

OLGUCU YAKLAşIMLAR PERSPEKTİFİNDE DİN DİLİ

(ALFRED JULES AYER ÖRNEĞİ)*

Perspective of Phenomenal Approaches Religious Language

(Example of Alfred Jules Ayer)

Ergin ÖGCEM**

Özet

Din Dili'nin çeşitli söylem tarzları, beşeri literatürden alınarak, kutsal varlıklara göndermede bulunmak için kullanılmaktadır. Kutsal ile ilgili konuşma imkânının beşeri tecrübenin ürünü olan argümanlardan seçilmesi, kutsal ve dolayısıyla aşkın olanla sorunu bulunan çevreler için iyi bir eleştiri malzemesi olmuştur. Özellikle on sekizinci yüzyılda başlayıp, yirminci yüzyılın ortalarına kadar etkinliğini arttırarak muhafaza eden pozitivistler bu durumu bahane ederek dine ve onun söylem biçimine ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. Viyana Çevresi filozofları, özellikle de Alfred Jules AYER, geliştirmiş olduğu "Doğrulama İlkesi" vasıtasıyla, Din' i ve ileri sürdüğü bildirimleri, salt dini içerikli metinlerin kullandığı dilin, objesi ile ilgili münasebetinden dolayı yok sayma noktasına gelmiştir. Hâlbuki din de, insana ait diğer ürünler gibi, toplumun kültürüne ait bir unsurdur. Bu nedenle dini söylem de anlaşılır, inanılır ve kabul edilebilir bir söylem biçimidir. Toptancı, tek perspektifli ve kuralcı bir mantıkla reddetme girişimi objektif, benimsenebilir bir yaklaşım değildir. Böyle statükocu, sığ bakış açısını aşmak ve herhangi bir din dilini anlayabilmek için, bu din dilinin kullandığı toplumun kültürü içerisindeki yaşam tarzlarına, buradan da değişik kullanım paradigmalarına; dolayısıyla derin gramerine müracaat etmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Pozitivist, Din Dili, Doğrulama İlkesi, Metafizik, Etik.

* Makale Gönderim Tarihi: 01.12.2016- Makale Kabul Tarihi: 27.12.2016

** Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İşlami İlimler Fakóltesi, Din Felsefesi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, ergin.ogcem@dpu.edu.tr

Abstract

Various expression styles of religious terminology have been extracted from human literature to address holy creatures. Choosing arguments based on human experience enabling expression on "holy/sacred" has been suggesting a good point of criticism for those having problem with holy, therefore, with the transcendental reality. Positivists that have been maintaining increasing influence to mid-20th century from the 18th century capitalized this aspect to harshly criticize religion and its utterance. However, the religion, the other products which belonged to the human, is a component pertain to society culture. Thus religious utterance has a comprehensible, credible and acceptable dimension. Collectivist, mono perspective and regular logic rejection is not an appropriate approach. In order to overcome such a status quo favoured, shallow perspective and in order to understand the language of a religion of any kind, one has to refer to the life styles within the society's culture which this language of religion uses and from there to refer to the different paradigms of use, consequently to refer to its detailed grammar.

Key Words: Positivist, Religious Language, Principle of Verification, Metaphysics, Ethics.

GİRİŞ

Felsefi düşünce, Antik Yunan dönemi istisna edilirse büyük oranda dinle ilişki içerisinde bir gelişim göstermiştir. Özellikle vahye dayalı teistik dinlerin dünya sahnesinde yer almasıyla birlikte din ve felsefe arasında olan ilişki çok daha sıcak bir mahiyet kazanmıştır. Zira Ortaçağ Hıristiyan inancının katı kilise merkezli yapılanması dikkate alındığında, felsefenin daha çok din ekseninde bir koşullanmaya maruz kaldığı ve bilhassa Tanrı ve tanrısal alana dair bilgiye odaklandığı görülür.¹ Aynı dönemlerde başka bir inanç merkezi olan İslam dünyasında bu ilişki farklı anlayışlara sahip düşünürler ekseninde çok daha dengeli bir seyir izlemesine rağmen yine de felsefe bağımsız bir alan olmaktan ziyade dinin hizmetinde iş gören bir faaliyet olmuştur.² Düşüncenin vahiy merkezli bir zeminden hareketle üretildiği dönemlerde genel anlamda bu düşünme biçiminin izahı ve sunumu noktasında iş gören felsefe, dine karşı cepheleşmeye gidildiği sonraki dönemlerde ise tam tersi bir tutumla iş görmeye başlamıştır. Ama her halükarda düşüncenin inşa sürecinde din olumlu veya olumsuz motive edici bir unsur olarak hep var olmuştur.

Antik Yunan düşüncesine ait birikimin, İslam medeniyeti vasıtasıyla ve tercüme yoluyla düşünce dünyasına kazandırılması, bu aşamadan sonra Batı'ya

¹ Saint Augustine, *The City of God*, Doubleday&Company, Inc., Garden City, New York 1958, s. 43.

² Ayhan Aydın, *Felsefe-Düşünce Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara 2012, ss. 101-118.

intikali ile birlikte orada erken Rönesans denen bir dönem yaşanmış ve bu andan itibaren dini doktrinlerin kademeli olarak sorgulanmasının da yolu açılmıştır. Özellikle coğrafi keşifler vasıtasıyla Batı'nın elde ettiği birtakım yeni düşünceler, içinde buldukları birikimi çok daha etkin bir şekilde sorgulama gereğini ortaya çıkarmıştır. İtalya merkezli yaşanan Rönesans tecrübesinde başta sanat ve edebiyatta dini algıdan kurtulma yönündeki ironik tutum, reform hareketleri ile birlikte çok daha açık şekilde ve geniş sahada dine karşı bir tavır alıña dönüşü. Nihayet modern düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'in (1596-1650) akli merkeze alan şüpheci tutumu doğruya ulaşma noktasında yegâne referans olarak değerlendirilmeye başlandığında bundan en çok etkilenen Hristiyan inancı ve buna dayalı ilahiyat (teoloji) olmuştur.³ Rasyonalist algıyı ön planda tutan kuşkuya dayalı bu yeni metafiziğın, özellikle İngiliz Ampirizminin daha somut ve göreceli algıyı önceleyen yaklaşımıyla çok daha farklı bir boyut kazandı. Tecrübe edilebilenin bilgisi esasına dayalı bu yeni yaklaşımla birlikte metafizik ve din bütünüyle bilgi alanın dışına itilmiş oldu. Özellikle David Hume'la birlikte bu yöndeki tutum en zirve noktasına yükseldi. İrrasyonel alan olarak görülen din ve ona ait tüm anlatıların bütünüyle düşünce alanının dışında tutulması kanaati Kant'ın bilgi alanını numen ve fenomen olarak ikiye ayırması neticesinde iyice pekişmiş oldu.⁴ Kant'ın epistemoloji ile ilgili bu yeni yaklaşımı kendisinden sonraki birçok felsefi problemin ortaya çıkmasının da nedeni olmuştur. Bugün dahi tartışılan birçok meselede Kant'ın bu yaklaşımının etkisi vardır dersek abartmış olmayız.

Aydınlanma düşüncesinin yapısında da önemli bir etken olan, düşünceyi metafizik unsurlardan temizleme yönündeki bu yeni yaklaşımın merkeze insanı ve onun kabiliyetleri ölçüsündeki bilgiyi almasıyla birlikte dine, metafiziğe ve ahlaka dair konular ciddi bir şekilde sorgulanmaya başladı. Aydınlanma döneminin en önemli meselesi, insanın aklını kullanma noktasında göstermiş olduğu isteksizliği bertaraf edip, rüştünü ispatlama noktasında ona cesaret aşılamaktı. Bunun için de başta dini referanslar olmak üzere insanın kendi aklını aracı bir vasıta olmaksızın kullanabilmesi

³ Enver Orman, *Ahlak Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, İstanbul 2014, s. 181.

⁴ Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul 2014, ss. 117-151.

yönünde ayağına bağ olan takıntlarından kurtarma başlıca gaye olmuştur.⁵ İnanç kökten reddedilmemekle birlikte bilgi alanıyla kesişen yönü bulunmaması dolayısıyla ancak bilginin askıya alınması neticesinde kendisine yer açılacağı düşüncesi öne çıkmaya başladı. Bu düşüncenin evrilmesi 19. Yüzyılla birlikte din, metafizik ve ahlaka ait konuların bütünüyle bilgi sisteminin dışına atılması neticesini doğurdu. Positivist dönem olarak da adlandırılacak ve daha çok olguya dayalı bilgi sistemini önceleyen bu süreç din ve ona ait konular hakkında ciddi tartışmaların yaşanmasına neden oldu.

Olguculuk dediğimizde bununla tek bir dönemi kastetmediğimiz altını özellikle çizmemiz gerekir. Zira olgucu yaklaşım tek bir dönemle sınırlandırılmayacak olan, belli bir tarzda felsefi tavır sergileyen düşünce biçimlerinin genel ve ortak niteliğini dile getiren felsefi bir yaklaşımdır. Bu açıdan bakıldığında olguculuk, düşünce tarihinin mutlak anlamda belli bir dönemine denk gelen veya ilişkisi belli bir felsefe okuluyla sınırlı tutulacak bir yaklaşım değildir. Ortak bir düşünce tarzını oluşturmakla birlikte, birçok olgucu yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

Olguculuk terimi, bilimsel bir yöntemin felsefeye uygulanması anlamında ilk kez Saint-Simon (1760-1825) tarafından kullanılmıştır.⁶ Felsefi bir sistem haline ise on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Saint-Simon’un sıkı bir izleyicisi olan Auguste Comte (1798-1857) tarafından getirilmiştir. Bu yüzyılda bilimin hızlı yükselişi, diğer alanlarda etkisini gösterdiği gibi felsefi düşünüş noktasında da önemli birtakım değişimlere neden olmuştur. Zira Comte ile birlikte bilimsel yöntemin felsefeye uygulanması anlamında “pozitivizm” ilk kez bu dönemde ortaya çıkmıştır. Pozitivizmin temel özelliği bilgi türü olarak sadece bilimsel bilgiyi esas alması ve tek bilinebilecek olanı olgulardan ibaret saymasıdır.

Positivist anlayışı sistemleştiren Auguste Comte felsefi ilgisini metafizik unsurlardan ziyade çok daha reel ve pratik alana yöneltmiştir. Onun için felsefe insanın dünyevi ilgilerine hitap ettiği, sosyal problemlerini tarihsel perspektifi göz önünde tutup çözmeye çalıştığı, bilimsel anlamda da deneysel metodu gözettiği sürece gerçek fonksiyonunu yerine getirmiş olabilir. Özellikle felsefeden beklenen bu son fonksiyonu,

⁵ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, (çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitapevi, İstanbul 1984, s. 213. (ss. 213-221)

⁶ Şafak Ural, *Positivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 17.

kendisinden sonra gelecek olan mantıkçı pozitivistleri etkilemesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Mantıkçı Pozitivistler bakımından bir düşüncenin doğrulanabilmesi için onların matematik ve totolojinin özelliklerine haiz olması kadar deneysel anlamda incelenmeye müsait olması da önemlidir.⁷

Metafiziğe ait ifade ve iddialar pozitivist sürecin başlamasıyla birlikte çeşitli gerekçeler eşliğinde felsefenin ilgi alanından çıkarılmak istenmiştir. Bu aşamada en ciddi önerilerden birisi yine Comte'tan gelmiştir. Comte metafiziğe ait iddiaları gösterilemiyor olmaları ve dolayısıyla nesnel karşılıklarının olmaması nedeniyle reddetmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Kendisinden sonra gelen ve büyük ölçüde düşüncelerinden etkilenmiş olan Mantıkçı Pozitivistler de yakın bir gerekçeyle metafizik, din ve ahlaka ait konuları felsefenin gündeminden düşürmek istemişlerdir. Zira onlara göre de metafiziğin iddiaları içerik bakımından boş ve dolayısıyla anlamsızdır. Doğrulanması bir yana onlarla ilgili soru sormak dahi imkânsızdır. Hakkında gerçek bir soru sormadığımız ve bu nedenle de cevap dahi veremediğiniz şeylerle meşgul olmak anlamsız hatta saçmadır.⁸

Comte'un amacı, toplumbilimi bir sosyal-fizik olarak, bilimsel ilkelere ve tavra uygun bir biçimde kurmak, toplumu bilimsel yöntemin sağladığı olanaklar çerçevesinde inceleyip düzenlemektir. O esasında toplumsal bilimlerin de fizik ya da diğer doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanması ve sistemini bu yöntemlere göre oluşturması gerektiği düşünüyordu. İşte bu türden tüm bilimleri aynı yöntemler ya da ilkelere göre oluşturmak düşüncesi ve ayrıca bilimselliğin her tür bilginin ölçütü olması gerektiğini savunmak, pozitivist düşüncenin önde gelen özelliklerinden birisi olmuştur. Diğer bir deyişle tek tek durumlar genel yasalar altına sokularak bir "yöntem birliği" ülküsü elde edilecek ve böylece sosyal olaylar hakkında da kesin birtakım yargılara varılabilecekti. Aslında bu yaklaşım metafizik unsurlar haricinde sonraki pozitivist yaklaşımlar için de bir ölçü olmuştur.

Bilimin, bilimsel teknik ve yöntemlerle gözlemlenebilir olaylardan kalkarak, onlar arasında bağıntılar kurması ve açıklamalarda bulunması bilim adamları tarafından

⁷ Julius R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Littlefield, Adams Co., New Jersey: 1960, s. 6.

⁸ Weinberg, a.g.e., s. 7.

doğal bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Özellikle her tür metafiziğin ve değer yargısının (normatifliğin) dışlanmasına yönelik bilimsel tavrın felsefeye egemen kılınmaya çalışılması olguculuğun asıl ve en özgün niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefi bilgiyi, olguların bilgisiyle sınırlayan bu anlayışa göre olguculuk dışındaki her yaklaşım metafizik, metafiziğin karşısındaki her türlü aykırı tutum da olguculukla eşdeğer olarak algılanmıştır.

Olguculuk terimi belli bir felsefi yaklaşıma karşılık olarak kullanılıyor olmasının yanı sıra bu türden tüm terimler gibi farklı hatta karşıt anlamları da içinde barındırır. Fakat kavramın tartışmalı diğer anlamları çalışmamızın kapsamına girmediğinden dolayı burada onların izahına girmenin gereği yoktur. Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz üzere olguculuğun bilinçli bir yapı kazanarak ortaya çıkışı Modern Felsefe, özellikle de merkeze insanı alan ve her şeyin ölçüsü olarak akli esas alan Aydınlanma Felsefesi'ne dayandırılabilir.⁹ Aydınlanma düşüncesi ile birlikte, insanın kendisini tahakküm altına alan mit, hurafe, gelenek gibi benimseyişlerden arındırılması fikri ön plana çıktı. Yine bu düşünceye göre her türlü felsefi ve toplumsal düzen akla ve onun kabul edebileceği ilkelere dayanmak durumundaydı.¹⁰ Felsefi bir akım olarak oluşumu ve kabul görmesi, bilim ve tekniğin gelişmesine koşut bir biçimde yaşanan sanayi devrimi ve tüm bunların bir sonucu meydana gelen toplumsal hareket ve değişimler sonrasında mümkün olmuştur. Burada şunu özellikle ifade edelim ki; olguculuğun bilimsel ve teknik başarıların en yoğun yaşandığı bir dönemde gelişme göstermesi, insanın bilime ve kendisiyle kendi aklına olan güven ve inancının artmış olmasıyla doğrudan bir ilişkisi vardır.

Ondokuzuncu yüzyılda özellikle sosyal alanın organizasyonu noktasında etkin olan olgucu yaklaşımlar bir sonraki yüzyılda Viyana Çevresi olarak bilinen Mantıkçı Pozitivistler tarafından çok daha farklı bir boyuta taşındı. Burada özellikle dikkat çekmemiz gereken bir ayrıntı; çevrenin düşünce dünyasını şekillendirme noktasında istifade ettikleri akılcılık, Rene Descartes (1596-1650)'la başlayıp on yedinci yüzyıl boyunca devam eden akılcılıktan farklı bir tutum sergilemiştir. Çünkü on yedinci

⁹ Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, (çev. Emre Arslan), Doruk Yayınları, Ankara 1999, s. 17.

¹⁰ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 13-14.

yüzyıla damgasını vuran akılcılıkta bilen özne ile bilinen nesne arasında bir uygunluğun olduğu varsayılıyordu. Zaten bu nedenle de akıl doğayı kendi kavramlarıyla açıklayabiliyordu. Yani doğa, kendisinden çıkaramadığımız matematiksel kavramlarla açıklanıyordu. Bu anlamda bilginin tek aracı akıldı.

On yedinci yüzyılda bilen özne ile bilinen nesne arasındaki uyumu gözeten akılcılık on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, bu iki unsur arasında bir ayırma gitmiştir. Artık bu tarihten itibaren özne nesne arasındaki ayırım dönem felsefesi için temel dayanak özelliği taşıyor hale gelmiştir. Dış dünyanın ancak deneyimsel bilgisine ulaşılabileceğini varsayan bu yeni olgucu tavır, deneyci gelenek içinde yer alan John Locke (1632-1704) ve özellikle de David Hume (1711-1776)'un yaklaşımlarına çok büyük önem vermiştir. Algıyı, kesin bilginin tek kaynağı sayma, bu iki filozoftan biri olan Locke'un görüşlerinin özünü oluşturur. O, akılcılığın kabul ettiği "akıl kavramları ile doğanın işleyişi arasında tam bir uygunluk vardır, bu nedenle başka hiçbir şeye gerek duymadan doğayı akılla bilebiliriz" kabulüne karşı çıkar. Locke'a göre Tanrı gibi kavramlar ile mantık kuralları doğuştan değildir. Eğer öyle olsaydı bu kavramlar ve onlara ait çağrışımların çocuklarda ve aptalarda da olması gerekirdi.¹¹ Böyle bir durum olmadığına göre; sağlaması mümkün olmayan tümel ve genellemeci yaklaşımlar yerine tikel ve spesifik yargıları tercih edilmesi daha makul olacaktır.

Benzer şekilde, David Hume'a göre de tüm bilgilerimiz duylardan gelir. İnsan aklının tüm ideleri aslında duylarda mevcuttur. İnsanda bilişsel eylem idealar ve izlenimler biçiminde gelişir. İzlenimler canlı algılarımızdır. Ateşin yakıcılığını hissetmem gibi. İdealar ise bu canlı algılarımızın sönük birer kopyalarıdır.¹² Bilgilerimiz söz konusu olduğunda insan aklının iki tür nesnesi vardır: İlki, idea ilişkileri, ikincisi olgu sorunları. İlkinde idealar arasında ilişki kurulur. Örneğin, $3 \times 5 = 15$ otuzun yarısı gibi. Mantık ve matematikle ilgili ilişkiler idea ilişkilerindedir. Bunlar her zaman doğru olacaktır. İkincisinde, bunlar dışarıda olup bitenlerdir. Olgularla ilgili akıl yürütmeler neden-etki ilişkisine dayanır. Neden-etki arasındaki bağlantıyı deney

¹¹ John Locke, *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 61-62.

¹² David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, ss. 14-20.

yoluyla biliyoruz gibi görünür ama aslında böyle değildir. Hume bu düşüncesine şöyle bir örnek verir: Bir A topu B topuna çarptığında, B topunun hareket ettiğini gözleriz, ama iki top arasında bulunduğunu düşündüğümüz bağlantıyı gözlemleyemeyiz. Çünkü bu algıya konu olmaz. Peki, algıya konu olmayan bir şeyi nasıl biliriz o halde?¹³ Hume insan aklının izlenimden bağımsız hiçbir ideası olmayacağı savından hareketle; sürekli art arda veya yan yana oluşun bizde yarattığı tekrara dayalı alışkanlık vasıtasıyla bunları bildiğimizi ileri sürer.¹⁴ Ancak zihinde meydana gelen pekişmenin ortaya çıkardığı bu tümevarımsal yargı biçimi çokta sağlıklı gözükmemektedir.¹⁵

Hume'un deneyci ve sorgulayıcı tarzı, kendisinden sonraki felsefi algıyı bütünüyle etkileyecek olan Immanuel Kant (1724-1804) üzerinde derin izler bıraktı. Hume sayesinde dogmatik uykusundan uyandığını ifade eden Kant'ın salt usa karşılık gelen doğa bilimleri ve bilgi-kuramsal alanda metafiziği dışlayarak, yalnızca görüngüsel alanda bilginin geçerlilik taşıyacağını vurgulamış olması, olgucu yaklaşımlarla büyük ölçüde uzlaşabilen bir tutum olarak belirlemiştir. Bilginin görüngüsel olanla sınırlandırılması, zihnin yalnızca verili olanla yetinmesi gerektiği, bu anlamda görüngüleri aşan her bilginin metafizik olarak değerlendirilmesi, olgucu felsefeler tarafından da benimsenmiş bir yaklaşımdır. Zira olguculuk, dış-nesnel gerçekliği görüngülere indirmediği ve görüngülerin ötesinde hiçbir gerçekliği kabul etmediği için neredeyse görüngücülük (fenomenalizm) ile özdeşleştirilebilecek bir yaklaşımdır.¹⁶ Kant'ta olduğu gibi epistemolojik anlamda bilgiyi tesis etme noktasında akla statü veren her yaklaşımın temel hedefi bilimi metafiziğin kalıntılarından temizlemektir.¹⁷ Tüm gayret bu noktaya odaklanmıştır.

Hume ve Mach'ın etkisiyle Olguculuk, 1920'lerde Russell-Whitehead ikilisi tarafından geliştirilen simgesel mantığı, felsefi ve dilsel çözümlemenin en önemli aracı olarak görmüştür. Metafiziğin, dolayısıyla felsefe sorunlarının, sözde dilsel ve mantıksal sorunlar olarak kabul edilmesi ve ayrıca çözümleyici bir yaklaşımın

¹³ Hume, *a.g.e.*, ss. 25-27.

¹⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁵ Hans Reichenbach, *Bilim Felsefesinin Doğuşu*, (çev., Cemal Yıldırım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 65-66.

¹⁶ Ö. Naci Soykan, "Ernest Mach'da Bilginin Biyolojik-Antropolojik Temeli", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı 11, Ankara 1994, s. 21.

¹⁷ Nusret Hızır, "Viyana Çevresi", *Araştırmalar Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965, s.125.

benimsenmesiyle olgucu felsefe, *Yeni Olguculuk* ya da *Mantıksal Olguculuk* olarak adlandırılan bir akıma dönüşmüştür.¹⁸ Çeşitli alanlarda bilim adamı ve daha çok bilimsel bir ard-alana sahip felsefecilerin ortak bir eğilimi olarak ortaya çıkan bu akım, *Viyana Çevresi Olguculuğu* ya da *Mantıksal Deneyciler* olarak da bilinir.¹⁹ Algıyı, var olanın bütün içeriği olarak kabul etmeleri ve pozitif olarak bilinebilene değer verip bunu ilke bakımından aşanda gerçek bilgiye tesadüf etmenin imkânını kabul etmeyişlerinden dolayı bu çevreye *Mantıkçı Olguculuk* da denilmiştir.²⁰

Gerçeklik üzerine doğru bilgi edinebilmek için tek olanaklı aracın, bilim ve dolayısıyla bilimsel yöntemin olması gerektiğini savunan bu yaklaşım, felsefeyi bilimin mantıksal yapısını kavramak, onun ortaya koyduğu önermelerin ve kavramların mantıksal çözümlemesini yapmakla sınırlı görmüşlerdir. Felsefe kendi sınırlarını böyle tayin ettiği sürece ancak bilimin kavramlarını anlam bakımından açıklığa kavuşturma ve aydınlatma imkânına sahip olacaktır. Mantıksal Olguculuk açısından bilimlerin görevi deneysel araştırmalar yapmak, felsefenin görevi ise, bilimin mantıksal çözümlemesini temin etmek suretiyle bilgi üretmektir.”²¹ Schlick’in öncülüğünde, temel misyonunu “bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir.”²² diye özlü bir biçimde dile getiren, felsefeyi bilimsel önermelerin çözümlenmesinde bir araç olarak gören bu yeni olgucu yaklaşım, yalnızca mantıksal ve olgusal doğruluğu konu edinmekte, tüm felsefi sorunları sözde dilin yanlış kullanımından kaynaklanan problemler olarak değerlendirmektedir. Böyle bir yaklaşım çerçevesinde felsefe (dar anlamda) bir bilim felsefesi olarak görülmekte, buna koşut olarak da bilimin hizmetini gören bir araç şeklinde algılanmaktadır.

Mantıksal Olguculuk, tüm olgucu felsefeler gibi, bilimsel bilginin olanağını özne-nesne ya da bilen ile bilinen ayırımına dayandırmaktadır. Özne-nesne ayırımı, bilginin doğruluğu söz konusu olduğunda, ya öznenin dış dünya ile uygunluğunu veya öznenin kendi içinde kendisiyle olan uygunluğunu ve var olan bilgilerin birbirleriyle

¹⁸ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Vadi Yay., 2.Baskı, İstanbul 1997, s. 20-22.

¹⁹ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1997, s. 492.

²⁰ Nusret Hızır, *a.g.y.*, s. 129.

²¹ H.I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 1977, p. 21.

²² Bryan Magee, “Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı - A.J. Ayer ile Söyleşi”, *Yeni Düşün Adamları*, (çev. Aytaç Oksal, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 175.

olan tutarlılığını temele alan, her ikisi de bilginin kesinliğini erek edinmiş iki farklı bilgi anlayışının oluşmasını gerekli kılan bir yaklaşımdır. Varlık ile bilgi arasında gerçekleştirilen bu kopuş, özne-nesne ayrımı, deneyci (empirist) ve usçu (rasyonalist) felsefeler arasındaki en mühim karşıtlığın temelini oluşturmaktadır. En genel anlamda deneyci ya da olgucu bir yaklaşım, dış dünyayı ve onun algısal deneyimini doğru bilginin temeli saymak zorundadır. Eğer bilgi olgusal ise, tümüyle öznenen bağımsız nesnel bir içeriğe sahip olmalı, doğru bilgi ise bu nesnel içeriği dile getirmelidir. Bu nedenle olgucu felsefeler, özne-nesne ayrımına dayanan bir bilgi kuramı vasıtasıyla bilgi ile dış dünya arasında ya da olgular arasında bir karşılık-gelme (correspondance) ilişkisi kurmaktadır.²³

Olguculuk için bilginin nesneliliği ve doğruluğu, özne ile nesnenin birbirinden ayrı olmalarına bağlıdır. Bu yaklaşım, zihinden tümüyle bağımsız bir nesnel gerçeklik ya da dış-dünya varsaydığı için, gerçekçi (realist) bir temele dayanmaya çalışsa da, özellikle her tür metafizikten sakınabilmek için dış-dünyanın gerçekliğini öznel nitelikli algılara ya da görüngülere indirgeyerek işlevsiz bırakmakta, böylece olgucular realist temelden koştukları gibi, nesnellikten de uzaklaşmaktadırlar. Doğruluğun karşı gelme kuramına, kökeni Aristoteles'e kadar uzanan bu türden doğruluk anlayışına göre, bir düşünce ya da yargı bildiren bir önerme, gerçekliği olduğu gibi betimler. Bir başka deyişle gerçekliğe olduğu gibi karşılık gelir. Eğer önermemiz gerçekliği, gerçekte olduğu gibi dile getirmekte, onunla uyuşmakta ise, ancak bu durumda doğru bir düşünce ya da yargı olarak kabul edilebilir.

Böyle bir yaklaşımın geçerliliği, ancak dış dünya ile bilincin kesin bir biçimde birbirinden ayrı olmasının yanı sıra, dış dünyanın algılayan bilinçten bütünüyle bağımsız olmasını gerektirir. Oysa böyle bir temel ön kabule dayanan -mantıksal olguculuk da dahil- Hume'cu geleneği sürdüren tüm olgucular, deneyin ötesinde fiziksel bir gerçekliğin varlığını yadsımak zorunda kalmakta; dış dünyanın nesnel bir betimlemesini yapmak gibi bir ilke ve amacı gerçekleştirmek istemelerine karşın, algılar (duyu-deneyi) ile gerçek varlıklar arasında somut nesnel bir ilişki kuramadıkları için hem temel varsayımlarını yitirmekte ve hem de kendi amaçlarından uzaklaşarak

²³ Levent Köker, *Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1990, s. 52.

öznelcilikle yüz yüze gelmektedirler. Aslında olguların nesnellik adına yola çıkarak öznel olanı aşamamaları, kendilerini öznel nitelikte duyusal bir alanla sınırlandırmış olmaları, bu filozofların öznel olanı nesnel, olumsal olanı zorunlu kılmaya çalıştıkları sonuçsuz bir çaba içinde olduklarını göstermektedir. Çünkü özne ile nesne arasında tutarlı bir ilişki kurulamadığı için, bu tür felsefeler açısından dış dünyanın gerçekliğe dayanan nesnel bilgisi çözümsüz bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda mantıksal olguculuk, Hume'un metafiziği dışlayan tavrını benimsemiş gibi görünmesine rağmen, izlemiş olduğu tutumla öznelci metafiziğin tuzağına düşmekten kendini alamamıştır.

Özne-nesne ayırımına dayanan bilgi anlayışını benimseyen mantıkçı olgular, bir ölçüde dış nesnel gerçeklik ile tam bir bağlantı kuramadıkları için diğer deneyci yaklaşımlardan farklı olarak dış dünyayı betimleyen önermeler arasındaki tutarlılığın yanında, mantıksal ve analitik doğruluğu da göz önünde bulundurmamak zorunda olmuşlardır. Bu tutumları Hume'un bir zamanlar yapmış olduğu idea bağıntıları ve olgu sorunları ayırımını tekrar gündeme getirmiştir.²⁴ Hatırlanacağı üzere Hume ne idea, ne de olgu sorunlarına karşılık gelmeyen bilgileri metafizik olarak nitelendirip, boş ve anlamsız bilgiler olarak bir kenara atılması gerektiğini ifade etmişti. "Elimize bir cilt, sözgelisi bir din, bilim ya da okul metafiziği aldığımızda soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe, çünkü bunun içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz."²⁵ Hume'un bu tutumu, doğruluğu anlamlılıkla özdeşleştiren mantıksal olgucu ya da deneyci felsefeleri doğrudan etkilemiştir. Yine Hume'un metafiziğe karşı olan eleştirel yaklaşımı, çevre felsefecileri üzerinde yalnızca bir etki bırakmakla sınırlı kalmamış, mantıksal olguculuğun tüm felsefî yaklaşımlarının dayanağı olan "Doğrulama İlkesinin" temellerini oluşturan bir yaklaşım olarak bu türden bir olguculuğu bütünüyle biçimlendirmiştir.

Hume'un izlenimlere dayanan ögeci yaklaşımı, Russell tarafından mantıksal

²⁴ Bkz., A. Jules Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, İlk Basım İçin Önsöz, (çev. Vehbi Hacıkadıroğlu) Metis Yayınları, İstanbul 1998., s. 9.

²⁵ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, s. 135.

atomcu bir felsefeye dönüştürülmüş, dış dünyanın olgusal yapısıyla dil arasında bir koşutluk sağlanmaya çalışılmıştır. Mantıksal olgucular da dış dünyanın dilsel açıdan tam ve doğru bir betimlemesinin yapılabileceği ilkesini benimseyerek, Hume'cu ögeci anlayışa uygun bir yaklaşımı sürdürmüşlerdir. Mach'ın evreni duyulardan oluşmuş olarak görmesi, tüm bilimlerin duyulara ve deneye dayalı bir araştırmayı mümkün kılması gerektiğini düşünmesi, bütün bilimlerin yöntemsel olarak aralarında bir birlik, bir bütünlük oluşturdukları türünden bir görüşü savunmasına yol açmıştır. Hume ve Mach'ın deneyciliğinin etkisiyle Viyana Çevresi filozofları, bir önermenin doğrulanabilirliği ile anlamlılığı arasında bir bağıntı kurarak, metafizik ile bilimsel olanı ayırt etmeyi sağlayabilecek bir ölçüt oluşturmaya çalışmışlardır. Bu ölçüt, bir önermenin anlamlılığını bilimsel ya da metafizik olup olmadığını onun doğrulanabilir olmasına bağlamaktadır. Böylece çevre filozofları, “Doğrulama İlkesi” olarak adlandırdıkları bir ilke aracılığıyla bir önermenin anlamlı (bilimsel) ya da anlamsız (metafizik) olup olmadığına karar vermeye olanak sağlayacak geçerli bir ayırım getirdikleri inancını paylaşmaktadırlar. Ki bu yaklaşım çerçevesinde felsefe geleneksel yapısından farklı bir işlev yüklenmiş oluyordu. Wittgenstein'in tanımlamasıyla felsefenin bundan sonraki yegâne amacı düşüncenin mantıksal açıklık kazanmasına imkân tanınmasıdır. Zira bu düşüncenin perspektifinde felsefe artık bir öğretiden ziyade bir etkinliktir.²⁶ Doğrulama ilkesi aracılığıyla felsefe artık kuramsal bir araştırma çabası olmaktan çıkmıştır.

Geldiğimiz noktada Mantıksal Olguculuğun nasıl bir karaktere sahip olduğunu ifade etmek gerekirse şunları söylemek mümkündür:

- Felsefenin yöntemi, empirik bilimlerdeki önerme ve kavramların mantıksal çözümlemesine dayanır.
- Felsefe, empirik bilimlerin yanı sıra kendine özgü bir konu alanı olduğunu reddeder.
- Felsefe yapmanın yöntemi mantıktır.
- Mantık önermeleri eş sözlüdür, gerçekliğe ilişkin herhangi bir şey ortaya

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (çev., Oruç Aruoba), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 59.

koymazlar.

- Klasik metafiziğin tüm önermeleri görünüş anlamında kavram ve önermelerdir, empirik olarak temellendirilemezler.²⁷

- Mantıkçı Olgucuların felsefelerine ait olan özelliklerden ‘doğrulama ilkesi’ din dili açısından önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dine ait olgu ve ifadeler özellikle bu ilke esas alınmak suretiyle eleştiri konusu yapılmış ve yine bu ilke üzerinden hareketle işlevi olmayan bir dil olarak ilan edilmişti. Çalışmamızın bu evresinde doğrulama ilkesi perspektifinde dine ait ifadeleri en kapsamlı ve etkin bir biçimde ele alan Alfred Jules Ayer (1910-1989)’ı konu edinecek ve özellikle onun bir döneme damgasını vuran ve nerdeyse tamamen bu konuya odaklanmış “Dil Doğruluk ve Mantık” adlı kitabından istifadeyle meseleye olan yaklaşımını göstermeye çalışacağız.

Ayer hayatının sonraki dönemlerinde her ne kadar bu kitapta dile getirdiği görüşlerinden vazgeçtiğini söylemiş olsa da, onun açtığı yoldan gidenler din aleyhine yaptıkları tartışmalarda bu argümanları sıkça kullanmışlardır. Yine bu felsefe yoluyla üretilen düşünceler yirminci ve yirmi birinci yüzyılda tanrı tasavvuru açısından önemli olan ateizm, deizm ve agnostisizm gibi algılara hatırı sayılır bir düzeyde katkıda bulunmuştur. Bu sebeple Ayer’ın fikirleri hala çok önemlidir.

DOĞRULAMA İLKESİ PERSPEKTİFİNDE ALFRED JULES AYER

Mantıksal empirizmi temsil eden filozofların en önemli ve önde gelen düşünürlerinden birisi hiç şüphesiz A. J. Ayer’dir. Özellikle Mantıkçı Pozitivist çevrenin ürettiği fikirlerin İngiliz dilini kullanan milletlere aktarımında oynamış olduğu rol, çevre filozofları arasında en çok onun tanınmasına sebep olmuştur. Biz burada ilk olarak, filozofun bilgi felsefesi üzerinde duracak, bunu yaparken onun bilgi felsefesinde ilgilendiği ana problem olan ‘doğrulama ilkesi’ hakkında söyledikleriyle sınırlı kalmaya özen göstereceğiz. Bu bağlamda Ayer ile ilgili öncelikle ifade etmemiz gereken konu onun önermeler konusunda bütünüyle doğrulanabilirlik ilkesi çerçevesinde hareket ettiği ve tüm önermeleri bu ilkeye göre gruplandığı hususudur. Zira Ayer için bir

²⁷ W. Eichhorn, G. Klaus vd., *Çağdaş Felsefe*, (Der. ve çev. Aziz Çalışlar), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1985, s. 135.

önermenin bilgi içeriyor olabilmesi her şeyden önce onun empirik olarak doğrulanıyor olmasına bağlı bir durumdur.

Ayer'in dinle ilgili tutumunu ortaya koymak, onun din diline ait ifadelere nasıl yaklaştığını anlamayı zorunlu kılar. Bu noktada özellikle Tanrı ve etiğe dair nasıl bir tutum izlediği ile ilgilenmek gerekir. Çünkü Tanrı, hem dini ifadelerin inşa edicisi olarak, hem de kendi varlığını temellendirme noktasında kullanılan dil bakımından, din dilinin en önemli objesi ve felsefi anlamda en büyük problemidir. Bunun yanında, din dilinin neredeyse geriye kalan kısmının tamamını teşkil eden, dindarın hayatını düzenleyen, ona çeşitli örneklerle vasıtasıyla ahlaki bir takım bildirimlerde bulunan ahlaki ifadeler de din dili adına mahiyeti itibariyle tahlile muhtaç önemli bir problemdir. Ayer'in özellikle bu iki konu hakkındaki görüşlerinin tespit ve tahlili kanaatimizce amacımızın gerçekleşmesi açısından yeterli olacaktır.

Ayer'in Bilgi Felsefesi

Ayer, bilgi felsefesinde doğrulama sorununu merkeze alarak, bununla başka sorunlar arasındaki ilişkileri inceler. Ona göre bilgi felsefesinin üç ana amacı vardır. Bunlardan birincisi bilginin tatmin edici bir tanımına ulaşmak, ikincisi ne tür önermelerin doğru olduklarının bilinip-bilinemeyeceğini belirlemek ve üçüncü olarak da bu önermelerin doğru olduklarının nasıl bilinebileceğini açıklamaktır. Bu amaçların ilki, görece olarak önemsizdir. İkinci ve üçüncü amaçlar ise birbirleriyle yakından ilgilidirler.²⁸ Ayer'in doğrulama hakkındaki analizi, verilen bir önermenin geçerliğinin belirlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir önermenin geçerliğinin belirlenmesinde kullanılacak ölçüt ise doğrulanabilirliktir. Burada doğrulanabilirlik ölçütünden kasıt Ayer için her zaman empirik doğrulanabilirliktir.

Ayer, örneğin "fenomenal dünyayı aşan bir gerçek üzerine bilgisi olduğunu savunan" bir metafizikçiye karşı çıkma yollarından birinin, onun bu savına öncül olarak aldığı önermelerin doğasının araştırılması olduğunu söyler.²⁹ O, metafizik önermelerin yapısı hakkında konuşmadan önce bunların anlamlı olmasının olanaksız olduğu

²⁸ Alfred, J. Ayer, *The Central Question of Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson, London 1973, s. 58.

²⁹ Ayer., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 11.

Kabulünü taşımaktadır. Metafiziğin olanaksızlığı bir olgu sorunu değil, mantık sorunudur.³⁰ Metafiziğin olanaksız olmasının nedeni ise bu bağlamda dile getirilen ifadelerin, bir tümcenin anlamlı olmak için uyması gereken kuralları taşıyıp taşımadığından kaynaklanır. Metafizik önermeleri diğerlerinden ayıran, bu tip önermelerin doğrulanamaz olmalarıdır. Ayer için doğrulanabilirlik ölçütü, bir tümcenin olgusal bir durum üzerine hakiki bir anlatımda bulunup bulunmadığını sınımamıza imkân tanıyan ölçüttür.³¹

Ayer, ‘hakiki bir önerme’ terimiyle anlamlı önermeleri kastetmektedir. Anlamlı önermeleri ise iki gruba ayırmaktadır, Olgusal önermeler ve idea bağıntılarıyla ilgili önermeler. Bu önermelerin doğrulanması farklı olmaktadır. İdea bağıntılarıyla ilgili önermeler, mantık ve matematiğin önermeleridir. Ayer, bu tip önermeler hakkında: “ bu tür önermeleri analitik olmaları yüzünden zorunlu ve kesin olarak kabul ediyorum. Yani bu önermelerin deneysel olarak çürütülemezliklerinin sebebinin, onların deneysel dünya üzerine hiçbir şey ileri sürmeyip, yalnızca simgeleri belli bir biçimde kullanma kararımızı saptadıklarını öne sürüyorum”³² demektedir. O, analitik önermelerin olgusal içerikten yoksun olmalarından dolayı, metafiziğin önermelerine benzemediğini, ancak bununla birlikte, analitik önermelerin bilgi verici olduğunu söylemektedir. Zira bu önermeler belirli simgeleri kullanarak veya birtakım betimlemelerden istifade ederek bizi aydınlatmaktadır.³³

Ayer’ın önermeler sınıflamasındaki, diğer grup önermeler, olgusal durumlarla ilgili olanlardır. Olgusal önermelerin geçerliğinin belirlenmesinde Ayer’ın kabul ettiği ölçüt, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi empirik doğrulanabilirliktir. Ona göre böyle önermeler, olası olabilen, ama hiçbir zaman kesinliği tespit edilemeyen varsayımlardır. Sadece bu iki grup önerme, Ayer’ın ‘hakiki önermeler’ olarak adlandırdığı sınıfa dâhil olma yeterliliğine sahip olan önermelerdir. Bunların dışındaki önermeler -ki bunlarla Ayer, metafizik önermeleri kasteder- anlamsız önermelerdir.

³⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 12.

³¹ Ayer, *a.g.e.*, s. 13.

³² Ayer, *a.g.e.*, s. 18.

³³ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 68.

Ayer'ın Bilgi Felsefesinde Doğrulama İlkesi veya Doğruluk Kuramı

Ayer'ın doğruluk bağlamındaki çözümlemesi, olgusal önermelerin geçerliğinin belirlenmesi için kabul ettiği ölçüt olan doğrulanabilirlik ilkesine temel oluşturmaktadır. Doğruluk hakkındaki yaygın görüş, doğruluğun ne olduğu sorusunu sorup, buna verilen yanıtla bir doğruluk kuramı oluşturmaktır. Ayer'a göre böyle bir soru gerçek bir soru değildir. Doğruluk nedir? sorusunu tartışmak kişiyi sonuçsuz felsefi tartışmalara götürür. Bu tartışmalara olanak sağlayan şey doğruluğun gerçek bir nitelik ya da bağıntı olarak düşünülmesidir. Doğruluğun bu biçimde düşünülmesi ise dilin yapısından kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni, doğruluğa ilişkin söylenenlerin genellikle dil bilgisel biçimlerin doğru sözcüğünü hakiki bir nitelik ya da bağıntının yerini tuttuğunu ima eden tümceler yoluyla söylenmesidir.³⁴

Doğruluk bir nitelik ya da bağıntının yerini tutuyorsa, o zaman bu niteliğin ya da bağıntının ne olduğu sorusu gündeme gelir ki, bu soru verimsiz felsefi tartışmalara kaynaklık eder. Ayer, doğruluk konusunda ileri sürülen bu geleneksel anlayışa karşı çıkar. O'na göre, 'doğruluk nedir?' diye sormak, 'P önermesi doğrudur' tümcesinin çözümlemesini istemektir.³⁵ Oysa böyle bir önermenin çözümlemesini yapmak imkânsızdır.

Ayer'ın analitik ve olgusal önermeler arasında yaptığı ayırım, aynı anda bunların doğrulanmasında farklı yöntemlerin uygulanmasını zorunlu kılmıştır. Analitik yargılar zorunlu olarak doğrudurlar. Olgusal (ya da deneysel) önermeler ise, ancak olası varsayımlardır. Dolayısıyla bu iki gruba giren önermelere aynı anlamda doğru denilmemektedir. Ayer birtakım filozofların, deneysel önermeler içinde yer aldığı halde bazı önermeleri birer varsayım olarak değil de kesinlik içeren önermeler olarak değerlendirdiğini dile getirir. Bunu ileri sürenler, sözü edilen önermelerin dolaysız deneyi dile getirdikleri için geçerli olduklarını düşünürler. Ayer böyle önermelere "açık (*ostensive*)" önermeler adını verir.³⁶ Ona göre deneysel bir önermenin yalnızca dolaysız deneyi dile getirip, bunun ötesinde herhangi bir şeyden söz etmemesi olanaksızdır. Deneysel önermeler özünde birer varsayımdır. Varsayımlardan ise ancak bizim

³⁴ Ayer, *a.g.e.*, s. 64.

³⁵ Ayer, *a.g.e.*, s. 64 .

³⁶ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 67.

gelecekteki bir deneylerden beklentilerimizi yönetecek kurallar olarak söz edilebilir.³⁷

Varsayımlara duyulan gereksinim, yaşamı sürdürme isteğinden, en basit düzeydeki istekleri yerine getirebilmek için ön deyiler, daha doğrusu başarılı ön deyiler yapma isteğinden ileri gelir. Varsayımların işlevi, ön deyiler yapma olanağı sağlama olduğuna göre bu işlevini yerine getirirse varsayımın doğruluğu güçlenir. Burada yine, kesin anlamda doğruluk söz konusu değildir. Gelecekteki bir gözlem, varsayımı değerden düşürebilir de. Varsayımın kesin anlamda doğruluğu yoksa da, varsayımın doğruluğunun güçlenmesiyle dile getirilen, onun olasılık düzeyinin yüksekliğidir. Bir gözlemin, bir önermenin olasılığını arttırdığını söylediğimizde demek istediğimiz şeyin tümü, pratikte duyularımızın tahmininde ona dayanma, uygun düşmeyen bir deney karşısında başka varsayımlara onu yeğleme isteğimizin ölçüleri içinde, o önermeye duyduğumuz güveni, o gözlemin arttırdığıdır. Bunun gibi bir gözlemin bir önermenin olasılığını azalttığını söylemek de, o önermeyi, gelecekte bize yol göstermeye yarayacak diye kabul ettiğimiz dizge içine alma isteğimizin azaldığını söylemektir.³⁸

Doğrulama sorunu Ayer'ın bilgi felsefesinde, verilen bir önermenin doğrulama ölçütünün bulunması biçiminde ortaya konulmuştur. Ayer'a göre, bir kişi ancak bir önermeyi nasıl doğrulayabileceğini biliyorsa, o önerme, o kişi için olgusal olarak bir anlam taşımaktadır. Bu noktada Ayer deneysel ve olgusal doğrulama dışında 'pratik doğrulanabilir olma' ile 'ilkece doğrulanabilir olma' diye iki tür doğrulanabilirlikten daha söz eder. Bu iki doğrulanabilirlik arasındaki farkı, M. Schlick'in verdiği bir örnekten hareketle şöyle açıklar: "Ay'ın görünmeyen yüzünde dağlar vardır."³⁹. Söz konusu önerme Ayer'a göre pratik doğrulanabilir olma ölçütüyle mevcut imkânlar düşünüldüğünde hiçbir şekilde doğrulanamaz. Çünkü aya giderek bu gözlemi yapma olanağı henüz yoktur. Ancak önerme, ilkece doğrulanabilirdir. Ay'a gidip bu gözlemi yapma olanağı bulunsaydı, hangi gözlemlere gerek duyulacağı bilinirdi. Bu önerme, pratikte doğrulanamasa da ilkece doğrulanabilir vasfına haiz olduğundan Ayer için anlamlı bir önermedir.

³⁷ Ayer, *a.g.e.*, s. 74.

³⁸ Ayer, *a.g.e.*, s. 77.

* Ayer'ın bu örneği zikrettiği kitabını kaleme aldığı yıllarda (1935) insan henüz aya gitmemişti.

Ayer ilkece doğrulanabilir olan bu önermeyi, Bradley'in: "Saltık, evrim ve ilerlemeye girer, ama kendisinde bu yeti yoktur."³⁹ metafizik önermesiyle karşılaştırır. Ona göre bu önerme, iki tür doğrulanabilirlik ilkesiyle de doğrulanamaz. Çünkü saltığın evrim ve ilerlemeye girip girmediğine karar verilmesini sağlayacak bir gözlem⁴⁰ tasarlanamaz. Dolayısıyla bu ve benzer metafizik önermelerle dile getirilen ifadelerin gerçekte herhangi bir anlamı yoktur. Ayer pratik doğrulanabilir olma ile ilkece doğrulanabilir olma arasında yaptığı ayırmadan başka, doğrulanabilirliğin 'zayıf' ve 'güçlü' anlamlarından da söz eder. Bir önermenin doğruluğu ancak ve ancak deneyle kesin olarak saptanabilirse, o önermenin, terimin güçlü anlamında doğrulanabilir olduğu söylenir. Ama deney onu olanaklı kılıyorsa, o önerme ancak terimin zayıf anlamında doğrulanabilir önermedir.⁴¹

Olgusal önermelerin kesin doğrulukları saptanamaz. Böyle önermelerden olan genel yasa önermeleri (örneğin; "arsenik zehirlidir", "bütün insanlar ölümlüdür" gibi önermeler), ancak sınırlı sayıdaki gözlemlerle oluşturulduğundan, bu önermelerin, doğrulamanın 'güçlü' anlamında doğrulanabileceği kabul edildiğinde, bazı güçlükler ortaya çıkmaktadır. Ayer'a göre böyle önermeler, sınırlı sayıdaki gözlemlerle oluşturulmuşsa bunların ilkece doğrulanabilir olduklarını kabul etmemek gerekir. Olgusal önermeler grubunda yer alan genel yasa önermelerinin doğruluğu, Ayer'ın iki tür doğrulanabilme ölçütüne de uymadığına göre bu önermelerin metafizik önermeler gibi anlamsız sayılması söz konusu olacaktır. Bu nedenle Ayer, olgusal önermeler için tam doğrulanabilirliği anlamlılık ölçütü olarak kabul etmez.

Ayer için anlamlı olma ile doğrulanabilme arasındaki ilişki şu şekildedir: Herhangi bir saymaca (putative) olgu bildirimini hakkında sorulması gereken soru, "herhangi bir gözlem onun doğruluğunu ya da yanlışlığını mantıksal olarak kesin kılabilir mi?" sorusu değil, "herhangi bir gözlemin, önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının belirlenmesiyle ilgisi olabilir mi?" sorusudur. Bu ikinci sorunun yanıtının olumsuz olması durumunda ancak ele aldığımız bildirim anlamsızlığı sonucuna

³⁹ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 14.

⁴⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 14.

⁴¹ Ayer, *a.g.e.*, s. 14-15.

varabiliriz.⁴² Bu ölçütün anlamsız diyerek dışarıda bıraktığı önermelerin büyük bir kısmının metafiziğe ait olduğunu bir kez daha ifade etmek gerekir.

Doğrulama ilkesinin Genel Bir Değerlendirmesi

Doğrulamacı analizciler dili tek yönlü bir kullanım biçimine indirgemeye çalışmışlardır. Çünkü onlar dilin en önemli fonksiyonunun her şeyden önce bilgi vermek olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre dille ifade edilen önermeler ancak analitik veya olgusal olmaları koşuluyla kabul edilebilirler. Bu sınıflamaya girmeyen önerme iddiasındaki diğer tüm ifadelerin ancak coşkusal (emotif) değeri olabilir.⁴³ Bu düşünce doğrulamacı analizi kullanan Mantıkçı Pozitivistleri sadece pozitif bilimlere, mantık ve matematiğin ifadelerine odaklanmış; diğer bütün ifadeleri bunlara indirgemeye sevk etmiştir. Oysa bu ifade kalıplarına sığmayacak, insanın hayatında önemli oldukça fazla ifade biçimi vardır. Bu ifade tarzlarını indirgemeci bir yaklaşım yerine kendi bağlamında anlamaya özen göstermek çok daha makul bir yol olacaktır. İçlerinde dini ifadelerin de yer aldığı bağlamlarda “sağlanabilirlik veya gerçeklikle karşılaştırma esas değildir... Temel veya dini ifadelerle hipotetik açıklamalar getirmeye kalkmak (veya hipotetik açıklama sorusu sormak) anlamsızdır... Bir dini ifade için ancak (inanıyorum ki...) ön eki ve (...inanıyor musun?) sorusu anlamlıdır.”⁴⁴

Ne yazık ki Ayer’ın de içinde bulunduğu Viyana Çevresi filozofları dilde indirgemeci tarzı benimsediklerinden farklı ifadeler arasındaki benzerlik ve ayrılıkları dikkate almamışlardır. Bu ise benimsenen doğruluk anlayışına göre birisini öteki adına yok saymaya neden olmuştur.⁴⁵ Oysa bilindiği üzere mantıkta bir önermenin geçerliği ile doğruluğu arasında ayırım yapılır. Aynı durum dindeki önemli hakikat iddiaları için de geçerlidir. Yani dini hakikat iddialarını tartışırken, dini bir önermenin hakikat iddiasında bulunup bulunmadığına karar vermek, onun doğru olup olmadığına karar vermekten farklıdır.⁴⁶ Mantıkçı Pozitivistler bazı önermelerin anlamsızlığını ortaya koymaya çalışırken bu önermelerin göndermede buldukları objelerin yokluğuna da

⁴² Bryan Magee, “Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı - A.J. Ayer ile Söyleşi”, *Yeni Düşün Adamları*, s. 176.

⁴³ Frederich Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 73.

⁴⁴ Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul 1984, ss. 43-58.

⁴⁵ Kocabaş, *a.g.e.*, s. 20.

⁴⁶ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 39.

hükmedebilmişlerdir. Bu yaklaşım dilin geniş kullanım biçimi göz önüne alındığında hiçbir şekilde kabul edilmesi olanaklı olmayan bir durumdur.

Doğrulama ilkesinin benimsemiş olduğu yöntemi bir an için kabul ettiğimizi varsaydığımızda, onun kendisini de test edemediği için anlamsız sayılması gibi tuhaf bir durumla karşılaşırız. Her önermenin anlamının, ya (analitik önermelerin durumunda olduğu gibi) sözel kurallarda, ya da (sentetik önermelerin durumunda olduğu gibi) mümkün veya gerçek, duyulur bir tecrübeye başvuran yargılarda bulunduğu iddiası, bir tanım veya bir kullanım kuralı vermez, fakat bir olguyu tanıtır. Oysa doğrulama ilkesinin kendisi analitik değilse, hangi mümkün veya gerçek tecrübe onu doğrulamaya veya yanlışlamaya izin verir? İlkede bile olsa bu işe uygun tecrübe yoktur... Doğrulama ilkesinin kendisi, doğrulama ilkesi ile doğrulanamadığından, anlamdan yoksundur.⁴⁷ Bu ise ilke ve ilkeyi savunanalar adına büyük bir paradokstur.

Ayer'in Tanrı Hakkındaki Görüşü

Ayer, Tanrı ile ilgili görüşlerini oluştururken, O'nun hakkındaki mevcut biliş ve ifade etkinliklerini dikkate almış ve bu yaklaşımların eleştirisini yapmak suretiyle de Tanrı'ya dair kendi tutumunu belirlemeye çalışmıştır. Ayer her şeyden önce, aşkın bir varlığın var olup-olmadığını sorgulamanın ya da onun varlığından söz etmenin bunu yapan adına dini bilginin imkânı konusunda bir değerlendirme yapmayı zorunlu hale getireceğini ifade eder. Ancak hemen ardından böyle bir olanağın metafizikle ilgili yaklaşımıyla kesiştiği gerekçesiyle kendisi açısından mümkün olamayacağını dile getirerek bu konudaki tutumunu belli eder.⁴⁸

Mantıksal kesinlikte bir Tanrı'dan söz edeceksek, Ayer'ın bilgi felsefesine göre öncüllerin ve sonucun onu içeriyor olması ve aynı kesinlikte dile getiriyor olması gerekir. Ancak Ayer'a göre Tanrı söz konusu olduğunda bu tür bir öncül ve sonuç düzeninden söz etmek olanaksız bir durumdur. Şöyle ki;

“Günümüzde, canlıcı olmayan (*non-animistic*) herhangi bir dinin Tanrısını tanımlayan yüklemeleri taşıyan bir varlığın varoluşunun mantıksal olarak kanıtlanamayacağı genellikle, en azından filozoflarca kabul edilmiştir. Bunun böyle

⁴⁷ Ferré, *a.g.e.*, s. 71-72.

⁴⁸ Ayer, *Dil Doğrululuk ve Mantık*, s. 91.

olduğunu görmek için, böyle bir Tanrı'nın varoluşunun çıkarılabileceği öncüllerin neler olduğunu kendimize sormak yeter. Eğer bir Tanrı'nın var olduğu sonucu mantıksal kesinlikte olacaksa, öncülleri sonucu içerdiğine göre, öncüllerin doğruluğu konusundaki herhangi bir kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekir. Fakat biliyoruz ki hiçbir deneysel önerme, olasıdan öte bir şey olamaz. Mantıksal kesinlikte olanlar yalnızca önsel önermelerdir. Fakat bir Tanrı'nın varoluşunu bir önsel önermeden çıkaramayız. Çünkü önsel önermelerin kesinliğinin nedeninin, onların totoloji oluşu olduğunu biliyoruz. Bir totolojiler takımından da, geçerli olarak, ancak yeni bir totoloji çıkarılabilir. Bundan da bir Tanrı'nın varoluşunun tanıtlanması olanağının bulunmadığı çıkar.⁴⁹

Ayer'ın Tanrı'nın varoluşuna dair ileri sürülen savları kabul etmeyişi, onun sahip olduğu felsefi perspektifle doğrudan alakalı bir durumdur. Çünkü ona göre Tanrı'nın var olduğunu ileri süren önermeler deneysel varsayıma uygun düşen, bu sebeple de gözleme imkân tanıyan önermeler değildir. Genel olarak kabul edilmeyen şey, örneğin, Hıristiyanların Tanrısı gibi bir Tanrı'nın varoluşunun, olasılığının bile kanıtlanmasının olanaksız olduğudur. Çünkü böyle bir Tanrı'nın varoluşu olası olsaydı, onun var olduğunu belirten önermenin bir deneysel varsayım olması gerekirdi. Böyle bir durumda ondan ve öteki deneysel varsayımlardan yalnızca öteki varsayımlardan çıkarılamayan kimi deneye dayanan önermelerin çıkarılmasının olanaklı olması gerekirdi. Fakat olguda bu olanaksızdır.⁵⁰

Ayer, tabiattan ödünç alınan bir takım argümanlar vasıtasıyla tanrının varlığının ispatlanmaya çalışıldığına vurgu yaparak, bunun makul bir yöntem olmadığını söylemeye çalışır. Özellikle tabiattaki mevcut ahengi örnek göstererek, bu uyumun tesadüfen olamayacağı ve bundan dolayı da var olan bu yapının düzenleyicisi anlamında bir Tanrı'dan söz etmenin bir zorunluluk olduğundan bahsedene karşı çıkmakta, bir anlamda rasyonel temellendirme ile Tanrı'nın ispatına kalkışmanın kendi içerisinde birtakım zaafı barındırdığını dile getirmektedir. Ayer şöyle diyor:

“Zaman zaman doğadaki bir tür düzenliliğin, bir Tanrı'nın varoluşunun yeterli kanıtını oluşturduğu öne sürülmüştür. Fakat eğer “Tanrı vardır” tümcesi belli tipten

⁴⁹ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 91.

⁵⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 91.

olayların belli bir sıra içinde ortaya çıkmalarının ötesinde bir şey gerektirmiyorsa Tanrı'nın varoluşunun savlanması, yalnızca, doğada gerekli düzenliliğin var olduğunu savlamakla eşanlı olacaktır. Oysa hiçbir dindar kimsenin, Tanrı'nın varoluşunu savlarken, savladığı şeyin bundan başka bir şey olmadığını kabul edeceğini sanmıyorum. O, Tanrı'dan söz ederken belli deneysel görüşlerle bilinebilen, fakat doğal olarak bu görüntülerin terimleri içinde tanımlanamayan aşkın bir varlıktan söz ettiğini söyleyecektir. Ancak bu durumda "Tanrı" terimi metafizik bir terimdir. Eğer Tanrı metafizik bir terimse, bir Tanrı'nın varlığı olası bile olamaz demektir. Çünkü "Tanrı vardır" demek, ne doğru, ne de yanlış olabilen bir metafizik söyleyim yapmaktır. Aynı ölçüde göre bir aşkın Tanrı'nın doğasını betimlemek amacıyla dile getirilen hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz."⁵¹

Doğal nesnelere Tanrı'nın özdeşleştirilmesi ve bu yolla Tanrı hakkında konuşma girişimi ilk bakışta anlamlıymış gibi görünebilir. Bu noktada Ayer Tanrı'ya ait savlamaların deney dünyasına ait olmayan bir adam için anlamlı görülebileceğini, ancak deney dünyası adamı açısından bunun mümkün olmayacağını bildirmektedir. Buna ilave olarak Ayer, bir adın varoluşunun, onun karşılığında bir varlığın da mutlaka var olmasını gerektirmeyeceğini ileri sürmektedir:

"Tanrıların doğal nesnelere özdeşleştirilmesi durumunda, onlara ilişkin savlamaların anlamlı görülmesi gerektiğini belirtmek gerek. Örneğin birisi bana gök gürlümesinin, "Yehova kızdı" önermesinin doğruluğunu saptamak için, tek başına, gerekli ve yeterli olduğunu söylese ben, onun sözcük kullanımına göre, "Yehova kızdı" tümcesinin "Gök gürlüyor"la eşdeğer olduğu sonucuna varabilirim. Fakat ileri dinlerde insanların, nedenlerini yeterince anlamadıkları doğal süreç karşısındaki korkularına bir ölçüde dayanılmış olmakla birlikte, deneysel dünyayı denetlediği kabul edilen "kişi"nin yeri o dünyada değildir; onun deneysel dünyaya üstün olduğu, bu yüzden de onun dışında bulunduğu öne sürülür. Ayrıca onda deney-üstü yüklem bulduğu kabul edilir. Fakat özsel yüklem deneysel olmayan bir kişi kavramı hiçbir yönden anlaşılır bir kavram değildir. Bu, kişinin adıymış gibi kullanılan bir sözcüğümüz olabilir fakat bu sözcüğün içinde geçtiği tümceler deneysel olarak doğrulanabilir değilse, onun bir şeyi simgelediği söylenemez. Bu da, bir aşkın nesneyi göstermesi amacıyla kullanıldığı zamanlardaki "Tanrı" sözcüğünün durumudur. Yalnızca bir adın varoluşu, onun

⁵¹ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 91-92.

karşılığında gerçek ya da hiç olmazsa olabilir bir varlığın bulunduğu yanılmasına düşülmesi için yeterlidir. Tanrı'nın yüklemelerinin neler olduğunu araştırdıktan sonradır ki; "Tanrı'nın bu anlamda gerçek bir ad olmadığını anlarız."⁵²

Ayer'ın yukarıda takip ettiği ve her disiplinin kendi sınırları içinde kalması koşullu metodun bir neticesi olarak, din ile doğal bilimler arasında sorun olamayacağı ortaya çıkmaktadır:

"Dinsel savlamalar için bizim verdiğimiz açıklamaya göre, din ile doğal bilimler arasında bir karşıtlık görmek için, mantıksal bir dayanağın bulunmadığı da söylenmelidir. Doğruluk ya da yanlışlık söz konusu olduğu sürece, doğa bilimcisiyle bir aşkın Tanrı'ya inanan tanrıci arasında bir karşıtlık yoktur. Çünkü tanrıcinin dinle ilgili söyleyimleri gerçek önermeler olmadığına göre, bunlar bilimin önermeleriyle de bağıntılı olamazlar. Bilimle din arasında varmış gibi görünen karşıtlık, bilimin, insanları dindarlığa götüren güdülerden birini yok etmesi olgusundan gelir gibi görünür. Çünkü din duygularının en son kaynaklarından birinin, insanların kendi yazgılarını belirlemekteki yetersizlikte bulunduğu kabul edilmektedir; bilim de insanları, doğal olayların gidişini anlayıp önceden görebileceklerine, giderek bir ölçüde onu destekleyebileceklerine inandırarak, onların yabancı bir dünyaya bakışlarındaki korku duygusunu yok etmeye doğru gitmektedir."⁵³

Ayer, Tanrı hakkında konuşurken takip edilen yollardan ikisinin kabul edilemez olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Bunlardan birincisi; O'nun aşkınlığına vurgu yapmak suretiyle, O'ndan söz etme gayretinde bulunmanın yanlışlığıdır. Çünkü Ayer'e göre bir şeyin aşkınlığından söz etmek, aynı zamanda onun anlaşılmaz olduğundan söz etmek olur. Hatalı yaklaşımların diğeri ise, Tanrı'nın bir 'us' nesnesi değil, 'inan' nesnesi olarak algılanması gerektiği fikridir. Buradaki hâkim düşünce, Tanrı'nın gündelik dilin ifadeleriyle anlatılıp kanıtlanamayacağı gerçeğinden hareketle, O'nun bir iman objesi olarak benimsenmesidir. Böyle bir durumda da Tanrı betimlenemeyen, gizemsel bir sezgi nesnesi olmaktadır. Halbuki Ayer açısından bir gizemcinin, kendi iç-görüsünün nesnesinin betimlenemez bir şey olduğunu söyleyip, ardından da onu betimleye kalkışması kabul edilebilir bir durum değildir.⁵⁴

⁵² Ayer, *a.g.e.*, s. 92-93.

⁵³ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 94.

⁵⁴ Ayer, *a.g.e.*, s. 94.

Ayer, ortaya koymuş olduğu eleştiri biçiminin, Tanrının varlığına dair ileri sürülen dinsel deney kanıtlarını yok ettiğini söylüyor. Buna rağmen bazı filozofların, insanların, duyu-içeriklerini dolaysız yoldan tanıdıkları gibi, Tanrı'yı da dolaysız yoldan tanımlarının mantıksal olarak olanaklı olduğunu makul karşılayabildiklerine hala tanıklık etmenin mümkün olduğunu ifade ediyor. Kendisinin de bir noktaya kadar bu duruma bir anlam verebileceğini, ancak coşkusal olarak hissedilen bu durumun, coşku boyutunun da ötesine geçilerek onun nesnesinden söz etme safhasına kadar taşınmasına rıza gösteremeyeceğini belirtmektedir:

“Genellikle Tanrı'yı gördüğünü söyleyen kimse yalnızca bir dinsel coşku deneyi geçirdiğini değil, bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu söyler. Tıpkı sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen kimsenin, yalnızca görsel duyu alanında sarı bir duyu-içeriği bulunduğunu söylemekle kalmayıp, bu duyu-içeriğinin ilişkin olduğu sarı bir nesnenin de bulunduğunu söyleyişi gibi. Bir insana, sarı bir nesnenin var olduğunu savladığında inanıp da, aşkın bir Tanrı'nın varoluşunu savladığında inanmamak usdışı değildir. Çünkü “Burada sarı renkli bir özdeksel nesne var” tümcesinin, deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme anlatmasına karşın, *Aşkın bir Tanrı vardır* tümcesinin, gördüğümüz gibi, gerçek bir anlamı yoktur.”⁵⁵

Ayer din hakkındaki tutumu ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu fikirlerinin net bir yargıya kapı aralayabileceğini kestirmiş olmalı ki, felsefi düşünüş tarzının normalde nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda açıklama yapma gereği hissetmiştir. Özellikle Teizmin Tanrı'sı hakkındaki genel görüş karakterinin ateist ve agnostik renkler taşıması nedeniyle, kendisinin bu iki gruptan birisine yakın görülmesini kabul edemeyeceğini ısrarla dile getirmiştir:

“Bir bilinemezcinin özniteliği, bir Tanrı'nın varoluşunun, inanmak ya da inanmamak için yeterli neden bulunmayan bir olabilirlik olduğunu; tanrıtanımazın özniteliğini ise, bir Tanrı'nın var olamayışının en azından bir olasılık olduğunu ileri sürmektir. Bizim, Tanrı'nın doğasıyla ilgili her söyleyimin anlamsız olduğu görüşümüz ise, bu iki alışılmış savdan birisiyle özdeş olmak ya da onu desteklemek şöyle dursun, doğrudan onlarla bağdaşmaz durumdadır. Çünkü eğer Tanrı'nın bulunduğu savlaması

⁵⁵ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 95-96.

anlamsızsa, tanrıtanımazın Tanrı'nın bulunmadığı savlaması da anlamsız demektir, zira anlamlı olarak çürütülebilen önermeler yalnızca anlamlı önermelerdir. Bilinemezeiye gelince, Tanrı'nın bulunduğunu ya da bulunmadığını söylemekten kaçınmasına karşın, o da, bir aşkın Tanrı'nın bulunup bulunmadığı sorusunun gerçek bir soru olduğunu yadsımaz. “Bir aşkın Tanrı vardır” ve “Bir aşkın Tanrı yoktur” tümcelerinden birinin gerçekten doğru, ötekinin de yanlış birer önerme anlattıklarını yadsımaz. Onun bütün söylediği bunlardan hangisinin doğru olduğunu bilmemizin bir yolunun bulunmadığı, bu yüzden de hiçbirine bağlanmamamız gerektiğidir. Fakat biz, söz konusu tümcelerin hiçbir önerme anlatmadığını görmüş ve ifade etmiştik. Bu da bilinemezciliğin elenmesi demektir.”⁵⁶

Ayer'ın ifadelerindeki tüm bu çabalarının nihai bir hedefi vardır; o da kendi tezi olan doğrulanabilirlik ilkesiyle çelişmemek, aksine bu tezin savunmasını yapmak ve tüm tutarlı-geçerli bilme eylemlerinin ancak bu yolla mümkün olabileceğini ortaya koymaktır. Zira Ayer, her vesileyle, dinin aşkın doğruluğuna hiçbir şekilde vakıf olunamayacağını ve bir Tanrıci tarafından kullanılan dile ait ifadelerin anlamının ve doğrulama imkânının asla bulunamayacağını savunmuştur.

A.J.Ayer'in Etik İlgili Görüşleri

Ayer, etiğe dair görüşlerini tıpkı Tanrı hakkında olduğu gibi bu alanda dile getirilen önermelerin yapısından hareketle şekillendirmiştir. Ayer'ın incelemesinde olguları dile getiren önermelerle değer önermeleri arasında bir ayırma gidilir. Olgu sorunları hakkındaki önermelerin işlevi, “deneyi önceden tahmin etmemizi sağlayan” varsayımlardır. Değer önermeleri, deneysel önermeler olmakla birlikte varsayımlar değildir.

Ayer'a göre etik yargıların incelenmesine herhangi bir etik sistemi içinde yer alan önermelerin ayıklanmasıyla başlanmalıdır. Etik ile ilgili ön plana çıkan önermelerin ilki, etik terimlerin tanımlarını dile getiren ya da kimi tanımların yasallığına veya olanaklılığına vurgu yapan önermelerdir. Etiğe dair ikinci tip önermeler ahlak deneyine ilişkin görüngüleri ve onların nedenlerini betimleyen önermelerdir. Üçüncü olarak

⁵⁶ Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, s. 92.

ahlaksal erdeme özendirici öğütler gelir. Ve son sırada gerçek etik yargılar bulunur.⁵⁷ İşte etik hakkında dile getirilen her önerme bu dört gruptan birisine girer.

Ayer, etiğin alanını oluşturan önermelerin büyük ölçüde etik terimlerin tanımlarını anlatan önermelerden meydana geldiğini belirtir. Morale ait fenomenleri betimleyen ifade ve bidirimler psikoloji ya da sosyolojinin alanına ait olduğundan; bunların önerme değil de buyruk veya ünlem olarak değerlendirilmesi gerektiğinden söz eder. Etiğe dair birtakım söylemeler dile getirmiş olsa da son kertede Ayer'ın etik problemi ile ilgili kafasının çokta net olmadığını ifade etmek gerekir.⁵⁸

Ayer etik üzerine yapılan tartışmalarda, etik terimlerin bazı temel terimlerle, örneğin 'iyi', 'doğru' gibi terimlerle, tanımlanıp tanımlanamayacağı sorununa dikkati çekerek bu sorunun, etikle ilgili olmakla birlikte, kendisinin bu sorun yerine, "etik terimler alanını etik dışı terimlere indirgeme olanağı"la⁵⁹ etik değer bildirimlerinin deneysel olgu bildirimlerine çevrilip çevrilemeyeceği ile daha çok ilgilendiğini belirtmektedir. Bu noktada Ayer'ın etik önermeler hakkında konuşurken, normatif etik önermeleri kastettiği söylenebilir. Onun etik yargıları gruplandırmasında da görüldüğü gibi, etik terimlerin tanımlarını anlatan önermeler, diğer bir deyişle metaetik önermeler ile moral olayları ve bunların nedenlerini betimleyen önermeler, anlamlı ya da bilimseldir. Bilimsel olmayanlar ise, duyguların anlatımıdır, dolayısıyla bunların ne doğruluğundan ne de yanlışlığından söz edilebilir. O, etik ifadelerin deneysel olgulara çevrilmesinin olanağını sorduğu zaman, yukarıdaki grubun dışında kalan normatif önermeler için bunun yapılamayacağını ileri sürer: "normatif etik simgeler içeren tümceler, ruhsel önermeler ya da gerçekten ne türden olursa olsun deneysel önermeler içeren tümcelerle eşdeğer"⁶⁰ değildir.

Ayer, normatif etik kavramların olgusal kavramlara çevrilmesi olanağının bulunmaması durumunda, etikte sezgici görüşle kendi görüşü arasında benzerliğin söz konusu olamayacağını; çünkü sezgici görüşün değer ifadelerinin deneysel olarak sınanması olanağını ortadan kaldırdığını söylemektedir. Ayer, burada, normatif etik

⁵⁷ A. Jules Ayer, "Etik ile Tanrıbilimin Eleştirisi", *Language, Truth and Logic*, (çev., Yakup Şahan), Yazko Felsefe Yazıları, 7. Kitap, İstanbul 1983, s. 129.

⁵⁸ Ayer, *a.g.y.*, s. 129.

⁵⁹ Ayer, *Dil Doğruluk Mantık*, s. 80-81.

⁶⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 82.

kavramların olgusal kavramlara çevrilmesinde kullanılacak bir ölçütün bulunmadığını belirtmektedir. Bunun nedeni de, normatif etik kavramların “sahte-kavramlar” oluşudur. Ona göre bir önermede etik bir simgenin bulunması, önermenin olgusal içeriğine hiçbir şey katmaz. Bu durumda, “birisine, ‘bu parayı çalmakla yanlış davrandınız’ dediğimizde yalnızca, bu parayı çaldınız dediğimin ötesinde hiçbir şey söylemiyorum”⁶¹ demektir.

Bu önermedeki ‘yanlış’ sözcüğü, para çalma eylemini ahlaksal olarak onaylamayı bildirir. Bu önermenin genelleştirilmesi vasıtasıyla dile getirilen önermenin de olgusal içeriği yoktur. Çünkü önermeyi söyleyen de ona karşı çıkan da, kendi ahlâki duygusuna uygun düşenden başka bir şey dile getirmemektedir. Dolayısıyla normatif etik önermelerin bilgisel bir temeli ve değeri de bulunmamaktadır. Şöyle ki; etik bir yargı verildiği her durumda, ilgili etik sözcüğün işlevi tamamen duygusaldır. Bu sözcük, nesnelere hakkında herhangi bir şey ileri sürmek için değil, o nesnelere üzerinde duygu anlatmak için kullanılır.⁶² Bununla birlikte, herhangi bir etik önermedeki etik sözcüğün işlevi, bunu söyleyenin duygularını dile getirmekle sınırlı kalmayıp, diğer insanlarda belli duyguları uyandırmak ve eyleme yöneltmeyi de kapsamaktadır. Ancak Ayer’a göre, etik bir terim, duygu anlatımı olmakla birlikte, anlatılan duygunun, bunu söyleyenin kendisinde bulunmasını zorunlu kılmaz. Eğer böyle olsaydı, konuşan kişide bu duyguların bulunması, önermenin ilkece doğrulanabilirliğini sağlayabilirdi.

Ayer’ın etik yargıları incelemesinde ortaya çıkan sonuç, değer sorunları üzerine yapılan tartışmaların, bir değer sisteminin varsayılması durumunda olanaklı olduğu yönündedir. Bir değer ifadesi üzerinde yapılan tartışmada, tartışma, dile getirilen önermeyle ilgili olgular üzerinde yapılabilir, değerlerin ya da belli ilkelerin üzerinde değil. Bir eylemin ya da belli bir eylem tipinin değeri üzerinde iki kişinin farklı şeyler söylediği durumda tartışma, bu eylemin yanlış değerlendirildiği ya da eylemi yapan kişinin koşullarının yanlış anlaşıldığı üzerinde olmaktadır. Ayer’a göre, burada sözü edilen koşullar hakkındaki bilginin, belli değerler sistemini kabul etmekle ilgili olduğu söylenebilir. Ancak bu değerler sisteminin geçerliliği tartışılmaz. Böyle bir tartışmada

⁶¹ Ayer, *a.g.e.*, s. 83.

⁶² Ayer, *Dil Doğruluk Mantık*, s. 84.

farklı değerler sisteminin bulunması, kişilerin farklı bir ahlaksal çevrede yetişmiş olduğunu gösterir. Burada, kişinin içinde yetiştiği ahlakın onun değer yargıları üzerindeki etkisi olgusal bir araştırmadır. Ayer'ın böyle bir araştırmayı sosyoloji ve psikolojinin alanına ait olarak gördüğü söylenebilir. Zira ona göre etik yargılar yalnızca duygu ifadeleri olduğundan, herhangi bir etik sisteminin geçerliliğini belirlemenin bir yolu olamaz; gerçekte de böyle bir sistemin doğru olup olmadığını sormanın bir anlamı yoktur. Bu bağlantıda olsa olsa, “belli bir kişi ya da kişiler grubunun moral alışkanlıkları nelerdir ve onlarda bu alışkanlık ve duyguların bulunmasına neden olan şey nedir?” diye sorulabilir. Bu araştırma da tamamen mevcut toplumbilimleri sınırları içine girer.⁶³

SONUÇ

Din dilinin mahiyeti üzerine yapılan tartışmalar düşünce tarihinin her döneminde olmuştur. Bazen lehine bazen aleyhine olmak koşuluyla bu tartışmalar günümüze kadar gelmiştir. Fakat pozitivist yaklaşımı benimsemiş düşünürlerin eleştirisi kadar din dili üzerinde etki gösteren ikinci bir yaklaşım olmamıştır. Zira bu eleştiri ile birlikte din dili, hem ona kaynaklık yapan öznesi bakımından hem de ifade bütünü içerisinde yer alan söylemlerin içeriği bakımından nesnel bir karşılığı dolayısıyla da hakkında konuşmanın imkânı olmadığı gerekçesiyle bütünüyle yok sayılması noktasına kadar gelmiştir. Din dilinin tabiatından kaynaklanan bazı zorluklar nedeniyle bu eleştirilere güçlü karşılıklar verilememesi de dini referansları geçerli kabul eden düşünürler adına ayrı bir zorluk ve zaaf yaratmıştır. Fakat insana ait dil, düşünce ve duygunun böyle bir yöntemle kontrol altına alınması, tüm sağlamanın bu metotla yapılmaya kalkışılmasının netice vermeyeceği kısa bir süre içinde anlaşıldığı için yirminci yüzyılın ortalarından itibaren bu yaklaşım gücünü yavaş yavaş yitirmiştir. Özellikle dili bir nevi farklı işler için farklı özellikte inşa edilmiş alet metaforuyla tarif eden Wittgenstein'in düşüncelerinin de etkisiyle bu tutum büyük bir çöküntüye uğramıştır. Neticede her dilin imkân ve kabiliyetlerinin kendi sınırları içerisinde kalınmak koşuluyla anlaşılabilceği düşüncesi çok daha fazla benimsenmiştir. Çalışmanın bütünü takip edildiğinde de din dili

⁶³ Ayer, *a.g.e.*, s. 107-108.

hakkında ileri sürülen düşüncelerin sığılığı dikkate alındığında aslında böyle düşünmekten başka bir seçeneğe fırsat olmadığı da rahatlıkla fark edilecektir. Zira insan, tutumlarının tamamını bir matematik işlemi netliğinde yapan varlık değildir. Onun bir başkası tarafından hiçbir şekilde tecrübe edilip ölçülemeyecek birçok tutum ve benimseyişleri vardır. O sebeple dine dair tasavvur, dil ve beklentiler de dâhil insana ait kanaat ve tutumlar doğrulamacı tahlil gibi sığ bir mantıkla anlaşılabilir, çözülemez. Kaldı ki bu yöntem bu iddiayı seslendiren kendisi dâhil, hiçbir kullanımı bu noktada aklamaya muktedir bir yöntem de değildir. Kendisini dahi sınama noktasında zaaf veren böyle bir yöntemle çok farklı yansımaları bulunan din dilini çözümlenmek olası değildir.

KAYNAKÇA

Augustine, Saint. *The City of God*, Doubleday&Company, Inc., Garden City, New York: 1958.

Aydın, Ayhan. *Felsefe-Düşünce Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara: 2012.

Ayer, A. Jules. *Dil Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul: 1998.

----- *Etik ile Tanrıbilimin Eleştirisi* (Language, Truth and Logic, chapter 6), (çev., Yakup Şahan), Yazko Felsefe Yazıları, 7. Kitap, İstanbul: 1983.

----- *The Central Question of Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson, London: 1973.

Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul: 1997.

Brown, H.I. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago: 1977.

Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul: 1997.

Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, İstanbul: 1997.

Eichhorn, W. Klaus, G. vd., *Çağdaş Felsefe*, Der. ve çev. Aziz Çalışlar, Altın

Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1985.

Ferré, Frederich. *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul: 1999.

Goldmann, Lucien. *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara: 1999.

Hızır, Nusret. *Viyana Çevresi*, Araştırmalar Dergisi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1965.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara: 1976.

Kant, Immanuel. “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitapevi, İstanbul: 1984.

Kocabaş, Şakir. *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul: 1984.

Koç, Turan *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul: 1999.

Köker, Levent. *Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 1990.

Küçükalp, Kasım-Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi-Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul: 2014.

Locke, John. *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul: 1992.

Magee, Bryan. “Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı - A.J. Ayer ile Söyleşi”, *Yeni Düşün Adamları*, çev. Aytaç Oksal, Basıma Hazırlayan: Mete Tunçay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul: 1979.

Orman, Enver. *Ahlak Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, İstanbul: 2014.

Reichenbach, Hans. *Bilim Felsefesinin Doğuşu*, çev., Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1993.

Soykan, Ö. Naci. “Ernest Mach’da Bilginin Biyolojik-Antropolojik Temeli”,

Felsefe Dünyası, T.F.D. Yayınları, Sayı 11, Ankara: 1994.

Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe: Bilimde ve Felsefede Doğrulama*, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1986.

Weinberg, Julius R. *An Examination of Logical Positivism*, Littlefield, Adams Co., New Jersey: 1960.

Wittgenstein, Ludwig. *TractatusLogico-Philosophicus (Almanca Aslıyla)*, çev., Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2002.