidelberg 1981.
HEFFERNAN, George, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl.* Bouvier Verlag Hermann Grundmann, Bonn,1983.
HEGEL, G. W. Friedrich, *Phänomenologie des Geistes.* Suhrkamp Verlag,

Frankfurt am Main,1986.
HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit*.Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1976.
—, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960.
HEMPEL, G. Carl, 'On the Logical Positivists' Theory of Truth', *Analysis*. 2, 1944/45.
— 'On the Nature of Mathemathical Truth.' H. Feigl, W. Sellars (der.) *Readings in Philosophical Analysis*. Appleton-Century, New York, 1949, ss. 222-237.
HENLE, Paul, 'Meaning and Verifiability.' P. A. Schlipp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Cambridge University Press, London, 1987, ss. 165-181.
HÖFFE, Otfried, 'Kritische, Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)', *Philosophisches Jahrbuch* 83. 1976.
HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*. (Erster Band) E. Holenstein (der.) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975.
—, *Die Idee der Phänomenologie*. P. Janssen (der), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986. (*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, H. Tepe (çev.), Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1997)
—, *Cartesianische Meditationen*. E. Ströker (Hrsg.) Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987.
HÜLSER, Karl Heinz, *Wahrheit als Aussagentheorie-Untersuchungen zu Wittgensteins Tractatus*. Dissertation der Universität Konstanz, 1977.
JAMES, William, 'What Pragmatism Means', *The Moral Philosophy of Willam James*. J. K. Roth (der.), Thomas Y. Crowell Com., New York, 1969.
—, 'Pragmatism's Conception of Truth', *The Moral Philosophy of Willam James*, J. K. Roth(der.),Thomas Y. Crowell Com., New York, 1969.
JOACHIM, H., *The Nature of Truth*. Clarendon, Oxford, 1906.
JUHOS, Bella, 'Die Intensionale Wahrheit und Die Zwei Arten des Aussagenbrauchs', *Kant-Studien*. 58, 1967, s. 173-186.
—, 'Die Empirische Wahrheit und Ihre Überprüfung', *Kant-Studien*. 59, 1968, ss. 435-447.
KAMLAH, L. und LORENZEN P., *Logische Propädeutik. Vorschule der Vernünftigen Redens*. Bibliographisches Institut, Mannheim-Wien-Zürich, 1973.

KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* (Çev.) I. Kuçuradi, Y. Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

—, *Kritik der reinen Vernunft.* Werke in Zehn Bänden. W. Weischedel (der.), Band 3-4, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt, 1983.

KAUFMANN, Felix, 'Rudolf Carnap's Analysis of 'Truth'', *Philosophy and Phenomenological Research.* IX, 1948/49, ss. 294-299.

KEUTH, Herbert, *Realität und Wahrheit: zur Kritik der kritischen Realismus.* Mohr Verlag, Tübingen, 1977.

KRANZ, Walther, *Antik Felsefe.* Suad Y. Baydur (Çev.), Sosyal Yay., İstanbul, 1984.

KRINGE, H.BAUMGARTNER, H. M, WILD CH. (Hrsg.) *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe,* II,III. Kösel Verlag, München, 1973-1974.

KUÇURADİ, Ioanna, *Çağın Olayları Arasında.* Şiir-Tiyatro Yayınları, Ankara, 1981.

—, 'Knowledge and Its Object.' *The Concept of Knowledge-The Ankara Seminar,* I. Kuçuradi, R. S. Cohen (der.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995, ss. 97-119.

LANDMANN, Michael, *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonischenbiblischen Gespräch.Nymphenburger Verlagshandlung,*Münih,1966.

LEIBNIZ, G. W., 'Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten': *G. W. Leibniz Hauptschriften. Zur Grundlegung der Philosophie,* (çev.) A. Buchenau, (der.) E. Cassirer, Birinci Cilt, İkinci Basım, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1924.

—, *Neue Abhandlungen über den Mensclichen Verstand,* (çev.) E. Cassirer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971.

—, *Monadoloji.* Suut Kemal Yetkin (çev.), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988.

LORENZ, Kuno, 'Der dialogische Wahrheitsbegriff', *Neue Hefte Für Philosophie.* Heft 2/3, 1972, s. 111-123.

MANS, Dieter, *Intersubjektivitättheorien der Wahrheit.* Dissertation, J. W. Goethe Universität, Frankfurt, 1974.

MARTIN, R. M., 'Truth and its illicit Surrogates', *Neue Hefte für Philosophie.* 2/3, 1972.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Werke* 3. cilt, Dietz Verlag, Berlin, 1969.

McCARTY, T. A., 'A Theory of Communicative Competence', *Philosophical Society Sc.* 3. 1973, ss. 135-156.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Fenomenologi ve Nicolai Hartmann.* Edebi-

yat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1976.
MENNE, Albert, 'Was ist Wahrheit ? Zur wissenshcafttheoretischen Analyse von Aussage, Gesetz, Theorie und Modell', *Ratio*, 16, 1, 1974 ss. 62-68.
MÖLLER, Joseph, *Wahrheit als Problem, Traditionen-Theorien-Aporien*. Erich Wewel Verlag, Münih-Freiburg, 1971.
NAGL, Ludwig, 'Die Wahrheitsfrage zwischen sprachanalytischer Transformation und historisch-systematischer Dimensionierung', *Philosophische Rundschau*. 31,1/2, 1984, ss. 85-95.
NEURATH, Otto, 'Soziologie im Physikalismus', *Erkenntnis* 2. 1931.
—, 'Protokolsätze', *Erkenntnis* 3. 1932/33.
—, 'Radikaler Physikalismus und 'wirkliche Welt'', *Erkenntnis*, IV. 1934, ss. 346- 362.
—, 'Universal Jargon and Terminology.' *Proceedings of the Aristotelian Society*: 1940/41, ss. 127-148.
PAP, Arthur, *Semantics and Necessary Truth*. Yale University Press, New Haven, Londra, 1958.
PATZIG, Günther, 'Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz ', *Neue Hefte Für Philosophie*. 1, 1971, ss. 12-32.
PEIRCE, Charles, 'Pragmatism and Pragmaticism', *Collected Papers* V, Harvard University Press, Cambridge, 1934.
PFEIFFER, W. M., 'True and false speech in Plato's Cratylos', *Canadian Journal of Philosophy*. 1972.
PITCHER, George (der.), *Truth*. Englewood Cliffs, New Jersey, 1964.
PLATON, *Devlet*. (çev.) Hüseyin Demirhan, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973.
—, *Sofist*. (çev.) Ömer Naci Soykan, Diyaloglar II, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
—, *Theaitetos*. (çev.) Macit Gökberk, Diyaloglar II, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
POPPER, Karl R., *Objektive Erkenntnis*. Hofmann und Campe Verlag, Hamburg, 1973.
PRAUSS, Gerold, 'Zum Wahrheitsproblem Bei Kant', *Kant-Studien*. 60, 1969, s. 166-182.
PRIOR, A. N., 'Correspondence Theory of Truth', *The Encylopedia of Philosopy*. New York, 1967.
PUNTEL, L. Bruno, 'Wahrheit', *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*.

Band III, H.Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (der.), Kösel Verlag, Münih, 1974.

—, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

—, 'Wahreitstheorie, Wahrheitsprädikat und Wahrheitsontologie', *Philosophische Rundschau.* 31,1/2, 1984, ss. 95-107.

—, *Der Wahrheitsbegriff: neue Erklärungsversuche.* L. Puntel (der.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

—, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit.* Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990.

QUINE, V. Willard, 'Truth by Convention', *Readings in Philosophical Analysis.* H. Feigl, W. Sellars (der.), Appleton- Century Cliffs, New York, 1945, ss. 230- 273.

—, 'Carnap and Logical Truth', *The Philosophy of Rudolf Carnap.* P.A. Schlipp (der.), Cambridge University Press, London, 1987.

RAMSEY, F.P., Facts and Propositions, *The Foundations of Mathematics and other Essays.* R. B. Braithwaite (der.), Routledge and Kegan Paul Ltd., Londra, 1954.

REICHENBACH, Hans, 'Der Physikalische Wahrheitsbegriff', *Erkenntnis.* 2, 1931, ss. 156-171.

RESCHER, Nicholas, *The Coherence Theory of Truth.* University Press of America, Washington, 1982.

—, 'Wahrheit als ideale Kohärenz', *Wahrheitsbegriff.* L. Puntel (der.), Wissenschaftliche Buchgesellscaft, Darmstadt, 1990.

RÖD, Wolfgang, 'Gewissheit und Wahrheit bei Descartes', *Zeitschrift für Philosophische Forschung.* 16, 1962, ss. 342-362.

RUSSELL, Bertrand, *Philosophical Essays.* George Allen and Unwin Ltd. Londra, 1966.

—, *My Philosophical Development.* Georg Allen and Unwin Ltd., Londra, 1969.

—, *Probleme der Philosophie.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

—, *An Inquiry into Meaning and Truth,* Georg Allen and Unwin Ltd., Londra, 1951.

SCHEIT, Herbert, *Wahrheit Diskurs Demokratie–Studien zur 'Konsenstheorie der Wahrheit'.* Karl Alber Verlag, Freiburg-Münih, 1987.

SCHLICK, Moritz, *Naturwissenschaften,* 19, 1931.

—, 'Positivismus und Realismus', *Erkenntnis* III. 1932/33, ss. 1-31.

—, 'Über das Fundament der Erkenntnis' *Erkenntnis* IV. 1934, ss. 79-99.

—, 'Anlam ve Doğrulama.' B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe* MEB Yayınları, Ankara, 1979, ss. 248-259.

SEARLE, John R., 'Austin on Locutionary and Illocutionary Acts'. *The Philosiophical Review*, Cilt LXXVII, No 4, 1968.

SKIRBEKK, Gunnar, *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

SNYDER, L. Regis, 'The Concept of Evidence in Edmund Husserl's Genealogy of Logic', *Philosophy and Phenomenological Research*. XLI, 4, 1981, ss. 547- 555.

STEGMÜLLER, Wolfgang, *Der Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*. Springer Verlag, Wien,1957.

STRAWSON, P. F., *'Truth'*, G. Pitcher (der.), *Truth*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1964.

—, 'A problem about truth- a reply to Mr. Warnock', *Truth*. G. Pitcher (der.), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1964.

—, 'Truth-a reconsideration of Austin's views', *The Philosophical Quarterly*. 15, 1965,, ss. 289-301.

—, 'Wahrheit', *Sprache und Analysis*. Bubner (der.),Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1968,.

—, 'Meaning and Truth', *Logico-Linguistic Papers*. Methuen, London, 1971, ss. 70-184.

STRÖKER, Elizabeth, 'Theorie und Erfahrung. Zur Frage des Anfangs der Naturwissenschaften', *Weltaspekte der Philosophie*. Amsterdam, Rodopi N. V., 1972.

—, 'Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft', *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32, 1978, ss. 3-30.

TARSKI, Alfred, 'The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics', *Readings in Philosophical Analysis*. H. Feigl, W. Sellars (der.), Appleton-Century-Croffts, New York 1949, ss. 52- 83.

—, 'Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik', *Logik-Texte*, K. Berka, Kreiser (der.), Akademie Verlag, Berlin, 1983

—, 'Das Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen', *Logik-Texte*, Berka ve Kreiser (der.) Akademie Verlag, Berlin, 1983.

THEUNISSEN, M., *Sein und Schein- Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

THOMMES, Armin, *Die Korrespondenztheorie der Wahrheit im Frühwerk von Ludwig Wittgenstein*, Mainz, 1990.

—, *Die Kohärenztheorie der Wahrheit und der Kunst im Spätwerk von Ludwig Wittgenstein*, Inaugural-Dissertation, Mainz, 1993.

TOULMIN, Stephan, *The Uses of Argument.*, Cambridge Universtiy Press, Cambridge, 1964.

TUGENDHAT, Ernst, 'Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Gesichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus', *Philosophische Rundschau* 8,1960.

—, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1967. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytischen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

TUGENDHAT, Ernst ve WOLF, U., *Logisch-semantische Propädeutik*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1983.

URAL, Şafak, *Pozitivist Felsefe, Bilimde ve Felsefede Doğrulama*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

UYGUR, Mermi, 'Bertrand Russell'ın Doğruluk Anlayışı.' *Kültür Kuramı*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

WAGNER, K., TERTON, G., SCHWABE, K. H., *Zur marxistschen–leninistschen Wahreitstheorie*. Berlin, 1974.

WEINGARTNER, P., 'Vier Fragen zum Wahrheitsbegriff', *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* VIII. 1964, ss.31-74.

WHITE, Alan. R., *Truth*. Macmillan, London, 1970.

WIEDMANN, Franz, *Das Problem der Gewißheit*. Verlag Anton Purlet, Münih-Salzburg, 1966.

WIESEN, Brigitte, *Das Problem der empirischen Wahrheit in der analytischen Philosophie*. (Inaugural-Dissertation), Düsseldorf, 1978.

WIGGINS, David, 'Was wäre eine substantielle Theorie der Wahrheit', *Wahrheitsbegriff*. L. Puntel (der.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.

WILCZEK, Gerhard, *Wahrheit und Wirklichkeit*. Verlag W. Ludwig, Pfaffenhofen, 1976.

WILLIAMS, C. F., *What is truth?* Cambridge Un.Press, Cambridge, 1976.

WIRTH, I., *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*. Walter de Gruyter, Berlin, 1965.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Auszüge aus Wittgensteins Briefen an Russell 1912-20*. L. Wittgenstein Schriften I, Anhangs III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1960.

—, *Notes Dictated to Moore in Norway*, April 1914. L. Wittgenstein Schriften I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt,1960.
—, *Notes on Logic/Aufzeichnungen iiber Logik*. Ludwig Wittgensteins Schriften, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1960.
—, *Philosophische Grammatik*. R. Rhees (der.), Suhrkamp, Frankfurt, 1978. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (çev. Oruç Aruoba), BFS Yayınları, İstanbul, 1985.
—, *Über Gewissheit*. Werkausgabe Band 8, Suhrkamp, Darmstadt 1989.
—, *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe 1, Suhrkamp, Darmstadt, 1990.
—, *Tagebücher 1914-191ℓ*. Wittgenstein Werkausgabe Band 1, Suhrkamp, Darmstadt, 1990.

PLATON'DAN HABERMAS'A

FELSEFEDE DOĞRULUK YA DA HAKİKAT

Harun Tepe

"Bilim adamları doğruluğu arıyorlar, ara sıra buluyorlar da, sanatçılar doğruluğu aramıyorlar, bu nedenle buldukları da yok; felsefenin ise bilim ve sanat arasında paradoksal bir yeri var, çünkü filozoflar doğruluğu arıyorlar, ama bir türlü bulamıyorlar." Felsefenin doğruluğu ya da hakikati arama çabası olduğu yaygın bir kanıdır. Aranılan, yüzyıllardır izi sürülen bu hakikat nedir, nerededir, neden bir türlü ona ulaşılamamaktadır? Doğruluk nedir, doğru bilgiyi yanlıştan ayırabileceğimiz bir ölçüt var mıdır? Kesinlik nedir, tüm bilgilerden aynı kesinliği bekleyebilir miyiz?

Bu kitap tüm bu ve benzeri soruları ele alarak, doğruluğun ne olduğunu, Platon'dan Habermas'a farklı felsefe görüşlerine dayanarak yanıtlamaya, doğruluğun nesneye uygunluk olduğunu söyleyen geleneksel doğruluk kuramını ve ona karşı çıkan doğruluk kuramlarını değerlendirmeye çalışmaktadır.

ISBN: 978-9944795869

9 789944 795869

BilgeSu