

EPİSTEMOLOJİ

Murat Baç

Boğaziçi Üniversitesi

Felsefenin temel alanlarından biri olan epistemoloji esas olarak insan bilgisinin doğasını, kaynaklarını, sınırlarını, kavramsal bileşenlerini ve hatta bilginin olanaklı olup olmadığını irdeler. Yunanca ‘episteme’ ve ‘logos’ kelimelerinin birleşiminden oluşan ‘epistemoloji’ deyimini Türkçe’ye bilgibilim veya bilgi kuramı olarak çevrilmiştir. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak çağdaş epistemolojinin temel ilgisi “önermesel bilgi” kavramına ve onun çözümlenmesine yönelmiş olsa da, epistemolojinin işlevinin ve varlık nedeninin anlaşılması tarihsel köklere inmeyi gerektirir. O yüzden burada konuyu hem kısaca tarihsel bir perspektife oturtup hem de tematik yönleriyle inceleyeceğiz.

Tarihsel Arkaplan

Platon’un diyaloglarında betimlendiği haliyle episteme bizim gündelik anlamda kullandığımız bilgi kavramıyla pek çakışmamaktadır. Platoncu bir açıdan bakıldığında, gözlemlenen dünya doğası gereği “gerçek bilgi”nin nesnesi olamaz. Gözün görebildiği dünyada, yani phainomena’nın alanında, yalnızca bitmek bilmeyen bir akış ve sürekli değişimler vardır. Görüngüsel olanın normunun ve olanaklılığının sırrı bu değişken alanın kendisinde bulunamaz. Olgusal dünyamızın sonlu ve değişken nesnelere varlığının ve bilgisinin felsefi açıklamasını verebilmek için bir “değişmeyene” gönderme yapmamız gerekir. Başka bir açıdan yaklaşarak şöyle de denebilir: tikel nesnelere ontolojik ve epistemolojik anlamda özerk olması beklenemez. Belli bir nesnenin kedi olması, yani kediliği, onun kedi ideasını ya da formunu “barındırması”, ona “katılması” ile gerçekleşir. Bu yüzden genel kavramlar veya tümeller tikel olanları birden çok anlamda önceler—ki bu noktada Aristoteles, aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, tümel olanın ontolojik ve epistemolojik önemi, belirleyiciliği konusunda hocasına temelde katılacaktır. Ve nasıl ki insan gözü tikel ve değişebilir olanlara yönelebilmekte ise, insanın ruhu veya akli da tikelleri olanaklı kılan genelliğe/tümelliğe yönelme yetisine sahiptir. Platon’a göre bizim episteme’ye ulaşmamız, akıl yoluyla tümelleri kavramamızdan geçer, salt gözlemin çerçevesinde kalmaktan değil. Episteme’nin logos’unun verilmesi, yani gerçek bilginin doğasının açıklanması, açıkça görüleceği gibi, görüngü boyutunda kalanlar ve salt bir nesnenin hangi sınıfa girdiğini ayırt edebilenler tarafından değil, philosophia becerisi olanlar tarafından yapılabilir. Diyelim ki, belli bir ahlaki davranışın sorumluluk örneği sergilediğini veya belli bir canlının at olduğunu söyleyebilen kişinin bilgisi yalnızca dokhsa (fikir, inanç) düzeyindedir. Ama episteme’ye sahip olan biri, özsel tanımların bilgisine ulaşmıştır. O halde, gözlem yoluyla ya da bilimler aracılığıyla edinilen bilgi ile epistemolojinin bize sağladığı bilgi arasında önemli bir kavramsal fark bulunmaktadır. Bu anlamda, genel olarak denebilir ki; geleneksel tanımıyla epistemoloji, insanların doğal ve düzenli olarak gerçekleştirdikleri sıradan bilgi edinme işlevlerinin ardındaki felsefi öyküyü anlatmayı amaçlamaktadır.

Pek çok yorumcunun üzerinde uzlaştığı bir nokta, 17. yüzyılda Descartes ile başlayan ve bilginin kaynakları konusunda deneyimcilerle (empiricists) usçular (rationalists) arasında gelişen felsefi tartışmaların ve bu dönemde üretilen kuramların epistemolojinin altın çağını oluşturduğudur. Buradaki “altın çağ” deyimini, elbette, söz konusu dönemin düşünürlerinin genelde kabul gören felsefi kuramlar ve çözümler üretme konusunda benzersiz bir başarı gösterdikleri anlamına gelmemektedir. Aslında günümüz felsefesi açısından bakıldığında, o dönemde üretilen bilgi kuramları kadar çok eleştiriye uğramış ve, deyim yerindeyse, tezlerinin önemli bir kısmı hallaç

pamuğu gibi atılmış başka bir dönem daha bulmak zordur. Burada “altın ağ” deyimi, bilginin olanaklığı, kaynakları ve doğası konularının adı geçen dönemde felsefi dşuncenin merkezine yerleşmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bağımsız kategoriler olarak “nesne” ve “zne”nin felsefe tarihi sahnesinde apaçık ve etkin bir şekilde belirmesi bu dönemde olmuştur. Bununla ilintili olarak; bu dönemde özne ve nesne arasındaki bilişsel bağın güvenilirliği en büyük felsefi kaygılardan biri olarak ortaya çıkmış, temsil epistemolojisi (representationalism) bir felsefi yaklaşım veya yöntem olarak net bir kimlik kazanmıştır.

Günümüzde de halen epistemolojik ve meta-epistemolojik tartışmaların odağında bulunan “temsil” dşuncesinin bilgi kuramına egemen olması oldukça önemli bir dönüşüme ve felsefe tarihinde yeni bir sorunsalın ortaya çıkmasına işaret eder. Descartes’a göre, özneler bilgiyi zihinlerinde beliren idea’lar aracılığıyla edinirler. Bu idea’lardan bazıları doğuştan gelirken (rneğin Tanrı ideası), diğerleri (rneğin gözlemsel olanlar) deneyimsel olarak kazanılır. Ancak zihin ve maddeyi iki ayrı tz (substance) olarak alan Kartezyen felsefe kendine çözülmesi hiç de kolay olmayan bir sorun yaratır. Tz, tanım gereği, varlığı için diğer bir şeye gereksinimi olmayandır. (Aristotelesci rnekler kullanırsak, bir insan “birincil anlamda” tözdür, fakat ciltteki kırışıklık ya da tendeki yanık tz değildir.) şimdi, eğer hem zihin hem de madde böylesi bir bağımsızlığa sahipseler, ve zihin idea’lar yoluyla dış dünyayı biliyorsa, idea’ların zihinsel-olmayanı çarpıtmadan yansıtması–ve, daha önemlisi, bunun özne tarafından bilinmesi–ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkar. Descartes’ın Meditations’da açıkça belirttiği gibi, insanın en iyi bilebileceği şey kendi zihinsel durumları, yani idea’larıdır. Kartezyen felsefenin çözmesi gereken epistemolojik sorun, bu idea’ların kendilerinin ötesinde bulunan bir gerçekliği doğru bir şekilde nasıl temsil ettiğidir.

Descartes bu sorunun çözümünü Tanrı’da bulur. Tanrı Descartes’ın epistemolojisinin başlangıç noktası veya ilk dayanağı elbette değildir. Ancak cogito’dan yani “düşünüyorum”dan başlayan epistemolojik serüven Descartes’ın argüman zincirinde bizi Tanrı’nın yalnızca kafamızda bir idea olarak değil gerçekte de varolması gerektiği noktasına götürür. Tanrı’nın bilgilenme süreçlerimizde sistematik bir şekilde yanılmamıza izin vermeyeceği düşünülürse, zihnin maddesel dünyayı temsil etme sorununun bir çözümüne de ulaşılmış olur. Ancak Descartes’ı izleyen bazınl düşünürler zihnin öncelikle “kendi malını” (yani zihinsel içerikleri) bilebileceği tezine bağlı kalsalar da, Descartes’tan farklı olarak Tanrı’yı epistemolojik tablodan bütünüyle çıkarmışlardır. Tabii bu küçük ve sağduyusal görünen hamlenin sonucu aslında oldukça büyüktür. Hume’a gelindiğinde tüm aıklılığıyla görüldüğü gibi, Descartes ile şüphecilik arasındaki felsefi mesafe aslında şaşırtıcı ve düşündürücü ölçüde kısadır.

Modern dönem düşünürlerini en fazla meşgul etmiş olan epistemolojik sorulardan biri insan bilgisinin deneyim dışı unsurlar içerip içermediğidir. Deneyimci düşünürler bilgi binamızın algı verilerinin tuğlalarından kurulduğuna inanırken, usular insan bilgisinin mutlaka algı verilerinin haricinde–daha doğrusu salt olumsal deneyimden gelmeyen–bir takım idea’ları veya yapıları barındırması gerektiğini düşünürler. Bu bağlamda, yukarıda sergilediğimiz iki epistemolojik yaklaşımın veya akımın “zihnin dışarıda olanı çarpıtmadan nasıl bilebileceği” sorusuna verdikleri yanıtla dönelim. Deneyimci felsefenin bu soruya genelde verdiği yanıt şudur: Eğer zihnin verileri aracılığı ile zihinsel-olmayanı (yani nesnel alanı veya “nedensellik” gibi algıya doğrudan verilmeyen nesnel/evrensel bağıntıları) bilmekten söz ediyorsak, bu açıkça olanaksız bir epistemolojik durumdur. Öznel olan öznellikten tümüyle arınmış olanı (yani öznelliğin hiç bulaşmadığı bir varlık kesitini) kavrayamaz. Daha popüler bir ifadeyle dersek, “bir idea yalnızca bir idea’ya benzeyebilir.” Deneyimcilerden Locke bu hazmedilmesi biraz zor epistemo-ontolojik sonucu hazmetmemeyi ve onun yerine melez bir kurama yönelmeyi tercih

etmiştir. Berkeley sonuna kadar bu tezi savunmasıyla birlikte, bilginin “nesnelliğini” Tanrı’nın epistemolojik desteğiyle sağlamaya çalışmıştır. Hume ise bir yandan ideaları veya algıları aşır “dışarı” çıkararak varlık alanının kendisine bakabileceğimiz fikrinin akıl dışı olduğu düşüncesini tereddütsüz savunurken, öte yandan kendi felsefesinin doğalcı (naturalist) ve sağduyusal yönlerinin baskısını üzerinde hissetmiştir. Bu baskının oldukça ilginç bir göstergesi, Hume’un eserlerinde tutarlılığını korumakta zaman zaman zorlanması, ‘nesne’ deyimini bazen zihnimizin dışında bulunan şeyler, bazen de zihnimizin içeriğinin unsurları için kullanmasıdır.

Deneyimci perspektifin karşısında yer alan ve kökleri açıkça Platon-Aristoteles geleneğine dayanan usçu görüş ise, insan zihninin “şeylerin düzenini” ve metafizik bağıntıları kavrayabilme yeteneğine sahip olduğunu ve zihnimizin gerçeklikle olan bağının deneyimcilerin betimlediği kadar “basit” ve şüpheciliğe yol açma anlamında da “sorunlu” olmadığını savlar. Eski Yunan’ın büyük düşünürleriyle başlayan, Descartes’ın usçuluğunda yeni bir şekil alan ve Hegel gibi bir Alman ideacısında belki de en üst haline ulaşan bu düşünceye göre; akıl ya da zihin dediğimiz şey algı yoluyla gelen izlenim ve idealaların birikmesi ve birbiriyle bağdaşarak daha karışık idealar oluşturması süreçlerinden çok daha fazlasına karşılık gelir. Akıl gücü ve nitelikleri deneyimcilerin sandığı ölçüde mütevazı sınırlar içinde hapsolmuş değildir. Akıl, deneyimselliğin somut meyvalarına başvurmada veya onların ötesine geçerek felsefi açıdan önemli bazı şeylerin bilgisine ulaşabilir. Özne tarafından varlığın (Sein, Being) kurgulanması—daha açık dersek, “akıl marifetiyle metafizik”—kesinlikle olanaklıdır. Bu tür “usçu metafiziğin” büyük ustaları arasında Descartes’ın yanısıra Spinoza ve Leibniz de sayılabilir.

Felsefe tarihinin en kritik dönüm noktalarından biri, yukarıda çizdiğimiz bu epistemo-ontolojik tablonun üstüne Kant’ın getirdiği devrimci yaklaşımdır. Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, Hume’a göre insanın algı yoluyla sahip olduğu bilişsel durumlar dünyaya dair bilgimiz açısından esastır. Kant, Hume’un insan bilgisinin ve aklının deneyimsel sınırları konusunda söylediklerine özünde katılır. Ancak Hume’un felsefesinde Kant’ın kabul edemeyeceği nokta, algıdan doğrudan gelen deneyimsel bilgi ile mantığın sunduğu biçimsel bilgi dışında üçüncü bir bilgi türünün olanaklı olmadığı fikridir. Eğer Hume haklıysa, bizim nedenselliğin (zorunlu) doğasına ilişkin veya genel olarak algı düzeyinin üstüne çıkan metafizik kimlikli herhangi bir bilgi edinmemiz tümüyle olanaksızdır. Kant, aklımızın deneyim boyutunu tamamen atlayarak metafizik bilgi edinmeyeceğini kabul etse bile, zihnimizin başka türlü bir işlevi gerçekleştirerek metafizik bilgiye ulaşabileceğini düşünür. Fakat bu—Kant’ın sentetik a priori adını verdiği—bilgi türü, zihnin zihinden-bağımsız dış gerçekliğin doğasını kavraması yoluyla değil zihnin kendi bilişsel yapısını ve insan deneyiminin olanaklılık koşullarını sistematik bir tarzda irdeleyerek ortaya çıkarması yoluyla gerçekleşir.

Burada üzerinde durmamız gereken nokta, Kant felsefesinin geleneksel bilen-bilinen ilişkisini nasıl tersine çevirdiğidir. Geleneksel görüşe göre bilgi, bilmeye çalışan öznenin kendisini zihnin dışındaki gerçekliğe uygun hale getirmesi, o gerçekliği kopyalaması ile gerçekleşir. Epistemolojik konumu edilgen olan öznenin gerçekleştirilmesi gereken temel işlev, nesnelere zihinden bağımsız bir tarzda tikelleştiren, varlık alanında barındıran dış gerçekliğin düzenine uyum göstermektir. Kant’a göre bu felsefi kurgu “skandal” ile sonuçlanmıştır. Bağımsız dış gerçekliği olduğu-gibi anlama çabası bizi ya dogmatik usçuluğa ya da deneyimcilikten kaynaklanan şüpheciliğe götürür. Kant’ın önerisi ise nesne ve öznenin geleneksel epistemo-ontolojik öncelik sırasını değiştirmek ve daha önce denenmemiş bir felsefi deney yapmaktır. Epistemolojik düzlemde olagelen durum, aslında öznenin nesneye zihinsel bakımdan uyması değildir; daha temel olarak, bir nesnenin bizim bilişsel ve görüngüsel dünyamızda bilginin nesnesi olarak varlık kazanması için o nesne insanın bilişsel olanaklılıklarına, sınırlarına uygun

olmalıdır. Nesne özünde “bizim nesnemizdir”. Bu, insanların varlık alanını salt zihinsellikle yarattığı anlamına gelmez: Kant zihnin organizasyon işlevleri sonucu bilgiye kendini açan dünyanın dışında bir kendi-içinde-varlık boyutunu kabul eder. Kant’ın savı, zihnin keyfi bir öznelikle tüm varlık alanını yarattığı değil, zihnimizin sınırlı bilişsel olanaklarına uymayan bir şeyin bize nesne olarak görünemeyeceği yönündedir. Bu yüzden, Hume’dan çok farklı olarak, Kant açısından dünyaya ilişkin metafizik bilgi olanaklıdır. Şöyle ki, bu “dünya”nın ontolojik mimarisi, bizim zihnimizin algı verilerini doğuştan getirdiğimiz kapasitelerle nasıl organize ettiğimiz sorusuna verdiğimiz yanıtta bağımsız olarak anlaşılabilir. Ve insan aklı “kritik” bir şekilde çalışarak kendi bilişsel olanaklılıklarının gizini çözebilme yeteneğine sahiptir. Metafizik bilgi, yani dünyamızın ontolojik mimarisinin bilgisi, insan bilgisinin olanaklılıklarının ve sınırlarının bilgisidir.

Kant’ın kuramı bilгимizin güvenilirliği konusunda şüphecilğe bir yanıt olarak görünse de, çok sayıda yorumcuya göre, kendi-içinde-varlık kavramını barındırması nedeniyle yeni bir şüphecilğe ve ikiciliğe neden olmuştur. Kant’ı izleyen felsefe—özellikle de 18 ve 19. yüzyıl Alman felsefecileri—Kant’tan çeşitli yönlerden etkilenmelerine rağmen bu ve benzeri zorluklarla başetmeye ve yeni bir açılım yaratmaya çalışmışlardır. Ancak hemen hemen tümünün Kant’tan öğrendikleri en önemli noktalardan biri; düşünsellikten, öznelikten veya yapımsal süreçlerden arınmış bir nesne/varlık alanının felsefi açıdan anlamlı veya ilginç olmadığıdır. Epistemoloji ile ontoloji arasında karşılıklı bir felsefi alış-veriş ve organik bir bağıntı olduğu düşüncesinin modern zamanlardaki babası, bu anlamda, Kant’tır. Ancak bu düşünce en çarpıcı ve olgun halini Hegel’in felsefesinde bulur. İkilikleri aşarak bütüncül bir felsefi görüşe ulaşmayı amaçlayan Hegel’e göre; Kant, düşünceye (veya idea’ya) ait olan ile varlık alanına ait olanın içiçeliği konusunda önemli bir felsefi açıklama sunmasına rağmen, “us”un ya da “ussal olan”ın egemenliğinin, kapsayıcılığının ve büyük görüngüsel macerasının gerçek anlamda bilincine varamamıştır. Akıl denen şeyin, sonlu bilişsel varlıkların bağımsız ve engin bir varlık alanını kavrama çabasında kullandıkları öznel bir kapasite ya da zihinsel bir yeti olduğu düşüncesi yanıltıcıdır. Us ve onun ümitsizce anlamaya çalıştığı ussallıktan-arınmış varlık düşüncesi kabul edilemez bir ikilik doğurur. Hegel’e göre, bu tür ayrılıklar sona erdirilmediği, yani akıl kendi serüvenini sonuna kadar izlemediği sürece, felsefe kalıcı bir iç barışa ulaşamaz. Hegel’in derin ve okuru zorlayan öyküsünün önemli bir sonucu şudur: İnsan us yoluyla varlığa yaklaşmaz; ussal olan, insan yoluyla kendini kavrar ve kendine döner. Bu anlamda, tümel/mutlak olan yalnızca bir töz değil aynı zamanda öznedir. O halde, ussal olan ile varlıksal anlamda gerçek olan birbirinden ayrı kalmaz: Ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır.

Yeni Çağın temel epistemo-ontolojik sorunsalına verilen tepkiler yalnızca usçu/ideacı düşünürlerden gelmemiştir. Nietzsche zihnin zihinden-bağımsız olanı bilme konusu etrafında kimliklenen bu sorunsala ve bağımsız-gerçeklik kavramının kendisine kökten, çarpıcı itirazlarda bulunmuştur. Ve geleneksel literatürün felsefi çerçevesinin sınırları içinden konuşmaktansa—eğer mutlaka bir sınıfa sokmamız gerekirse—metafizik-karşıtı, varoluşsal ve hatta etik ve meta-etik noktalardan hareket etmiştir. Heidegger ise Aristoteles-Kant çizgisinden belli anlamlarda (özellikle de potansiyel ve olanaklılık konularında) etkilenmiş olsa da oldukça farklı bir düzlemde felsefesini geliştirmiştir. Bazı yorumcular Heidegger’in kurgusunun ve sunduğu görüngübilimsel/varoluşsal resmin Nietzsche’ninkinden bile daha kökten bir metafizik-karşıtı duruş oluşturduğuna inanmaktadır. Bunun bir nedeni, Heidegger’in eserlerinde “varlık” konusuna eğilirken geleneksel paradigmalara ve onlarla ilintili dağarcığa pek başvurmadan oldukça farklı bir irdeme türü yürütmesidir. Heideggerci açıdan bakıldığında, örneğin, bizim bilgilenme çerçevemiz içinde yer alabilen önermelerin doğruluk değeri taşıması olgusunun felsefi olarak anlaşılabilirliği için yapılması gereken, doğrunun tikel

örnekleri ve yalıtılmış doğru bağıntıları üzerine yoğunlaşmak değil, daha temel olarak, o bağıntıların belirmesini ve görünmesini olanaklı kılan yorumsama zeminini anlamaktır. Heidegger'in varlık (Sein) olarak adlandırdığı bu zemin, yani yorumsama olanaklılığı, geleneksel felsefenin anladığı haliyle ne düşünen öznenin öznelliğinde ne de öznellikten arınmış metafizik bir alanda bulunabilir. Heidegger'in temel fikrini basitleştirip kısaltarak söylersek; var olan şeylerin ortaya çıkabilme ve bilgi nesnesi kapsamına girebilmeleri ancak varlığının anlamı diğer nesnelere-sadece-birlikte olmaktan ziyade, var-olan-şeylere ontolojik anlamda "açık" ve "yönelimli" olmakta yatan, böylece şeylerin kendilerini var olarak sunmalarının ontolojik olanaklılığını kendisinde barındıran bir varlık tipinden geçer. Bu özel varlık, insan varlığıdır (Dasein). Burada vurgulamamız gereken; Heidegger'in betimlediği anlamda Sein kavramının geleneksel "nesnel-gerçeklik" ya da "kendi-içinde-varlık" kavramlarından, Dasein kavramının da geleneksel "bilen-özne" kavramından son derece farklı olduğudur. Genel olarak ifade edersek, günümüze dek süren epistemo-ontolojik tartışmaların ve kuramların oldukça farklı çerçevelerden ve geleneklerden geldiği ve tek söylem düzlemi ile sınırlı olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Epistemolojinin geçmişten günümüze uzanan felsefi kimliğinin tam olarak anlaşılması hem bu alanın kurucu kahramanlarının hem de Nietzsche, Heidegger, James, Wittgenstein gibi bir şekilde "geleneğe" ve "olağan söyleme" karşı kürek çekenlerin seslerinin dinlenmesini gerektirir.

Tümcesel Bilgiye Çağdaş Yaklaşımlar

Çağdaş epistemolojinin temel ilgi odağı, tarihte genel olarak görülenden farklı olarak, bilginin çözümsel tanımının verilmesi ve kavramsal unsurlarının açıklanması olmuştur. Bilgi kavramını akılcı yöntemlerle çözümlenmeyi ve tanımlamayı ilk deneyen düşünür Platon'dur. Theaetetus diyalogunda Platon belli seçenekleri inceleyerek bilginin doğasını en iyi yansıtan betimlemeye ulaşmaya çalışır. Theaetetus'da verilen irdelemeler günümüz felsefesinde üretilen kuramlara da büyük oranda temel oluşturmuştur.

Bu noktada Plato'dan devralınan bilgi tanımına kısaca göz atabiliriz. Felsefe literatüründe yaygın olarak kullanılan bu tanıma göre, bir öznenin belli bir önermeyi bilmesi için üç temel koşul sağlanmalıdır:

Özne bilginin konusu olan önermeye inanıyor olmalıdır,

Bilginin konusu olan önerme doğru olmalıdır,

Öznenin bilginin konusu olan önermeye inanması için iyi gerekçeler olmalıdır.

Çözümlemenin birinci koşulu tartışmasız bir şekilde doğru görünür. Çünkü, konu üzerine yazan felsefecilerin çoğunluğunun fikrine göre, bilişsel bir öznenin bir önermeyi bildiğini ancak onun doğruluğuna inanmadığını söylemesi akılcı değildir. İkinci koşulun da, benzer bir şekilde, bilgi için gerekli olduğu kabul edilir. "Limonun mavi olduğunu biliyorum" gibi bir ifade saçmadır çünkü yanlış olan bir düşüncenin bilgiye dönüşmesi olanaksızdır. Bu durum, ilk iki koşulun bilginin gerek koşulları içinde olduğunu gösterir.

Son koşula geçmeden önce bir parantez açarak ikinci koşula ilişkin ilginç bir dilsel ayrıntıdan bahsetmemiz yerinde olur. Bilginin çözümlenmesi literatürünün en yaygın olarak üretildiği İngilizce dilinden farklı olarak, Türkçede "yanlış bilmek" kavramı günlük dilde sıkça kullanılmaktadır. Eğer üçlü çözümlenmenin evrensel düzeyde geçerliliği savlanırsa, bu savın bir sonucu dilimizdeki gündelik kullanımın epistemolojik bir hata içerdiği olacaktır. Aksi halde ise, farklı dilsel şemaların farklı epistemolojik çözümlenmeler gerektirdiğini söylememiz gerekir.

Felsefede çok da fazla tartışılmayan bu konunun irdeleme yeri elbette burası değil. Ancak, “yanlış bilme” kavramının anlamlı olduğu bağlamlar bulunabileceğini düşünmek olası görünüyor. Bir insanın “yanlış bilme” konumunda olması aslında çok önemli bir anlamda “doğrunun yöresinde” olmayı, yani bilenle aynı kavramsal şemayı ve arka-plan bilgisini paylaşmayı gerektirir. Güneş ile Jüpiter arasındaki uzaklığı yanlış hesaplayan bir astronomi uzmanının bilgi noksanlığı ile bilimsel bilgiden tamamen yoksun kişilerin bilgi noksanlığı arasında büyük bir epistemolojik fark vardır.

Tümcesel bilginin “gerekçelendirme” koşulu ise oldukça karmaşık yönleri olan bir tartışmanın odağında yer alır. Çözümleyici felsefecilerin çoğunun üzerinde uzlaştıkları bir nokta, inanç ve doğruluk koşullarının üçüncü–ve hatta belki bir dördüncü–koşulla desteklenmesi gerektiğidir. Hiç bir kanıtla destekleyemediğimiz ancak tesadüfen doğru olan inançlarımızın bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Gerekçelendirme koşulu akılcı öznelerin bilişsel işlevleri açısından olmazsa olmaz niteliktedir. Ancak bu koşulun felsefi içeriğinin saptanmasının hiç de kolay olmadığı özellikle son yarım yüzyıldır daha net olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada, bilginin çözümlenmesi açısından çok önemli bir dönüm noktasını oluşturan bir eserden söz etmemiz yerinde olur. Edmund Gettier’in 1963’de Analysis dergisinde yayınlanan “Is Justified True Belief Knowledge?” (“Haklılaştırılmış Doğru İnanç Bilgi midir?”) başlıklı makalesi, bir öznenin bilginin üç gerek koşulunu da sağlaması durumunda bile tümcesel bilgiye sahip olmayabileceğini gösterme amacını taşır. Gettier’in argümanını anlamak için bir örnek ele alalım. Diyelim belli bir işe girmek için başvuruda bulunuyorum, ancak işe alınma konusunda kendimi değil Ali adlı bir adayı şanslı buluyorum. Bu inancımın yalnızca kötümserliğimden kaynaklanmadığını, Ali’nin mesleki niteliklerinin gerçekten çok iyi olduğunun genelde bilindiğini de varsayalım. Yani, şu önerme benim için gerekçelendirilmiş bir inanç konumundadır: “Ali işe alınacak kişidir”. Bu önermeye A adını verelim. İşe alınma konusuyla ilgisi olmamakla birlikte, Ali’nin cebinde tam 100 lira olduğunu ve bu gerçeği o an benim de bilmekte olduğumu varsayalım. O halde, B: “İşe alınacak kişinin cebinde 100 lira var” benim için gerekçelendirilmiş bir inanç olur. Çünkü, Gettier’in de makalesinde belirttiği gibi, eğer bir önerme gerekçelendirilmiş inanç ise, o önermeden mantıksal olarak türetebileceğimiz başka önermeler de gerekçelendirilmiş inanç konumundadır. Şimdi, çok beklenmedik bir takım gelişmeler olduğunu ve işe Ali’nin değil benim alındığımı varsayalım. Dahası, diyelim benim de cebimde tesadüfen 100 lira olsun. Bu durumda B önermesi, şaşırtıcı bir şekilde, benim için gerekçelendirilmiş doğru inanç statüsü kazanır. Ancak sağduyunun söylediği, benim B önermesini aslında bilmiyor olduğumdur. B’yi “biliyor” gibi görünmem tamamen rastlantısal bazı olayların bir araya gelmesi ile ortaya çıkmış bir durumdur. Başka bir deyişle, bilginin üç temel unsuru bu örnekte tesadüfen gerçekleşmiş olsa da, benim B’nin doğruluğuna (daha açıkça dersek, B’yi doğru kılan olgulara) bilişsel erişimim bulunmamaktadır. Üç temel koşulun bilgi için gerekli olduğu belki söylenebilir, ancak bu koşulların yeterli olmadıkları açıktır.

Konu ile ilgili literatür kapsamında fikir üreten felsefecilerin Gettier’in argümanından çıkardıkları önemli sonuçlardan biri, bilginin gerekçelendirme koşulunun derinlemesine irdelenip açıklanmaması durumunda önermesel bilginin geleneksel çözümlenmesinin veya tanımının yalın haliyle bize çok yardımcı olmayacağıdır. Bu önerme elbette felsefe literatüründe Gettier öncesi dönemde bilgisel gerekçelendirmeye yönelik kayda değer bir ilginin olmadığı anlamına gelmez. Ancak Gettier’in neden olduğu “yıkımdan” sonra, epistemoloji konusunda fikir üreten felsefecilerin önemli bir bölümü bilginin tanımında nitelenmeden kullanılan gerekçelendirme kavramının hiç de aydınlatıcı olmadığı, tam tersine önemli sorunlara ve karışıklıklara neden olduğu varsayımından hareket etmişlerdir. Bunun sonucu olarak bilgisel gerekçelendirme literatürü içselcilik-dışsalcılık ve temelcilik-

bağdaşıcılık eksenleri etrafında dönen kritik tartışmalara ve birbiriyle çatışan kuramlara sahne olmuştur. Bazı felsefecilere göre bu tartışmalar bilgi felsefesi literatürünün asıl konusunu oluşturmaktadır. J. L. Pollock'ın *Contemporary Theories of Knowledge* (Çağdaş Bilgi Kuramları) kitabında dile getirdiği "Epistemoloji'nin merkezinde yatan birincil konu bilgisel gerekçelendirilmedir" fikri azımsanmayacak sayıda felsefeci tarafından paylaşılır. Bu yaklaşıma itiraz edenler ise, bilgisel gerekçelendirmenin epistemolojinin asıl hedefi yolunda yalnızca bir araç olduğu kanısındadır. Bu nihai amaç, iyi gerekçelendirilmiş bir yargının veya kanıtlarla desteklenen bir inancın doğru olmasıdır. Özellikle A. Goldman ve P. Kitche gibi gerçekçiliği (realism) savunan bilgi kuramcıları, doğru kavramının epistemolojik önceliğini tavizsiz bir şekilde savunmuşlardır. Buna göre, bizim bilgisel gerekçelendirme kavramı ile felsefi olarak ilgileniyor olmamızın nedeni, tikel unsurları genelde iyi gerekçelendirilmiş bir inanç/yargı sisteminin doğruları barındırma—yani dünya içindeki olguları iyi temsil edebilme—olasılığının iyi gerekçelendirilmemiş inanç sistemlerine göre daha yüksek olmasıdır. Açıkça görüleceği gibi bu durum doğru kavramını bilginin merkezine yerleştirir. Doğru kavramının epistemolojideki yerine ve bilgisel önemine aşağıda tekrar döneceğiz.

Tümcesel doğru gibi önemli kavramlar karşısında epistemolojik öncelik durumu ne olursa olsun, bilgisel gerekçelendirmenin kendi başına kritik bir konu olduğu genelde kabul gören bir düşüncedir. Gerekçelendirmeye ilişkin tartışmalar, önemli bir oranda, önermesel bilginin geleneksel çözümlenmesine dair tezlerin ve karşı-tezlerin söylem zeminini aşan bir boyutta gerçekleşmektedir. O yüzden, gerekçelendirme konusuna duyulan ilgi, Gettierci kaygılardan ayrı olarak ele alınmalıdır. Genel bir saptama yaparsak, günümüzde Gettier sorunsalının artık epistemolojinin tartışma konularından biri olmaktan çıktığını söylemek yanlış olmaz. Felsefecilerin çoğu günümüzde üçlü çözümlenme üzerinde yapılacak çeşitlemeler yoluyla bilginin sırrını verecek bir formül yakalanabileceği gibi bir inanç taşımamaktadırlar. Ancak bilgisel gerekçelendirme konusuna olan ilginin daha temel iki nedenden kaynaklandığını söyleyebiliriz: tümcesel bilgimizin mimari yapısını sergilemek ve bu yapının dünyayı doğru yansıtabildiğini veya temsil edebildiğini açıklamak. Temelcilik-bağdaşıcılık ve içselcilik-dışsalcılık konularında gelişen tartışmalar bu özsel felsefi sorulara yanıt olarak öne sürülmüş ve geniş hacimli bir epistemoloji literatürünün ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Temelcilik ile bağdaşıcılık arasındaki felsefi tartışmaların özünde yatan soru, inançlarımızın kavram-öncesi deneyimle ya da zihnin dışındaki dünyayla bağıntısının ne olduğudur. Temelciler bilgisel gerekçelendirme serüvenimizin, kendileri başka inançlar tarafından gerekçelendirilmeyen ve doğrudan yalın deneyime dayanan "temel inançlarda" durması gerektiğini düşünürken; bağdaşıcılar her inancın bilgisel gerekçelendirmesinin ancak inançların oluşturduğu bir ağ içinde gerçekleşebileceğini savlarlar. (Susan Haack gibi bazı felsefeciler temelcilik ile bağdaşıcılığın en güçlü veya çekici yönlerini bir araya getirerek bileşik bir kuram oluşturmaya çalışmışlardır. Haack'in "temelci-bağdaşıcılık" adını verdiği kurama göre, bilgisel gerekçelendirme hem dünya ile kurulan nedensel bağlantılardan hem de dünyaya ilişkin yargılar arasında oluşan bağdaşım sal ilişkilerden kaynaklanır.) İçselcilik ile dışsalcılık arasındaki tartışmaların temel sorunsalı ise, bilen öznenin kendisinin gerekçelendirme olgusundaki rolüdür. İçselciler gerekçe oluşturan süreçlerin veya bilişsel unsurların öznenin erişiminde olması gerektiği tezini savunurken, dışsalcılar bu süreç ve unsurların öznenin bilişselliğinin dışında kalması durumunda bile gerekçelendirme veya haklılaştırmanın gerçekleşebileceğinde ısrar ederler. Ancak çağdaş gerekçelendirme literatürünün içeriği yalnızca bu yukarıda belirttiğimiz iki tartışma ekseninden ibaret değildir. Örneğin, daha yakın zamanda ortaya çıkmış olan bağlamcılık (contextualism) görüşü geleneksel gerekçelendirme ve bilgi kuramlarından farklı bir yaklaşım sunar. Bağlamcılık kuramına göre,

bir öznenin belli bir önermeyi bilmesinin ya da gerekçeli bir şekilde o önermenin doğruluğuna inanmasının olanaklılığı bağlamsaldır. Başka bir deyişle, bilginin gerek ve yeter koşulları tikel durumlara göre değişiklik gösterebilir. Gerekçelendirme ve bilgi gibi kavramlar bir özne, eldeki önerme ve var olan koşullar arasında bağıntısaldır (relational). Günlük bilişsel bağlamlarda iyi gerekçelendirme standartlarımız görece olarak düşük iken, örneğin bilimsel bağlamlarda ya da insan yaşamını ilgilendiren konularda yüksek gerekçelendirme standartları olmasını talep edebiliriz. Bu anlamda, “gerekçelendirilmiş” kavramı “pürüzsüz”, “kısa”, “düz” gibi bağıntısal kavramlardan çok da farklı değildir. (Hızlı bir otomobilin içinde yol alırken yaşanan deneyim açısından asfalt zeminin “düz” olduğu rahatlıkla söylenebilir; fakat o yol üzerinde yavaşça ilerleyen bir böcek açısından durum çok farklıdır.) Bağlamcılık görüşünün çekiciliğini artıran yönlerden biri, zihinden bağımsız dünyaya dair şüphecilğe net bir yanıt verme iddiası taşımasıdır. Günlük eylem ve söylem açısından “Şu an tam önümde bir masa var” önermesi—Kartezyen senaryolarda gördüğümüz durumlardan farklı olarak—açık bir şekilde bilgimiz kapsamında yer alır. Felsefi tartışmalar çerçevesinde yalın bilgiye öncelikle şüpheyle yaklaşılması ve “Dünya bilgimin doğru olduğunu nasıl bilebilirim” sorusunun üstünde durulması anlamlı olabilir. Ancak olağan, sıradan bilgi söz konusu olduğunda; benim şu anda gerçek bir masanın algısal bilgisine sahip olabilmem için, algılarım konusunda beni yanıltmayı kendisine iş edinen kötü niyetli bir cin tarafından aldatılmadığımı da ayrıca bilmeme gerek yoktur. Şüpheli perspektifin felsefi standartlarını tüm söylem alanına yayma çabası son derece sorunlu ve sağduyumuza pek uymayan bir epistemolojik tablo yaratır. Bağlamcılık bu sezgileri ve sağduyusal düşünceleri ön plana çıkararak geleneksel yaklaşıma bir seçenek oluşturmaya çalışır.

Şu ana kadar geleneksel bilgi tanımına ilişkin bazı temel tartışmalara, özellikle de çağdaş gerekçelendirme literatürünün önde gelen belli görüşlerine değindik. Bu yazının kalanında kısaca bilgi kuramcılarını meşgul eden diğer bazı alanlardan ve temel sorunsallardan söz edeceğiz.

Bilgimizin gerçek olduğunu bilebilir miyiz?: Bilginin olanaklılığı ve şüphecilik konularında yukarıda belli saptamalarda bulduk. Ancak bu kritik soruna ilişkin birkaç temel noktanın daha açıklanması gerekiyor. Bilginin olanaklılığını sorgulayan en kökten yaklaşım; algıladığımız gerçekliğin “gerçek gerçeklikle” (yani olası bir bilişsellığı-sınırsız-varlığın kavrayabileceği gerçeklikle) aynı olmadığını, veya aynı olma durumunda bile bunun bilişsellikte-sınırlı varlıklarca bilinmeyeceğini gündeme getiren şüpheli yaklaşımdır. Ancak bilginin olanaklılığı konusunda yürütülen her felsefi sorgulama bu çapta olmak zorunda değildir. Platon’dan devralınan bir diğer sorgulama, bilginin tikel bazda ölçütünü karşılayabilmesi konusu ile ilgilidir. Meno diyalogunda Platon bilgi edinme konusunda ilginç bir sorunu gündeme getirir. Diyelim X’in bilgisine ulaşmaya çalışıyorum; yani henüz bu bilgiye sahip değilim. Böylesi bir bilgi eksikliği içinde iken X’i biliyor konumuna geçmem tam olarak nasıl gerçekleşecektir? Farzedelim ki bir gün tesadüfen X’in doğru tanımını zihnimde belirdi. Bunun aradığım bilgi olduğunu, yani X’in doğru betimlemesine karşılık geldiğini söyleyebilmem için X’in ne olduğunu zaten biliyor olmam gerekir. Bu da ortaya döngüsel bir epistemolojik durum çıkmasına neden olur. Örneğin, erdemin tanımını bulma çabamın başarılı olduğunu düşünüyorsam, bu konudaki felsefi çabalarımın sonucunda elde ettiğim zihinsel ürünü bir şeyle karşılaştırarak söz konusu başarıyı açıklıyor olmalıyım. Ama bu “ölçüt” baştan benim bilişsel dünyam içinde olsaydı felsefi arayışlara girmeme gerek olmazdı. Yok eğer bu “ölçüte” sahip değilken sorgulamayı yürüttüysem, o zaman da ne aradığımı bilmiyorum demektir. Sonuç olarak, bir insan ne bildiği ne de bilmediği bir konuda sorgulama yürütebilir.

Elbette Platon'un bu zorluğa kendi felsefesi çerçevesinde verdiği bir yanıt bulunmaktadır. Ancak biz burada o yanıtın ayrıntılarına girmektense, Platon'un işaret ettiği bilgi sorununun çağdaş felsefede nasıl yeniden ortaya çıktığını belirteceğiz. 20. yüzyıl felsefesinde R. Chisholm gibi felsefeciler tarafından ayrıntılarıyla irdelenen bu sorunu farklı bağlamlarda ifade etmek olasıdır. Burada, bu bağlamlardan yalnızca biri olan bilgi-doğru ilişkisi çerçevesinde sorunu sergilemeye çalışalım. Yukarıda da gördüğümüz gibi, geleneksel çözümlenmeye göre bilginin nihai hedefi yalnızca gerekçelendirilmiş inanç değil, gerekçelendirilmiş doğru inançtır. Üçlü bilgi çözümlemesinin temel varsayımlarından biri elbette "gerekçelendirme" ile "doğru"nun normatif olarak farklı kavramlar olduğudur—aksi takdirde önermesel bilginin üç değil iki koşulu olurdu. Ve eğer ortada böyle bir kopukluk varsa, bizim gerekçelendirme veya kanıt boyutunda kaydettiğimiz epistemolojik başarılarından bizim doğruya ulaştığımız anlamı çıkmayacağı da açıktır. İyi gerekçelendirilmiş her deneyimsel yargının aslında yanlış olma olasılığı vardır. Bu durum, Platon'un ifade ettiği "ölçüt" sorununu tekrar gündeme getirir: hep kanıtlar dolayımı ile bilgiye ulaşmaya çalışan bizim gibi varlıklar için, gerekçelendirilmiş inançtan gerekçelendirilmiş doğru inanca geçiş, ayırdına kolayca varılabilecek bir durum değildir. Kısaca ifade edersek, doğru bilgi iddiası—aynı yukarıdaki paragrafta gördüğümüz gibi—döngüsel olmak zorundadır. Bu zorluk karşısında gerçekçi ekole yakın olan felsefeciler tümcesel doğru kavramının, herşeye rağmen, gözden çıkarılamaz olduğunda ısrar ederken; eylemcilik (pragmatizm) gibi gerçekçilik-karşıtı görüşleri savunan felsefeciler bu ve benzeri epistemolojik zorlukların kanıt veya gerekçelendirme boyutlarından kavramsal olarak ayrı duran bir doğru kavramının terkedilmesi gerektiğini gösterdiğini düşünmektedirler. Bu konu, günümüz çözümleyici felsefesi kapsamında hala tartışılan önemli sorunlardan birini oluşturmaktadır.

Önermesel doğrunun doğası: Yukarıdaki tartışmaların da gösterdiği gibi önermesel doğru epistemolojik açıdan oldukça önemli ve kritik bir kavramdır. İlk başta verebileceği yalınlık izleniminin aksine, doğru kavramı felsefi açıdan karmaşık ve tartışmalı yönler içerir. Bunun bir nedeni; doğru kavramının varlık, bilgi, anlam ve dil gibi farklı alanlara temas etmesi ve bu yüzden neredeyse felsefi bir kavşak noktasında bulunmasıdır.

Bilginin gerek koşullarından biri olarak kabul edilen doğru, bilginin çözümsel tanımını vermeye çalışan düşünürlerin çoğunluğu tarafından gerçekçi (realist) bir tarzda yorumlanmıştır: bir önermeyi veya tümceyi doğru kılan şey, dünyada ona karşılık gelen bir durum ya da olgudur. Ancak önermesel doğrunun tam olarak ne olduğu konusunda felsefe tarihinde oldukça renkli bir tartışma yaşandığı da bir gerçektir. Çok sayıda felsefeci, 'doğru' deyiminin geleneksel tanımının ilk olarak Aristoteles'in *Metafizik* (1011b25) kitabında bulunabileceğini savlar. Aristoteles'in doğru tanımı şudur: var olanın (veya meydana gelenin) var olduğunu, var olmayanın (veya meydana gelmeyenin) var olmadığını söylemek. Doğruluk kavramının günümüzde anlaşıldığı haliyle tanımını ilk yapan ise Thomas Aquinas'tır. Aquinas doğru kavramını zihinsel ve nesnel olanın birbirine uyması (adaequatio rei et intellectus) olarak tanımlar. 19. yüzyıldan başlayarak ise; bu uyum, örtüşüm, karşılık gelme (correspondence) bağıntısının bir önerme ile bir olgu arasında gerçekleştiği tezi literatüre egemen olmuştur. Burada söz konusu edilen "olgu", öznelerin söylesel ve bilişsel eylemlerinden tümüyle bağımsızdır. Başka bir deyişle, olgular öznelerden ve öznelikten etkilenmeksizin zihinden-bağımsız varlık alanında atomik oluşumlar olarak kimlik kazanırlar. Bu ontolojik tezin en önde gelen savunucuları arasında B. Russell, erken döneminde L. Wittgenstein ve D. M. Armstrong sayılabilir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Berkeley-Kant çizgisinden kaynaklanan ve 20. yüzyılda, örneğin, Hilary Putnam gibi felsefeciler tarafından ayrıntılı olarak irdelenen "söylesel/zihinsel olanın söylesellik/zihinsellik ile hiç bir ilgisi olmayan bir şeye benzemeyeceği, kendiliğinden ona karşılık gelemeyeceği" argümanı bu düşünceye

getirilebilecek en büyük itirazdır. Bu tez ya da yaklaşımın sonucunda ortaya çıkan temel iki görüş, B. Blanshard ve R. Walker gibi felsefecilerin savunduğu bağdaşımçı doğruluk kuramı ve W. James, J. Dewey, R. Rorty gibi düşünürlerin savunduğu eylemci doğruluk kuramı olmuştur. Bu doğruluk görüşlerine literatürde bazen toplu halde epistemik doğruluk kuramları adı verilir. Bunun esas nedeni, bağdaşımıcılığın ve eylemciliğin önermesel doğruluğu semantik-ontolojik bir düzlemde değil, insanın bilgiselliği boyutunda tanımlamalarıdır. O yüzden, gerçekçi ekole ait felsefeciler karşılık gelme kuramını benimseyip bizim bilgisel erişimimize hiç girmeyecek olan doğruların olabileceğini savlarken; epistemik görüşü savunan gerçekçilik-karşıtı düşünürler ise insanların hep bilgisi dışında kalacak doğruların varlığı fikrini anlamsız veya yararsız bulurlar. ('Gerçekçi' veya 'realist' deyimini günlük dilde "somut" ve "ayakları yere basan" anlamına gelse de, felsefede 'gerçekçi' deyimini—Latince 'realis' kelimesinin kökeninin "nesne" ve "hakikat" anlamlarına dayanması itibariyle—"dışsal ve nesnel olanla ilintili" anlamında kullanılmaktadır.)

Bu temel yaklaşımlar dışında çağdaş felsefede en fazla destek bulmuş olan görüş F. P. Ramsey, W. V. Quine ve C. J. F. Williams gibi düşünürler tarafından savunulmuş olan ve İngilizcede deflationism olarak geçen görüştür. "Deflationism", doğrunun bir özü olduğunu savunan felsefi bakış açılarının yarattığı kuramsal "enfilyona" (yani şişkinliğe) karşı olarak, doğrunun kuramsal olarak "deflasyona" uğraması (havasının boşaltılması, söndürülmesi) gerektiğini savlar. Bu görüşe göre, doğrunun bir doğası yoktur çünkü doğruluk semantik veya ontolojik bir özellik değildir. "Çimen yeşildir" önermesi doğrudur" tümcesinin aktardığı bilişsel içerik "Çimen yeşildir" tümcesinin içerdiği bilişsel içerikle aynıdır. Birincisi ile demek istediğimiz herşeyi ikinci tümce ile söyleyebiliriz; yani birinci tümce, ikincinin aktarmadığı herhangi bir anlam veya bilgi parçası içermemektedir. Dildeki 'doğru' yüklemi, "geleneksel" veya "epistemik" doğru fikrini savunan felsefecilerin söylediklerinin aksine, hiç bir felsefi öz, gizem veya ek anlam aktarmaz. Bu görüşün karşısında klasik doğruluk tanımını savunan felsefeciler ise, önermesel doğrunun bir doğası ve indirgenemez bir işlevi olduğunu ve belli tümcesel bağlamlarda (örnek: "Ustamın her ağzından çıkan doğrudur") bu yüklemi kaldırıp atmanın olanaksız olduğunu iddia etmişlerdir. Konuyla ilgili tartışmalar literatürde devam etmektedir.

Algının epistemolojisi: Bilgi konusunda felsefi kuram üreten düşünürlerin ilgilendikleri önemli konulardan biri algımızın nesnesinin ne olduğudur. Bu konuda üretilen kuramlar oldukça çeşitli olsa da, algı felsefesine üç temel yaklaşım olduğu söylenebilir. (1) Locke gibi felsefecilerin savunduğu temsilci kurama göre, nesnelere bizim algılarımızdan bağımsız bir şekilde var olsalar da, biz onların bilgisini elde etme sürecinde algıların bize sağladığı bilginin dışında çıkıp o nesnelere ulaşamayız. Bu durumda, nesnelere algılardan bağımsız var olduğunu söylemek, deneyimin bize sağladığı bilgilerden deneyim düzleminin ötesine bir "felsefi sıçrama" yapmayı gerektirir. Ve bunun sonucu da kaçınılmaz ve oldukça mantıklı bir varlıkbilimsel iddiadır. Temsilciler genelde Kant'ın Kritik der Reinen Vernunft (Arı Usun İrdelenmesi) kitabında dile getirdiği önemli bir görüşe katılırlar: deneyimlemeyeceğimiz ama deneyimleri olanaklı kılan bir varlık boyutunu varsaymamız salt deneyimin olmasa da aklın bir dayatmasıdır. Aksini düşünmek, görünen bir şey olmadan görüntülerin ya da görüngülerin olabileceğini savlamak kadar anlamsızdır. (2) Hume gibi felsefecilerin savunduğu görüngücül (phenomenalist) görüş temsilci kuramın bir düşüncesine katılır: biz algıda nesnenin kendisi ile değil zihnimize beliren izlenim, idea, vb. gibi zihinsel unsurlarla karşı karşıyayızdır. Ancak görüngücül düşünürler, zihnimize verilenin dışında bağımsız nesnelere veya bir varlık alanının olduğunu yadsırlar. Onlara göre, bu fikir felsefi olarak haklılaştırılması olanaksız bir düşüncedir. (3) Görüngücül ve temsilci görüşlerin ikisine de karşı çıkan bir diğer temel yaklaşım ise J. Searle gibi düşünürlerce öne sürülmüş olan yalın (ya da doğrudan) gerçekçiliktir. Buna göre, algılar söz konusu olduğunda bizim karşılaştığımız veya yüz yüze geldiğimiz şey temsilciliğin ve görüngücül

kuramın iddialarının tam tersine bir deneyim parçası değil algılanan nesnenin doğrudan kendisidir. Yani algısal bilginin nesnesi o algı deneyiminin ötesinde—ve algılayandan bağımsız—bir (fiziksel) varlıktır. Görsel bir deneyim yaşamak, bu anlamda, algısal dizgenin dışında duran bir nesneyi deneyimlemektir, zihnimdeki bir algı parçasını değil. Algı konusunda gerçekçi görüş sağduyuya oldukça uygun görünse de, literatürde kayda değer eleştirilerle de karşılaşmıştır.

Sentetik a priori bilginin olanaklılığı: İlk bölümde de belirttiğimiz gibi felsefe tarihinde yer etmiş kritik sorulardan biri mantık alanının dışında evrensel ve kesin bilginin bulunup bulunmadığıdır. Bu noktada, tartışmada kullanılan temel kategorilerin açıklamalarını kısaca verelim. A priori deyiimi tek tek deneyim parçalarından bağımsız ve kesin olan bilgiyi (örnek: matematik) betimlemek için kullanılırken, a posteriori terimi tikel deneyimlerle gelen ve bu yüzden kesinliği olmayan bilgi türlerini (örnek: gözlemsel) imler. Analitik tümceler yüklem taşıdığı bilgiyi tümcenin öznesinde barındırdıkları için yeni bilgi vermezken, sentetik tümceler yüklemi bilişsel dünyamız açısından yeni bilgi içerir. “Siyah kediler siyah renklidir” ve “Bekar insanlar evlenmemiş kişilerdir” tümceleri analitiktir, “Siyah kediler sevimlidir” tümcesi sentetiktir. Kant hem deneyim ile ilgili hem de kesinlik içeren bir bilgi tipi (sentetik a priori) olduğunu savunmuştur. Hume ve onu izleyen deneyimci felsefeciler ise—ki buna erken dönemde Wittgenstein ve mantıkçı pozitivistler de dahildir—bunun olanaklılığını yadsımışlardır. Bu tartışma kapsamında asıl ilginç gelişme Quine’ın radikal deneyimciliğidir. Quine analitik-sentetik ayrımını net bir şekilde reddederek hem Kant’ın usçuluğunu hem de geleneksel deneyimciliği karşısına almıştır. Analitik tümceler ile a priori bilgi arasındaki yakın kavramsal ilişki düşünüldüğünde, Quine’ın bu fikirlerinin epistemolojik sonuçlarının büyük önem taşıyacağı da açıktır. Eğer Quine’ın iddiası doğruysa, semantik tümceler deneyimsel tümcelerden ayrı kendi alanları yoktur. Yani olumsal dünya bilgimiz anlamsal/tanımsal belirlemelerin ve zorunluluk içeren önermelerin tam olarak içindedir. Böyle bir durumda, doğal olarak, sentetik a priori gibi bir kategorinin seçik olarak var olduğunu söylememiz olanaksızlaşır. Quine bu konuda literatüre damgasını vurmuş ve etkisini hissettirmiş olsa da, pek çok felsefeci onun köktenci tavrını paylaşmaktan sakınmışlardır. Örneğin, H. P. Grice ve P. F. Strawson “In Defense of A Dogma” (“Bir Dogmanın Savunusu”) başlıklı makalelerinde anlam ve bilgi boyutlarının bir şekilde ayrı tutulmasının gerekliliğine işaret etmişlerdir: sentetik bir önerme ve onun değillenmiş hali arasındaki seçim o önermenin doğruluğuna duyulan inanç ile ilgilidir; ancak tanımsal/anlamsal nitelikteki analitik bir önermenin değillenmiş hali bizim anlamlandırmakta zorlanacağımız bir ifadedir. Bu tartışmalara yapılan çok önemli bir katkı da, a priori bilginin “zorunluluk” kavramından ayıramayacağı yargısını tartışmaya açan S. Kripke’den gelmiştir. Kripke’ye göre, geleneksel görüşün aksine, hem zorunlu a posteriori hem de olumsal (contingent) a priori önermeler olanaklıdır. Ve son olarak, a priori ile ilgili tartışmaların yalnızca çözümleyici felsefenin konularıyla sınırlanmış olmadığını belirmemiz gerekir. Buna örnek olarak, Fransız düşünür Michel Foucault’nun “tümceler gerçekliğinin koşulu” sözleriyle tanımladığı tarihsel a priori kavramını gösterebiliriz. Foucault ‘tarihsel a priori’ terimini, tarihin belli bir döneminde ve bir bilgi alanında deneyimi şekillendiren, o alanın nesnelere kimliklendiren, sıradan algıyı kuramsal güçle donatan ve nesnelere dair söylemin koşullarını tanımlayan tarihsel zemin olarak betimlemiştir. Pek çok yorumcunun dikkatini çektiği gibi, bu ifadeler çağdaş post-modernizmin önde gelen isimlerinden Foucault ile modernizmin, evrenselliğin ve “transandantal” düşüncenin baş aktörü Kant’ı ilginç bir şekilde yan yana getirmektedir.

Epistemolojiye çağdaş tepkiler: Geçtiğimiz yüzyıl Batı felsefesine damgasını vuran en önemli gelişmelerden biri, geleneksel epistemolojiye yöneltilen radikal eleştirilerdir. Bu eleştiriler farklı açılardan ve değişik kaygılarla dile getirilmiş olsa da, özellikle iki kanattan

gelen saldırılar literatürde derin bir etki yaratmıştır: (1) Epistemolojide doğalcılık ve (2) Richard Rorty'nin eylemci (pragmatist) eleştirisi. Aslında bu iki etkinin birbirinden bağımsız veya kopuk olduğunu düşünmek hata olur. Doğalcılık fikrini savunanlar genel olarak eylemcilik görüşünün belli yönlerinden etkilenmişlerdir; eylemciliğin de özünde doğalcı unsurlar barındırdığını söylemek yanlış olmaz. Yine de, bu iki akımın kendilerine yarattığı söylemsel alan ve etki zeminlerinin farklılığı düşünülürse, söz konusu görüşleri ayrı başlıklar halinde incelemek daha yararlı olacaktır.

(1) EPİSTEMOLOJİDE DOĞALCILIK: “Doğalcılık” denildiğinde ilk akla gelen Quine ve onun radikal deneyimciliği olsa da, çağdaş felsefede ‘doğalcılık’ terimi zaman zaman daha geniş anlamlarda da kullanılmıştır. Quine’ın karşı çıktığı epistemoloji; Platon’dan başlayan, Descartes’ın bilgi kuramında yeni bir şekil alan, ve 19. yüzyılda Frege’nin psikolojik unsurları formel disiplinlerden uzak tutma çabasına kadar uzanan usçu yaklaşımdır. Quine’ın yeni epistemolojisi ise; insana dair, felsefede yer etmiş olan “zihnini kullanarak nesnel bilgiye ulaşan özne” veya “anlamsal bir iç dünyası olan özne” kavramlarını bir kenara atarak, onun yerine, “fiziksel ortamında başedip ayakta kalabilen gelişmiş organizma” ve “dilsel unsurları gözlemlenen olgu ve davranışlarla bağdaştırabilen ve bunu dilsel davranışlarla iletebilen canlı” gibi kavramları getirmeyi hedefler. Quine’a göre, insanların epistemolojik serüvenleri, aldıkları sınırlı miktarda uyarımla başlar ve inanılmaz zenginlikte ve çeşitlilikte kuramlarla biter. Bunu gerçekleştiren varlık, yani insan, özünde, etkilere tepki verebilen fizyolojik bir yapıdır. Bizim son derece etkileyici “zihinsel” ve “simgesel” yetilerimizin olması, aslında bilginin ardında tümüyle fizyolojik yapıtaşlarının olduğu gerçeğini gölgelememelidir. Epistemolojinin ana konusu—felsefecilerin çoğunun varsaydığı gibi—soyut gerekçelendirme, anlam veya doğruluk kuramları değildir. Epistemoloji açıkça deneyimsel yöntemlere başvurarak kanıt ile kuram arasındaki bağı inceler. Bu anlamda bilgi kuramı, çarpıcı bir şekilde, psikolojinin bir alt alanı konumuna indirgenir. Epistemolojinin “felsefi” normları yoktur; iş görmeye yarayan “teknik” normları vardır.

Quine’ın bu fikirleri pek çok çağdaş bilgi kuramcısını etkilemiş olsa da, bu felsefecilerin önemli bir kısmı Quine kadar köktenci bir tavır sergilemekten kaçınmışlardır. Onların Quine’dan aldıkları en temel düşünce, epistemolojinin katıksız a priori bir disiplin olamayacağıdır. H. Kornblith’in sözleriyle ifade edersek, doğalcı epistemolojinin temel iddiası; bizim belli bir inanca veya yargıya nasıl varmamız gerektiği sorusunun, insanların aslında o türden yargılara genelde nasıl varıyor oldukları sorusundan bağımsız olarak irdelenip yanıtlanamayacağıdır. Bu durum, epistemoloji ile fen bilimleri (özellikle de deneysel psikoloji) arasında sıkı bir alış-veriş olmasını gerekli kılar. Açıkça görüldüğü gibi, Quine ile “ılımlı doğalcı”ları farklı kılan esas nokta norm ve normatiflik konusudur. Bir örnek vermek gerekirse, J. Kim, Quine’ın epistemolojisi—geleneksel anlamıyla—normatif güçten yoksun kılma çabasına itirazda bulunmuş ve bu hamlenin akılcı olmadığını savlamıştır. Kim’e göre “kanıt”, basitçe “nedensel” bir kavram değildir. Bir olgunun başka bir olguya kanıt oluşturması, onun akılcılığını artırması veya yükseltmesi ile ilgilidir. Bu açıdan bakılırsa, “kanıt” bir yana, “inanç” kavramı bile normatif olmak zorundadır. Eğer bir kişinin inanç gibi bir zihinsel durumda olduğunu söylüyorsak, bunun ön koşulu her zaman o kişiye bağdaşımı iyi olan bir inanç sistemi atfedebilmemizdir. Ancak böylesi bir işlevin (geleneksel anlamda) normatif düzeyde gerçekleşmesi gerektiği açıktır. İlimli doğalcılığın son 30 yıldır savunmasını yapan çözümleyici felsefeciler arasında en ön plana çıkan isim, geliştirdiği ayrıntılı ve kapsamlı kuramlarla, Alvin Goldman olmuştur. Goldman’ın yaygın bir şekilde tartışılan dışsalıcı/doğalcı gerekçelendirme kuramına göre, bir inancın iyi gerekçelendirilmesi onun “güvenilir” bir süreç sonucu üretilmiş olup olmadığı ile ilgilidir. Güvenilirliğin irdelenip açıklanması epistemolojik (yani normatif) bir çaba gerektirir. Ancak,

örneğin, insan zihnindeki süreçlerin hangilerinin güvenilir olduğu—yani hangilerinin yanlıştan çok doğru inanç üretmeye yatkın olduğu—felsefecinin değil, deneyimsel araştırmacının saptayacağı bir konudur.

Quine’ın görüşleri ve onu izleyen tartışmalar geçen yüzyılda epistemolojide doğalcılığın ana eksenini oluşturur. Ancak, daha yakın dönemde ortaya çıkmış olan, toplumsal epistemoloji ve feminist epistemoloji gibi alanlar da, geniş (yani, Kartezyen-karşıtı) bir anlamda alındığında, doğalcı felsefenin bir parçası olarak görünür. Toplumsal epistemolojinin esas hareket noktası, Kornblith’in yukarıda aktardığımız “epistemolojik düzlemde olması gerekene ancak olanın dolayımıyla ve irdelenmesiyle varılacağı” fikrinde bulunabilir. S. Fuller’a göre bu alanın temel sorusu; bir toplum içinde temelde birbirine benzeyen bireyler tek tek ve kendi sınırları dahilinde bilişsel işlevlerini yerine getirirken, bilgi arayışının nasıl organize edileceğidir. Ayrıca F. F. Schmitt, W. P. Alston, C. Coady gibi toplumsal epistemoloji üzerine fikir üreten felsefeciler, gerekçelendirme süreçlerinin toplumsal yönünün belirleyici olduğunu ve (bireylere ek olarak) toplulukların da kendilerine özgü inançları ve gerekçelendirmelerinin bulunabileceğini göstermeyi hedeflerler. Feminist felsefeciler de geleneksel epistemolojinin sorgulamadan bıraktığı önemli noktaları gündeme getirerek eleştiriye bir adım öteye taşımışlardır. Vrinda Dalmiya ve Linda Alcoff gibi feministler tarafından irdelenen kritik bir sorun, çağdaş literatürde epistemolojik ilginin genelde hep önermesel veya tümcesel bilgi üzerinde yoğunlaşması, bu literatürün kadınlar gibi marjinalleştirilmiş kesimlerin deneyimlerinde ortaya çıkan belli bilgi tiplerini dışlaması, ve çözümlmeyi de—oldukça yanıltıcı bir şekilde—“evrensel” ve “bağımsız” bir kimlikte yürütüyor görüntüsü yaratmasıdır. Lorraine Code’un “Taking Subjectivity Into Account” (“Öznelliği Hesaba Katmak”) makalesinde belirttiği gibi, bilginin üçlü çözümlenmesinde adı geçen özne, tuhaf bir şekilde soyutlaştırılmış, evrenselleştirilmiş ve içi neredeyse boşaltılmış bir varlıktır. Feminist düşünürlere göre, bu noktada ciddi bir sorun ortaya çıkar çünkü böylesi bir öznenin ve onun bilme işlevinin ardında yatan “akılcılık”, malum felsefi iddiaların veya varsayımların tersine, “evrensel” veya “doğru” değil, erkek-egemen bir toplumun standartlarının doğrudan yansıdığı (yani “taraf”) bir akılcılıktır. Yapılması gereken; kaçınılmaz olarak zaten hep işin içinde olan öznelliğin bilgi kuramlarında hesaba katılması, ancak bu hamlenin toplumun tarihsel bilincinde derin bir yeri olan hegemonyacı dengesizliği kadınlar (ve evrensel akılcılık adına entellektüel merkezden uzaklaştırılan diğer kesimler) lehine değiştirecek ve onların perspektiflerini felsefi zeminine taşıyacak bir tarzda gerçekleştirilmesidir.

İlimli doğalcı, toplumsal ve feminist perspektiflerin ortak bir noktası, Quine’dan çok farklı olarak, normatif işlevi epistemolojik irdemelerin merkezine yerleştirmeleridir. Bu anlamda, epistemolojinin usçu alışkanlıklarını terkederek deneyimsel alana gözünü çevirmeyi öğrenmesi gerekir, ve bu konuda Quine son derece haklıdır. Ancak, bu yaklaşımlara göre, normatif yönü elinden alınan bir epistemolojinin hem çözümlenme/açıklama düzeyinde hem de sosyal-politik boyutta başarısızlığa uğrayacağı ve yanıltıcı felsefi tablolar sunacağı kesindir.

(2) RICHARD RORTY VE EYLEMCİ TEPKİ: Post-modernizmin Anglo kanadı söz konusu olduğunda, epistemolojiye 20. yüzyılda Richard Rorty’den daha ağır darbe indiren bir düşünür olmamıştır diyebiliriz. Genel olarak ifade edersek, Rorty’nin karşısına aldığı temel görüş, beklenebileceği gibi, Kartezyen felsefe ve onun merkezinde yatan temsil epistemolojisidir. Rorty’ye göre, Modern Çağ düşünürlerinin deneyimsel bilgiyi “dış dünyanın zihin tarafından bir ayna gibi yansıtılması” şeklinde kavrayışlarını ve buna uygun şekilde kuramlaştırmaları son derece yanıltıcı bir epistemolojik geleneğe ve bütünüyle yararsız bir entellektüel saplantıyla yol açmıştır. Bilgi kuramına eleştirel yaklaşımında Rorty’yi en derinden etkileyen düşünürler

Nietzsche, James, Dewey, Wittgenstein, Quine ve Sellars'dır. Hemen dikkat çekeceği gibi, bu düşünürlerin çoğunu ortaklaştıran bir nokta; geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirilerinin aslında onların geleneksel felsefeye ve felsefenin kendisine sorun ettiği konulara yönelttikleri daha genel eleştirilerin bir parçası ve uzantısı olmasıdır. Nietzsche'nin radikal olumsuzluğu veya "bu-dünyacılığı", Wittgenstein'in anlamın ikamet adresini zihinsel-olan'dan gözlemlenebilir-olan'a çevirmesi ve James ile Dewey'in doğru ve gerçeklik konularında getirdiği eylemci yaklaşım Rorty'nin düşünsel çerçevesinin temel taşlarından bazılarını oluşturmuştur. Bu temel taşların birlikte işaret ettiği önemli bir tez; insan bilgisinin zihinsel bir başarı olmaktan ziyade eylemsel ve bağlamsal bir olgu olduğudur. Daha da çarpıcı olarak, insan deneyimi baştan aşağı söylemseldir (discursive). Rorty gibi eylemciliği savunan düşünülere göre, yapıp-etmelerimizin ve söylemlerimizin dışında kalan her şey—ki buna felsefe tarihi boyunca sık sık yaşam-dünyasının ötesine yerleştirilen "Doğru" ve "Gerçek" de dahildir—bizim açımızdan boş ve değersizdir. Rorty'ye göre, hem bilginin asıl hedefinin zihinden bağımsız, görüngülerin ötesinde duran gerçeklik olduğunu savunan nesnelci/gerçekçi görüş, hem de bilginin zihnin içerikleriyle sınırlı olduğunu savlayan öznelci görüş hatalıdır. Bilginin hedefi bizi etkileyen (ve bizim de dönüştürebildiğimiz) dünyadır. O dünyaya biz her zaman önce eylemle yaklaşıyoruz, soyut bir zihinle ve spekülasyon yeteneğiyle değil. Bu açıdan bakıldığında, bizim bilgi alanımıza giren şeyler bizim için bir şekilde yararlı şeylerdir; ve yalnızca bize bir şekilde yararlı olabilecek unsurlar bilginin nesnesi olabilirler. (Buradaki "bir şekilde" nitelemesi önemli bir eklemedir çünkü James ve Rorty gibi eylemcilerin savunduğu "işe yarama" kavramı yalnızca öznel ve anlık durumlarla sınırlı değildir. Eylemci yarar genellikle bilişsel, bilimsel ve toplumsal-politik yönleri olan geniş kapsamlı bir kavramdır.)

Bu düşüncelerin önermesel doğru konusunda nasıl sonuçlar vereceğini tahmin etmek zor değildir. Rorty'nin görüşüne göre, insanların gerekçelendirme işlevleri ve eylemlerine aşkın olan bir doğruluk boyutu düşünülemez. Başka bir deyişle, doğruluk ve kanıt kavramları normatif olarak ayrı düzlemlerde bulunamazlar. Toplumsal alanda çok iyi gerekçelendirdiğimiz inançların aslında bilgi olmayabileceğini söylemek; komşularımıza zor anlarında yardımcı olmanın aslında bize ahlaki açıdan doğru görünse bile—Tanrı'nın zihnini okuyamadığımız için—ahlaki açıdan yanlış olma olasılığının olduğunu söylemek kadar yararsızdır. Her türlü kanıttan bağımsız olan tümcesel doğruluk, yani ancak bir tanrının sonsuz bilgisinin erişiminde olabilecek doğruluk, yalnızca felsefecilerin zihinsel alıştırmalarının konusu olabilecek bir kavramdır. Gerçek insanların irdelemelerine ve araştırmalarına konu olan "doğruluk" ise; devingen, akışkan ve insanların gereksinimlerine göre toplumsal düzlemde her an yeniden yaratılan bir şeydir. Bu epistemo-ontolojik noktalara ek olarak, "felsefecilerin doğrusu"nun toplumsal-politik boyutta da önemli bir sakıncası bulunmaktadır. Totaliter ve baskıcı her rejim ve pek çok dinsel dizge "doğru"nun kendi tekelinde olduğu iddiasıyla gelmiş, farklı olanı ve dönüştürme gizilgücü taşıyanı her zaman bastırıp sindirmiştir. Felsefi doğru, bu anlamda, entellektüel işlevlerin asıl hedefi olması gereken "insanlığın sonsuza dek sürecek düşünsel sorgulamasını ve karşılıklı sohbetini" sona erdirmeye yönelik zararlı bir "kutsal" kavram ve (Nietzsche'nin Tanrı için sarfettiği kelimeleri kullanırsak) sordüğümüz kritik sorulara kaba bir yanıttır. Rorty'nin sempati duyduğu başka bir felsefecinin, Heidegger'in terimlemesi ile; kendimizi doğrunun "sahibi" değil tarihsellik içinde "çobanı" olarak görmek ve insan var oldukça devam edecek bu serüveni dünyeviliği ve eksikliği ile benimsemek kibirli metafizik tavırlarla karşılaştırıldığında hem epistemolojik hem de politik açıdan daha ufuk açıcı bir yaklaşım olacaktır.

Rorty'nin epistemolojiye ve geleneksel felsefeye açtığı savaş yalnızca bilgi kuramı ile uğraşanları etkilemekle kalmamış, genel anlamda, Batı'nın entellektüel yaşamının son 30

yılında önemli bir iz bırakmıştır. Ancak Rorty'ye yöneltilen eleştirilerin ve verilen yanıtların da eşit derecede etkin ve kayda değer olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Rorty'nin “doğru”yu tümüyle gerekçelendirme boyutuna indirgeme çabasına yalnızca geleneksel gerçekçi felsefecilerden değil, yandaşı olan çağdaş eylemcilerden bile tepki gelmiş ve Rorty kısmen haklı bulunduğu bu tepkiler ışığında görüşlerinde belli değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Rorty'nin radikal epistemolojik görüşleri üzerinde en büyük “dizginleyici” etkiyi yapanlardan biri, tümcesel doğru temelli bir anlam ve iletişim kuramını savunan D. Davidson olmuştur. Doğru kavramını epistemolojik indirgemeye tabi tutmak istemeyen düşünürlere göre; gerçekçilerin savunduğu “doğru”, bu felsefi akımın hiç yoktan uydurduğu bir fikir değil, sıradan bireylerin normal dilsel iletişimlerinde esas aldıkları ve kullandıkları bir kavramdır. Ancak Rorty gibi gerçekçilik-karşıtlarının itiraz ettiği tam da budur.

Doğru kavramının toplumsal ve siyasal alana etkisi konusunda ise Rorty'ye özellikle politik sol ve radikal feminizm gibi—liberalizmi bir anlamda status quo'nun koruyucusu olarak gören—muhalif kanatlardan ağır eleştiriler gelmiş, bu düşünürler Rorty'yi politik alanı “de-politize” etmekle suçlamışlardır. Bu bağlamda tartışılan önemli bir nokta, Rorty'nin bir araya getirdiği liberal ve eylemci perspektiflerin ortaya çıkardığı tablonun gerçekten arzu edilir olup olmadığıdır. Eleştirel yaklaşan bazı felsefecilere göre; eğer biz Rorty'nin dediği gibi “doğru yargı” kavramını “irdeleme ve tartışma ortamında dolaşıma girip kabul gören, itirazlar karşısında da inandırıcılığını koruyabilen yargı” ile değiştirirsek bu durum, Rorty'nin iddiasının tam tersine, erk gereçlerini ve iletişim kanallarını elinde tutanların “doğru”yu belirlediği totaliter senaryoların gerçekleşme yolunu açacaktır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, eylemciliğin betimlediği ve yücelttiği haliyle özneler-arası fikirselleşme alanı ne ontolojik ne de siyasal sorularımızı yanıtlama anlamında yeterlidir. Rorty'nin geleneksel (yani mutlakçı) felsefi yaklaşımlara duyduğu tepki anlaşılır bir karşı çıkıştır. Ancak pek çok yorumcuya göre, Rorty ortaya koyduğu haklı eleştiriden oldukça aşırı bir sonuç çıkarmaktadır. Bu yorumcular, örneğin, nesnellik kavramına zamanın-ruhuna (Zeitgeist) uygun—yani geleneksel metafizik görüşlere 19. ve 20. yüzyılda getirilen bazı önemli eleştiriler ışığında “aydınlanmış”—bir tarzda yaklaşmakta kusur etmemekle birlikte, Rorty'nin liberal-eylemci tavrının ve “consensus-merkezli” anlayışının nesnellüğün veya düşüncenin normatif boyutunun hakkını tam veremeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden, çağdaş çözümleyici felsefe çerçevesinde fikir üreten bazı gerçekçi düşünürler bu noktaları göz önüne alarak, hem Rorty gibi gerçekçilik-karşıtlarının itirazlarının hakkını veren, hem de gerçekçiliğin temel sezgilerinden vazgeçmeyen kuramlar sunmaya yönelmişlerdir. Doğruyu ve bilgiyi, farklı kavramsal çerçeveler veya yaşam-dünyaları içinde gerçekleştirebilecek nesnel kavramlar olarak tanımlayan bu düşünürler arasında W. Alston, M. Lynch, A. Goldman, ve T. Horgan sayılabilir.

KAYNAKÇA

Alcoff, L. M. (editör) 1999. *Epistemology: The Big Question*, Oxford: Blackwell Publishers.

Allen, B. 1995. *Truth in Philosophy*, Massachusetts: Harvard University Press.

Baç, M. 2004. “Can Realists Know that They Know?”, *Acta Analytica*, sayı: 19, no: 32, s. 65-90.

Chisholm, R. M. 1989. *Theory of Knowledge*, 3. baskı, New Jersey: Prentice Hall.

Code, L. 1993. “Taking Subjectivity Into Account”, L. Alcoff ve E. Potter (editörler), *Feminist Epistemologies* içinde, New York: Routledge.

- Cohen, S. 1987. "Knowledge, Context, and Social Standards," Synthese, sayı: 73, s. 3-26.
- Cüçen, A. K. 2001. Bilgi Felsefesi, Bursa: Asa Kitabevi.
- Gettier, E. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?," Analysis, sayı: 23, s. 121-123.
- Goldman, A. I. 1999. Knowledge in a Social World, Oxford: Clarendon Press.
- Kim, J. 1994. "What is 'Naturalized Epistemology'?", H. Kornblith (editör), Naturalizing Epistemology içinde, 2. baskı, Cambridge: The MIT Press.
- Quine, W. V. 1961. "Two Dogmas of Empiricism", From a Logical Point of View içinde, 2. baskı, New York: Harper Torchbooks.
- Rorty, R. 1989. Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shope, R. K. 1983. The Analysis of Knowing, New Jersey: Princeton University Press.
- Steup, W. 1996. An Introduction to Contemporary Epistemology, New Jersey: Prentice Hall.
- Tepe, H. 2003. Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

KAYNAK: Baç, Murat. "Epistemoloji", Ahmet Cevizci (editör), **Felsefe Ansiklopedisi**, cilt 5, İstanbul: Babil Yayıncılık, 2007, s.567-581.)

http://www.phil.boun.edu.tr/bac_episte.htm